

Mircea Eliade

DAS HEILIGE UND DAS PROFANE

•

MYTHES, RÊVES ET MYSTERES

•

MÉPHISTOPHÈLES ET L'ANDROGYNE

•

**OCCULTISM, WITCHCRAFT,
AND CULTURAL FASHIONS**

Мірча Еліаде

СВЯЩЕННЕ І МИРСЬКЕ

•

МІФИ, СНОВИДІННЯ І МІСТЕРІЇ

•

МЕФІСТОФЕЛЬ І АНДРОГІН

•

**ОКУЛЬТИЗМ, ВОРОЖБИТСТВО
ТА КУЛЬТУРНІ УПОДОБАННЯ**

Київ
Видавництво
Соломії Павличко
"ОСНОВИ"
2001

СВЯЩЕННЕ І МИРСЬКЕ

Переклала з німецької
Галина Кьорян

ПЕРЕДМОВА

Усі ми пам'ятаємо світовий розголос, якого набула книга Рудольфа Ото "*Das Heilige*" (1917). Її успіх обумовлений новизною і оригінальністю авторської точки зору. Замість вивчення ідеї Бога і релігій Рудольф Ото аналізує види релігійного досвіду. Завдяки тонкому відчуттю психології, маючи дві освіти, теолога та історика релігій, він зумів виділити зміст і форми кожного досвіду. Залишивши поза увагою раціональний і спекулятивний бік релігії, Ото зробив головний акцент на її ірраціональному аспекті. Він, читаючи твори Лютера, зрозумів, що означає для віруючої людини "живий Бог". Це не Бог філософів, Бог Еразма; він — не ідея, абстрактне поняття, проста моральна алегорія. Він — страшна сила, яка проявляється в своєму гніві.

У своїй праці Рудольф Ото намагається визначити характеристики цього жахливого й ірраціонального досвіду. Він відкриває почуття страху перед священним, перед цією *mysterium tremendum*¹, цією *majestas*², що випромінює руйнівну вищість сили; він відкриває релігійний страх перед *mysterium fascians*³. Ото прямо називає всі ці досвіди нумінозними (від латин, *mimen* — бог), бо вони породжені зв'язком з одним із аспектів божественної сили. *Нумінозне* виокремлюється як *зовсім інше*, тобто щось радикальне і цілком відмінне: воно не схоже на щось людське чи космічне; перед його лицем людина відчуває власну нікчемність, що вона — "не більше, ніж створіння" і, за словами Авраама, з якими той звертається до Бога, тільки "порох та попіл" (Буття, 18, 27). Священне завжди проявляється як реальність зовсім іншого порядку, аніж реальності природні. Мова може виразити дуже спрощено поняття *tremendum*, *majestas* чи *mysterium fascians* у термінах, запозичених зі сфери природного або ж духовного мирського життя людини. Ця термінологія за аналогією виникає саме внаслідок неспроможності людини висловити це *зовсім інше*: мова вимушена передавати все, що виходить за межі природного до-

¹ Страхітлива таємниця (латин.). — Тут і далі прим, перекладача.

² Велич (латин.).

³ Захоплююча таємниця (латин.).

свіду людини, в термінах, запозичених саме з цього природного досвіду.

Дослідження Рудольфа Ото зберігає свою цінність і через сорок років після виходу книги. Однак у нашій праці ми обрали інший шлях. Ми хотіли б показати феномен священного у всій його складності, а не лише його ірраціональний аспект. Нас цікавить не тільки співвідношення між раціональним і нерациональним в релігіях, а *священне у всій його повноті*. Перше визначення, яке можна дати священному: те, що протилежне мирському.

Коли проявляється священне

Людина усвідомлює священне, бо воно *проявляється*, виказує себе як щось цілком відмінне від мирського. Щоб охарактеризувати прояв священного, ми запропонували термін *ієрофанія* (з грецького *hieros* — святий, *φαναινομαι* — являтися, проявлятися). Він зручний ще й тому, що не потребує додаткового уточнення: він виражає тільки те, що містить в собі його етимологічне значення, а саме: той факт, що *нам являється щось священне*¹. Можна вважати, що історія релігій, від найпримітивніших до найрозвиненіших, складається з суми ієрофаній, суми проявів священного. Найпростіша ієрофанія, наприклад, прояв священного в якомусь предметі, дереві чи камені, і найвища, якою для християн є втілення Бога в особі Ісуса Христа, ніяк не пов'язані між собою. 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.

Людина сучасної західної цивілізації досить важко сприймає певні форми прояву священного: їй нелегко погодитися з тим, що якась частина людей знаходять священне в каменях чи деревах. Як ми побачимо згодом, тут ідеться не про поклоніння каменю чи дереву як такому. Священний камінь або священне дерево обожнюються тому, що вони — ієрофанії, бо "показують" те, що вже не є ані каменем, ані деревом, а є священним, *зовсім іншим*.

Ніколи не можна буде ствердити з достатньою силою, що будь-яка ієрофанія, від найпростішої до найскладнішої, — це парадокс. Будучи проявом священного, об'єкт перетворюється на *щось відмінне*, зберігаючи при цьому *власну природу*, бо продовжує бути часткою навколишнього середовища, Космосу. Свя-

¹ Див.: Eliade, *Die Religionen und das Heilige* (Salzburg, 1954), с. 27 і насі.

щенний камінь залишається однак каменем, і зовні (точніше, з погляду мирської людини) він нічим не відрізняється від усіх інших каменів. І навпаки, для тих, кому камінь являється як священний, його безпосередня реальність перетворюється на надприродну. Інакше кажучи, тим, хто знайомий з релігійним досвідом, вся природа розкривається як космічна сакральність, весь Космос стає тоді ієрофанією.

Людина архаїчного суспільства прагне жити якнайдовше у священному або серед священних предметів. Це зрозуміле прагнення: для примітивної людини, як і для членів усіх суспільств, що передували сучасному, *священне* означає *сичу* і, зрештою, *реальність* у повному розумінні цього слова. Священне насичене буттям. Священна сила — це водночас реальність, вічність і діюча сила. Протистояння священне — мирське часто трактується як опозиція між реальним та ірреальним, або псевдореальним. (Ми не обов'язково знайдемо в архаїчних мовах цю термінологію філософів: реальне — ірреальне). Тому цілком природно, що віруюча людина прагне від усієї душі *бути*, брати участь *в реальності*, насититися силою.

Наше дослідження має перш за все 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 десакралізованому¹ світі. Зазначимо з самого початку, що мирський світ у всій його повноті, десакралізований Космос — недавнє відкриття людського духу. Ми не вважаємо за необхідне показувати, через які історичні процеси і внаслідок яких змін у духовному житті сучасна людина десакралізувала світ і прийняла мирське існування. Достатньо констатувати, що десакралізація характеризує весь досвід невіруючої людини сучасності; і, як наслідок, їй усе важче віднайти екзистенційні виміри віруючої людини архаїчних суспільств.

Два способи буття у світі

Безодню, що розділяє два види досвіду, священний і мирський, буде показано в розділах, де йдеться про священний простір і ритуальну побудову людської оселі, різноманітність релігійного сприйняття часу, стосунки людини з природою і світом предме-

¹ Десакралізований — позбавленим" поняття, відчуття священного.

тш, жертвування самим життям людини і святість, якою можуть бути наповнені її життєві функції (їжа, статеве життя, праця тощо). Досить згадати, чим стали для сучасної арелігійної людини фортеця або дім, природа, інструменти і праця, щоб одразу збагнути, чим відрізняється вона від людини архаїчних суспільств або навіть від селянина з християнської Європи. Для сучасної свідомості фізіологічний акт (споживання їжі, статеві стосунки) — це просто природний процес, хоча його ще й супроводжують певні табу (хороші манери за столом, обмеження в сексуальній поведінці, яких вимагає суспільна мораль). А для примітивної людини такий акт ніколи не є лише фізіологічним, він є або може стати "таїнством", спілкуванням зі священним.

Невдовзі читач збагне, що священне і мирське — це два способи буття у світі, дві екзистенційні ситуації, які людина розвиває впродовж усієї історії. Ці два способи буття цікавлять не лише істориків релігії чи соціологів, вони є об'єктом дослідження не тільки історії, соціології чи етнології. В остаточному підсумку священний і мирський способи буття визначаються різними позиціями, що їх завоювала людина в Космосі, вони цікавлять і філософа, і будь-якого дослідника, який прагне пізнати усі виміри людського буття.

Ось чому автор цієї книги, будучи за фахом істориком релігій, поставив собі за мету писати не тільки з точки зору своєї дисципліни. Людина традиційних суспільств, звичайно, є *homo religiosus*, але її поведінка не виходить за межі загальної поведінки людини, і, отже, вона є об'єктом вивчення філософської антропології, феноменології, психології.

Щоб краще висвітлити специфічні риси буття у світі, який може стати священним, ми будемо наводити приклади з багатьох релігій, що належать різним епохам і культурам. Бо нема нічого ціннішого за приклад, конкретний факт. Марно говорити про структуру священного простору, якщо не показати на точних ілюстраціях, як він будується і чим якісно відрізняється від мирського простору, що його оточує. Будемо брати приклади з месопотамської, індійської, китайської культур, з культур квакіутль та інших примітивних народів. З історико-культурної перспективи зіставлення релігійних фактів, зібраних серед народів, віддалених у просторі й часі, досить небезпечно, тому що завжди існує ризик повторити помилки XIX ст., а особливо ту, якої припускалися

¹ Релігійна людина (латин.).

Тейлор і Фрейзер, тобто повірити в те, що людський розум реагує однаково на всі природні явища.

Між тим розвиток етнології культури та історії релігії показав, що "реакція людини на природу" обумовлювалася скоріше культурою, тобто історією.

Та для досягнення нашої цілі важливіше описати характерні риси релігійного буття, ніж показати його численні перетворення й особливості, визначені історією. Так само вчинив би той, хто з метою краще збагнути феномен поезії читав би зовсім різні зразки — Гомера, Вергілія, Данте та індійські, китайські чи мексиканські поеми — і порівнював би поетів однієї історичної епохи (Гомер, Вергілій, Данте) з представниками інших культур. У межах історії літератури такі зіставлення не заслуговують на довіру, вони виправдані лише тоді, коли метою є опис феномена поезії як такого, коли хочуть показати головну відмінність між поетичною мовою і мовою буденною, утилітарною.

Священне й історія

Наша головна мета — показати виміри, властиві релігійному буттю, виділити те, що відрізняє його від нерелігійного буття у світі. Ми не будемо зупинятися на тих багатьох змінах, що їх зазнало релігійне сприйняття Всесвіту упродовж століть. Адже очевидно, що символізм і культ Матері Землі, родючості людини і природи, священності жінки могли розвинути й утворити велику і складну релігійну систему тільки після виникнення сільського господарства; очевидним також є й те, що доземлеробські суспільства, які жили з полювання, не могли відчувати так само сильно священність Матері Землі. Різне сприйняття світу є результатом відмінності систем господарств, культур і суспільних організацій, тобто обумовлене історією. Але між кочовими племенами мисливців та осілими землеробами існує схожість у поведінці, яка, на наш погляд, важливіша за відмінність: і перші, й другі живуть у сакралізованому Всесвіті, беруть участь у космічній священності, що проявляється і в тваринах, і в рослинах. Нам варто лише порівняти їхні екзистенційні позиції з буттям людини сучасного суспільства, яка живе в десакралізованому Космосі, аби одразу побачити все те, чим вони відрізняються. Ми також зрозуміємо обґрунтованість порівняння релігійних фактів, що належать до різних культур: всі вони є проявом однієї поведінки, поведінки *homo religiosus*.

Отже, цю книгу можна розглядати як загальний вступ до історії релігій, бо вона описує різновиди святого та існування людини у світі, словненому релігійних цінностей. Але вона не є дослідженням з історії релігій у прямому значенні слова, оскільки автор не вважав за потрібне згадати історико-культурний аспект наведених фактів. Якби він поставив собі таку мету, йому знадобилося б кілька томів. Читач знайде всю необхідну інформацію у працях, вказаних у бібліографії.

Сен-Клу, квітень 1956

Частина перша СВЯЩЕННИЙ ПРОСТІР І САКРАЛІЗАЦІЯ СВІТУ

Однорідність простору та ієрофанія

Для релігійної людини простір не є однорідним; він складається з розривів, тріщин: існують частини простору, якісно відмінні від решти частин. "Не зближайся сюди! — каже Господь Мойсеєві. — Здійми взуття своє з ніг своїх, бо те місце, на якому стоїш ти, — земля це свята!" (Вихід, 3, 5). Отже, існує священний простір, він "могутній", значущий, і існують інші простори, не святі, позбавлені структури, стійкості, одне слово, аморфні. Для віруючої людини ця відсутність однорідності простору полягає в усвідомленому протиставленні святого простору, при цьому тільки він є *реальніш, справді існуючим*, і того хаосу, що його оточує, решти світу.

Зазначимо ще на початку, що релігійне усвідомлення неоднорідності простору є прадосвідом, рівнозначним досвіду "створення Світу". Йдеться не про теоретичні міркування, а про первинний релігійний досвід, що передує будь-якій думці про Всесвіт. Розрив простору є початком створення Світу, бо він дає "вихідну точку", центральну вісь усіх майбутніх рухів. Коли священне проявляється в будь-якій ієрофанії, має місце не тільки розрив однорідності простору, відкривається абсолютна реальність, яка протистоїть нереальності безмежного навколишнього хаосу. Вияв священного онтологічно є моментом народження Всесвіту. В одпо-

рідному й безкінечному просторі, в якому немає жодних орієнтирів, де не можна здійснити жодного руху, ієрофанія відкриває абсолютну "вихідну точку", "центр".

Отже, ми бачимо, що відкриття, виявлення священного простору має для віруючої людини життєво важливе значення: ніщо не може початися, ніщо не може статися без попереднього руху, а кожний рух передбачає знаходження вихідної точки. З цієї причини віруюча людина намагалася жити в "центрі Всесвіту". *Щоб жити у Всесвіті, останній має бути створений*, бо жоден із світів не може зародитися з хаосу однорідності й відносності несвященного простору. Відкриття або створення вихідної точки — центру — рівнозначне створенню Світу; ми наведемо кілька прикладів, які чітко продемонструють космогонічне значення ритуальних рухів і будівництва священного простору.

Для світського сприйняття дійсності простір, навпаки, є однорідним і нейтральним: його ціле не розірване на якісно відмінні частини. Геометричний простір можна розділити й окреслити в будь-якому напрямку, але сам він своєю будовою не задає жодної якісної відмінності, жодного орієнтиру. Звичайно, ми не повинні плутати *концепт* геометричного простору, однорідного і нейтрального, з *досвідом* "світського" простору, протилежного сприйняттю святого простору, яке нас цікавить. *Концепт* однорідного простору й історія цього поняття (його відкрила філософська й наукова думка ще в античності) є іншою проблемою, яку ми не будемо розглядати. Предмет нашого дослідження — сприйняття простору у відчуттях невіруючої людини, людини, яка заперечує священність Всесвіту, погоджується лише на "світське" буття, очищене від будь-якого натяку на святе.

Зазначимо, що подібне світське буття ніколи не зустрічається в чистому вигляді. Незалежно від того, наскільки людина, яка обрала світське життя, хотіла б десакралізувати світ, їй не вдається повністю позбутися релігійної поведінки. Нижче ми побачимо, що і найбільш десакралізоване буття ще зберігає сліди релігійної оцінки Всесвіту.

Ми поки що не будемо розглядати цей аспект проблеми і обмежимося порівнянням двох досвідів, про які ми говорили: досвід священного простору і простору мирського. Відкриття святого простору дозволяє знайти вихідну точку та орієнтуватися в суцільному хаосі, "створити Всесвіт", *справжнє* життя. Навпаки, світський досвід зберігає однорідність, а отже, і відносність простору. Будь-який *справжній* орієнтир зникає, бо вихідна точка вже

не має єдиного онтологічного статусу: вона з'являється і зникає залежно від щоденної необхідності. Іншими словами, "світу" немає, а є лише частини розірваного універсуму, аморфна маса безмежної кількості "місць", більш або менш нейтральних, у яких рухається людина, спонукана до цього руху обов'язками будь-якої форми буття в індустріальному суспільстві.

Проте у світському сприйнятті простору все ще діють цінності, що нагадують так чи інакше про неоднорідність, характерну для релігійного сприйняття простору. Все ще існують особливі місця, якісно відмінні від усіх інших: рідний пейзаж, місце, де зустрів перше кохання, вулиця чи куточок чужого міста, побаченого в юності. Всі ці місця мають навіть для найзапеклішого атеїста виняткову, унікальну якість: це "святі місця" його приватного Всесвіту, так ніби цій невіруючій істоті явилася інша реальність, відмінна від тої, в якій вона перебуває щоденно.

Запам'ятаймо цей приклад "крипторелігійної" поведінки мирської людини. Ми ще познайомимось і з іншими ілюстраціями цієї деградації й десакралізації релігійних цінностей і дій. Пізніше ми зможемо збагнути їхній глибокий зміст.

Теофанії і знаки

Щоб продемонструвати неоднорідність простору такою, якою вона є у сприйнятті віруючої людини, можна взяти банальний приклад: церква в сучасному місті. Для віруючої людини ця церква належить не вулиці, на якій вона стоїть, а іншому простору. Двері, що ведуть до церкви, є виходом у неперервність. Поріг, що розділяє ці два простори, вказує одночасно і на відстань між двома способами буття, світським і релігійним. Він є також і межею, кордоном, що відокремлює і протиставляє два світи, і парадоксальним місцем, де ці світи зустрічаються, де можна перейти зі світу мирського у Світ священний.

Аналогічну ритуальну функцію виконує поріг людської оселі, і саме тому він має таке важливе значення. Існує багато звичаїв, що супроводжують переступання порога: йому схиляються в поклони, вклоняються до землі, торкаються шанобливо рукою тощо. Поріг має своїх "вартових" — богів і духів, які стережуть вхід від злих людей і темних та ворожих сил. На поріг складають пожертви божествам-охоронцям. На порозі в деяких палеосхідніх культурах (Вавилон, Єгипет, Ізраїль) виносили вироки. Поріг, дні'рі

позначають прямо і чітко неперервність простору; звідси і їхнє важливе релігійне значення, бо вони одночасно і символи, і способи *переходу*.

Отже, стає зрозумілим, чому церква належить простору, відмінному від людських агломерацій, які її оточують. У святому вмістилищі мирський світ є трансцендентальним. На архаїчніших рівнях культури ця можливість трансценденції передається різними картинами проникнення в інший Світ: у святому вмістилищі стає можливим спілкування з богами, отже, мають бути "двері" у височінь, через які боги можуть спуститися на Землю, а людина символічно піднятися на Небо. Нижче ми побачимо, що в багатьох релігіях саме так і сталося: храм створює "вихід" у височінь і забезпечує спілкування зі світом богів.

Будь-яке святе місце передбачає ієрофанію, вибух простору, внаслідок якого від навколишнього середовища відділиться територія, що буде якісно відрізнитися від нього. Коли в Харані Яків побачив уві сні драбину, що сягала Неба, і нею снували вгору і вниз янголи, він почув над собою голос Бога, який сказав йому: "Я Господь, Бог Авраама, батька твого". Він прокинувся, охоплений страхом, і закричав: "Яке страшне оце місце! Це ніщо інше, як дім Божий, і це брама небесна". І тоді він узяв камінь, який поклав у узголів'ї, і встановив його як пам'ятний стовп, і покропив оливою. І назвав це місце Бет-Ел, "дім Божий" (Буття, 28,12 — 19). Символіка виразу "небесні ворота" багата і складна: теофанія освячує місце з огляду на те, що воно є "виходом" у високе, до спілкування з Небом, парадоксальним пунктом переходу з одного способу буття в інший. Є багато ще точніших прикладів: святилища, які є "воротами богів", місцями сполучення між Небом і Землею.

Часто теофанія або ієрофанія у прямому значенні слів навіть не потрібні: вистачає будь-якого *знаку*, щоб вказати на священність місця. "Легенда розповідає, що мусульманський аскет, який в кінці XVI ст. заснував Ель-Гемель, зупинився на ніч біля джерела і ввіткнув ціпок у землю. Наступного дня, коли він спробував висмикнути ціпок, вирушаючи в дорогу, з'ясувалося, що той пустив коріння і зазеленів гілками. Аскет побачив у цьому знак волі Господа і заснував свою оселю на тому місці". Це означає, що *знак*, носій релігійного значення, вводить абсолютний елемент і кладе край відносності і плутанині. *Щось*, що не належить цьому світові, проявилось беззаперечно і, таким чином, вказало орієнтир чи визначило певні дії.

Коли поблизу не проявляється жодного знаку, його *викликають*. Наприклад, практикується щось на *зразок закликання* за допомогою тварин: вони *вказують* місце, на якому можна заснувати храм чи поселення. В остаточному підсумку йдеться про те, щоб викликати божественні сили або постаті з метою негайної орієнтації в однорідному просторі. Потрібен *знак*, щоб покласти край напрузі, спричиненій відносністю і неспокоєм, породженим розгубленістю, одне слово, потрібен знак, щоб знайти абсолютну точку опори. Ось приклад: переслідують дикого звіра, і в тому місці, де його вбивають, будують храм; або випускають на волю домашню тварину — бика, скажімо; за кілька днів його знаходять і приносять у жертву на тому місці, де знайшли. Потім тут будують вівтар, а навколо нього згодом з'являється селище. У всіх цих випадках саме тварини розкривають священність місця; отже, люди не вільні *обирати* священну землю, вони тільки *шукають і знаходять* її за допомогою таємних знаків.

На цих кількох прикладах ми побачили різні методи, за допомогою яких віруюча людина відкриває священне місце. У кожному з цих випадків ієрофанії знищили однорідність простору і показали вихідну точку. Але релігійна людина може жити лише в атмосфері, насиченій святим, тому має існувати багато технік освячення простору. Ми вже бачили, що священне — це в першу чергу *реальність*, і водночас це час, сила, дієвість, джерело життя і родючості. Прагнення релігійної людини *жити у священному* рівнозначне її прагненню перебувати в об'єктивній реальності, не дати паралізувати себе безкінечною відносністю чисто суб'єктивних відчуттів, жити в реальному і дієвому світі, а не в ілюзії. Ця поведінка справджується на всіх рівнях її буття, а особливо в бажанні релігійної людини рухатися в освяченому Світі, тобто у священному просторі. Саме для цього були розроблені техніки *орієнтування*, що є, власне кажучи, техніками *будування священного простору*. Але не слід думати, що тут йдеться про людську працю, що людина завдяки своїм старанням може освятити простір. Насправді ритуал, за яким будується священний простір, ефективний настільки, наскільки він *імітує працю богів*. Для того щоб краще зрозуміти необхідність будувати священний простір за ритуалом, ми трохи зупинимося на традиційному ноня ІІ і про "світ". І тоді ми легко збагнемо, що для релігійної людині будь-який світ є "священним".

Хаос і Космос

Характерною ознакою традиційних суспільств є протиставлення, яке вони проводять між територією, на котрій живуть, і невідомим та невизначеним простором, що їх оточує: перша — це Світ (точніше, "наш світ"), Космос; все решта — це вже не Космос, а "інший світ", чужий хаотичний простір, населений привидами, демонами, "чужаками" (які прирівнюються до демонів і душ померлих). На перший погляд здається, що цей злам у просторі виникає через протиставлення між населеною і впорядкованою територією, Космосом, та невідомим простором, що лежить за її межами: з одного боку Космос, а з іншого — хаос. Згодом ми побачимо, що будь-яка населена територія стає "Космосом" саме завдяки тому, що вона була попередньо освячена, бо так чи інакше вона є твором богів або сполучається з їхнім світом. Світ (тобто "наш світ") — це універсум, у якому вже проявилось священне і де внаслідок цього прорив на інший рівень став можливим і його можна повторити.

Легко зрозуміти, що релігійний момент вже містить у собі "космогонічний момент": священне розкриває абсолютну реальність і дає орієнтири; воно будує Світ, в якому окреслює межі, і, таким чином, встановлює світовий лад.

Усе це дуже чітко видно на прикладі ведичного ритуалу освоєння території: вона вважається законно освоєною, коли на ній споруджується вівтар вогню, присвячений *Агні*. "Кажуть, що ти оселився на землі тоді, коли побудував вівтар вогню (*garhapatya*), і всі, хто будує вівтар вогню, є законними мешканцями" (*Саталатха-Брахмана*, VII, I, 1, 1—4). Завдяки вівтарю вогню *Агні* сходять до людей, і вони можуть спілкуватися зі світом богів,— простір вівтаря стає священним простором. Проте значення нього ритуалу далеко складніше, і якщо ми врахуємо всі його компоненти, то зрозуміємо, чому освячення території означає і її "космонізацію". Справді, спорудження вівтаря на честь *Агні* є не чим іншим, як повторенням у мікроскопічних масштабах створення Світу. Вода, в якій розмочується глина, уподібнюється первісній воді; глина, що її кладуть в основу вівтаря, символізує Землю; бокові стіни є втіленням повітря і т.ін. А будівництво вівтаря супроводжується читанням віршів, що оповідають про те, яка частина Космосу була створена (*Саталатха-Бр.*, I, GX, 2,29 і далі). Корот-

ше кажучи, спорудження вівтаря вогню, що єдине утверджує законність освоєння якоїсь місцевості, рівнозначне космогонії¹.

Невідома, чужа, незаселена територія (що часто означає: не заселена "своїми") ще належить непевному і ворожому "хаосу". Коли людина заволодіває нею, а особливо коли оселяється на ній, вона символічно перетворює її на "Космос" через ритуальне повторення космогонії. Для того, щоб цей світ став "нашим", його треба спочатку "створити". А кожний акт творення має модель: це творення Всесвіту богами. Скандинавські переселенці, що висадилися в Ісландії (*landndma*) і освоювали її, не вважали свою роботу чимось оригінальним чи звичною людською працею. Для них ці зусилля були лише повторенням первісної дії: перетворення хаосу на Космос через божественний акт творення. Обробляючи цілину землю, вони просто імітували дію богів, які надали хаосу форми і правил, зробивши з нього організовану структуру².

Незалежно від того, чи йдеться про обробіток цілинної землі, чи про завоювання та окупацію території, на якій уже живуть "інші" люди, ритуальне освоєння завжди має повторювати космогонію. З погляду архаїчних суспільств все, що не є "нашим світом", не є і Всесвітом взагалі. Будь-яка земля стане "твоею", тільки коли ти "створиш" її, тобто освятиш. Така релігійна поведінка щодо невідомих територій зберігалася на Заході аж до початку сучасної епохи. Іспанські й португальські конкістадори в ім'я Ісуса Христа завоювали нові землі, які вони відкривали. Встановлення розп'яття освячувало місцевість, давало їй "нове народження": "...стародавнє минуло, ото сталося нове!" (Друге послання св. ап. Павла до коринтян, 5, 17). Щойно відкрита земля "оновлювалася", вона "новостворювалася" хрестом.

Освячення місця як повторення космогонії

Дуже важливо зрозуміти той факт, що "космонізація" незвіданої території завжди означає освячення: при освоєнні території наслідуються праця богів. Тісний зв'язок між "космонізацією" і освяченням простежується вже у первісних формах культури, наприклад, у австралійських кочових племен, що перебувають на стадії збирання і полювання на дрібних тварин. Згідно з традиціями одного з племен арунта, що називається акілла, божество *Нум-*

¹ Наука, що вивчає утворення небесних тіл (планет, зірок, галактик тощо).

² *Mircea Eliade, Der Mythos der ewigen Wiederkehr* (Dusseldorf, 1953), с.23 і далі.

бакула "космонізувало" в міфічну епоху майбутню територію племені, створило їхнього предка і заснувало суспільний лад. Зі стовбура каучукового дерева Нумбакула зробив священний стовп (*kauwa-aiwa*) і, наповнивши його кров'ю, поліз по ньому і зник у І Лебі. Цей стовп є космічною віссю, територія навколо нього перетворюється на "світ", придатний для життя. Тому він відіграє важливу роль у ритуалі: акілпа весь час возять його з собою; залежно від того, куди нахилиться цей священний стовп, вони рухатимуться далі. Таким чином, вони перебувають у невинному русі, не покидаючи при цьому свого Всесвіту і не перериваючи зв'язок з Небом, де зник *Нумбакула*. Якщо стовп розвалюється, це катастрофа: настає своєрідний кінець Світу, повернення в хаос. Спенсер і Гілен наводять міф, який розповідає про те, що, коли священний стовп розпався, все плем'я втратило надію; якийсь час ці люди ще блукали, а потім повсідалися на землю й почали чекати смерті¹.

Цей приклад чудово ілюструє космологічну функцію ритуального стовпа і одночасно його сотеріологічну роль: з одного боку, *kauwa-ainva* є точною копією стовпа, який *Нумбакула* використовував для "космонізації" Світу, а з іншого — племена акілпа вважають, що завдяки стовпу вони можуть спілкуватися з Небом. І людське життя існує тільки через це постійне спілкування з божественним. Для людей племені акілпа Світ стає "своїм" такою мірою, якою він відтворює Космос, організований і освячений *Нумбакулою*. Неможливо жити без "виходу" в трансцендентне; тобто неможливо жити в хаосі. Якщо втрачається зв'язок з трансцендентним, існування у Світі стає неможливим, і акілпа прагнуть вмерти.

Оселення на якійсь території означає, врешті, її освячення. Коли це оселення не тимчасове, як у кочівників, а постійне, як у осілих племен, воно передбачає життєво важливе рішення, що стосується всієї громади. Розташування на певному місці, впорядкування і заселення його теж передбачають екзистенційний вибір: вибір Всесвіту, за який ми будемо відповідати, "створивши" його. І цей Всесвіт завжди є імітацією взірцевого Всесвіту, створеного і заселеного богами, отже, він теж є частиною священної праці богів.

Священний стовп племені акілпа "підтримує" їхній Світ і забезпечує спілкування з Небом. Це прототип космогонічної карти-

¹ В. Spencer, F. J. Gillen, *The Amnnta* (London, 1926), с. 388.

ни, що зустрічається в багатьох народів: космічних колон, що тримають Небо і відкривають шлях до світу богів. Цей культ космічних колон зберігся у кельтів і германців аж до християнської епохи. *Chronicum laurissensebreve*, написаний у восьмисотих роках, розповідає, як під час війни з саксонами (772) Карл Великий наказав зруйнувати в місті Ересбург храм і священний стовп, "славнозвісний Ірмінсул". Родольфус де Фульда (приблизно в 860 р.) уточнює, що ця славнозвісна колона є "колоною Всесвіту, що тримає на собі майже все" (*universalis columna quasi sustinens omnia*). Такий самий образ Всесвіту знаходимо не тільки у римлян (Гораций, *Оди*, III, 3), у давній Індії, де розповідається про *skambha*, космічну Колону (*Pis-Beda*, I, 105; X, 89, 4 і далі), але і в жителів Канарських островів та у віддалених культурах, а саме у племен квакіутль¹ (Британська Колумбія) і у племен нада з острова Флорес (Індонезія). Квакіутль вірять, що мідний стовп проходить через три космічні рівні (нижній світ, Земля, Небо), а в місці, де він виходить у Небо, розташована "брама у Вищий Світ". Цю космічну Колону можна побачити на Небі, це Чумацький Шлях. Світ богів, тобто Всесвіт, наслідується і повторюється людьми у своєму вимірі. *Axis mundi*, що видно на Небі у вигляді Чумацького Шляху, у культовій хатині передається у формі священного стовпа. Це стовбур кедра завдовжки десять-дванадцять метрів, що більше ніж на половину стирчить зі стріхи культової хатини. Йому належить важлива роль у церемоніях: він надає хатині космічної будови. В ритуальних піснях хатину називають "нашим світом", а кандидати в ініціацію, що живуть у ній, проголошуються "тими, хто є в центрі Світу", хто "близько до священного Стовпа Світу", і т.д. А таке ж уподібнення космічної Колони зі священним стовпом і культової хатини зі Всесвітом існує і в народності нада з острова Флорес. Офірувальний стовп називається "Стовпом Неба", вважається, що він тримає Небо⁴.

Центр Всесвіту

У вигук неопіта племені квакіутль — "Я в центрі Всесвіту!" — легко простежується одне з найглибших значень священного простору. Там, де через ієрофанію стався прорив між рівнями, одночасно

¹ Про квакіутль див. т.7, Ruth Benedict, *Urformen der Kultur*, особливо с. 137 і далі. — Прим. ред.

² Вісь світу (латин.).

³ Werner Müller, *Weltbünd und Kult der Kwakiutl-Indianer*, (Wiesbaden, 1955), с. 17-20.

⁴ P. Arndt, *Die Megalithenkultur des Nad'a* ("Antliropos", 27, 1932), с. 61 — 62.

відкрився і шляху височінь (світ богів) або у глибину (підземний світ, царство мертвих). Три космічні рівні — Земля, Небо, підземелля — сполучаються між собою. Як ми бачили, це сполучення іноді передається у формі Стовпа Світу, *Axis mundi*, який водночас об'єднує і підтримує Небо і Землю, а його основа перебуває у нижньому світі (пекло). Такий стовп може міститися тільки в самому центрі Всесвіту, бо весь населений Світ живе навколо нього. Отже, ми маємо справу з послідовністю релігійних концепцій і картин світу, що подібні між собою і вкладаються в одну систему, яку можна назвати "системою Світу" традиційних суспільств: а) священне місце є розривом в однорідному просторі; б) символом цього розриву є "отвір", який дозволяє перейти з одного космічного рівня на інший (з Неба на Землю і навпаки — з Землі в нижній світ); в) сполучення з Небом виражається у всіх культурах через певну кількість картин, пов'язаних з *Axis mundi*: стовп (пор. *universal is columna*); сходи (сходи Якова), гора, дерево, ліана тощо; г) навколо цієї осі розташований Світ ("наш світ"), і тому ця вісь міститься "всередині", "в пупі Землі", вона — центр Світу.

Багато вірувань, міфів і різних ритуалів походить з цієї традиційної "системи Світу". Ми не будемо наводити їх тут усі, а обмежимося кількома прикладами з різних цивілізацій, що допоможуть нам зрозуміти роль священного простору в житті традиційних суспільств незалежно від того, яким є цей священний простір: святе місце, культова споруда, фортеця. Світ. Всюди ми зустрінемо символіку центру Світу, завдяки якій у більшості випадків стає зрозумілою традиційна поведінка, пов'язана з "місцем, в якому живуть".

Почнемо з прикладу, що найкраще продемонструє нам логічність і складність цієї системи образів: космічна Гора. Як ми вже бачили, образ гори поряд з іншими образами передає зв'язок між Небом і Землею, отже, гора повинна міститися в центрі Світу. Справді, в багатьох культурах розповідається про подібні гори, міфічні або реальні, що розташовані в центрі Світу. Меру в Індії, Гараберзаїті в Ірані, міфічна "Гора земель" у Месопотамії, Джеризим у Палестині, яку ще називали "пупом Землі"². Як вісь Світу, що об'єднує Землю і Небо, священна Гора сягає Неба і позначає найвищу точку Всесвіту; звідки випливає, що територія, яка її оточує і утворює "наш світ", вважається найвищою країною.

¹ Колонна Всесвіту (латин.).

² Див. посилання на літературу в *Der Mythos der ewigen Wiederkehr*, с. 21 і далі.

Те саме стверджує і ізраїльська традиція: оскільки Палестина містилася найвище, води потопу не дістались до неї¹. Згідно з ісламською традицією, найвища точка Землі — це Кааба (Ka'aba), тому що "Полярна зірка вказує на те, що міститься навпроти центру Неба"². Для християн це місце — Голгофа, що розташоване на вершині космічної Гори. Усі ці віри виражають одне й те саме глибоко релігійне почуття: "наш світ" — це Свята Земля, бо це місце найближче розташоване до Неба, бо звідси, від нас, можна дістатися Неба; отже, "наш світ" — це "високе місце". У космологічній мові така релігійна концепція передається через перенесення особливої території, що належить нам, на вершину космічної Гори. Подальший розвиток цієї концепції поступово привів до найрізноманітніших висновків, як, наприклад, до того, який ми бачили шойно: потоп не залив Святу Землю.

Той самий символізм центру пояснює й інші картини світу та релігійні вірування, з яких ми відзначимо найважливіші: а) святі міста і святилища містяться в центрі Світу; б) храми — це копія космічної Гори і, отже, за самою своєю природою є зв'язком між Землею і Небом; в) своїми фундаментами храми глибоко входять у підземний світ. Кількох прикладів буде достатньо. Ми спробуємо об'єднати всі ці різні аспекти одного й того самого символізму, щоб краще побачити зв'язок між цими традиційними уявленнями про Світ.

Столиця ідеального китайського володаря розташована в центрі Світу: в день літнього сонцестояння опівдні стрілка сонячного годинника не кидає тіні³. Ми здивуємося, коли побачимо, що той самий символізм використовувався в Єрусалимському храмі: мур, на якому він збудований, був "пупом Землі". Ісландський паломник Ніколаус де Терва, який відвідав Єрусалим у XII ст., пише про Святу могилу: "Там центр Світу; там у день літнього сонцестояння сонячне світло падає з Неба прямовисно"⁴. Та сама концепція в Ірані: іранська країна (*Aiyyalat Yaejan*) є центром і серцем Світу. Подібно до того, як серце міститься в середині тіла, так і "країна Іран цінніша за всі інші країни, бо розташована в середині Світу"⁵. Тому Схиз (8піг), "Єрусалим" іранців (бо він розташований у

¹ А.Е. Wensinck та Е. Burrows, які цитуються в *Der Mylhos der ewigen Wiederkehr*, с. 26.

² Wensinck, який цитується в *Der Mylhos der ewigen Wiederkehr*, с. 35.

³ Marcel Granet, який цитується у нашому *Die Religionen und das Heilige*, с. 426.

⁴ L. I. Ringbom, *Graahempelund Parodles* (Stockholm, 1951), с. 255.

⁵ *Sad-dar*. 84, 4—5, в цитаті Рингбома, с. 327.

центрі Світу), був відомий як місце народження королівської влади та рідне місто Заратустри¹.

Храми уподібнювалися космічній Горі та втілювали в собі "зв'язок" між Землею і Небом. Самі імена вавилонських веж і святилиць є красномовним свідченням: їх називають "Горою дому", "Домом Гори усіх земель", "Горою грози", "Зв'язком між Небом і Землею" тощо. Зігурат і був, власне кажучи, космічною Горою: сім поверхів символізували сім планетарних сфер; піднімаючись ними, священник піднімався до вершини Всесвіту. Той самий символізм пояснює і величезний храм у Барабудур на Яві, збудований у формі гори. Сходження на нього прирівнюється до екстатичної подорожі в центр Світу: переходячи на вищий поверх, паломник здійснює прорив у просторі — він проникає в "чистий край", що лежить за межами світу мирського.

Виг-ан-кі, "Зв'язок між Небом і Землею" — так називалися численні вавилонські храми (в Ніппурі, Ларсі, Сиппарі і т.д.). Вавилон мав кілька назв, серед яких "Дім основи Неба і Землі", "Зв'язок між Небом і Землею". Так само у Вавилоні здійснювався зв'язок і між Землею та підземним світом, бо місто було збудоване на *Бар-арт*, "Брамі апсу"; апсу — це води хаосу до створення Світу. Ту саму традицію зустрічаємо і в євреїв: мур Єрусалимського храму, що закривав "гирло техома" (*ienom*) — єврейський аналог апсу. Подібно до того, як у Вавилоні існувала "Брама апсу", в Єрусалимі мур Храму закривав "гирло техома"².

Апсу, *техом* символізують одночасно водний хаос (первинний стан космічної матерії) і світ мертвих (все, що є до і після життя). "Брама апсу" і мур, що закриває "гирло техома", позначають не тільки місце зустрічі, а отже, і сполучення, між нижнім світом і Землею, але й різницю між цими двома космічними площинами онтологічного порядку. Існує перехід на інший рівень між техомом і муром Храму, який закриває техом, *перехід від віртуального до формального, від смерті до життя*. Водний хаос, що передував створенню Світу, символізує водночас регресію до аморфного стану через смерть і повернення до личинкового існування. До певної міри нижній світ можна порівняти з пустельними невідомими землями, що оточують населену територію; нижній світ, над яким непохитно стоїть наш Космос, — це той самий хаос, який простягається за межами цього Космосу.

¹ Див. документи, зібрані й прокоментовані Рингбомом, с. 294 і далі та по всій праці.

² Див. посилання в *Mythos der ewigen Wiederkehr*, с. 28 і наст., 236 і наст.

"Наш світ" завжди перебуває в центрі

З усього вищесказаного випливає, що "справжній світ" завжди перебуває в середині, в центрі, бо тільки там існує вихід на інший рівень і місце сполучення між трьома космічними зонами. Це завжди досконалий Космос, незалежно від його розміру. Ціла країна (Палестина), місто (Єрусалим), святилище (Єрусалимський храм) — всі без винятку являють собою *imago mundi*. У зв'язку з символізмом Храму Флавіус Жозефус писав, що двір втілює "море" (тобто підземний світ), храм — Землю, а вівтар — Небо (*Ant. Jud.*, 111,7,7). Як видно, *imago mundi* і "центр" повторюються всередині населеного світу. Палестина, Єрусалим і Єрусалимський храм кожний є одночасно і образом Всесвіту, і центром Світу. Ця множинність центрів і повторення образу Світу в завжди невеликих масштабах є однією з характерних рис традиційних суспільств.

З цього випливає один висновок: *віруюча людина прагнула жити по можливості якнайближче до центру Світу*. Вона знала, що її країна, звісно, розташована в середині Землі; що її місто — "пуп Світу", а головне — що храм або палац — справжні центри Світу; проте вона хотіла, щоб його власна хата містилася в центрі і була *imago mundi*. І, як ми побачимо, для релігійної людини її дим містився справді в центрі Світу і відтворював у космічному масштабі Всесвіт. Іншими словами, людина традиційних суспільств могла жити лише в просторі, відкритому до Неба, в якому вихід на інший рівень забезпечувався символами і в якому можна було спілкуватися з *іншим, неземним світом*. Святилище, центр, розташовувалося звичайно біля людини, в її місті, а щоб поспілкуватися зі світом богів, їй досить було зайти в храм. Але *homo religiosus* відчував потребу завжди жити в центрі, так само як і плем'я акілапа, яке скрізь возило з собою священний стовп *Axis mundi*, щоб не віддалятися від центру і не втрачати зв'язок з надземним світом. Незалежно від розміру своєї рідної території — країни, міста чи будинку — релігійна людина постійно відчуває потребу жити в цілісному і впорядкованому Світі, у Космосі.

Всесвіт бере свої витоки з центру, він починається з центральної точки, що є його "пупом". Таким чином, як написано в *Rig-Vedī* (X, 149), народжується і розвивається Всесвіт: з ядра, з центральної точки. Єврейська традиція висловлюється про це ще ясніше: "Всевишній створив Світ як ембріона. Так само, як ембріон росте

¹ Образ світу (*латин.*).

під пупка, Господь почав створювати Світ з пупка, і звідти Світ поширився у всі напрямки". Раз "пуп Землі", центр Світу — це Свята Земля, Йома стверджував: творення Світу почалося з Сіону¹. Рабі Бен Гуріон говорив про Єрусалимську гору, що "називається Основним Каменем Землі, тобто пуповиною Землі, бо звідти розвинулася вся Земля"². З іншого боку, оскільки створення людини є повторенням космогонії, перша людина була зліплена в "пупі Землі" (за месопотамською традицією), в центрі Світу (за іранською традицією), в Раю, що міститься в "пупі Землі" або в Єрусалимі (за юдейсько-християнською традицією). Інакше й бути не могло, адже центр — це саме те місце, де існує вихід на інший рівень, де простір стає священним, справді *реальним*. Творення передбачає надмір дійсності, іншими словами, вторгнення священного у Світ.

Звідси випливає, що будь-яка будівля чи предмет мають за взірць космологію. Створення Світу стає архетипом кожної творчої праці людини. Ми бачили, що освоєння території наслідує космогонію. Після того як ми виокремили космогонічне значення центру, ми краще розуміємо, чому кожне оселення людини на певному місці повторює створення Світу, починаючи з центральної точки ("пупа"). Згідно з образом Всесвіту, що розвивається з центру, і селище засновується, починаючи з роздоріжжя. На острові Балі, як і в інших регіонах Азії, коли готуються будувати нове село, то шукають природне перехрестя, де перпендикулярно перетинаються два шляхи. Квадрат, окреслений навколо центральної точки, є *imago mundi*. Розділення села на чотири сектори, що передбачає таке саме розділення громади, відповідає розподілу Всесвіту на чотири горизонти. В центрі села часто залишається порожнє місце: згодом на ньому збудують культову споруду, дах якої зображає Небо (що іноді передається у вигляді верхівки дерева або гори)⁴.

Космічний символізм селища повторюється і в структурі святилища або культової споруди. В народності варопен з Нової Гвінеї "хата чоловіків" розташована в центрі селища; її дах симво-

¹ Див. посилання в *Mythos der ewigen Wiederkehr*, с. 29.

² W. H. Roscher, *Neue Omphalosstudien* (Abn. D. köhsgl. Sachs. Ges. D. Wiss. Phil. masse", XXXI, I, 1915), с. 16.

Космологія — галузь астрономії, що вивчає структуру і розвиток Всесвіту як єдиного цілого.

⁴ Cf. C. T. Bertling, *l'ierzahl. Kreu: und Mandalu mAsian* (Амстердам, 1954), с. 8 і далі.

лізує небесне склепіння, а чотири стіни відповідають чотирьом сторонам світу. В народності черам священний камінь селища символізує Небо, а чотири кам'яні колони, на яких лежить камінь, — чотири стовпи, що тримають Небо¹. Аналогічні концепції зустрічаються і в племен алгонкінів та сіусів: священна хатина, в якій відбувається посвята, відображає Всесвіт. Дах символізує небесне склепіння, підлога — Землю, а чотири стіни — чотири сторони Космосу. Ритуальна будова хатини підкреслюється потрійним символізмом: четверо дверей, чотири вікна і чотири кольори символізують чотири сторони світу. Конструкція священної хатини, таким чином, повторює космогонію², це маленьке приміщення втілює Світ.

Нас не дивує, що подібна концепція існувала і в античній Італії, і у давніх германців. Врешті, йдеться про архаїчну і дуже поширену ідею: з центру проєктуються чотири площини в чотири сторони світу. Римський *mimdiis*³ був круглою ямою, поділеною на чотири частини; він був одночасно образом Космосу і взірцем людської оселі. Цілком справедливо вважалося, що *Roma quadrata*⁴ треба розуміти не як такий, що має форму квадрата, а як такий, що поділений на чотири⁵. *Mundus* уподібнювався, очевидно, пуповині Землі, *omphalos*: місто (*Urbs*) перебувало в центрі *orbis terrarum*⁶. Як виявилось, схожі ідеї пояснюють і структуру сіл і міст германців⁷. У зовсім різних культурних контекстах ми знаходимо завжди одну й ту саму космологічну схему і той самий ритуальний сценарій: *оселення на певній території рівнозначне створенню нового Світу*.

Місто — Космос

Якщо правда, що наш світ — це Космос, то будь-який напад іззовні загрожує перетворити його на хаос. І оскільки "наш світ" був збудований за взірцевим творенням богів, космогонією, то противники, що нападають на нього, ототожнюються з ворогами

¹ Див. Посилання у Bertling, цих. праця, с 4-5.

² Див. матеріали, зібрані та інтерпретовані Вернером Мюлером: Werner Müller, *Die blaue Hütte* (Вісбаден, 1954), с. 60 і далі.

³ Світ (латин.).

⁴ Квадратний Рим (латин.).

⁵ F. Altleim в листі до Werner Müller, *Kreis und Kreuz* (Берлін, 1938), с. 60 і далі.

⁶ Земне місто (латин.).

⁷ W. Müller, с. 65 і далі.

богів, демонами, і особливо з архідемоном, первісним драконом, якого здолали боги на початку всіх часів. Атака на "наш світ" — це помста міфічного дракона, який повстав проти творіння богів, Космосу, і намагається його знищити. Вороги належать силам хаосу. Кожне зруйнування міста рівнозначне поверненню в хаос. Кожна перемога над нападником повторює взірцеву перемогу бога над драконом (над хаосом).

З цієї причини фараон порівнювався з богом Ра, переможцем дракона Апофіс, тоді як його вороги уподібнювалися цьому міфічному драконі. Даріус вважав себе новим Третаона (Thraetaona) — цей міфічний іранський герой убив триголового змія. В юдейській традиції царі-погани наділялися рисами дракона: так зображений Навуходоносор у Єремії (51, 34) чи Помпей у Псалмах Соломона (9, 29).

Як ми побачимо нижче, дракон є образом морського чудовиська, первісного змія, символом космічних вод, темряви, ночі і смерті, словом, усього аморфного і віртуального, що ще не має форми. Бог переміг дракона і порізав його тіло на шматки, і народився Космос. Мардук зробив Світ з тіла морського чудовиська Тіамат. Ягве створив Світ після перемоги над первісним монстром Рахабом. Проте, як ми побачимо пізніше, ця перемога бога над драконом повинна символічно повторюватися щороку, бо щороку Світ треба створювати заново. Перемога богів над силами темряви, смерті і хаосу повторюється також з кожною перемогою міста над завойовниками.

Цілком імовірно, що укріплення населених територій і міст були спочатку магічними; ці укріплення — рови, лабіринти, захисні мури — мали скоріше перешкодити вторгненню демонів і душ померлих, а не захистити від атак людей. На півночі Індії під час епідемій навколо селища обводилося коло, що мало забороняти демонам хвороби проникати сюди¹. На Заході в середньовіччі стіни фортець ритуально освячувалися як засіб захисту від демона, хвороб і смерті. Символічне мислення, таким чином, легко ототожнювало ворога людини з демоном і смертю. Адже в кінцевому підсумку результат нападів і демонів, і озброєних людей завжди однаковий: руйнація, знищення, смерть.

Ті самі картини використовуються і в наш час, коли описується небезпека, що загрожує цивілізації певного типу: особливо часто згадується "хаос", "безлад", "темрява", в яку порине "наш світ".

¹ М. Eliade, *Die Religionen unddas Heilige*, с. 420.

Усі ці явища означають знищення певного ладу, Космосу, організованої структури і повернення в аморфний, розпливчастий стан, одне слово, у стан хаосу. Ми вважаємо, що це доводить той факт, що взірцеві образи ще зберігаються в мові і стандартах сучасної людини. В її поведінці ще простежується щось із традиційної концепції про Світ, навіть якщо вона не завжди усвідомлює цю предковичну спадщину.

Взяти на себе відповідальність за створення Світу

З самого початку необхідно підкреслити ту радикальну відмінність, що виявляється при порівнянні двох ставлень — релігійного і мирського — до людської оселі. Буде зайвим нагадувати про значення і функції помешкання в індустріальних суспільствах, вони досить відомі. За висловом знаменитого сучасного архітектора Ле Корбузье, дім — це "машина для проживання". Отже, вона є однією з незліченних машин, що їх серіями продукує індустріальне суспільство. Ідеальний дім сучасного світу повинен бути перш за все функціональним, тобто він має дати людям можливість працювати й відпочивати, щоб вони залишалися працездатними; "машину для проживання" можна міняти так само часто, як велосипед, холодильник чи автомобіль. Так само можна поїхати з рідного міста чи країни, і єдиною незручністю при цьому буде зміна клімату.

Ми не ставимо за мету описати тут історію повільної десакралізації людської оселі. Цей процес — складова гігантського перетворення Світу, яке проводиться індустріальними суспільствами і яке стало можливим через десакралізацію Космосу, викликану науковим мисленням і особливо сенсаційними відкриттями в галузі фізики й хімії. Пізніше ми матимем нагоду спитати себе, чи ця секуляризація природи вже є остаточною, чи для сучасної людини вже не існує жодної можливості віднайти священність існування у Всесвіті. Як ми вже бачили і як ще побачимо далі, певні традиційні образи, певні сліди архаїчної поведінки ще збереглися, "вижили" навіть у найбільш індустріалізованих суспільствах. Поки що наша мета — показати у чистому вигляді традиційне ставлення до оселі та виокремити той світогляд, який воно означає.

Оселення на певній території, будівництво оселі, як ми бачили, є життєво важливим рішенням як для громади, так і для окремої

людини. І це тому, що треба створити Світ, у якому хочеш жити, тобто треба наслідувати працю богів, космогонію. Це не завжди легко робити, бо існують і трагічні, криваві космогонії; а людина, як імітатор божественних рухів, має їх повторити. Якщо боги вбили і розрізали на шматки морське чудовисько або первісну істоту, щоб врятувати Світ, то й людина, своєю чергою, повинна наслідувати їх, коли буде Світ, місто чи дім. Цим можна пояснити криваві або символічні жертви з нагоди будівництва, про які ми кількома словами згадаємо пізніше.

Якою б не була структура традиційного суспільства — це може бути суспільство пастухів і мисливців, землеробів або суспільство вже на стадії урбаністичної цивілізації,— оселя завжди священна завдяки тому, що вона є *imago mundi*, а Світ — це божественне творіння. Проте існує багато способів зробити оселю подобою Космосу, саме тому, що існує багато видів космогонії. Для мети, поставленої нами, досить відзначити два способи ритуального перетворення оселі (як території, так і дому) на Космос, надаючи їй значення *imago mundi*: а) уподібнити її Космосу через проекцію чотирьох горизонтів, починаючи з центральної точки, коли йдеться про селище, або через символічне встановлення *Axis mundi*, коли йдеться про сімейну оселю; б) повторити в ритуалі будівництва взірцевий акт богів, завдяки якому народився Всесвіт з тіла морського дракона або доісторичного велетня.

Не треба підкреслювати радикальну відмінність між цими двома способами освячення оселі й те, що вони передбачають в історико-культурному аспекті. Зазначимо лише, що перший спосіб — "космонізація" простору через проектування горизонтів або через встановлення *Axis mundi* — фіксується вже у древніх дослідженнях культури (пор. стовп *kauwa-auwa* австралійського племені акїлла), тоді як другий спосіб, схоже, відкрили давні землероби. Для нашого дослідження цікавий той факт, що в усіх традиційних культурах оселя є священною і через самий цей факт відображає Всесвіт.

Справді, житло давніх, примітивних народів Північної Америки чи Північної Азії являє собою центральний стовп, що ототожнюється з *Axis mundi*, з космічною Колоною чи з Деревом Світ), котрі, як ми вже бачили вище, об'єднують Небо і Землю. Іншими словами, *в самій структурі житла проявляється космічний символізм*. Дім є *imago mundi*. Небо уявляється як величезний намет, що підтримується центральним стовпом: кілок намету або центральний стовп хати ототожнюються з Колоною Всесвіту й так і на-

зиваються. Біля підніжжя центрального стовпа складаються по жертви на честь Вищої небесної істоти; це допомагає нам зрозуміти важливість його ритуальної функції. Той самий символізм зберігся в пастухів-скотарів Центральної Азії. Але тут хату з конічним дахом і центральним стовпом змінює юрта, а міфічно-ритуальну функцію стовпа виконує отвір у даху, через який виходить дим. Так само як стовп (=Axis mundi), дерево без гілок, верхівка якого проходить крізь цей отвір у даху (і яке символізує космічне Дерево), вважається драбиною, що веде на Небо: по ньому вилазять шамани у своїх небесних подорожах. Вони вилітають крізь верхній отвір¹. Священна колона, встановлена посеред хати, зустрічається і в Африці, в народів-пастухів хамітів і хамітоїзів².

Будь-яка оселя розміщена, таким чином, поблизу Axis mundi, бо віруюча людина може жити тільки в "центрі Світу", тобто в абсолютній реальності.

Космогонія і складання по жертви при будівництві

Схожу концепцію зустрічаємо і в такій розвинутій культурі, як індійська, але тут паралельно існує й інший вид уподібнення оселі Космосу. Перед тим як каменярі закладуть перший камінь, астролог вказує їм точку заснування, розміщену над змією, яка тримає Світ. Майстер заганяє кілок у землю точно у вказаному місці, щоб *прибити* ним голову змії. Перший камінь кладеться потім на кілок. Таким чином, *наріжний камінь розташований точно в "центрі Світу"*⁶. З іншого боку, акт закладання хати повторює акт космогонії; вбивання кілка в голову змії й закріплення його відтворюють доісторичний жест Соми чи Індри, який, за *Pig-Verdo*, "вдарив змію в кублі її" (IV, 17, 9) "і відітнув їй голову" блискавичним поглядом (I, 52, 10). Як уже зазначалося, *змія символізує хаос, аморфне, що ще не проявилось. Відітнути їй голову — це акт творення, перехід від віртуального та аморфного до форми*. Згадаймо, що бог Мардук створив Світ з тіла доісторичного морського чудовиська Тіамата. Цю перемогу повторювали символічно щороку, бо Світ оновлюється щороку. Взірцевий акт божественної історії повторювався також під час кожного нового

¹ M. Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de Vexlase* (Париж, 1951), с. 238 і далі.

² Wilhelm Schmidt *Der Schuе Mmelpfahldes Hcnlses* ("Anthropos", 35-36. 1910—1941), с. 967.

³ S. Stevenson, *The Rites of the Twice-Born* (Оксфорд, 1920), с. 354.

будівництва, бо з будь-яким новим будівництвом Світ створювався знову.

Цей другий тип космогонії значно складніший, тому ми лише окреслимо його. Не можемо обійти його увагою, бо врешті-решт з цією космогонією схожі численні види складання пожертв при будівництві, що є не чим іншим, як імітацією, часто символічною, первісної пожертви, з якої постав Світ. Справді, починаючи з певного типу культури, космогонічний міф трактує творення як акт убивства велетня (Імір у міфології германців, Пуруша в індійській міфології, П'ан-ку в китайській): з його органів постали різні частини Космосу. За іншими міфами, з принесеної в жертву доісторичної істоти і з її тіла народжується не тільки Космос, а й їстівні рослини, людські раси та різні суспільні класи. Звичай складання пожертви при будівництві походить з цього типу космогонічних міфів. Щоб "конструкція" (будинок, храм, знаряддя праці) була довговічною, її треба оживити, вдихнути в неї життя й дуглу. "Перенесення" душі можливе тільки через криваве жертвоприношення. В історії релігій, етнології, фольклорі відомо безліч форм складання пожертви, кривавої чи символічної, в ім'я будівлі¹. У Південно-Східній Європі з цих звичаїв і вірувань виникли чудові народні балади про те, як дружину майстра-каменяра приносять у жертву, щоб завершити будівництво (пор. грецьку баладу про міст Арта, румунську баладу про монастир Арджеш, албанську баладу про фортецю Скутарі тощо).

Ми вже достатньо говорили про релігійне значення людської оселі, щоб певні висновки виникли самі собою. Як і фортеця чи храм, дім освячується частково або цілком через символізм або ритуал космогонії. Тому, оселяючись у якомусь місці, засновуючи селище або просто хату, людина приймає серйозне рішення, бо йдеться про саме її життя: вона повинна створити власний "світ" і взяти на себе відповідальність за його збереження та оновлення. З важкою душею людина змінює домівку, бо нелегко покинути свій "світ". Дім — це не річ, не "машина для проживання", дім — це *Всесвіт, який буде собілюдина, наслідуючи взірцевий акт творення богів, космогонію*. Будь-яке будівництво і будь-яке відкриття нової оселі означає так чи інакше *новий початок, нове життя*. І будь-який початок повторює первісний початок, коли Всесвіт народився вперше. Навіть у сучасних суспільствах з високим сту-

¹Див.: Paul Sartori, *Ober dasBauopfer* (Про жертви будівництва). "Zeitschrift für Ethnologie", 30, с. 1-54.

пенем десакралізації святкування й веселощі, що супроводжують новосілля, є відгомонам гучних торжеств, якими колись зустрічали *incipit vita nova*¹.

Як образ Всесвіту (*imago mundi*), хата символічно розташована в "центрі Світу". І те, що таких центрів дуже багато, навіть безліч, не є перешкодою для релігійної думки. Фактично йдеться не про геометричний, а про екзистенційний священний простір, що має цілком відмінну структуру і в якому можлива необмежена кількість розривів, а отже, і спілкувань з трансцендентним. Ми наголосили на космологічному значенні і ритуальній ролі отворів у дахах осель різної форми. В інших культурах цими космологічними й ритуальними функціями наділяють димарі (отвір для виходу диму) і частини даху, які містяться над "святим кутком" і які часто зсувають або навіть знищують, коли агонія господаря триває довго. Нижче ми матимемо нагоду показати глибоке значення цього "знищення даху", пов'язане з ототожненням Космос — хата — тіло людини. Наразі ж нагадаємо, що найдавніші святилища викопувалися в землі або мали отвір у даху: це було Господнє око, що символізувало вихід на інший рівень, спілкування з трансцендентним.

Сакральна архітектура лише використала й розвинула космологічний символізм, що вже був прісущий структурі примітивних осель. У свою чергу, людській оселі хронологічно передувало тимчасове "священне місце", простір, освячений і "космонізований" тимчасово (пор. австралійське плем'я акілла). Іншими словами, всі символи і ритуали, пов'язані з храмами, фортецями, хатами, походять у своїй основі з первісного поняття священного простору.

Храм, церква, собор

У великих цивілізаціях Сходу — від Месопотамії і Єгипту до Китаю й Індії — храм набув нового важливого значення: він є не просто *imago mundi*, а земним втіленням трансцендентної моделі. Юдаїзм успадкував цю давньосхідну концепцію про храм як копію небесного архетипу, ідею, яка, можливо, була однією з останніх гшврпретапш віруючої людини первісного сприйняття священного простору через протиставлення простору мирському. Ми трохи

Початок нового життя (*латин*).

зупинимося на тих перспективах, що їх відкриває ця нова релігійно-концепція.

Нагадаємо суть проблеми: якщо храм є *imago mundi*, то це тому, що Світ, як творення богів, священний. Космологічна структура храму привносить нову релігійну цінність: святе місце в повному розумінні цього слова, дім богів, храм безупинно освячує Світ, бо він одночасно і втілює, і вміщує його. Врешті-решт *завдяки храму Світ цілком освячується заново*. Яким би нечистим не був Світ, він постійно очищується через святість храмів.

З цієї онтологічної різниці, що виявляється все чіткіше (*між'яв Космосом і його освяченим образом, храмом*), народжується ще одна ідея: святість храму не підвладна жодному земному оскверненню. Завдяки тому, що архітектурний план храму — твір богів, а отже, зберігається дуже близько біля богів, на Небі. Трансцендентні моделі храмів — духовні, недосяжні, небесні. З ласки богів людина може побачити на якусь мить ці моделі, а потім намагаться відтворити їх на Землі. Вавилонський цар Гудеа побачив у сні богиню Нідабу, вона показувала йому табличку, на якій було намальоване сприятливе розташування зірок, а інший бог явив йому план храму. Сеннакеріб побудував Нініве за "проектом, складеним за дуже давніх часів на Небесах". Це означає не лише те, що "небесна геометрія" зробила можливою побудову перших храмів, це свідчить особливо про те, що небесні архітектонічні моделі задіяні в уранійській сакральності.

Для народу Ізраїля взірці дарохранильниці, всіх знарядь священного обряду і храму були створені Ягве в незапам'ятні часи, він показав їх своїм обранцям, щоб вони виготовили ці знаряддя на Землі. Ягве звертається до Мойсея з такими словами: "І нехай збудують Мені святиню... Як усе, що Я покажу тобі — будову скінїїта будову речей її,— і так зробіть" (Вихід. 25, 8 — 9). "І дивись, і зроби за тим зразком, що тобі показувано на горі" (Вихід. 25,40). Коли Давид дає своєму синові Соломону начерк усіх приміщень храму, притвору і всієї утварі, його надихає Господь: "Усе це він зрозумів із письма з Господньої руки, що була над ним, усі роботи взору" (Перша книга хронік, 28, 19). Отже, він бачив небесну модель, створену Ягве в незапам'ятні часи. Це проголошує і Соломон: "Ти заповідав мені збудувати храм на твоїй святій горі і жертovníк у місті, де ти перебуваєш, образ намету святого, який ти був споконвіку приготував" (Мудрість, 9, 8).

Див.: М. Eliade, *Der Mythos der ewigen Wiederkehr*, с. 18.

Господь створив небесний Єрусалим одночасно з Раєм, тобто *in aeternum* місто Єрусалим було лише приблизною копією трансцендентної моделі: хоч і осквернене людиною, воно залишалося бездоганним взірцем, бо було поза часом: "Будівля, що є тепер серед вас, не та, що була в мені, готова ще тоді, як я вирішив створити рай і яку я показав Адамові ще до гріхопадіння" (Апокаліпс Варуха, 2, 4, 3 — 7).

Християнська церква, а згодом і собор, переймають і розвивають всі ці символики. З одного боку, церква ще з давньохристиянських часів була задумана як втілення на Землі небесного Єрусалима; з іншого боку, вона відтворює Рай, або Небесний Світ. Але космологічна структура священної будівлі ще зберігається у християнському мисленні: наприклад, вона чітко простежується у візантійській церкві. "Чотири частини інтер'єру церкви символізують чотири сторони світу. Внутрішній простір церкви — це Всесвіт. Вівтар, орієнтований на схід,— це Рай. Імператорська брама самого вівтаря ще називається брамою Раю. У Великодній тиждень ця брама залишається відчиненою впродовж усієї служби; значення цього звичаю знаходимо у пасхальному каноні: Христос устав з могили і відчинив нам браму Раю. А захід — це царство темряви, смутку, смерті, місце вічного спочинку тих, хто спить в очікуванні воскресіння мертвих і Страшного суду. Центр церкви — Земля. Космас Індікоплеустес вважав, що Земля квадратна і оточена чотирма стінами, які тримають небесне склепіння. Таким чином, чотири внутрішні стіни церкви символізують чотири сторони світу"¹. Як образ Космосу, візантійська церква і втілює, і одночасно освячує Світ.

Висновки

З тисяч прикладів, що є в розпорядженні історика релігій, ми навели досить обмежену їх кількість, але вона достатня для того, щоб зрозуміти різноманітність релігійних концепцій простору. Ми взяли ці приклади з різних культур і епох, щоб принаймні представити найважливіші міфологічні прояви і ритуальні сценарії, пов'язані з концепцією священного простору. Впродовж усієї історії релігійна людина по-різному освоювала цю фундаментальну концепцію. Досить порівняти поняття священного простору, тобто Космосу, у австралійців племені акілпа з уявленнями

¹ Hans Sedlmayer, *Die Entstehung der Kathedra* (Цюрих, 1950), с. 119.

народності квакіуль, алтайців чи месопотамців, щоб збагнути їхню відмінність. Зрозуміло, що релігійне життя людства відбувається в історії, і форми його прояву неминуче визначаються численними історичними моментами та культурними стилями. Проте нас цікавить не безкінечна різноманітність релігійних концепцій простору, а навпаки — їхні основні елементи. Справді, досить порівняти ставлення невіруючої людини до простору, в якому вона живе, зі ставленням віруючої людини до священного простору, щоб відразу помітити головну структурну відмінність між ними.

Підсумуємо: концепція священного простору уможливорює "створення Світу" — там, де священне виявляється у просторі, *розкривається реальне*, починає існувати Світ. Вибух священного не тільки позначає сталу точку в аморфній масі мирського простору, центр серед хаосу; він також здійснює прорив між двома рівнями, відкриває сполучення між космічними площинами (Земля і Небо) й робить можливим онтологічний перехід від одного способу буття до іншого. Саме цей прорив у неоднорідності мирського простору створює центр, через який можна спілкуватися з "трансцендентним"; таким чином, центр засновує Світ, бо завдяки йому з'являється орієнтир. Виявлення священного у просторі, отже, набуває космологічної валентності: будь-яка просторова ієрофанія чи освячення місця рівнозначні "космогонії". Перший висновок можна зробити такий: *Світ дозволяє відкрити себе як Світ, а отже, Космос, тою мірою, якою він проявляється як Священний Світ*.

Будь-який Світ є твором богів, бо він або був заснований безпосередньо богами, або освячений, а отже, "космонізований" людьми, які ритуально реактуалізували взірцевий акт творення. Іншими словами, віруюча людина може жити лише у Священному Світі, бо лише такий світ має буття, існує по-справжньому. Ця релігійна потреба виражає невиситиму онтологічну спрагу. Віруюча людина прагне до буття. Страх перед хаосом, що оточує світ, в якому вона живе, є її страхом перед небуттям. Невідомий простір, що лежить за межами її Світу, — "некосмонізований", бо він не освячений, проста аморфна площина, з якої ще не виокремилася жодна структура, — цей мирський простір є для віруючої людини абсолютним ніщо. Коли через нещасливу випадковість віруюча людина заблукає в ньому, вона буде відчувати, що позбавлена своєї "реальної" сутності, почне розчинятися в хаосі і врешті-решт помре.

Ця онтологічна спрага виявляється по-різному. Найбільш вражаючий її вияв — це прагнення віруючої людини перебувати все-

рдіїсності, в центрі Світу, звідки Космос народився і поширився в чотири сторони світу, де є можливість спілкування з богами, тобто там, де *найближче до богів*. Ми бачили, що символізм центру Світу "тлумачить" не тільки існування країн, міст, храмів і палаців, але й існування найскромнішої людської оселі, намету мисливця-кочівника, юрти пастуха, хатини осілого землероба. Отже, будь-яка віруюча людина перебуває одночасно в центрі Світу і біля самого джерела абсолютної реальності, дуже близько до "отвору", який забезпечує їй спілкування з богами.

Та, оселяючись в якомусь місці, живучій в ньому, людина обов'язково повторює космогонію, імітує акт богів, будь-яке екзистенційне рішення "розміститися" у просторі є для віруючої людини "релігійним" рішенням. Беручи на себе відповідальність за створення Світу, який вона обрала для проживання, віруюча людина "космонізує" не лише хаос, а й освячує свій маленький Всесвіт, роблячи його схожим на світ богів. Глибока ностальгія віруючої людини полягає у прагненні жити в "божественному світі", мати хату, подібну до "хати богів", втілену пізніше в храмах і святилищах. Одне слово, ця релігійна ностальгія виражає *бажання лепти в чистому і святому Космосі, яким він був спочатку, коли вийшов з рук Творця*.

Концепція священного храму дозволить віруючій людині періодично віднаходити Космос таким, яким він був *in principle*¹, в міфічну мить творення.

Частина друга

СВЯЩЕННИЙ ЧАС І МІФИ

Мирське життя і священний час

Для віруючої людини час, як і простір, не є однорідним і безперервним. Існують відрізки священного часу, часу святкувань (здебільшого періодичні); з іншого боку, існує і час мирський, звичайний проміжок часу, в який відбуваються дії, що не мають релігійного значення. Між цими двома видами часу, звісно ж, наявний

¹ Спочатку (*латин*).

зв'язок безперервності; однак через ритуали віруюча людина може без перешкод "перейти" зі звичайного часу в час священний.

Слід із самого початку відзначити головну відмінність між цими двома властивостями часу: *священний час* за самою своєю природою повторюваний, бо, власне кажучи, *is міфічний доісторичний час, що став теперішнім*. Будь-яке релігійне свято, будь-який літургійний час є реактуалізацією священної події, що відбулася в міфічному минулому, "на початку". Брати участь у релігійному святкуванні означає вийти зі звичайного часу, щоб повернутися в міфічний час, що реактуалізується через це свято. Отже, священний час повертається, він повторюється без кінця. Певною мірою можна було б сказати, що він не "спливає", а с часом, який не можна повернути. Він за самою своєю природою є онтологічним, "парменідським"; він завжди тотожний сам собі, не змінюється і не закінчується. При кожному періодичному святі відроджується той самий священний час, який був і рік, і століття тому: час, заснований і освячений богами при створенні Світу, реактуалізується через свято. Інакше кажучи, у святкуванні знову повторюється *перша поява священного часу* так само, як сталася вона *ah origine¹, in illo tempore²*. Бо цей священний час, в якому відбувається свято, не існує до божественних *діянь*, які це свято відзначає. Створюючи сьогodнішній Світ, *боги одночасно засновували і священний час*, бо час, протягом якого відбувався акт творення, неминуче освячувався присутністю і діяльністю богів.

Віруюча людина живе, таким чином, у двох часових вимірах, найголовнішим з них є священний час, який має парадоксальну властивість циклічного часу, що повторюється і повертається, та свого роду вічним міфічним теперішнім, в яке людина періодично занурюється завдяки ритуалам. Це сприйняття часу достатнє, щоб відрізнити віруючу людину від невіруючої: віруюча людина відмовляється жити лише в тому, що в сучасній термінології називається "історичним теперішнім"; вона намагається віднайти священний час, що в певному відношенні можна прирівняти до Вічності.

Важко пояснити в кількох словах, що таке час для невіруючої людини сучасних суспільств. Ми не будемо тут говорити про сучасну філософію часу і про поняття, якими послуговується сьогodнішня наука у власних дослідженнях. Наша мета полягає не в

¹ На початку (латин).

² В ті часи (латин).

порівнянні систем чи філософій, а в порівнянні екзистенційних поведінок. Ми можемо констатувати, що і невіруюча людина знає переривчастість і неоднорідність часу. І для неї, окрім монотонного часу роботи, існує час відпочинку і розваг, "святковий час"; вона живе за різними часовими ритмами і знає періоди різної інтенсивності почуттів: коли слухає улюблену музику або чекає чи зустрічається з коханою чи коханим, вона, певна річ, відчуває інший часовий ритм, ніж той, у якому працює чи нудьгує.

Проте між людиною невіруючою і віруючою існує принципова відмінність. Віруюча людина знає "священні" періоди, що не пов'язані з часом, який є до і після них, і мають цілком іншу структуру і походження. Тут ідеться про доісторичний час, освячений богами, який можна зробити сучасним завдяки святу. Невіруючій людині ця позалюдська якість літургійного часу недоступна. Для невіруючої людини час не може бути ані проривом, ані таємницею: він — найглибший екзистенційний вимір, пов'язаний із самим буттям людини, а отже, має початок і кінець, який є смертю, згасанням буття. Всупереч різноманітності часових ритмів, що вона їх відчуває, і їхній різній інтенсивності, невіруюча людина знає, що це завжди чисто людський досвід, у якому немає місця жодному божеству.

Для віруючої людини мирська тривалість часу може періодично "зупинятися" включенням через ритуали священного часу, неісторичного (у тому розумінні, що він не належить історичному сучасному). Так само як церква є виходом на інший рівень у мирському просторі сучасного міста, так само релігійна служба, що проводиться в ній, позначає розрив у мирському часі: сучасним є не актуальний історичний час, у якому, наприклад, живуть на вулицях і в сусідніх будинках, а час, в якому протікало історичне буття Ісуса Христа, час, освячений його проповідництвом, його муками, його смертю і воскресінням. Слід зазначити, що цей приклад не висвітлює до кінця всю різницю між часом мирським і часом священним; порівняно з іншими релігіями, християнство справді відновило досвід і поняття літургійного часу, стверджуючи історичність постаті Христа. Для віруючого літургія відбувається в *історичному часі, освяченому через з'яву Сина Божого*. Священний час, що періодично реактуалізувався в дохристиянських релігіях (особливо архаїчних), — *тміфічний час*, час доісторичний, що не ототожнюється з історичним минулим, *первісний час*, у тому розумінні, що він "вибухнув" відразу, що йому не пе-

редував жоден інший час, бо ніякий час не міг існувати *до появи дійсності, про яку розповідає міф.*

Нас перш за все цікавить саме ця давня концепція міфічного часу. Нижче ми розглянемо відмінність між юдаїзмом і християнством.

Tempium — temp us¹

Спершу наведемо кілька прикладів, які з самого початку показують ставлення віруючої людини до часу. Важливо зауважити, що в багатьох мовах аборигенних народностей Північної Америки термін "Світ" (Космос) вживається і в значенні "рік". Якути кажуть: "Світ минув", маючи на увазі, що рік закінчився. У юкі "рік" позначається словами "Земля" або "Світ". Як і якути, вони кажуть "Земля пройшла" тоді, коли минув один рік. Лексика виявляє релігійну спорідненість між Світом і космічним часом. Космос вважається живою істотою, яка народжується, розвивається і вмирає в останній день року, щоб відродитися з новим роком. Ми побачимо, що це відродження є народженням, Космос відроджується в кожному році, бо з кожним новим роком час починається *ab initio*.

Спорідненість Космосу й часу має релігійну природу: Космос аналогічний космічному часу (року), бо і той, і той є священною дійсністю, божественним творінням. У деяких північноамериканських народностей ця спорідненість Космосу й часу виявляється в самій структурі священних будівель. Оскільки храм є образом Світу, він містить і часову символіку. Скажімо, цей факт констатується у племен алгонкінів та сіусів. Їхня священна хатина, що, як ми бачили, являє собою Всесвіт, символізує водночас і рік, бо рік вважається бігом у напрямку чотирьох сторін світу, що втілені в чотирьох вікнах та чотирьох дверях священної хатини. Народність дакота каже, що "рік — це коло навкруги Світу", тобто коло навкруги священної хатини, що є *imago mundi*.

В Індії знаходимо ще яскравіший приклад. Ми вже бачили, що істановлення вівтаря рівнозначне повторенню космогонії. Так, тексти говорять, що "вівтар вогню — це рік", і пояснюють таким чином часову символіку: 360 цеглин фундаменту відповідають 360 ночам року, а 360 цеглин *yajusmato* — 360 дням (*Самантха-Брахмана*, X, 5,4,10 і далі). Іншими словами, через будівництво

¹ Храм — час (латин.).

Werner Müller, *Die Blaue Liine* (Вісбаден, 1954), с. 133.

вівтаря не лише створюється наново Світ, через нього "будується рік", відроджується час, починаючи рік спочатку. З іншого боку, рік порівнюється з Праджапаті, космічним божеством; таким чином, з кожним новим вівтарем Праджапаті оживає знову, тобто зміцнюється святість Світу. Йдеться не про мирський час, просту часову тривалість, а про святість космічного часу. Зведення вівтаря має на меті освячення Світу, а отже, включення його у священний час.

Подібна часова символіка є частиною космологічної символіки Єрусалимського храму. За свідченням Флавіуса Жозефуса (*Ant. Jud.*, III, 7, 7), дванадцять хлібин, що лежали на столі, символізували дванадцять місяців року, а підсвічник із сімдесятьма руками являє собою декан (тобто зодіакальний поділ десяти днів між послідовним сходом семи планет). Храм був *imago mundi*: будучи розмішеним у "центрі Світу", в Єрусалимі, він освячував не лише весь Космос, а й космічне "жнґя", тобто час.

Герман Узенер має ту заслугу, що він першим пояснив етимологічну спорідненість слів *templum* та *tempus*, поєднавши ці два терміни через значення інтерференції ("Schneidung, Kreuzung")¹. Подальші дослідження ще раз підтвердили це відкриття: "*Templum* позначає просторовий, а *tempus* — часовий аспект руху горизонту у просторі й часі"².

Глибоке значення всіх цих фактів видається таким: для віруючої людини архаїчних культур Світ оновлювався щороку; інакше кажучи, щороку він віднаходить нову оригінальну "святість", яку мав, коли вийшов з рук Творця. Цей символізм чітко простежується в архітектурній структурі святилищ. Будучи за самою своєю природою і святим місцем, і образом Світу, храм освячує весь Космос, а також космічне життя. Так, це космічне життя уявлялося у вигляді циклічної траєкторії, ідентифікуючись із роком. Рік становив замкнене коло: мав початок і кінець, але він мав також ту особливість, що міг "народитися знову" у формі нового року. З кожним новим роком починав існувати "новий", "чистий" і "святий" час — бо його ще не використали.

Час відроджувався, починався спочатку, бо з кожним новим роком Світ створювався наново. У попередній частині ми констатували, яке важливе значення має космогонічний міф як взірцева модель будь-якого акту творчості й будівництва. Слід додати і

¹ Перехрестя (*nim*). Н. Usener, *Götternamen* (2-е вид... Бон, 1920), с. 191 і далі.

¹ Werner Maier, *Kreis und Kreuz* (Берлін, 1939), с. 39; пор. Також с. 33 і наступ.

той факт, що створення часу однаковою мірою також входить до космогонії. Більше того: як космогонія є архетипом будь-якого творення, космічний час, який вона породжує, є взірцевою моделлю всіх інших часів, тобто часів, характерних для різних видів живих істот. Ми пояснимо це твердження. Для віруючої людини давніх культур будь-яка діяльність, будь-яке існування починалося в часі: *час якоїсь речі неміг існувати до того, як з 'явилася ця річ*. Космічний час не існував до народження Космосу. До створення будь-якої рослини час, котрий змушує її тепер рости, плодоносити й відмирати, не існував. Тому кожний акт творення уявляється як такий, що відбувається *на початку часу, in principio*. Час бере початок одночасно з першою появою нового виду живих істот. Звідси й важлива роль міфу: як ми побачимо нижче, саме міф розкриває спосіб, у якому почала існувати реальність.

Щорічне повторення космогонії

Космогонічний міф розповідає, як почав існувати Космос. У Вавилоні під час церемонії *акіту*, що відбувалася в останні дні старого і в перші дні нового року, урочисто декламувалася "Поема творення", *Enuma Elish*. Через це ритуальне читання реактуалізувалася боротьба між Мардуком і морським чудовиськом Тіаматом та перемога бога, яка поклала край хаосу. Мардук створив Світ з порізаного на шматки тіла Тіамата, а людину — з крові демона Кінгу, головного союзника Тіамата. Те, що це вшанування творення було вочевидь реактуалізацією космогонічного акту, доводять і ритуали, і формули, що проголошувалися під час церемонії.

Справді, битва між Тіаматом і Мардуком зображувалася в боротьбі між двома групами акторів, причому той самий ритуал у рамках драматичного сценарію Нового року присутній у хіттів, єгиптян і народності шамбра. Боротьба між двома групами акторів *повторювала перехід від хаосу до Космосу*, актуалізувала космогонію. Міфічна подія ставала *сучасною*. "Хай завжди він зможе перемагати Тіамата і вкорочувати йому віку!" — проголошував ведучий. Боротьба, перемога і творення відбувалися *в ту саму мить, hic et nunc*.

Оскільки новий рік є реактуалізацією космогонії, він передбачає і *повторення часу спочатку*, тобто відновлення доісторичного, "чистого" часу, що був у момент творення. Тому з нагоди

Нового року приступали до очищень від гріхів і до вигнання демонів чи просто козла відпущення. Бо йдеться не лише про фактичне завершення певного відрізка часу і початок іншого (як, скажімо, уявляє це собі сучасна людина), а про знищення року, що минув, і часу, що сплив. У цьому, власне, й полягає сенс ритуальних очищень: спалення, знищення гріхів і помилок однієї людини та громади в цілому, а не просто очищення.

Науроз — перський Новий рік — святкує той день, коли сталося творення Світу і людини. В день Наурозу відбувалося "оновлення творення", як стверджує арабський історик Альбіруні. Король проголошував: "Ось новий день нового місяця нового року: треба оновити те, що час зробив старим". Від часу зношувалися люди, суспільство, Космос, але цей час-руйнівник був мирським часом, власне тривалістю; його треба було знищити, щоб знову опинитися в міфічній миті, коли Світ почав існувати, занурюючись у "чистий", "могутній" і священний час. Знищення мирського часу, що минув, відбувалося через ритуали, що означали своєрідний "кінець Світу". Погашення вогню, повернення душ померлих, суспільний безлад на зразок сатурналій, розпушта, оргії символізували занепад Космосу, його повернення в хаос. В останній день року Всесвіт розчинявся у первісних водах. Морське чудовисько Тіамат, втілення темряви, аморфного, ненародженого, оживав і знову ставав страхітливим. Світ, що існував протягом цілого року, зникав *по-справжньому*. З тієї миті, коли Тіамат з'являвся знову, Космос умирав, а Мардук був змушений творити його ще раз, після нової перемоги над Тіаматом¹.

Значення цієї періодичної регресії Світу в хаотичний стан було таким: всі "гріхи" року, все, що час забруднив і зносив, знищувалося у фізичному сенсі слова. Беручи символічну участь у зруйнуванні і новому творенні Світу, людина й сама відроджувалася; вона народжувалася знову, бо починалося нове буття. Кожного Нового року людина почувалася вільнішою і чистішою, бо позбувалася тягаря гріхів та помилок. Вона знову опинялася в казковому часі творення, а отже, часі священному і могутньому; священному, бо він був змінений присутністю богів; могутньому, бо цей час належав винятково найвеличнішому акту творення, створенню Всесвіту. Людина символічно знову ставала сучасником космогонії, була присутньою при створенні Світу. На стародавньому

¹Про ритуали святкування Нового року див.: М. Eliade, *Der Mythos der ewigen Wiederkehr*, с. 83 і далі.

Близькому Сході людина навіть брала активну участь у цьому творенні (пор. дві ворожі групи, які зображували бога і морське чудовисько).

Легко зрозуміти, чому спогад про цей прекрасний час не полишав віруючу людину, чому вона намагалася періодично віднайти його: *in illo tempore* боги перебували в апогеї своєї могутності. Космогоніє найвищимбожественнимпроявом, взірцевим жестом сили, багатства і творчості. Віруюча людина прагне реальності. Всіма доступними їй засобами вона старається оселитися біля джерела первісної реальності, коли Світ перебував *in statu nascendi*.

Відродження через повернення до первісного часу

.Ця тема заслуговує на ширше розкриття, але поки що ми зупинимося на двох моментах: 1) через щорічне повторення космогонії час відроджувався, починався спочатку як час священний, бо він збігався з *Ший tempus*, коли Світ почав існувати вперше; 2) через ритуальну участь у "кінці Світу" і у "відтворенні його" людина ставала сучасником *illud tempus*, отже, народжувалася заново, починала своє буття так, як було в момент народження, з *непорушеним* запасом життєвих сил.

Ці факти важливі, бо вони розкривають нам таємницю ставлення віруючої людини до часу. Оскільки священний і могутній час є *часом витоків*, дивовижною миттю, коли була створена реальність, коли вона вперше проявилася сповна, людина буде намагатися періодично віднайти цей первісний час. Ритуальна реактуалізація *illud tempus*, першої епіфанії дійсності, лежить в основі всіх священних календарів: свято є не "згадуванням" міфічної події (а отже, і релігійної), а його *реактуалізацією*.

Час початку за самою своєю природою є часом космогонії, моментом, коли з'явилася найбільша дійсність, Світ. Тому, як ми бачили в попередній частині, космогонія слугує взірцевою моделлю будь-якої творчості, будь-якого "роблення". Отож *космогонічний час* є моделлю всіх *священних часів*: якщо священний час — це той, в якому боги виказали свою присутність і творили, то очевидно, що і найповніша божественна з'ява, і найколосальніше творіння — це створення Світу.

¹ У стані народження (латин.).

² Той час (латин.).

Віруюча людина реактуалізує космогонію не тільки шоразу, як створює щось ("свій світ" — територію, на якій живе, місто або хату), але й тоді, коли хоче забезпечити щасливе владарювання новому правителю, або коли мусить рятувати поганий врожай, чи вести успішну війну, або здійснити морську подорож. Але особливо важливим є ритуальне читання космогонічного міфу у лікуванні, коли йдеться про *відродження* людської істоти. На Фіджі церемонія возведення на престол нового володаря називається "створенням Світу", та ж церемонія "створення Світу" проводиться для врятування поганого врожаю. В Полінезії зустрічаємо, можливо, найширше ритуальне застосування космогонічного міфу. Слова, які вимовив Іо в *illo tempore*, щоб створити Світ, стали ритуальними формулами. Люди повторюють їх у багатьох випадках: щоб запліднити бездітну жінку, щоб вилікувати як хвороби тіла, так і духу, коли готуються до війни і ховають мертвих, або щоб стимулювати поетичну уяву¹.

Для полінезійців космогонічний міф служить, таким чином, архетипом будь-якого творення, незалежно від площини, в якій воно відбувається: біологічній, психологічній, духовній. А оскільки ритуальне читання космогонічного міфу передбачає реактуалізацію цієї доісторичної події, то той, для кого читається цей міф, переноситься завдяки магії "в початок Світу", стаючи сучасником космогонії. Для нього це повернення до часу початку, терапевтична мета якого — почати ще раз буття, символічно народитися знову. Концепція, що закладена в цих ритуалах зцілення, на наш погляд, така: *життя не молено поладити, а лише створити заново через символічне повторення космогонії*, яка є взірцевою моделлю будь-якого акту творення.

Відроджувальну функцію *повернення до часу початку* можна зрозуміти краще, якщо розглянути ближче архаїчну терапевтику, а саме — методи зцілення тибетсько-бірманської народності на кхі, що живе на південному заході Китаю (провінція Юньнань). Ритуал зцілення полягає, власне, в урочистому декламуванні міфу про створення Світу, що супроводжується міфами про походження хвороб (викликаних гнівом змій) і появою першого шамана-цілителя, який приніс людям необхідні ліки. Майже у всіх ритуалах згадується *початок*, міфічний час, коли Світ ще не існував: "Напочатку, коли небес, сонця, місяця, зірок, планет і Землі ще не

¹Див. бібліографічні посилання в Eliade, *Mythos der ewigen Wiederkehr*, с. 117 і далі. *Die Religionen und das Heilige*, с. 463 і далі.

було, коли ще нічого не було..." Потім виникає космогонія і з'являються змії: "В час, коли з'явилося Небо, народилися Сонце, Місяць, зорі, і планети, і Земля, коли виникли горн, долини, дерева і скелі, в ту саму мить з'явилися нага і дракони". Потім розповідається про народження першого цілителя і появу ліків, а в кінці додається: "Треба розповісти про походження ліків, бо інакше про них не можна говорити"¹.

У зв'язку з цими магічними співами, що проводяться з лікувальною метою, важливо зазначити, що *міф про походження ліків завжди* вводиться в *космогонічний міф*. У примітивних традиційних терапевтиках ліки стають ефективними тільки тоді, коли перед хворим ритуально згадується їхнє походження. Багато заклинань Близького Сходу і Європи містять історію хвороби чи демона, що її викликав, і розповідають про той момент, коли божество або святий змогли підкорити зло. Цей первісний міф є відображенням міфу космогонічного, адже він — взірць для всіх першопочатків". Тому космогонічний міф іноді передує терапевтичним заклинанням, праміфу, він може навіть переплітатися з ним. Так, наприклад, асирійське заклинання проти зубного болю нагадує про те, "що після того, як бог Ану створив Небо, Небо створило Землю, Земля — ріки, ріки — канали, канали — ставки, а ставки — змія". Змій у сльозах звертається до божеств *Шамаж та Еа* і просить, щоб ті дали йому що-небудь поїсти. Боги пропонують йому фрукти, але змії вимагає від них людських зубів. "Оскільки ти так казав, змію, Еа розчавить тебе своєю сильною рукою!"² Отже, у цьому випадку ми маємо справу, по-перше, з творенням Світу, по-друге, з народженням змія і хвороби, і, по-третє, зі взірцевим пралікуванням (знищення змія божеством Еа). Терапевтична ефективність заклинання полягає в тому, що його ритуальне виголошення реактуалізує міфічний час зародження як Світу, так і хвороб та методів їх лікування.

Святковий час і структура свят

Час народження дійсності, тобто час, що виник після першої її появи, має значення і функцію взірця; тому людина намагається періодично реактуалізувати його за допомогою відповідних риту-

¹J. F. Rock, *The Na-khlNdgaCullandRelated Ceremonies* (W.M., 1952), т. 1, с. 279 і

дзяпі

²Campbell Thompson, *Assyrian Medical Texts* (Лондон, 1923), с. 59. Див. також: M. Eliade, *Kosmogonische Mythen und magische Heilungen* (в "Paideuma", 1956).

алів. Перший прояв дійсності рівнозначний створенню її напівбожествами: віднайдення *часу народження*, таким чином, передбачає ритуальне повторення творчості богів. Періодичне повторення творчих актів, здійснених божественними істотами *in illo tempore*, утворює священний календар, ансамбль свят. Свято завжди відбувається в час народження. Повернення в цей первісний час відрізняє поведінку людини *під час* святкування від поведінки *до* чи *після* нього. В багатьох випадках під час свята повторюються ті самі дії, що і в несвятковий час, але релігійна людина вірить, що тоді вона живе в *іншому часі*, що вона змогла віднайти той міфічний час.

Під час щорічних тотемічних церемоній типу *інтікюму*, австралійці арунта знову йдуть шляхом, яким ішов міфічний предок клану в епоху алткерингу (дослівно "час сну"). Вони зупиняються в численних місцях, де зупинявся предок, і повторюють ті самі жести, які він робив у той час. Упродовж всієї церемонії вони постяться, не носять зброї та уникають будь-яких контактів з жінками або членами інших кланів. Отже, вони цілком занурюються в "час сну"¹.

Щорічні святкування на полінезійському острові Тікопія відтворюють "справи богів", дії, за допомогою яких у міфічні часи боги заснували Світ таким, яким він є сьогодні². Святковий час церемоній характеризується певними заборонами (табу): без шуму, без забав, без танців. Перехід від часу мирського до часу священного позначається через ритуальне розрізання дерев'яної палички навпіл. Багато церемоній, які супроводжують періодичні святкування і, нагадаємо ще раз, є лише повторенням взірцевих жестів богів, *зовні* не відрізняються від звичайної діяльності: ритуальне лагодження човнів, звичаї, пов'язані з вирощуванням їстівних рослин (ямс, таро та ін.), відновлення святилищ. Проте в дійсності всі ці урочисті дії відрізняються від буденної роботи тим, що вони мають на меті лише *кілька об'єктів*, які певною мірою становлять архетипи відповідних класів, а також тим, що церемонії відбуваються в атмосфері, сповненій духом священного. Справді, тубільці усвідомлюють, що вони відтворюють у найдрібніших деталях взірцеві дії богів так, як ті їх робили *in illo tempore*.

¹ F. J. Giffen, *The Native Tribes of Central Australia* (2-е вид., Лондон, 1938), с. 170 і далі.

² Див.: Raymond Firth, *The Work of The Gods in Tikopia*, I (Лондон, 1940).

Таким чином, релігійна людина періодично стає сучасником богів настільки, наскільки вона реактуалізує доісторичний час, в якому були звершені божественні діяння. На рівні примітивних цивілізацій усе, що робить людина, має позалюдську модель; навіть не в святковий час людські жести імітують взірцеві моделі, закріплені богами і міфічними предками. Проте ця імітація може з кожним роком ставати все менш достовірною; модель може спотворитися або взагалі забути. Роль періодичних реактуалізацій божественних діянь, релігійних свят полягає в тому, щоб нагадати людям про священність моделей. Ритуальне лагодження човнів чи ритуальне вирощування ямсу вже не схоже на ті самі операції, що здійснюються за межами священного часу. Ці дії точніші, ближчі до божественних моделей, а з іншого боку — вони *ритуальні*: їхня мета — релігійна. Човен лагодять урочисто не тому, що він потребує ремонту, а тому, що в міфічну епоху боги покачали людям, як треба лагодити човни. Це вже не просто емпірична надія, це релігійний акт, *imitatio dei*¹. Об'єкт ремонту перестає бути одним з багатьох об'єктів, що становлять клас "човнів", він — міфічний архетип: *з'яв'яється той самий човен, що його використали боги "in illo tempore"*. Таким чином, час, в якому провадиться ритуальне лагодження човнів, знову ототожнюється з первісним часом: це той час, у якому працювали боги.

Безперечно, не всі типи періодичних свят можна звести до прикладу, який ми шойно розглянули. Але нас цікавить не морфологія свята, а структура священного часу, що актуалізується в ньому. Тим, про священний час можна сказати, що він завжди однаковий, що він — "послідовність вічностей" (Губерт і Маус). Яким би складним не було релігійне свято, завжди йдеться про священну подію, що мала місце *ab origine* і ритуально стає теперішньою. Учасники стають сучасниками міфічної події. Іншими словами, вони "виходять" зі свого історичного часу — тобто часу, що складається з сукупності мирських подій, особистих і міжособистісних, — і віднаходять первісний час, котрий є завжди однаковим, належить Вічності. Релігійна людина періодично пірнає в міфічний священний час, що не "стікає", бо він не залежить від мирської часової тривалості, він становить *вічне сучасне*, до якого можна повертатися без кінця.

Віруюча людина відчуває потребу занурюватися періодично в цей священний незнищений час. Для неї священний час робить

¹ Наслідкування богів (*латин.*).

можливим інший час, звичайний, мирську часову тривалість, у якій проходить буття всіх людей. Вічне сучасне міфічної події робить можливим мирську часову тривалість історичних подій. Наведемо єдиний приклад: божественна ієрогамія мала місце *in illo tempore* і уможливила статеве парування людей. Єднання бога і богині відбувається в позачасовий момент, у вічному сучасному; статеві парування людей, тоді, коли вони не є ритуальними, відбуваються в мирському часі. Міфічний час, час священний, дає народження і часу екзистенційному, історичному, бо він є його взірцевою моделлю. Отже, божественні або напівбожественні істоти дали початок існуванню всього. Джерело дійсностей і самого життя — релігійне. Ямс може вирощуватися і споживатися "звичайно" тому, що він періодично вирощується і споживається ритуально. У свою чергу, ці ритуали можуть проводитися тому, що боги виявили їх *in illo tempore*, створивши людину, створивши ямс і показавши людям, як треба вирощувати і споживати цю рослину.

У святі відроджується у всій своїй повноті священний вимір життя, стає очевидним святість людського буття, яке є божественним творінням. Поза цим завжди існує ризик забути головне: що буття "дане" не тим, що сучасні люди називають "природою", а створене іншими, богами чи напівбогами. Священні свята, навпаки, поновлюють священний вимір буття, нагадуючи те, в який спосіб боги чи міфічні предки створили людину і навчили її суспільної поведінки і практичної роботи.

Цей періодичний вихід з історичного часу, а особливо наслідки, які він має для всього буття релігійної людини, може видатися відмовою від свободи творчості. По суті, йдеться про вічне повернення *in illo tempore*, в міфічне минуле, що не має нічого історичного. Можна зробити висновок, що це одвічне повторення взірцевих жестів богів, зроблених ними *ab origine*, перешкоджає прогресу людства і паралізує творчу спонтанність. Частково цей висновок справедливий. Але тільки частково, бо навіть найпримітивіша релігійна людина в принципі не заперечує прогрес: вона приймає його, але надає йому божественного походження й виміру. Усе, що з перспективи сучасності ми вважаємо віхами прогресу (незалежно від того, який він — соціальний, культурний, технічний), різні примітивні суспільства за їхню довгу історію заздалегідь як нові прояви божественного. Поки що не будемо розглядати цей аспект проблеми. Важливо, щоб ми збагнули релігійне значення цього повторення божественних жестів. Видається оче-

видним, що коли релігійна людина відчуває потребу без кінця відтоорюватодні й ті самі взірцеві жести, то *це тому, що вона прагне і намагається жити якнайближче до своїх богів.*

Періодично ставати сучасником богів

Розглянувши в попередній частині космологічний символізм міст, храмів і осель, ми показали, що він підтримує ідею центру Світу. Релігійний досвід, задіяний у символізмі центру, на нашу думку, попитає ось у чому: людина прагне перебувати у місці, "відкритому до високого", що сполучається зі світом богів. Жити неподанні під центру Світу означає, по суті, жити якомога ближче до богів.

Те саме прагнення людини наблизитися до богів ми виявляємо, аналізуючи значення релігійних свят. Повернутися до священного часу початку — це означає стати сучасником богів, тобто жити в їхній присутності, навіть якщо ця присутність таємнича і не завжди видима. Зумисність, що виявляється в досвіді священного простору і часу, свідчить про бажання знову повернутися в первісний стан: коли боги і міфічні предки були *присутні*, коли вони збиралися створити чи організувати Світ або показати людям основи цивілізації. Цей первісний стан не належить до історії, його не можна вирахувати хронологічно: йдеться про міфічне передування, про час витоків, про те, що сталося напочатку, *in principio*.

Отже, напочатку відбувалося таке: божественні чи напівбожественні істоти діяли на Землі. Тому ностальгія за витоками — це ностальгія релігійна. Людина хоче віднайти активну присутність богів; вона хоче жити у свіжому, чистому і могутньому Світі, такому, яким він вийшов із рук Творця. Ностальгія за *досконалістю витоків* значною мірою пояснює періодичне повернення *in illo tempore*. За християнськими поняттями, можна було б сказати, що йдеться про ностальгію за Раєм, хоча на рівні примітивних культур ідеологічний і релігійний контекст відрізняється від контексту в юдаїзмі та християнстві. Однак міфологічний час, який ми прагнемо періодично реактуалізувати, — це час, освячений присутністю Бога, і можна сказати, що прагнення жити в *присутності Бога* і в *досконалому світі* (бо він щойно народився) відповідає ностальгії за райським станом.

Як уже зазначалося вище, бажання релігійної людини періодично повертатися назад, її намагання знову ввійти до міфічного стану, стану початку, може видатися нестерпним і принизливим людині сучасній. Така ностальгія неминуче призводить до постійного повторення обмеженої кількості жестів і поведінки. Можна навіть сказати, що релігійна людина, а передусім людина примітивних суспільств, до певної міри паралізована міфом вічного повернення. Сучасний психолог розшифрував би таку поведінку як страх перед чимось новим, відмову взяти на себе відповідальність за історичне і автентичне існування, ностальгію за Раєм, саме тому, що цей Рай ще в зародковому стані, він ще не цілком відділився від природи.

Проблема надто складна, щоб розглядати її тут. Вона виходить за межі нашого задуму, бо торкається і проблеми протиставлення між людиною сучасною і досучасною. Але слід зазначити, що було б помилкою вважати, що релігійна людина примітивних суспільств відмовлялася взяти на себе відповідальність за автентичне існування. Навпаки, ми вже бачили і згодом ще повернемося до цієї теми, що вона сміливо бере на себе величезну відповідальність: наприклад, бере участь у створенні Космосу, власного світу, дає про життя рослин і тварин. Хоча йдеться про інший тип відповідальності, аніж той, що здається нам єдино справжнім і справедливим. Йдеться про відповідальність у космічному плані, на відміну від обов'язку морального, соціального чи історичного — єдиних обов'язків, відомих сучасній цивілізації. У перспективі мирського життя людина визнає обов'язки лише стосовно самої себе і суспільства. Для неї Всесвіт, правду кажучи, — це не Космос, жива і чітка одиниця, проста сума матеріальних запасів і фізичної енергії планети. І найбільша турбота сучасної людини — не вичерпати з необережності економічні ресурси земної кулі. Отже, екзистенційно примітивна людина завжди перебуває в космічному контексті. Її особистий досвід і автентичний, і глибокий, але він передається незвичною для нас мовою, і тому видається сучасним людям неавтентичним і дитячим.

Та повернемося до нашої безпосередньої мети. Ми не маємо права трактувати періодичне повернення до священного часу початку як відмову від реального світу і втечу у мрію та уяву. Все якраз навпаки — в цьому проявляється *онтологічна занепокоєність*, головна характеристика людини примітивних і архаїчних суспільств. По суті, прагнути повернутися до часу початку означає прагнути віднайти *присутність богів і Світ могутній і чис-*

тий, такий, яким він був *in illo tempore*. Це жадоба *священного* і водночас ностальгія за буттям. У екзистенційному плані цей досвід виражається у впевненості, що ти можеш періодично починати нове життя з максимумом "шансів". І це справді не лише оптимістичний погляд на існування, це повне злиття з буттям. Всією своєю поведінкою релігійна людина стверджує, що вона вірить лише в буття, що участь у бутті гарантована їй первісним одкровенням, охоронцем якого вона є, а всі первісні одкровення зашифровані в міфах.

Міф — взірцева модель

У міфі викладено священну історію, тобто головну подію, що сталася на початку часу, *ab initio*. Розповідь священної історії — це те саме, що прояв таємниці, бо дійові особи міфу — не людські істоти, а боги або герої-цивілізатори, і саме тому їхні *жести* — таємниця: людина не пізнала б ці жести, якби їх їй не показали. Таким чином, міф — це історія про те, що сталося *in illo tempore*, розповідь про те, що боги чи божественні істоти зробили на початку часу. Розповідати міф — означає оголосити те, що відбулося *ab origine*. Після того як його "розказали" вперше, тобто розкриті, міф стає незаперечною істиною: він лягає в основу абсолютної істини. "Так є, бо кажуть, що так є", — промовляють ескімоси нетилік, щоб підтвердити дійсність своєї священної історії і релігійних традицій. Міф оголошує про появу нової космічної ситуації чи головної події. Отже, він завжди є розповіддю про творення: він розповідає, як щось сталося, як воно почало *бути*. Ось чому міф рівнозначний онтології: в ньому йдеться лише про *дійсне*, про те, що *справді* відбулося, що проявилось цілком.

Певна річ, міф розповідає про священну дійсність, бо *священне* — це *реальне* за самою своєю суттю. Ніщо з того, що належить до сфери мирського, не бере участі у бутті, бо мирське не було онтологічно засноване міфом, воно не має взірцевої моделі. Ми побачимо далі, що сільськогосподарська праця — це звичай, показаний богами чи героями-цивілізаторами. Таким чином, вона є одночасно *реальним і значущим* актом. Порівняймо її з сільськогосподарською працею в десакралізованому суспільстві: вона перетворилася на мирський акт, що здійснюється лише заради економічної вигоди. Землю обробляють, щоб використати її з метою отримати їжу і прибуток. Позбавлена релігійного символізму, сільськогос-

подарська праця стає "темною" і виснажливою, вона не має жодного значення, не здійснює жодного "прориву" до універсального, до світу духу. Жодний бог, жодний герой-цивілізатор ніколи не виявив мирського жесту. Все, що зробили боги або предки, а отже, все, що оповідають міфи про їхню діяльність, належить до сфери священного і, як наслідок, бере участь у *бутті*. А те, що роблять люди з власної ініціативи, без міфічної моделі, навпаки, належить сфері мирського; таким чином, це марна й ілюзорна, врешті-решт ірреальна діяльність. Що релігійніша людина, то більше вона має взірцевих моделей для своєї поведінки і дій. Або, інакше кажучи, що релігійніша людина, то сильніше вона входить у *реальне* і менше ризикує загубитися в невзірцевих діях, суб'єктивних, а в основі своїй — неправильних.

Цей аспект міфу особливо важливий: міф розкриває абсолютну сакральність, бо він розповідає про діяльність богів, про сакральність їхнього творіння. Інакше кажучи, міф описує різні, іноді драматичні вибухи священного у Світ. Тому в багатьох примітивних народів міфи можна читати не будь-де і будь-коли, а лише в пори року, багаті на ритуали (осінь, зима), або під час релігійних церемоній, одне слово, *в період священного часу*. Вибух священного у Світ, розказаний у міфі, справді *засновує* Світ. Кожний міф показує початок існування дійсності, хай це буде дійсність загальна (Космос) чи лише її фрагмент (острів, рослина, людська спільнота). Розповідаючи про те, як почали існувати речі, міф пояснює їхнє призначення і дає непряму відповідь на інше питання: *чому* вони почали існувати. Це "чому" завжди частково входить у "як", з тієї простої причини, що розповідь про те, *як* почала існувати річ, розкриває вибух священного у Світ, вищу причину будь-якої дійсності.

З іншого боку, будь-який твір — це божественна праця, і відтак — вибух священного є й вибухом творчої енергії у Світ. Будь-який твір з'являється від повноти буття. Боги творять з надміру могутності, виплескуючи енергію. Творення здійснюється через надлишок онтологічної субстанції. І 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. "Ми повинні зробити те, що зробили боги напочатку", — говориться в індійському тексті (*Самантха-Брахмана*, \П, 2,1,4). "Такробили боги, такроблять люди", — додає *Тайттирія-Брахмана* (I, 5, 9, 4). Отже, основна функція міфу —

"зафіксувати" взірцеві моделі всіх значущих видів діяльності людини: споживання їжі, сексуального життя, праці, виховання тощо. У своїй поведінці людина з повною відповідальністю наслідує взірцеві жести богів, повторює їхні дії, незалежно від того, чи це просто фізіологічна функція, наприклад, харчування, чи це економ ічна, культурна, військова чи якась інша суспільна діяльність.

У Новій Гвінеї багато міфів розповідають про довгі подорожі по морю, подаючи таким чином "взірець для сучасних мореплавців", а також взірець для всіх інших видів діяльності, "незалежно від того, чи це любов, війна, риболовля, викликання дощу, чи щось інше... Розповідь дає прецеденти різних етапів будівництва човна, сексуальних табу, які воно передбачає, тощо". Капітан, який вирушає у море, втілює міфічного героя Аорі. "Він вбраний у одяг, який, за міфом, носив Аорі; у нього обличчя пофарбоване чорним, як у героя, і, як герой, капітан має у волоссі *love*, схожий на той, що його зняв Аорі з голови Івірі. Він танцює на містку і розкриває руки так само, як Аорі розкривав свої крила. Один рибалка сказав мені, що, коли він пливе полювати на риб (зі своїм луком), він вважає себе самим Кіавіа. Він не просить милості і допомоги у цього міфічного героя, він ототожнює себе з ним"¹.

Цей символізм міфічних прикладів ми знаходимо і в інших примітивних культурах. Дж. П. Гарінгтон пише про племена карук з Каліфорнії: "Все, що робили люди племені карук, чинилося пише тому, що, як вважалося, їм дали приклад іксареві у міфічні часи. Ці іксареві жили в Америці до приходу індіанців. Сучасні каруки, не знаючи, як передати слово "іксареві", пропонують такий переклад: "князі", "керівники", "янголи". Іксареві залишилися з індіанцями лише для того, щоб допомогти їм пізнати і застосовувати всі звичаї, щоразу повторюючи карукам: "Люди зробили б отак". Їхні дії й слова і сьогодні повторюються і цитуються в магічних формулах народності карук"².

Точне повторення божественних моделей має подвійний результат: з одного боку, імітуючи богів, людина залишається у священному, а отже, в дійсності; з іншого — завдяки безперервній реактуалізації взірцевих божественних жестів Світ освячується. Релігійна поведінка людей допомагає зберегти священність Світу.

¹ F. E. Williams, якого цитує Lucien Levy-Bruhl, *La Mythologie Primitive* (Париж, 1935), с.162—164.

*JP.Harrington, якого цитує Lucien Levy-Bruhl, *La Mythologie Primitive*, с.165.

54 Мірча Еліаде *Реактуалізація міфів*

Релігійна людина бере на себе гуманність, яка має позалюдську, трансцендентну модель. Вона пізнає себе справжньою людиною лише тою мірою, якою вона імітує богів, героїв-цивілізаторів чи міфічних предків. Тобто релігійна людина прагне бути іншою, не такою, якою вона вважає себе в площині світського досвіду. Релігійна людина не народжується такою: вона *робить* саму себе, наближаючись до божественних моделей. Ці моделі, як ми вже сказали, зберігаються в міфах, в історії божественних *жестів*. Як і людина світська, релігійна людина вважає, що її зробила історія. Але єдина історія, що її цікавить, — це *священна історія*, розкрита в міфах, історія богів. Натомість світська людина хоче складатися лише з людської історії, власне, з цієї суми дій, які для релігійної людини не являють жодного інтересу, бо вони не мають божественних моделей. З самого початку релігійна людина розміщає власний ідеал у позалюдській площині, яка розкривається у міфах. *Справжньою людиною можна стати, лише виконуючи настанови міфів, імітуючи богів.*

Подібне *imitatio dei* іноді є для примітивних людей дуже серйозною відповідальністю. Ми вже бачили, що деякі криваві жертвоприношення знаходять своє виправдання в божественному основному акті: *in illo tempore* бог убив морське чудовисько і розрізав його тіло, щоб створити Космос. Людина повторює цю криваву жертву, в деяких випадках навіть людську, коли хоче побудувати селище, храм чи навіть просто хату. Можливі наслідки *imitatio dei* досить чітко простежуються в міфології і численних ритуалах примітивних народів. Наведемо лише один приклад: згідно з міфами давніх землеробів, людина стала смертною істотою, яка живе статевим життям і приречена на працю, після первісного вбивства; ще до міфічної епохи божественна істота, доволі часто жінка чи дівчина, рідше — дитина або чоловік, пожертвували собою, щоб з їхнього тіла вирости бульби або плоді дерева. Цей перший злочин докорінно змінив людське буття. Самопожертва божественної істоти започаткувала необхідність харчування і фатальність смерті, а отже, і сексуальність, єдиний спосіб забезпечення неперервності життя. Тіло божества, принесеного в жертву, перетворилося на їжу, душа його спустилася під землю, де заснувала Царство мертвих. Єнсен, який присвятив цьому божеству,

Священне і мирське 55

яке він називає божество *дема*, ґрунтовну працю, добре показав, що, харчуючись або вмираючи, людина бере участь у бутті *дема*¹.

Для всіх давніх землеробських народів головне полягало в тому, щоб періодично згадувати первісну подію, яка стала початком сучасного людського буття. Усе їхнє релігійне життя — це вшанування пам'яті, це повернення в пам'ять. Спогад, що реактуалізується через звичай (повторення первісного вбивства), відіграє вирішальну роль.

Не можна забути те, що сталося *in illo tempore*. Справжній гріх — це забуття; юнка, що при своїй першій менструації сидить три дні в темній хатині, не розмовляючи ні з ким, поводить так тому, що знає, що міфічна вбита донька, яка перетворилася на Місяць, перебувала три дні в темряві; якщо ця юнка порушить табу мовчання і заговорить, вона буде винною в тому, що забула первісну подію. Особиста пам'ять значення не має: важливо пригадати міфічну подію, єдину варту уваги, бо вона єдина була актом творення. Завдяки первісному міфові збереглася *справжня історія*, історія людського буття, у ньому треба шукати і віднаходити принципи та моделі всіх поведінок.

До цієї стадії культури належить ритуальний канібалізм. Головна турбота канібала, здається, має метафізичну суть: він не повинен забувати, що відбулося *in illo tempore*. Вольгардт і Єнсен чітко це показали: вбиваючи і пожираючи свиней з нагоди свят, поїдаючи свіжі корінці, *люди їдять божественне тіло, так само як і під час обідів канібалів*. Зарізування свиней, полювання на людські голови символічно близькі збиранню корінців чи кокосових горіхів. Заслуга Вольгардта² полягає в тому, що він виділив поряд з релігійним змістом людоджерства і людську відповідальність канібала. Істівна рослина не подарована природою: вона — продукт убивства, бо так вона була створена на початку всіх часів. Полювання на людей, людські жертви, канібалізм — людина сприйняла все це, щоб користуватися життям рослин. Вольгардт цілком справедливо наполіг на тому, що канібал бере на себе відповідальність за цей Світ, канібалізм не є природною поведінкою примітивної людини (адже його немає на найархаїчніших рівнях культури), він є культурною поведінкою, що ґрунту-

¹ Ad. E. Jensen, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur* (Штутгарт, 1948). Термін *дема* запозичений у народності маринд-анім з Нової Гвінеї.

² E. Volhardt, *Kannibalismus* (Штутгарт, 1939). Див.: М. Eliade, *Le Mythe du Bon Sauvage ou lesprestiges de l'Origine* (в *La nouvelle NRF*, серпень 1955).

ється на релігійному баченні життя. Щоб рослинний світ вижив, людина повинна вбивати і бути вбитою; разом з тим вона повинна реалізувати свою сексуальність аж до крайньої межі — оргій. Абіссинська пісня стверджує: "Та, що ще не зачала, нехай зачне; той, хто ще не вбив, нехай уб'є!" Це спосіб висловити думку, що дві статі приречені окремо нести свою долю.

Перш ніж виносити вирок канібалізму, слід пам'ятати, що він був започаткований надприродними істотами для того, щоб люди змогли взяти на себе відповідальність перед Всесвітом за непере-рвність рослинного життя. Отже, це відповідальність релігійного характеру. Канібали уїтото кажуть: "Наші традиції завжди живуть у нас, навіть тоді, коли ми не танцюємо, та ми працюємо, щоб ми могли танцювати". Танці відтворювали всі міфічні події, а відтак і перше вбивство, а за ним — і людожерство.

Ми навели цей приклад, щоб показати, що у примітивних народів, так само як і в палеосхідних цивілізаціях, *imMShio ciei* — не ідилічне дійство, воно передбачає величезну людську відповідальність. Даючи оцінку дикому суспільству, ми не повинні забувати той факт, що навіть найдикіші вчинки і найаномальніші типи поведінки мають позалюдську, божественну модель. І зовсім інша проблема, яку ми не будемо розглядати тут, полягає в тому, щоб узнати, чому, внаслідок якого виродження і яких непорозумінь певні типи релігійної поведінки зіпсувалися і стали аномальними. Нам важливо підкреслити тут той факт, що релігійна людина навіть тоді, коли вона доходила до дій, які вже межували з безумством, ницістю і злочином, хотіла вірити і вірила в те, що імітує своїх богів.

Священна історія, історія, історизм

Нагадаємо ще раз. Релігійна людина знає два типи часу: мирський і священний, скороминущу тривалість і "послідовність вічностей", вони періодично повторюються з нагоди свят, які утворюють священний календар. Літургійний час календаря розгортається в замкненому колі - це космічний час року, освячений працею богів. А оскільки найграндіознішою роботою богів було створення Світу, то згадування космогонії відіграє важливу роль у багатьох релігіях. Новий рік збігається з першим днем творення. Рік — це часовий вимір Космосу. Коли минув рік, то кажуть: "Світ пройшов".

Кожен новий рік відтворює космогонію, Світ створюється знову, і завдяки цьому час "створюється", відновлюється, "починається спочатку". Таким чином, міф космогонії править за взірцеву модель будь-якому творенню чи будівництву, його навіть виконують як ритуальний засіб зцілення. Стаючи символічно сучасником творення, знову ніби стаєш частиною первісної повноти. Хворий зцілюється, бо він починає нове життя з невитраченим запасом енергії.

Релігійне свято — це реактуалізація первісної події, священної історії, де акторами виступають боги чи напівбожества. Священна історія розповідається в міфах. І тому учасники свята стають сучасниками богів і напівбожеств. Вони живуть у первісному часі, освяченому присутністю і діяльністю богів. Священний календар періодично відновлює час, бо він накладає його на *час витоків*, "могутній" і "чистий". Релігійний досвід свята, тобто участь у священному, дає людям можливість періодично жити у присутності богів. А звідси й головне значення міфів у всіх домойсеєвих релігіях: міфи розповідають про *жести* богів, а ці *жести* становлять взірцеві моделі всіх видів людської діяльності. Тою мірою, якою вона наслідує богів, релігійна людина живе у *часі витоків*, міфічному часі. Вона виходить з мирського світу, щоб приєднатися до непорушного часу, Вічності.

Через те що міфи складають святую історію, релігійна людина примітивних суспільств не повинна ніколи забувати їх: реактуалізуючи міфи, вона наближає до себе богів і бере участь у священності. Існують, проте, і трагічні божественні історії, періодично реактуалізуючи їх, людина бере на себе велику відповідальність і за саму себе, і за природу. Наприклад, ритуальний канібалізм — це наслідок трагічної концепції релігії.

Як підсумок, реактуалізуючи міфи, релігійна людина старається наблизитись до богів і брати участь у *буммі*; наслідування божественних взірцевих моделей виражає і прагнення святості, і онтологічну ностальгію.

У примітивних і архаїчних релігіях вічне повторення божественних жестів дозволяється лише як *imitatio dei*. Священний календар щорічно повторює те саме свято, відзначає ті самі міфічні події. Тобто священний календар "вічно повертає" певну кількість божественних жестів, і це твердження має сенс не лише стосовно примітивних, але й усіх інших релігій. Скрізь календар свята становить періодичне повторення тих самих первісних ситуацій, а отже, реактуалізацію того самого священного часу. Для релігій-

ної людини реактуалізація тих самих подій є найбільшою надією: з кожною реактуалізацією вона знову отримує шанс змінити своє існування, уподібнити його божественній моделі. Загалом для релігійної людини примітивних і архаїчних суспільств вічне повторення взірцевих жестів і вічна зустріч з тим самим міфічним часом витоків, освяченим богами, в жодному разі не передбачає песимістичного бачення життя; навпаки, завдяки цьому "вічному поверненню" до витоків священного і реального людське існування видається їй врятованим від небуття і смерті.

Перспектива цілком змінюється, коли *сене космічної релігійності затемнюється*. Так стається в певних більш розвинутих суспільствах, коли інтелектуальна еліта поступово переростає межі традиційної релігії. Періодичне освячення космічного часу виявляється тоді марним і незначним. І до богів уже не можна наблизитися за допомогою космічних ритмів. Релігійне значення повторення взірцевих жестів втрачено. Інакше кажучи, *повторення, позбавлене свого релігійного змісту, обоє 'язково призводить до песимістичного бачення буття*. Коли вже немає способу знову стати частиною первісної ситуації і віднайти таємничу присутність богів, *коли час десакралізований*; його циклічність стає жахливою: він схожий на коло, що обертається навколо себе, повторюючись до нескінченності.

Так сталося в Індії, де вчення про космічні цикли (*yuga*) було науково обґрунтовано. Повний цикл, *mahayuga*, складається з 12 000 років. Він закінчується розчиненням, *pralaya*, що повторюється у радикальнішому варіанті (*mahdpralaya*, великий розпад) в кінці тисячного циклу. Схема-взірець: "творення — руйнування — творення" повторюється до нескінченності. Дванадцять тисяч років циклу *mahayuga* вважаються "священими роками", кожен з них триває *mahayug* 360 років, що в цілому дорівнює 4 320 000 рокам для одного космічного циклу. Тисяча таких *mahdyuga* утворює *kalpa* (форму); чотирнадцять *kalpa* становлять *tamantdra* (він називається так, бо вважається, що кожним *tamantdra* управляє Ману, міфічний предок-король). Один *kalpa* дорівнює одному дню з життя Брахми; інший *kalpa* дорівнює ночі. Сотня таких років Брахми, або 311 000 мільярдів людських років, утворює життя Бога. Та навіть ця значна тривалість життя Брахми не може вичерпати часу, бо боги не безсмертні, а космічні творення і руйнування повторюються *adinmitum* (до нескінченності)¹.

¹ М.Еліаде, *Der Mythos der ewigen Wwuerkehr*, с. 165 і далі. Дми також: М. Еліаде, *Images et Symboles* (Париж, 1952), с. 80 і далі.

Це справжнє вічне повернення, вічне повторення основного ритму Космосу: його періодичне зруйнування і творення. По суті, це примітивна концепція року — Космосу, але позбавлена релігійного змісту. Варто зазначити, що вчення¹ виникло серед інтелектуальної еліти, і хоч воно й стало всеіндійським, не треба думати, що його страшний аспект відкрився всім народностям Індії. Переважно релігійна і філософська еліти відчували розпач перед циклічним часом, що повторюється до нескінченності. Для індійської думки це вічне повернення передбачає вічне повернення до буття завдяки *кармі*, закону всесвітньої каузальності. З іншого боку, час прирівнювався до космічної ілюзії (*maya*), а вічне повернення до буття означало нескінченне продовження страждань і рабства. Єдиною надією для релігійної і філософської еліти було неповернення до буття, тобто скасування *карми*; інакше кажучи, остаточне звільнення (*moksha*) передбачало вихід за межі Космосу¹.

Греція теж була знайома з міфом вічного повернення, а філософи пізніх епох довели концепцію колового часу до абсурду. Наведемо красиве резюме Г. Ч. П'юча: "Згідно зі славнозвісною дефініцією платоніків, час, що визначає і вимірює колоподібний рух небесних сфер, — це рухомий образ нерухокої Вічності, яку пін імітує, розгортаючись у колі. Як наслідок, космічне становлення в цілому, як і тривалість цього світу творення і псування, що ним є наш світ, будуть розвиватися в колі або за нескінченною низкою циклів, упродовж яких та сама дійсність створюється, руйнується, народжується знову, згідно з непорушними законами чергуванням. Тут не тільки зберігається та сама пропорція буття, коли ніщо не губиться і не виникає; деякі мислителі давніх культур на етапі розпаду — піфагорійці, стоїки, платоніки — навіть доходять до того, що стверджують, що всередині кожного з цих часових циклів, всередині цих *aiones*, цих *aeva*, відтворюються ті самі ситуації, що вже були в попередніх циклах і будуть відбуватися в наступних, — і так до нескінченності. Жодна подія не є унікальною, не відбувається один раз (наприклад, засудження і смерть Сократа), вона відбувалася і буде відбуватися вічно; ті самі особи з'явилися, з'являються і будуть з'являтися з кожним повер-

¹ Цей вихід можна здійснити, скориставшись "сприятливим моментом" *ікши-на*, що передбачає своєрідний священний час, який дозволяє "вийти з часу"; див.: М. Eliade, *Images et Symboles*, с. 105 і далі.

ненням кола в те саме місце. Космічна тривалість — це повторення і *anakyklosis*, вічне повторення"¹.

Юдаїзм відрізняється як від архаїчних і палеосхідних, так і від міфічно-філософських концепцій вічного повернення, розроблених в Індії і Греції. Для юдаїзму час має початок і матиме кінець. Ідея космічного часу застаріла. Ягве проявляється вже не в космічному часі (як боги інших релігій), а в часі історичному, неповоротному. Кожний новий прояв Ягве в історії вже не можна звести до попереднього прояву. Падіння Єрусалима є проявом гніву Ягве супроти свого народу, але це не той самий гнів, який проявив Ягве, зруйнувавши Самарію. Його жести — це особисті втручання в історію, і їхній сенс він відкриває лише своєму народові, народові, якого обрав Ягве. Тут історична подія набуває нового виміру: вона стає теофанією².

Християнство іде ще далі в оцінці історичного часу. Історію вже можна освятити, бо Бог втілюється, він взяв на себе людське життя, зумовлене історично, *illudtempus*, про який згадується в Євангелії, — це точно вказаний історичний час (час, коли Понтій Пглат був губернатором Юдеї), і цей час був освячений присутністю Христа. Сучасний християнин, що бере участь у літургійному часі, входить до *illud tempus*, в якому жив, умирав і воскрес Ісус, але йдеться вже не про міфічний час, а про час, коли Понтій Пглат правив у Юдеї. Для християнина священний календар повторює до нескінченності ті самі події життя Христа, але ці події відбулися в історії; вони вже не є фактами, що сталися у *витоках часу*, напочатку (з тим нюансом, що для християнина час починається знову з народженням Христа, бо це народження засновує нову ситуацію людини в Космосі). Одне слово, історія виявляється новим виміром присутності Бога у Світі. Історія знову стає священною, такою, як її розуміли, хоч і в міфічній перспективі, примітивні та архаїчні релігії³.

Християнство приходить до *теології*, а не до *філософії історії*, бо втручання Бога в історію і особливо його втілення в історичній особі Ісуса Христа мають позаісторичну мету: врятування людства.

Гегель знову звертається до юдейсько-християнської ідеології і застосовує її до всесвітньої історії у всій повноті: всесвітній Розум постійно проявляється в історичних подіях, і тільки в них. І,

¹ *Der Mythos der eirigen Wiederkehr*, с. 149 і далі, про оцінку історії юдаїзмом, а особливо пророками.

² Henri Charles Puech, *La Gnose et le Temps* ("Éranos-Jahrbuch", XX, 1451), 60—61.

³ Див.: М. Eliade, *Images et Symboles*, с. 222 і далі.

отже, історія стає теофанією *всій своїй цілісності*: все, що відбулося в історії, *повинно було відбутися саме таким чином*, бо так схотів всесвітній Розум. Вчення Гегеля відкрило шлях різним формам філософії історизму ХХ ст. Тут наша розвідка закінчується, бо всі ці нові оцінки часу й історії належать історії філософії. Проте слід додати, що історизм виникає внаслідок розпаду християнства: він надає вирішального значення історичній події (це юдейсько-християнська за походженням ідея), але *історичній події як такій*, заперечуючи, що вона може виявляти сотеріологічний, позаісторичний задум¹.

Цікаво зазначити у зв'язку з концепціями часу, на яких зупинилися деякі філософії історизму й екзистенціалізму, таке: хоч час уже не сприймається як "коло", він знову набуває в цих сучасних філософіях того самого жахливого аспекту, який був в індійській і грецькій філософіях вічного повернення. Остаточно десакралізований, час перетворюється на скороминушу і непевну тривалість, що неминуче веде до смерті.

Частина третя

СВЯЩЕННІСТЬ ПРИРОДИ І КОСМІЧНА РЕЛІГІЯ

Для релігійної людини природа ніколи не є виключно "природною": вона завжди наповнена релігійним змістом. Це легко пояснити, бо Космос — це божественне творіння: вийшовши з рук богів, Світ зберігає свою священність. І це не священність, дана богами, наприклад, як священність місця чи предмета, освяченого божественною присутністю. Боги зробили більше: *вони показали різнівиди священного в самій структурі Всесвіту і космічних явищ*.

Світ проявляється таким чином, що, спостерігаючи його, релігійна людина відкриває різні форми священного, а отже, і буття. Перш за все, Світ *існує*, він *присутній* і має структуру: це не хаос, а Космос; він утверджується як творіння рук богів. Цей божественний витвір завжди залишається прозорим, спонтанно розкриваючи численні аспекти священного. Небо розкриває безпосередньо

¹ Про труднощі історизму, див.: М. Eliade, *Der Mythos der ewigen Wiederkehr*, с. 210 і далі.

та природно нескінченну віддаленість, трансцендентність Бога. Земля також "прозора": вона виступає як всесвітня мати-годувальниця. Космічні ритми розкривають порядок, гармонію, постійність, родючість. У цілому Космос є одночасно *реальним, живіш і священним* організмом: він однаковою мірою розкриває різновиди буття і священності. Онтофанія та ієрофанія об'єднуються.

У наступній частині ми спробуємо зрозуміти, яким постає Всесвіт в очах релігійної людини; точніше, *як розкривається священність через самі структури Світу*. Не слід забувати, що для релігійної людини надприродне нерозривно пов'язане з природним, що природа завжди виражає щось, що трансцендентне їй. Як ми вже сказали: священному каменю поклоняються тому, що він *святий*, а не тому, що він *камінь*; священність, що *виражається через спосіб буття каменю*, виявляє справжню його сутність. Таким чином, не можна говорити про "натуризм" чи про "природну релігію" в тому значенні, яке надавали їм у ХГХ ст., бо через природні аспекти Всесвіту релігійній людині відкривається надприрода.

Небесна священність іуранійські боги

Достатньо простого споглядання зоряного неба, щоб виник релігійний досвід. Небо виглядає безмежним, трансцендентним. Порівняно з нікчемно малою людиною і її навколишнім світом Небо за самою своєю природою є *зовсім інше*. Трансцендентність розкривається через просте усвідомлення нескінченної висоти. "Високість" спонтанно стає атрибутом божества. Вищі, недоступні людині царини, зоряні сфери, набувають влади трансцендентного, абсолютної реальності, Вічності. Там житло богів; туди, через ритуал сходження, потрапляють лише обрані; туди, за концепцією певних релігій, піднімаються душі мертвих. "Високість" — це вимір, не доступний людині за самою її природою; він з повним правом належить надлюдським силам та істотам. Той, хто вивисується, піднімаючись сходами храму чи ритуальною драбиною, що веде на Небо, перестає бути людиною: так чи інакше він бере участь у надприродному бутті.

Йдеться не про логічну, раціональну операцію. Трансцендентальна категорія "висоти", "надземного", нескінченності розкривається людиною у всій повноті її ества, як розуму, так і душі. Це цілковите усвідомлення людиною самої себе: перед лицем Неба

попа відкриває божественну безмежність і водночас своє власне місце в Космосі. Небо *через свій власний спосіб буття* розкриває трансцендентність, силу, вічність. Воно існує *абсолютно*, бо воно *високе, нескінченне, вічне, могутнє*.

В такому сенсі слід розуміти те, про що ми згадували вище, а саме, що боги показали різні види священного в самій структурі Світу: Космос — вірцевий твір богів — "побудований" таким чином, що релігійне почуття божественної трансцендентності викликається самим існуванням Неба. Тому що Небо *існує* в абсолютний спосіб, багато вищих богів примітивних народів носять імена, що означають високе небесне склепіння, метеорологічні явища; ще їх просто називають "володарями Неба" або "небесними жителями".

Верховне божество маорійців зветься Іго; *igo* 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". Пулуга, верховне божество андаманців, живе на Небі; голос його — грім; його дихання — вітер; знак його гніву — ураган, бо блискавка він вражає кожного, хто порушив його заповіді. В народності йоруба з Берега Рабів бог Неба називається Олорун, дослівно "володар Неба". Народність самоїдів обожнює Нума — бога, що живе на найвищому Небі і ім'я якого означає "небо". У коряків верховне божество зветься "Той, що вгорі", "Володар височини", "Той, що є". Айнуші називають його "Божественним повелителем Неба", "Небесним богом", "Божественним творцем світів", а *їжож Камуї*, тобто "Небо". Цей список можна легко продовжити¹.

Додамо, що та сама ситуація зустрічається і в релігіях більш цивілізованих народів, що відіграли важливу роль в історії. Монгольське ім'я верховного бога — *Тенгри*, що означає "Небо". *Тисн* у перекладі з китайської — "Небо" і "бог Неба". Шумерський термін для позначення божества, *dinĝir*, мав первісне значення небесної епіфанії: "світлий, осяйний". Вавилонський Ану теж передає поняття Неба. Індоевропейський верховний бог Діеус позначає і небесну епіфанію, і священне (пор. санскр. *div* — "сяяти", "день", *dvaus* — "небо", "день"; Діаус — індійський бог Неба). Зевс, Юпітер ще зберігають у своїх іменах пам'ять про небесну святенність. Кельтський *Taranis* (від *taran* — "гриміти"), балтійський Перкунас ("блискавка") і протослов'янський Перун (пор. польське

Прикладні бібліографію див. у MEliade, *Die Religionen unddas Heilige*, с. 61—97.

piorun — "блискавка") свідчать особливо про пізніше перетворення богів Неба на богів грози¹.

Було б необережно робити висновок, що йдеться про "натуризм". Небесний Бог не ототожнюється з Небом, оскільки сам Бог, творець усього Космосу, створив і Небо, за це його називають Творцем, Всемогутнім, Господом, Повелителем, Батьком і т.п. Небесний Бог — це особа, а не небесне явище. Та він живе на Небі і проявляє себе через природні феномени: грім, блискавку, грозу, метеорити тощо. Це означає, що певні привілейовані структури Космосу — Небо, атмосфера — є улюбленими епіфаніями Верховної істоти; вона виявляє свою присутність через те, що їй властиве: *majestas* у безмежності Неба, *tremendum* у грозі.

Історія верховних істот небесної структури має вирішальне значення для того, хто хоче зрозуміти релігійну історію людства у всій її повноті. Ми не можемо викласти її тут на кількох сторінках³. Проте слід відзначити факт, який видається нам суттєвим: верховні істоти небесної структури поступово зникають з культу; вони "віддаляються" від людей, відходять на Небо і стають *dei otiosi*⁴. Можна сказати, що ці боги, створивши Космос, життя і людину, відчувають щось схоже на втому, так наче величезна праця по творенню виснажила їхні сили. Вони відходять на Небо, залишаючи на Землі свого сина чи деміурга, щоб той закінчив чи удосконалив творіння. Потроху їхнє місце посідають інші божественні фігури: міфічні предки, богині матері, боги-запліднювачі тощо. Бог грози ще зберігає небесну структуру, але він уже не є Верховною істотою-творцем: він — лише істота, що запліднює Землю, а в деяких випадках він — простий помічник своєї родички, Матері Землі. Верховна істота небесної структури зберігає своє чільне місце лише в народів-пастухів і постає в унікальній ситуації в релігіях з тенденцією до монотеїзму (Агура-Мазда) чи виключно монотеїстичних (Ягве, Аллах).

Феномен "віддаляння" верховного бога засвідчено навіть на найархаїчніших рівнях культури. У австралійців кулінів верховний бог Бунджил створив Всесвіт, тварин, дерева і навіть людину;

¹ Про все згадане див. у М. Еліаде, *Die Religionen und das Heilige*, с. 88 і наст., 109 і наст.

² -Жах (латин.),

³ Елементи її можна знайти в нашій книзі, цитованій вище", с. 61-146. Див. особливо: R. Pettazzoni, *Dio* (Roma, 1921); його ж *L'onniscienza di Dio* (Torino, 1955); Wilhelm Schmidt, *Ursprung der Gottesidee*, 1-ХП (Munster, 1926—1955).

⁴ Боги, що відпочивають (латин).

але після того, як він вручив синові владу над Землею, а донці — владу над Небом, Бунджил відійшов від світу. Він перебуває на хмарах, як "повелитель", з великим мечем у руках. Пулуга, верховний бог андаманійців, відійшов від справ після того, як створив Сніг і першу людину. Таємниці "віддалення" відповідає майже повна відсутність культу: жодної жертви, жодної молитви, жодного акту подяки. Збереглося лише кілька релігійних звичаїв, у яких ще живе спогад про Пулугу: наприклад, "священний спокій" чоловіків, що повертаються в село після вдалого полювання.

"Мешканець Неба" або "Той, хто на Небі" народності селкнам вічний, всезнаючий, всемогутній, творець, але творіння було завершене міфічними предками, яких теж створив верховний бог, перш ніж відійти в зоряне Небо. Сьогодні цей бог відійшов від людей, він байдужий до проблем світу. Немає його зображень, він не має священників. До нього звертаються з молитвою лише у випадку хвороби: "Ти, Всевишній, не забирай у мене дитину; вона ще надто маленька!"¹ І жертви йому підносять лише в часи стихійних лих.

Той самий феномен зустрічається у більшості африканських народностей: великий небесний бог, вища істота, всемогутній творець грає лише незначну роль у релігійному житті племені. Він надто далекий або надто добрий, щоб потребувати власне культу, його закликають лише у крайніх випадках. Так, Олорум ("володар Неба") народності йоруба, створивши Світ, доручив нижчому богові, Обатала, завершити творення Світу і керувати ним, після чого він остаточно відійшов від земних і людських проблем; тому вже немає ані храмів, ані статуй, ані жерців цього верховного бога. *Та все ж до нього звертаються як до останньої надії в часи лих.*

Відійшовши на Небо, Ндямбі, верховний бог народності гереро, залишив людство під опікою нижчих божеств. "Навіщо приносити йому жертви? — пояснює абориген. - Ми не повинні боятися його, бо, на відміну від духів наших мертвих, він не завдає нам ніякої шкоди"². Верховне божество народності тумбука надто велике, "щоб цікавитися звичайними проблемами людей"³. Та сама ситуація в народності мови тсхі в Західній Африці з богом Нжанкупоном: він не має культу, його вшановують лише в рідкіс-

¹ Martin Gusinde, *Das höchste Wesen bei den Selk'nam auf Feuerland* ("Fsstschnü W. Schmidt", Wien, 1928, с. 269-274).

² Див.: Frazer, *The Worship of Nature*. I (Лондон, 1926), с. 150 і далі.

³ Там само, с. 85.

них випадках, під час великих злигоднів, епідемій чи після сильного урагану; тоді люди питають, чим вони образили його. Дзінгбе ("Всесвітнього батька"), верховного бога народності еве, закликають лише в час посухи: "О Небо, до кого звернена вся наша влячність, велика впала посуха: зроби так, щоб пішов дощ, щоб Земля освіжилася і поля почали родити!"¹ Віддаленість і пасивність верховної істоти чудово відтворює прислів'я народності гіріама зі Східної Африки, які так описують бога: "Мулугу (бог) там, нагорі, а душі мертвих внизу!"² Народність банту говорить: "Бог після того, як створив людину, зовсім перестав цікавитися нею". Негри пігмеї стверджують: "Бог віддалився від нас!"³ Народність фанг з прерії Екваторіальної Африки підбила підсумок своєї релігійної філософії в такій пісні:

Бог (Нзаме) там, нагорі, людина внизу.

Бог є бог, і людина є людина.

Кожен у себе, кожен у своїй домівці!⁴

Не варто наводити й інші приклади. У всіх цих примітивних релігіях верховна небесна істота, здається, втратила *релігійну актуальність*; її немає в культурі, а в міфах показується, як вона все більше віддаляється від людей, аж поки не стає *deus otiosus*. Та люди все ж згадують про неї і моляться їй як останній надії, *коли їхні спроби вблагати всіх інших богів і богинь зазнали невдачі*. У таких випадках народність ораон говорить: "Ми випробували вже все, але маємо ще й тебе, щоб ти допоміг нам!" І приносять йому в жертву білого півня, викрикуючи: "Боже! Ти наш творець! Змилостився над нами!"⁵

Релігійний досвід життя

"Божественна віддаленість" насправді виражає дедалі більший інтерес людини до своїх власних відкриттів: релігійних, культурних та економічних. Завдяки інтересу до ієрофаній життя, до відкриття священного характеру земної родючості і завдяки тому фактові, що їй потрібен "конкретніший" релігійний досвід (більш

J.J. Spieth, *Die Religion der Eweer* (Göttingen-Leipzig, 1911), с. 46 і далі.

² Mgr. Le Roy, *La Religion des primitifs* (7-е вид., Paris, 1925), с. 184.

³ H. Trilles, *Les Pygmées de la Forêt équatoriale* (Paris, 1932), с. 74.

⁴ Там само, с. 77.

Frazer, *цит. праця*, с. 631.

плотський, навіть оргіастичний), примітивна людина віддається від небесного і трансцендентного бога. Відкриття землеробства радикально змінює не тільки господарство примітивної людини, але перш за все *господарство священного*. У гру вступають інші релігійні сили: сексуальність, родючість, міфологія жінки та Землі і тощо. Релігійний досвід стає конкретнішим, тісніше пов'язаним із життям. Великі богині-матері і могутні боги або генії родючості значно "динамічніші" й доступніші, ніж бог-творець.

Але, як ми вже бачили, в разі великого нещастя, коли всі спроби були марними, а особливо у випадку, коли лихо падає з Неба, — посуха, буря, епідемії, — люди повертаються до вищої істоти і звертаються до неї зі смиреними молитвами. Таке ставлення до верховного божества зустрічається не лише в примітивних народностей. Щоразу, коли давні євреї переживали період миру і відносного економічного благополуччя, вони віддалялися від Ягве і наближалися до богів своїх сусідів — Ваала і Астарти. Та історичні катастрофи змушували їх вертатися до Ягве. "І кликали вони до Господа та говорили: "Згрішили ми, бо покинули Господа та й служили Ваалам та Астартам. А тепер урятуй нас із руки наших ворогів, і ми будемо служити Тобі" (Перша книга Самуїлова, 12, 10).

Євреї поверталися до Ягве після історичних катастроф і тоді, коли ставала реальною небезпека зникнення з арени історії. Примітивні народи згадували про своїх верховних божеств при космічних катастрофах. Та сенс цього повернення до небесного бога однаковий і в одних, і в інших: в особливо критичній ситуації, коли на карту поставлено саме життя спільноти, божества, що забезпечують і надихають життя в нормальний час, забуваються, щоб віднайти верховного бога.

Тут наявний, очевидно, великий парадокс: божества, які в примітивних народів замінили богів небесного походження, були, так само як Ваал і Астарта для євреїв, божествами родючості, достатку, повноти життя, одним словом, божествами, які надихали і зміцнювали життя — як космічне життя (рослинність, сільське господарство, стада), так і життя людей. Вочевидь, ці божества були сильними, *могутніми*. І їхня релігійна актуальність пояснюється саме їхньою *силою*, їхніми безмежними життєвими ресурсами, їхньою родючістю.

І все-таки їхні шанувальники, як примітивні народності, так і євреї, відчували, що всі ці великі богині й аграрні боги не могли їх *врятувати*, подбати про їхнє існування у справді критичні моменти. Ці боги й богині могли лише *відтворити* життя і *продов-*

жувати його; більше того, вони могли виконувати цю функцію лише в "нормальний" період: божества, які прекрасно керували космічними ритмами, були неспроможними *врятувати* Космос чи людське суспільство в момент кризи ("історичної" кризи в євреїв).

Різні божества, які замінили верховних богів, зібрали *найконкретніші* і найочевидніші сили, сили життя. Але саме тому, що вони "спеціалізувалися" у *народженні*, то втратили тонші, "благородніші", "спіритуальніші" сили *богів-творців*. Відкриваючи святенність життя, людина поступово почала захоплюватися власним відкриттям: вона віддалася життєвим ієрофаніям і віддалилася від святенності, що виходить за межі її безпосередніх щоденних потреб.

Постійність небесних символів

Однак слід зазначити, що і тоді, коли небесні боги вже не домінують у релігійному житті, зоряні сфери, уранійський символізм, міфи і ритуал сходження на Небо *продовжують займати чільне місце в структурі священного*. Те, що "там нагорі", "високість", і далі розкриває *трансцендентне* в будь-якому релігійному ансамблі. Віддалене від культу, приречене на непорушність міфологією, Небо залишається присутнім у релігійному житті через символізм. А цей символізм, у свою чергу, насичує і підтримує численні ритуали (сходження вгору, возведення на трон, ініціації королівської влади тощо), міфи (космічне Дерево, космічна Гора, ланцюг стріл, що об'єднують Небо і Землю, і т.д.), легенди (магічний зліт і т.п.). Символізм центру Світу, величезну поширеність якого ми бачили, також свідчить про важливість небесного символізму: сполучення з Небом здійснюється в центрі, а він становить вірцеву картину трансцендентності.

Можна було б сказати, що в самій структурі Космосу ще живе спогад про вищих небесних богів, боги наче створили Світ так, що **він не може не віддзеркалювати їхнє існування**; і це тому, що жодний світ неможливий без вертикальності, виміру, який і сам по собі нагадує про трансцендентність.

Витісна з власне релігійного життя, *небесна священність* залишається активною через символізм. Релігійний символ передає своє послання, навіть якщо він уже не сприймається *свідомо* у всій своїй повноті, бо символ адресується всій людській істоті, а не лише її розуму.

Символізм води

Перш ніж говорити про Землю, слід з'ясувати релігійне значення води¹. Це необхідно з двох причин: 1) тому, що вода існувала до "Землі (як пишеться в Книзі Буття, "і темрява була над безоднею, і Дух Божий ширяв над поверхнею води"); 2) аналізуючи релігійне значення води, можна краще збагнути структуру і функцію символу. А символ відіграє значну роль у релігійному житті людства; • задяки символам Світ стає "прозорим", здатним "показати" трансцендентність.

Вода символізує всесвітню сукупність віртуальностей: вона — *ions et origo*, резервуар усіх можливостей існування; вона передує будь-якій формі і підтримує будь-яке творіння. Одна із взірцевих картин творення — острів, що раптово постає серед хвиль. Натомість занурення під воду символізує падіння в доформальне, повернення в не проявлену модальність добуття. Зринання повторює космогонічний акт проявлення форми; занурення рівнозначне розпаду форм. З цієї причини символізм води передбачає як смерть, так і відродження. Контакт з водою завжди дає можливість відродитися: за розпадом іде "нове народження", а занурення запліднює і збільшує потенціал життя. Водній космогонії відповідають на антропологічному рівні гілогенії— вірування, за якими людський рід постав з води. Потопу чи періодичному опусканню під воду континентів (міф типу Атлантиди) на людському рівні відповідає "друга смерть" людини ("вологість" і *leimon* пекла тощо) чи ініціаційна смерть через хрещення. Але як у космологічному, так і в антропологічному планах занурення у воду не означає остаточного згасання, це тимчасове повернення в невиразне, • за яким іде нове творення, нове життя чи "нова людина", залежно від того, який це момент — космічний, біологічний чи сотеріологічний. Структурно "потоп" можна порівняти з "хрещенням", а жертовні uzливання вина на похоронах — з церемонією очищення новонароджених чи з ритуальним купанням навесні, що дає • здоров'я і родючість.

Незалежно від релігійного ансамблю, в якому вона зустрічається, вода незмінно виконує ту саму функцію: вона розкладає, • знищує форми, "змиває гріхи", будучи водночас очищувальною і

¹ Щодо всієї наступної теми див.: М. Eliade, *Die Religionen und das Heilige*, с. 217 і далі; *Images et Symboles*, с. 199 і далі.

² Джерело і витoki (латин.)

відроджувальною. Її призначення - передувати творінню і знову поглинати його, бо вона неспроможна вийти за межі власного існування, тобто проявитися у *формах*. Вода не може перерости стан віртуального, зародку, прихованого. Все, що є формою, по-являється над водою, відокремлюючись від неї.

Підкреслимо тут головне: святенність води і структура водних космогоній та апокаліпсів *могли б проявитися інтегрально лише через водний символізм*, єдину систему, здатну виразити всі особливі прояви незчисленних ієрофаній¹. Цей закон є законом будь-якого символізму: сукупність символів надає змісту різним значенням ієрофаній. "Води смерті", наприклад, виявляють своє глибоке значення лише настільки, наскільки пізнається структура водного символізму.

Історія хрещення

Отці церкви, не зволікаючи довго, використали деякі дохристиянські й універсальні цінності водного символізму і збагатили їх новими значеннями, пов'язавши з історичним досвідом Ісуса Христа. Для Тертуліана (*De Baptismo*, III—V) вода була першою "домівкою Духа Божого, що обрав її тоді з усіх інших елементів. Ця перша вода дала народження всьому живому, тому не дивуймося, якщо через хрещення з води постає ще одне життя... Отже, завдяки давньому привілею, що позначив усі види води ще на початку, ці води беруть участь в таємниці нашого освячення, якщо Бог закликається на них. Після молитви Святий Дух несподівано з'являється з Неба, зупиняється над водами, які він освячує своєю присутністю, і води, освячені таким чином, набувають, у свою чергу, сили освячення. Вони, що виліковували болі тіла, тепер зцілюють душу; вони дарували тимчасове спасіння, а тепер відносять вічне життя..."

"Стара людина" помирає, занурюючись у воду, і з неї постає нова, відроджена істота. Цей символізм прекрасно передає Іоанн Хрисостом (*Homil. In Joh.*, XXV, 2), який, говорячи про символічну багатозначність хрещення, пише: "Воно є смертю і похороном, життям і воскресінням. Коли ми занурюємося в воду, мов у могилу, стара людина поглинається цілком; коли ми виходимо з води, з'являється нова людина".

¹ Щодо символізму див.: М. Еліаде, *Die Religionen und das Heilige*, с. 494 і далі, особливо с. 508 і наст.

Як ми бачимо, трактування Тертуліана та Іоана Хрисостома перебувають у цілковитій гармонії з структурою водного символізму. Однак у християнському розумінні води з'являються нові елементи, пов'язані історією, в даному випадку зі святою історією. Перш за все існує сприймання хрещення як опускання в безодню водля битви з морським чудовиськом. Це опускання має модель: входження Ісуса в Йордан, що було і зануренням у "води смерті". Як пише Кирило Єрусалимський, "змій Бегемот, каже Іов, перебував у воді, а в величезній паші його поміщався весь Йордан. І голови його треба було розтрити, і, опустившись у воду, Ісус приборкав могутнього звіра, щоб ми могли здобути силу наступати на скорпіонів і змій"¹.

Хрещення трактується як повторення потопу. За Юстином, Христос, новий Ной, вийшовши переможно з води, став главою роду. Таким чином, потоп втілює і занурення в морські глибини, і хрещення. "Отже, потоп був картиною, яку згодом доповнить хрещення... Як Ной виступив проти Моря смерті, в якому загинуло грішне людство, щоб потім виринути, так само і новохрещений спускається в хрестильницю, щоб вступити у вирішальний бій з морським чудовиськом, з якого він вийде переможцем"².

В тому ж контексті ритуалу хрещення Христа порівнюють з Адамом. Паралель Адам — Христос вже має значну роль в теорії святого Павла. "Через хрещення, стверджує Тертуліан, людина знову набуває схожості з Богом" (*De bapt.*, V). Для Кирила "хрещення — це не лише очищення від гріхів і милість прийняття, це також *antitypes* страждань Христа". Голизна при хрещенні також має водночас ритуальне і метафізичне значення: це скидання "старого одягу зіпсованості і гріхів, який людина знімає з себе завдяки хрещенню, подібно до Христа, того одягу, що був на Адамі після гріха"³, але це також і повернення до первісної невинності, до стану Адама перед падінням. "О, як це чудово! — пише Кирило. — Ви були нагими на очах у всіх, і вам не було соромно, бо ви справді носили в собі образ першого Адама, який був нагим у Раю, і він не соромився цього"⁴.

¹ Див. коментар на полях цього тексту в J. Danidou, *Bible et Liturgie* (Paris, 1951), с. 59 і далі.

² J. Daniélou, *Sacramentum futuri* (Paris, 1950), с. 65.

³ J. Daniélou, *Bible et Liturgie*, с. 55 і далі.

⁴ Див. також інші тексти, відтворені в J. Daniélou, *Bible et Liturgie*, с. 56 і далі.

Аналізуючи ці кілька текстів, ми можемо збагнути сенс християнських нововведень: з одного боку, отці шукали відповідностей між двома Заповітами; з іншого боку, вони показували, що Ісус справді виконав те, що обіцяв Бог народу Ізраїля. Проте важливо відзначити, що *цінові трактування символізму хрещення не суперечать поширеному у всьому світі водному символізму*. Тут можна знайти все: Ной і потоп мають прямий відповідник в незлічених традиціях — це катаклізм, що поклав край існуванню людства (суспільства), за винятком єдиної людини, що стала згодом міфічним прабатьком нового людства. "Води смерті" — лейтмотив палеосхідних, азійських та океанійських культур. Вода "вбиває" за своєю природою: вона знищує, руйнує будь-яку форму. І саме тому вона багата на творчі "зародки". Символізм наготи хрещення вже не є привілеєм юдейсько-християнської традиції. Ритуальна нагота рівнозначна цілісності і повноті; Рай передбачає відсутність одягу, тобто відсутність "зношування" (архетипний образ часу). Кожна ритуальна нагота передбачає позачасову модель, райський образ.

Чудовиська безодні зустрічаються в багатьох традиціях. Герой або втаємничений спускається в глибину безодні, щоб стати до бою з морським чудовиськом — це типове випробування ініціацією. Звісно, в історії релігій є безліч варіантів: іноді дракони стережуть скарб, конкретний образ священного, абсолютно реальної; ритуальна перемога (перемога ініціації) над монстром-охоронцем рівнозначна здобуттю безсмертя¹. Хрещення для християнина — таїна, бо його започаткував Христос. Проте християнство засвоює також ініціаційний ритуал випробування (боротьба з чудовиськом), символічних смерті і воскресіння (народження нової людини). Ми не стверджуємо, що юдаїзм чи християнство "запозичили" подібні міфи і символи з релігій сусідніх народів; у цьому не було необхідності: юдаїзм успадкував давню історію і довгу релігійну історію, в якій всі ці речі вже існували. Не було навіть необхідності в тому, щоб юдаїзм зберіг "живим" якийсь символ у всій його сукупності. Досить було тою, щоб із домоїсеєвих часів залишилася група образів, хай паві ї, і неясна. Подібні образи і символи могли в будь-яку мить знову набути сильної релігійної актуальності.

¹ Проміфічно-ритуальнімотивидив.: M. Eliade, *Die Religionen und das Heilige*, с. 239 і наст., с. 323 і наст.

Універсальність символів

Дехто з отців працеркви збагнув вигідність схожості між символами, запропонованими християнством, і символами, що належать всьому людству. Звертаючись до тих, хто заперечує воскресіння мертвих, Теофіл Антіохський говорить про знаки (*tekmería*), які їм дав Бог у великих космічних ритмах, — пори року, дні і ночі: "Хіба не існує воскресіння насіння і плодів?" Для Климента Римського "день і ніч показують нам воскресіння; ніч лягає спати, день прокидається; день іде геть, приходиться ніч"¹.

Для апологетів християнства символи несли в собі послання: вони *показували* священне через космічні ритми. Момент істини, подарований вірою, не знищував дохристиянські значення символів, він лише надавав їм нового сенсу. Звісно, для віруючого це нове значення затьмарювало всі інші: воно єдине робило значущим символ, перетворювало його на момент істини. Важливим було воскресіння Христа, а не "знаки", які можна було прочитати її космічному житті. Хоча правда й те, що *нове трактування певною мірою зумовила сама структура символізму*; можна навіть сказати, що водний символ чекав довершення свого глибокого змісту через нові значення, впроваджені християнством.

Християнська віра ґрунтується на *історичному* одкровенні: втілення Бога в історичному часі забезпечує в християнській концепції дійсність символів. Універсальний водний символізм не був знищений і спотворений історичним (юдейсько-християнським) трактуванням символізму хрещення. Інакше кажучи, історії не вдається радикально змінити структуру водного символізму, історія весь час додає нові значення символу, та вони не руйнують його структури.

Описану вище ситуацію можна зрозуміти, якщо враховувати той факт, 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. Для релігійної людини священність — це повнадемонстрація буття. Прояви космічної священності є певною мірою основоположними: вони відбулися в далекому релігійному минулому людства, і інновації, внесені згодом історією, не змогли їх заглушити.

¹ Flop. L. Beirnaert, *La dimension mythique dans le sacramentalisme chrétien* ("Eranos-Jahrbuch", XVII, 1949), с. 275.

*Terra Mater*¹

Індійський пророк Смогалла, вождь племені ванапум, відмовлявся обробляти землю. Він вважав, що сільськогосподарські роботи — гріх, бо вони ранять, розкопують, розрізають, шкрябають "матір нашу, матір усіх людей". І додавав: "Ви хочете, щоб я обробляв землю? Невже я візьму ніж і встромлю його в груди матері своїй? Коли я помру, вона не прийме мене назад у свої обійми. Ви хочете, щоб я копав і переносив камені? Невже я поріжу плоть її, щоб дістатися до кісток? Потім я вже не зможу ввійти в її тіло, щоб народитися знову. Ви хочете, щоб я косив траву і продавав сіно, щоб розбагатіти, як білі? Як би я посмів відрізати волосся матері моєї?"²

Ці слова були сказані менш ніж століття тому, хоч і прийшли до нас здалеку. Хвилювання, яке ми відчуваємо, чуючи їх, пояснюється тим, що вони надзвичайно спонтанно і свіжо описують первісний образ Матері Землі. Цей образ зустрічається скрізь у різних формах і варіантах. *Terra Mater*, або *Tellus Mater*, добре відома середземноморським культурам, — родоначальниця всього живого. "Тебе буду оспівувати, Глія, мати земна, основа невмируща, — читаємо в гомеричному гімні "До Землі", — прамати, що охороняє всі створіння на Землі! Богине, ти вдихаєш життя у смертні груди, а потім відбираєш його!" Есхіл в *Hoeforele* (127—128) прославляє Землю, яка "дарує життя всім істотам, піклується про них, а потім, у свою чергу, і сама приймає від них родюче насіння".

Пророк Смогалла не розповідає нам, як народилися люди з телурійської Матері (Матері Землі), та деякі американські міфи розкривають нам, як все відбувалося напочатку, *in illo tempore*: перші люди якийсь час жили в утробі своєї Матері, тобто в глибині Землі, в її надрах. Там, у земних глибинах, вони мали не цілком людське життя: були своєрідними неправильно сформованими ембріонами. Принаймні так стверджують індіанці лені ленапе, делавари, що жили колись у Пенсильванії. За їхніми міфами, хоч Творець і приготував для них на поверхні Землі всі блага, якими вони користуються сьогодні, він вирішив, що люди ще повинні залишитися певний час у животі своєї Матері Землі, щоб вони краще розвинулися, дозріли. Інші американські міфи розповідають про прадавні

¹ Мати Земля (латин.)

² James Mooney, *The Ghost-Dance Religion and the Sana Outbreak of 1890* ("Annual Report of the Bureau of American Ethnology". XIV 2, Washington, 1896 c. 641-1136), c. 721,724.

часи, коли Мати Земля народжувала людей так само, як народжує сьогодні дерева, куші й чагарники¹.

Народження людей Землею — всесвітньо поширене вірування². В багатьох мовах людину називають "народжений з землі". А про дітей думають, що вони "прийшли" з глибини Землі — з печер, гротів, шілин, а також боліт, джерел, річок. Подібні вірування ще живуть у Європі у формі легенд, забобонів чи просто метафор. Кожний край і майже кожне місто чи село має скелю або джерело, що "приносить" дітей: *Kinderbrunnen*, *Kindererteiche*, *Bubenquellen* і т. д. Навіть у європейців наших днів ще збереглося невиразне відчуття містичного зв'язку з рідною Землею. Це містичний досвід автохтонності: ми відчуваємо, що ми — люди місця, і це відчуття належності до космічної структури набагато сильніше від родинних і батьківських зв'язків.

Коли приходить смерть, ти хочеш віднайти Матір Землю, хочеш, щоб тебе поховали в рідній землі. "Повзи до Землі, матері своєї!" — говориться в *Pis-Vedi* (X, 18, 10). "Ти є земля, і в Землю кладу тебе", — написано в *Атарва-Vedi* (XVIII, 4,48). "Нехай повернуться знову в Землю кості і плоть", — виголошують під час поховальної церемонії китайці. Римські надгробні написи свідчать про страх, щоб прах людини не був похований деінде, і передають особливу радість, коли цей прах повертається на батьківщину: *hie natus hie situs est* (CIL, V, 5595: "Тут народився, тут похований"); *hie situs est patriae* (VIII, 2885: "Тут похований, тут батьківщина"); *hie quo natus fuerat optans erat illo reverti* (V, 1703: "Де народився, туди захотів повернутися").

*Humipositio*⁴ та влаштування дитини на землі

Цей фундаментальний досвід, що людська мати є лише представницею великої Матері Землі, поклав початок багатьом звичаям. Згадаймо хоча б народження на землі (*кумипositio*), ритуал, що зустрічається у всьому світі, від Австралії до Китаю, від Африки до Південної Америки. У греків і римлян цей звичай зник в історичну епоху, але він, безсумнівно, існував у більш віддаленому

¹ Див.: Eliade, *La Terre-Mere et les lierogamles cosmiques* (Éranos-Jahrbuch XII, 1954, с. 57-95), с. 59 і далі.

² Діо.: A. Dieterich, *Mutter Erde* (Leipzig—Berlin, 1925); В. Nyberg, *Klndund Erde* (Helsinki, 1931); див.: М. Eliade, *Die Religionen und das Heilige*, с. 271 і далі.

³ Дитяче джерело, дитячий ставок (нім.).

⁴ Народження на землі (латин).

минулому: деякі статуї богинь народження (Ейлетія, Дамія, Ауксея) зображують як жінку, що стоїть на колінах і народжує на землі. В єгипетських демотичних письменах вираз "влаштуватися на землі" означав "родити" або "народження"¹.

Легко збагнути релігійний зміст цього звичаю: *дітонародження і народження — мікрокосмічні варіанти взірцевого акту, здійсненого Землею*; людська мати тільки наслідує і повторює цей первісний акт появи життя в надрах Землі. Таким чином, жінка повинна перебувати в безпосередньому контакті з Великою Праматір'ю, щоб та була їй поводитирем у здійсненні цієї таємниці — народження життя, щоб передала їй свою благодатну енергію і взяла її під свою материнську опіку.

Ще більш поширений звичай класти дитину на землю. Він зберігся до наших днів у деяких країнах Європи: після того як дитину скупають і сповівають, її кладуть на землю, а потім батько піднімає її (*de terra tollere*) на знак подяки. У стародавньому Китаї "померлого, як і новонароджену дитину, кладуть на землю. Щоб народитися чи померти, щоб увійти до живої сім'ї або до родини предків (і щоб вийти з тієї чи іншої), існує єдиний поріг, рідна Земля... коли новонародженого або померлого кладуть на землю, яка має сказати, чи дійсно це "народження або смерть", чи ці факти завершені і природні. Ритуал кладення на землю передбачає ідею тотожності між народом і Землею. Ця ідея справді передається через почуття автохтонності, найсильніше почуття з усіх, які ми бачимо на початку китайської історії; ідея тісного зв'язку між країною і її жителями є настільки глибокою вірою, що вона лягла в основу релігійних і суспільних установ"².

Подібно як дитину відразу після народження кладуть на землю, щоб справжня мати признала її і взяла під свою божественну опіку, так само кладуть на землю хворих, дітей і дорослих. Цей ритуал рівнозначний новому народженню. Символічне, часткове чи повне поховання має те саме магічно-релігійне значення, що й занурення у воду, хрещення. Хворий відновлюється через нього: він народжується знову. Цей ритуал здійснюють і тоді, коли треба виправити важку помилку або зцілити душевну хворобу (адже ця хвороба є такою ж небезпечною для навколишніх, як злочин чи соматичне захворювання). Грішника садовлять у діжку або яму,

¹ Див. посилання в Eliade, *La Terre-Mère et les h'eterogamies cosmiques*, с. 69. прим. 15.

² Marcel Granet, *Le depot de l'enfant sur le sol* ("Revue Archéologique", 1922; *Etudes sociologiques sur la Chine*, Paris, 1953, с. 159-202), с. 192 і наст., 197 і наст.

викопану в землі, а коли він виходиш неї, то кажуть, що "він удругенародився з лона своєї матері". Звідси скандинавське вірування, що чаклунку можна врятувати від вічного прокляття, якщо поховати її живцем, посілий на її могилі насіння і зібрати врожай .

Ініціація передбачає ритуальні смерть і воскресіння. Так, у багатьох примітивних народів неофіта символічно "вбивають", кладуть у яму і накривають листям. Після гаго як він устав з могили, його вважають *повою людиною*, бо був удруге народжений *самою космічною Матір'ю*.

Жінка, Земля і родючість

Отже, жінка міфічно близька Землі; дітонародження виступає в людській площині як варіант телурівдої родючості. Всі релігійні події, пов'язані з родючістю і народженням, *мають космічну структуру*. Святенність жінки залежить від священності Землі. Жіноча родючість має космічну модель: взірць *Terra Mater*, Всесвітня Мати.

В деяких релігіях існує вірування, що Земля-Мати може зачати сама, без допомоги партнера. Залишки таких архаїчних ідей знаходимо в партеногенетичних міфах гро середземноморських богинь. За Гесіодом, Гея (Земля) народила Урана, істоту, "подібну собі", здатну "обійняти її з усіхбоків" (*Teogonia*, 126 і далі). Інші грецькі богині теж народжували без допомоги богів. Це вираження в міфі самодостатності й мимовільної родючості Землі-Матері. Міфічним концепціям цього типу відповідають вірування, пов'язані зі спонтанною родючістю жінки ті її окультною магично-релігійною силою, що докорінно впливає на життя рослин. Культурне і соціальне явище, відоме під назвою "матріархат", було викликане відкриттям можливості вирощування їстівних рослин. Жінка першою почала вирощувати їстівні рослини. Тому цілком природно, що вона стала власницею землі і врожаю². Магічно-релігійна вищість, а отже, і соціальне верховенство жінки має космічну модель: образ Матері Землі

В інших релігіях створення Космосу або принаймні завершення його є результатом ієрогамії між богом Небом і Матір'ю Зем-

¹ А. Dieterich *Mutter Erde*, с. 28 і наст; *Kind und Erde*, с. 150.

² J. Bachofen. *Das Mutterrecht* (Basel, 1861, nepeBHfl.B1948p.); Wilhelm Schmidt, *Das Mutterrecht* (Відень, 1955)

лею. Це досить поширений космогонічний міф. Він зустрічається особливо в Океанії, від Індонезії до Мікронезії, а також в Азії, Африці і в обох Америках¹. Отже, як ми бачили, космогонічний міф — це переважно взірцевий міф: він править людям за модель поведінки. Тому людське одруження вважається імітацією космічної ієрогамії. "Я — Небо, ти — Земля!" — заявляє чоловік у *Брхадараньяка-Упанішаді*(у), 4, 20). *Ватарва-Веді* (XIV, 2, 71) чоловік та жінка вже уподібнюються Небу і Землі. Дідона святкує шлюб з Енеєм в розпал страшної грози (*Енеїда*, IV, 165 і далі); їхнє злиття збігається зі з'єднанням елементів природи; Небо обіймає свою дружину, заливаючи її плодоносним дощем. У Греції матримоніальні ритуали наслідували приклад бога, який таємно побрався з Герою (*Ратаніаз*, II, 36, 2). Як і слід було чекати, божественний міф — це взірцева модель об'єднання людей. Існує ще один важливий аспект, на якому треба наголосити: *космічна структура ритуалу одруження* і сексуальної поведінки людей. Для нерелігійної людини сучасного суспільства цей водночас *космічний і священний* вимір шлюбного союзу майже непомітний. Та не слід забувати про те, що для релігійної людини архаїчного суспільства Світ насичений посланнями. Іноді ці послання зашифровані, але міфи для того й існують, щоб допомогти людині розшифрувати їх. Як ми побачимо нижче, весь людський досвід у цілому може бути уподібнений космічному життю, а значить, і принесений в жертву богам, адже Космос — це найвище творіння богів.

Ритуальна оргія, присвячена збору врожаю, теж має божественну модель: ієрогамію бога-запліднювача з Матір'ю Землею². Аграрна родючість стимулюється безмежним шаленством зачаття. З певної точки зору, оргія відповідає безформності, що існувала до створення Світу. Так, деякі церемонії святкування Нового року містять в собі оргії; "змішання" людей, розпуста і сатурналії символізують регрес, повернення до аморфного стану, що передувало створенню Світу. Напередодні "створення" цей космологічно-ритуальний сценарій повторюється на рівні рослинного життя, бо новий урожай рівносильний новому створенню. Ідея *оновлення*, яку ми бачили в ритуалах Нового року, коли йшлося про оновлення часу і разом з тим про відродженням Снігу, зустрічається

¹ Див.: М. Еліаде, *Die Religionen und das Heilige*, с. 27 і дані Але слід зазначити, що, хоч він і дуже поширений, міф космічної ієрогамії не універсальний і не засвідчується в найархаїчніших культурах (австралійській, культурі племен Воґняної Землі, народностей Арктики тощо).

² Див.: *Там само*, с. 417 і далі.

ся в сценаріях аграрних оргій. І тут оргія означає повернення в космічну ніч, удоформове, у "води", щоб повністю відродити життя, а отже, і плодючість Землі та багаті врожаї.

Символізм космічного Дерева і культу рослин

Як ми бачили, міфи та ритуали Матері Землі передають в основному ідеї родючості й достатку. При цьому йдеться про релігійні ідеї, бо численні аспекти універсальної родючості розкривають темницю народження, творення життя. Отже, поява життя є для релігійної людини головною таємницею Всесвіту. Це життя "прийшло" звідкись, із місця, що розташоване поза "нашим світом", і врешті-решт покидає "наш світ", прямує за його межі, таємниче йде до невідомого місця, що недоступне більшості живих істот. Людське життя не сприймається як коротка поява в часі, між двома небуттями; йому передує добуття, а продовжується воно в післябутті. Нам дуже мало відомо про ці два етапи людського життя, але ми знаємо принаймні, що вони існують. Отже, для релігійної людини смерть не означає абсолютного кінця життя: смерть — це лише інший вид людського буття. Усе це "зашифровано" в космічних ритмах; треба лише розшифрувати, що "каже" Космос у своїх численних проявах, щоб збагнути таємницю життя. Так, видається очевидним одне: Космос — це живий організм, що періодично оновлюється. Таємниця нескінченної появи життя рівнозначна ритмічному оновленню Космосу: спосіб буття Космосу, і в першу чергу його здатність відтворюватися до нескінченності, зображується символічно в образі космічного Дерева.

Проте слід зазначити, що тут йдеться не про просте перенесення образу з мікрокосмічного масштабу в макрокосмічний. Як "природний об'єкт", дерево не могло втілити *космічне життя* у всій його повноті: на рівні світського розуміння його спосіб буття не відображає способу буття Космосу у всій його складності. На рівні світського розуміння рослинне життя є лише послідовністю "народжень" і "смертей". Релігійне бачення життя дозволяє "розшифрувати" в ритмі росту рослин інший зміст, у першу чергу побачити ідеї відродження, вічної юності, здоров'я, безсмертя; релігійна 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.

Образ дерева було обрано не лише для символізації Космосу, воно зображує також життя, молодість, безсмертя, мудрість. Крім космічних дерев, як Ігдрасил у міфології германців, історії релігії відомі також дерева: Життя (Месопотамія), Безсмертя (Азія, Старий Заповіт), Мудрості (Старий Заповіт), Молодості (Месопотамія, Індія, Іран) тощо¹. Інакше кажучи, дерево змогло втілити в собі все, що релігійна людина вважає *реальніш і священним за самою своєю суттю*, все, чим, як вона знає, володіють за самою своєю природою боги і що лише дуже рідко доступне привілейованим особам, героям і напівбогам. Так, міфи про пошук безсмертя чи вічної молодості розповідають про дерево із золотими плодами або чарівним листям, дерево, яке росте "в далекій країні" (а насправді в потойбічному світі) і яке захищають чудовиська (грифони, дракони, змії). Щоб зірвати плід, треба вийти на герць із чудовиськом, яке стереже дерево, і вбити його. Тобто треба пройти *ініціаційне випробування героїчного типу*: переможець силою отримує надлюдський, майже божественний стан вічної молодості, нездоланності і всемогутності.

Релігійний сенс рослин найповніше і найчіткіше виражається в таких символах, як космічне Дерево, дерево Безсмертя та дерево Мудрості. Інакше кажучи, священне дерево чи священні рослини роблять видимою структуру, що не помітна в різних видах рослин. Як ми вже помітили, саме сакральність розкриває найглибші структури Всесвіту. Космос постає як "шифр" тільки з релігійної перспективи. Для релігійної людини ритми життя рослин розкривають як таємницю життя і творення, так і загадку відродження, молодості і безсмертя. Можна сказати, що всі дерева й рослини, які вважаються священними (напр., кущ *ashvatha* в Індії), є особливими тому, що вони втілюють архетип, взірць рослинності. З іншого боку, релігійне значення рослини обумовлює те, що за рослиною доглядають і її вирощують. Деякі автори стверджують, що всі рослини, які культивуються сьогодні, вважалися колись священними².

Культу рослин не залежать від світського, "натуристичного" сприйняття, наприклад, з пробудженням весною рослинного життя. Навпаки, йдеться про релігійний досвід відновлення (відродження, відтворення) Світу, що передує розумінню весни як воскресінню

¹ Див.: *Die Religionen und das Heilige*, с. 310 і наст.; G Widengren, *The King and the Tree of Life In Ancient Near Eastern Religion* (Uppsala, 1951)

² A.G. Hoadricourt et L. Hedin, *l'homme et les plantes cultivees* (Pmis, 1946), с. 90.

природи і підтверджує це розуміння. Таємниця періодичного оновлення Космосу надала весні релігійного змісту. Взагалі, в рослинних культурах не завжди важливе природне явище весни і почни рослинності, важливий знак, що сповіщає про космічну таємницю. Гурти молоді урочисто обходять хати села і *показують* зелену гілку, букет квітів, пташку¹. Це *знак неминучості відродження рослинного життя*, свідчення, що таїна звершилася, що скоро прийде весна. Переважна більшість цих ритуалів відбувається до природного явища весни.

Десакралізація природи

Як ми вже сказали, для релігійної людини природа ніколи не є виключно "природною". Радикально десакралізоване сприйняття природи виникло недавно; до того ж воно доступне тільки меншості сучасних суспільств, у першу чергу вченим. Для решти природа все ще є "чарами", "таємницею", "величчю", в яких досі помітні сліди стародавніх релігійних цінностей. Жодна сучасна людина, якою б невіруючою вона не була, не може залишитися байдужою до "чарів" природи. Це не лише естетична, спортивна чи гігієнічна цінність, яка надається природі, це неясне, невиразне відчуття, в якому ще простежується пам'ять про вироджений релігійний досвід.

Цікаво буде показати на конкретному прикладі, як змінювалися і руйнувалися релігійні оцінки природи. Ми шукали цей приклад в Китаї з двох причин: по-перше, у Китаї, як і на Заході, десакралізація природи — справа рук меншості, учених; по-друге, в Китаї і на всьому Далекому Сході процес десакралізації все ж ніколи не доводиться до кінця. "Естетичне споглядання" природи досі зберігає навіть для найінтелектуальніших людей релігійне значення.

Відомо, що, починаючи з XVII ст., серед освічених китайців стало модним влаштування садів у басейнах². Це були наповнені подою басейни з кількома великими каменями посередині, а на цих каменях росли карликові дерева, квіти і часто стояли мініатюрні моделі будинків, пагод, мостів та людські фігурки. Такі камені

¹ Див.: *Die Religionen und das Heilige*, с. 364 і наст.

² Стосовно того, про що йтиметься нижче, див.: Rolf Stein, *Jardins en miniature d'Extrême Orient*, ("Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême Orient", 42, 1943), с. 26 і наст., ідо йнця.

в аннамітській мові називалися "гори в мініатюрі" або в сіно-аннамітській — "штучна гора". Зауважимо, що самі ці назви мають космологічне значення: ми вже бачили, що Гора — це символ Всесвіту.

Ці сади в мініатюрі, що стали предметом насолоди естетів, мали довгу історію, навіть передісторію, в якій проявилось глибоке релігійне відчуття Світу. Їхнім прототипом був басейн з ароматизованою водою, що зображував Море, а дах над водою — Гору. *Космічна структура цих об'єктів очевидна.* Тут був також присутній і містичний елемент, бо Гора в центрі Моря символізувала Острови Блаженних, своєрідний Рай, в якому жили таоїстські безсмертні. Отже, тут ідеться про особливий світ, Світ в мініатюрі, через який можна було б стати причетним до осередку містичних сил і *шляхом медитації відновити гармонію зі Світом.* Гору створювали з печерами, а легенди про печери відіграли значну роль у будівництві мініатюрних садів. Печери — таємний сховок, притулок таоїстських безсмертних, місце ініціації. Вони — Рай, і тому ввійти до них важко (символізм "вузьких дверей", про який ми поговоримо в наступній частині).

Цей самий комплекс: вода, дерево, гора, печера, — що відігравав таку важливу роль у таоїзмі, був лише розвитком ще давнішої ідеї — ідеї досконалого, *повного* простору, що містить гору і водоймище, простору усамітненого. Це досконалий простір, бо він є водночас Світом у мініатюрі і Раєм, джерелом блаженства і місцем безсмертя. Так, досконалий пейзаж — гора, водоймище — був не чим іншим, як стародавнім "святим місцем", місцем, де в Китаї хлопці й дівчата кожної весни зустрічалися, щоб заспівати ритуальних пісень і віддатися любовним іграм. Отже, легко простежується послідовність зміни значень цього первісного "святого місця". В найдавніші часи це був привілейований простір, закритий і освячений, в якому зустрічалися періодично хлопці й дівчата, щоб взяти участь у таїні життя і космічної родючості. Таоїсти запозичили цю архаїчну космологічну схему (гора і водоймище) і перетворили її на багатший комплекс (гора, водоймище, печера, дерево), зменшивши його при цьому до мінімальних розмірів: Рай у мініатюрі, що мав містичні сили, бо він був далеко від мирського Світу, в цьому Раю таоїсти збиранні я з думками і медитували.

Священність закритого простору можна ще помітити в басейнах з ароматизованою водою, накритих дахом, що символізували Море і Острови Блаженних. Цей комплекс також викривува-

вся для медитації, як спочатку і сади в мініатюрі, що в XVII ст. стали модним об'єктом захоплення освічених людей і перетворилися на "твори мистецтва".

Однак слід відзначити, що в цьому прикладі ми ніколи не спостерігаємо повної десакралізації Світу, адже на Близькому Сході те, що називається "естетичним почуттям", ще зберігає релігійний аспект навіть у освічених людей. І все ж приклад мініатюрних садів показує, навіщо і якими засобами десакралізується Світ. Достить уявити, на що перетворилося в сучасному суспільстві подібне почуття, щоб зрозуміти, як досвід космічної святенності може виродитися і змінитися аж до того, що стане звичайним людським почуттям, наприклад, мистецтвом заради мистецтва.

Інші космічні ієрофанії

Дня стислості викладу ми розповіли лише про деякі аспекти священності природи. Довелося обійти увагою значну кількість космічних ієрофаній. Так, ми не мали змоги поговорити про символи і культу Сонця чи Місяця, ані про релігійне значення каменів, ані про релігійну роль тварин тощо. Кожна з цих груп космічних ієрофаній розкриває особливу структуру священності природи, чи, точніше, властивість священного, виражену через особливий спосіб буття в Космосі. Достатньо, наприклад, проаналізувати різні релігійні значення, що приписуються каменям, щоб збагнути те, що камені, як *ієрофанії*, можуть *розкрити* людям: могутність, міцність, постійність. Ієрофанія каменю — це онтофанія за самою своєю суттю: камінь перш за все *є*, залишається завжди самим собою, не змінюється. Він *вважає* людину своєю незнищенністю й абсолютністю, і завдяки цьому, за аналогією, виявляє незнищенність і абсолютність буття. У релігійному сприйнятті особливий спосіб існування каменю розкриває людині абсолютне існування, існування поза часом, передяким безсиле становлення¹.

Побіжний аналіз багатьох релігійних трактувань Світу показує нам усе, що прочитали люди в ритмах Місяця. Завдяки місячним фазам, тобто завдяки "народженню", "смерті" і "відновленню" Місяця, люди усвідомили як свій власний спосіб буття у Космосі, так і свої шанси вижити чи відродитися. Символ Місяця спонукав релігійну людину звести до купи широкі набори фактів, які не мали між собою видимого зв'язку, щоб врешті об'єднати їх в одну

¹ Про свягденність каменів див.: *Die Religionen und das Heilige*, с. 247—270.

систему. Релігійне трактування місячних ритмів, ймовірно, дало поштовх першим великим антропокосмічним синтезам примітивних людей. Завдяки місячному символізму вони змогли встановити зв'язок і уподібнити гетерогенні факти, як-от: народження, становлення, смерть, воскресіння, або вода, рослини, жінка, родючість, безсмертя; космічна темрява, життя до народження і життя після смерті, за яким іде відродження місячного типу ("світло, що летить з темряви"); ткання, "нитка життя", доля, тимчасовість, смерть і т. д. Взагалі більшість ідей циклу, дуалізму, полярності, опозиції, конфлікту, але й ідеї примирення протилежностей, *coincidentia oppositorum*, були уточнені або відкриті завдяки місячному символізму. Можна говорити про "метафізику Місяця" у тому сенсі, що вона є логічною системою "правд" стосовно способу буття, властивого смертним, всіх елементів, які в Космосі беруть участь у житті, тобто у становленні, у зростанні й відмиранні, у "смерті" й "воскресінні". Не слід забувати, що Місяці, розкриває людині не лише той факт, що смерть нерозривно пов'язана з життям, а й особливо те, що *смерть не остаточна, що з нею завжди йде нове народження**.

Місяць надає релігійного значення космічному становленню примирює людину зі смертю. Сонце, навпаки, розкриває інший спосіб буття: воно не бере участі у становленні; завжди в русі, воно залишається незмінним, його форма завжди та сама. Сонячні ієрофанії передають релігійні значення незалежності й сили, верховної влади, мудрості. Тому в деяких культурах ми спостерігаємо процес соляризації вищих істот. Як ми вже бачили, небесні боги поступово втрачають релігійну актуальність, але в деяких випадках структура і важливість цих богів зберігаються в сонячних богах; особливо це знайшло вираження в високорозвинутих цивілізаціях, що відіграли важливу роль в історії (Єгипет, елліністичний Схід, Мексика).

Велика кількість героїчних міфів мають сонячну структуру Герой уподібнюється Сонцю; як і воно, він бореться проти темряви, спускається в Царство смерті і виходить звідти переможцем: Тут п'ятьма не є одним із способів існування божества, як це ми бачимо у місячних міфологіях, тут вона символізує все, чим бог *не є*, тобто його головного суперника. Темрява вже не трактується як необхідна фаза космічного життя; з перспективи сонячної релігії п'ятьма протиставляється життя, формам і розумінню. У деяких

* Див.: *Die Religionen und das Heilige*, с. 180—216.

культурах світлові епіфанії сонячних богів стають знаком розуміння. Сонце і розуміння врешті-решт уподібнюються настільки, що синкретичні сонячні теології кінця античності перетворюються на раціоналістські філософії: Сонце проголошується розумом Світу, а Макробій вбачає в Сонці всіх греко-східних богів, від Аполлона і Юпітера до Озириса, Гора й Адоніса (*БаШтаШ*. I, част. XVII—XVIII). У трактаті "Про Короля Сонце" імператора Юліана, як і в "Гімні Сонцю" Прокла, на зміну сонячним ієрофаніям приходять *idei*, а релігійність внаслідок цього тривалого процесу раціоналізації майже повністю зникає¹.

Ця десакралізація сонячних ієрофаній належить до багатьох інших аналогічних процесів, завдяки яким увесь Космос врешті-решт позбавляється своїх релігійних змістів. Але, як ми вже сказали, остаточна секуляризація природи стає доступною лише обмеженому числу сучасних людей — тим, хто не має жодного релігійного почуття. Християнство змогло внести глибокі, радикальні зміни у релігійне розуміння Космосу і життя, яких воно не підкинуло. Той факт, що космічне життя у всій своїй повноті ще може відчуватися як шифр божества, нам доводить християнський письменник Лсон Блуа, коли пише: " Чи є життя в людині, тварині чи рослині, воно все одно називається життям, а коли настає мить, невловима точка, що зветься смертю, то Ісус завжди покидає і дерево, і людську істоту"².

Частина четверта

ЛЮДСЬКЕ БУТТЯ І СВЯЩЕННІСТЬ ЖИТТЯ

Буття, відкрите Світові

Кінцева мета історика релігій полягає в тому, щоб збагнути — і пояснити іншим — поведінку *homo religiosus* і його розумовий світ. Це не завжди легке завдання. Для сучасного світу релігія як форма життя і погляд на світ ототожнюється з християнством. Західний інтелектуал у найкращому випадку має шанси зрозуміти

¹ Див.: *Die Religionen und das Heilige*, с. 147—179. Пор. також т. 35, Franz Altheim, *Der unbesiegte Cott.* (Гамбург, 1957).

² *Le Mendlant Ingrat*, II, с. 196.

релігійні погляди класичної античності і навіть деякі великі східні релігії, як індуїзм, конфуціанство чи буддизм. Проте таке зусилля розширити релігійний горизонт, яким би похвальним воно не було, не може завести західного інтелектуала далеко: за допомогою Греції, Індії, Китаю він не виходить за межі складних, розвинених релігій, що мають багату традицію церковної писемної літератури. Але пізнати частину цієї священної літератури, ознайомитися з деякими міфологіями і теологіями Сходу чи класичного світу ще не достатньо, щоб проникнути в розумовий світ *homo religiosus*. На ці міфології і теології надто сильно вплинула довготривала робота освічених людей; навіть якщо вони, так би мовити, не є "книжковими" (як юдаїзм, зороастризм, християнство, іслам), вони мають священні книги (Індія, Китай) або принаймні зазнали впливу відомих авторів (напр., Гомер у Греції).

Щоб отримати ширшу релігійну перспективу, нам буде корисно ознайомитися з фольклором європейських народів: у їхніх віруваннях, звичаях, у поведінці перед лицем життя і смерті ще простежуються архаїчні "релігійні ситуації". Вивчаючи європейські сільські суспільства, ми маємо шанс зрозуміти релігійний світ неолітичних¹ землеробів. У багатьох випадках звичаї і вірування європейських селян репрезентують архаїчнішу стадію культури, ніж міфології класичної Греції². Це правда, що більшість цих сільських народностей Європи були християнізовані понад тисячу років тому. Але вони змогли залучити до свого християнства значну частину дохристиянської релігійної спадщини з одвічної давнини. Виходячи з цього, було б неправильно вважати, що селяни Європи — не християни. Але слід також визнати, що їхня релігійність не зводиться до історичних форм християнства, вона зберігає космічну структуру, яка повністю відсутня в досвіді міських християн. Можна говорити про первісне, "аісторичне" християнство; прийнявши християнство, європейські землероби внесли до своєї нової віри космічну релігію, яку вони зберігали з доісторичних часів.

Перед істориком релігій, що прагне збагнути і пояснити всю повноту екзистенційних ситуацій *homo religiosus*, стоїть ще складніша проблема. За межами сільськогосподарських угідь лежить цілий світ — справді примітивний світ кочових пастухів, мислив-

¹ *Neolithicum* — новий кам'яний вік, у Європі це період 3000—1800 рр. до н. е., в якому відбувся перехід людини від полювання до землеробства. — Прим. ред.

² Що впливає, напр., з досліджень Леопольда Шмідта, Leopold Schmidt, *Ge-stalttheüigkeit im bäuerlichen Arbeitsmythos* (Відень, 1952)

ців, народів, які ще перебувають на стадії полювання на тварин і збирання плодів. Щоб пізнати розумовий світ *homo religiosus*, ми повинні насамперед врахувати особливості людей цих примітивних суспільств. Так, сьогодні їхня релігійна поведінка здається нам дивною, якщо не викривленою; в кожному разі, нам важко її збагнути. Отже, не існує іншого способу зрозуміти чужий розумовий світ, *якувійти до нього*, проникнути в його серцевину, щоб сягнути там усіх цінностей, які він створив.

Для релігійної людини архаїчних суспільств *Світ існує, бо він був створений богами*, саме його існування промовисте; Світ не німий і не непрозорий, він не інертна річ, позбавлена сенсу чи значення. Для релігійної людини Космос "живе" і "промовляє". Саме життя Космосу — це доказ його святості, бо він був створений богами, а боги являються людям через космічне життя.

Тому, починаючи з певної стадії культури, людина розуміється як мікрокосмос. Вона є частиною творіння богів; іншими словами, вона віднаходить у собі "святість", яку пізнає в Космосі. Звідси випливає, що її життя прирівнюється до космічного; космічне життя — це витвір богів, отже, воно стає взірцем людського існування. Наведемо кілька прикладів. Як ми вже бачили, одруження трактується як ієрогамія між Небом і Землею. У землеробських народів аналогія Земля — жінка ще складніша. Жінка порівнюється з ґрунтом, насінини — з *semen viril*¹, а сільськогосподарська праця — з подружнім поєднанням. "Ця жінка прийшла, як жива і родюча земля: сійте в неї, чоловіки, насіння!" — написано в *Ата-рва Веді* (XrV, 2, 14). "Жінки ваші є для вас полями" {*Коран*, II, 225). Безплідна королева журиться так: "Я — як те поле, на якому ніщо не родить!" І навпаки, в гімні XII ст. Діва Марія прославляється як *terra non arabilis quae fœctum parturiif*.

Спробуємо зрозуміти екзистенційну ситуацію того, для кого всіці визнання — *пережитий* досвід, а не просто *ідеї*. Очевидний той факт, що його життя має ще один вимір: воно не просто людське, а водночас і "космічне", бо має позалюдську структуру. Ми могли б назвати його життя "відкритим буттям", бо воно не обмежене суто людським способом існування. (Втім, нам відомо, що для примітивної людини ідеал, якого вона хоче досягти, лежить у позалюдській площині, яка розкривається в міфах). Буття *homo religiosus*, і особливо примітивної людини, відкрите Світові; жи-

¹ Чоловіче сім'я (латин.).

[^] Неорана земля, що плід принесла (латин.).

вучи, релігійна людина школи не буває самотньою, в ній живе частина Світу. Не можна скачати услід за Гегелем, що примітивна людина "розчинена в природі", що вона ще не знайшла себе як особна від природи істота, як істота сама по собі. Індус, який обіймає жінку і проголошує її Землею, а себе — Небом, цілком усвідомлює і свою власну людськість, і людськість своєї дружини. Австрало-азіатський землероб, котрий називає одним словом *лак* фалос і сапу, котрий, як і багато інших орачів, ототожнює насіння з *semen viril*, прекрасно знає, що сапа — знаряддя, яке він виготовив, і що, обробляючи ниву, він виконує сільськогосподарську роботу, яка потребує певних навичок. Інакше кажучи, космічний символізм *додає* нового значення об'єкту чи дії, не змінюючи цим їхніх характерних, безпосередніх значень. Буття, відкрите Світові, не є несвідомим, "розчиненим у природі" існуванням. Завдяки відкритості Світові релігійна людина здатна пізнати себе, пізнаючи Світ, а пізнання себе цінне для неї, бо воно "релігійне", бо воно стосується буття.

Освячення життя

Приклад, наведений попереду, допомагає нам зрозуміти перспективу, в якій перебуває людина архаїчних суспільств: для неї життя у всій його повноті може бути освячене. Засобів його освячення багато, а результат майже завжди однаковий.

Життя проживається у подвійному плані: воно протікає в людському бутті і водночас бере участь у позалюдському існуванні Космосу чи богів. Припущення, що в дуже далекому минулому всі органи і фізіологічні відчуття людини, всі її жести мали релігійний зміст, адже всі типи людської поведінки були відкриті богами чи героями-цивілізаторами, *in illo tempore*: вони заснували не лише різні види праці й те, як ти їси, кохаєшся чи висловлюєшся, а навіть жести, на перший погляд не важливі. В міфах австралійців караджері два герої-цивілізатори для випускання сечі вибрали спеціальну позу, а народність караджері і до сьогодні імітує цей взірцевий жест¹. Не варто і згадувати, що іа рівні мирського ставлення до життя ми не зустрічаємо нічого подібного. Для арелігійної людини всі життєві досвіди, як сексуальність, так і харчування, робота і гра, десакралізувалися. Інакше кажучи, всі

Див.: Ralph Piddington, *Karadjeri Initiation* ("Oceania", III, 1932-1933, с. 46—87).

ці фізіологічні акти позбавлені духовного змісту, а отже, і дійсно людського виміру.

Окрім релігійного змісту, якого набувають фізіологічні акти завдяки імітації божественних моделей, органи тіла і їхні функції також були наповнені релігійним значенням, тому що їх уподіbili різним регіонам і феноменам Космосу. Ми вже зустрічали класичний приклад: жінка порівнюється з грунтом і Матір'ю Землею, статевий акт — з ієрогамією Небо — Земля і з засіванням. Кількість подібних аналогій між людиною і Всесвітом велика. Деякі порівняння, здається, запрошуються самі, наприклад, схожість ока з Сонцем, або пари очей з Сонцем і Місяцем, чи маківки голови з повним Місяцем; або уподібнення дихання до вітру, кісток до каменів, волосся до трави і т. п.

Та історик релігій знаходить й інші зіставлення, що передбачають складніший символізм, цілу систему мікро-макрокосмічних відповідностей. Наприклад, порівняння живота чи матки з печерою, кишок — з лабіринтами, дихання — з тканням, вен і артерій — з Сонцем і Місяцем, спинного хребта — з *Axis mundi* тощо. Певна річ, всі ці аналогії між людським тілом і макрокосмосом не засвідчені в примітивних народів. Деякі системи відповідностей людина — Всесвіт були до кінця розвинуті лише у великих культурах (Індія, Китай, античний Близький Схід, Центральна Америка). І всежінні витоки знаходимо вже в архаїчних культурах. У примітивних людей зустрічаються надзвичайно складні системи антропокосмічних аналогій, які свідчать про здатність до глибокого мислення. Як, скажімо, у догонів з колишньої Французької Західної Африки¹.

Отже, ці антропокосмічні аналогії цікаві для нас передусім тим, наскільки вони є "шифром" різних екзистенційних ситуацій. Ми говорили, що релігійна людина живе у відкритому Світі і що, • і іншого боку, її буття відкрите Світові. Тобто релігійна людина здатна пережити нескінченну низку досвідів, які ми могли б назвати "космічними". Такі досвіди завжди релігійні, бо Світ - священний. Щоб досягнути їх, ми повинні згадати, що основні фізіологічні функції можуть стати таїнством. Людина їсть ритуально, та їжа оцінюється по-різному в різних релігіях і культурах: продукти можуть бути священними предметами, даром божества чи жертвою, яку складають богам тіла (як, наприклад, в Індії). Сексуальне життя, як ми бачили, також перетворюється на ритуал і, як на-

див.: Marcel Griaule, *Dieu d'Eau. Entreliens avec Ogotemmel* (Paris, 1948).

слідок, порівнюється і з космічними явищами (дош, сівба), і з діями богів (ієрогамія Небо — Земля). Одруження іноді оцінюється у потрібному плані: індивідуальному, соціальному і космічному. У народності омага, наприклад, село розділяється на дві половини, які зветься Небо і Земля. Одруження можуть відбутися лише між мешканцями цих двох екзогамних половин, і кожне нове одруження повторює первісний *Meros gamos*, союз між Небом і Землею¹.

Такі антропокосмічні уподібнення, і особливо послідовне наповнення священним змістом фізіологічного життя, збереглися і процвітають навіть у високорозвинутих релігіях. Обмежимося одним прикладом: сексуальне злиття як ритуальний акт мало велике значення в індійському тантризмі. Індія блискуче продемонструвала нам, як можна перетворити фізіологічний акт на ритуал і як уже після ритуалістичної епохи той самий акт може вважатися "містичною технікою". У тантризмі жінка врешті-решт стає втіленням Пракриті (природи) і космічної богині Шакті, в той час як чоловік уособлює Шиву, чистого Духа, непорушного і світлого. Сексуальне злиття (*майтуна*) — це перш за все об'єднання двох принципів космічної природи — Енергії і Духа. В тантричному тексті написано: "Справжнє сексуальне з'єднання — це з'єднання вищої Шакті і Духа (*атмайі*); інші є лише тілесними стосунками з жінками" (*Куларнава-Таитра*, V, 111 — 112). Йдеться вже не про фізіологічний акт, а про містичний звичай: партнери вже не просто людські істоти, вони "окремі" і вільні, як боги. В тантричних текстах наполегливо підкреслюється, що йдеться про перетворення тілесного досвіду. "Завдяки тим самим діям, через які певні люди горять у пеклі мільйони років, його отримує вічне спасіння". Вже *Брахадараньяка-Упаншада* (V, 14, 8) стверджує: "Той, хто знає це, незалежно від скоєного ним гріха, — чистий, вічно молодий, безсмертний". Тобто "той, хто знає" має інший досвід, ніж мирянин. Це означає, що будь-який людський досвід можна змінити, прожити його в іншому, позалюдському плані.

Приклад Індії показує нам, до якої містичної витонченості може дійти сакраменталізація органів і фізіологічного життя, що присутня на всіх архаїчних рівнях культури. Зауважимо, що трактування сексуальності як засобу участі в священному (у випадку

¹ Див.: Werner Müller, *Die blaue Hütte* (Wiesbaden, 195-1), с. 115 і далі.

² Див. тексти у нашій книзі *Le Yoga. Immortalité et Liberté* (Paris, 1954), с. 264, 395.

Індії, досягнення надлюдського стану абсолютної свободи) досить ризиковане. У самій Індії тантризм став причиною соромітьких потворних церемоній. В інших місцях, у примітивному світі, ритуальна сексуальність стала асоціюватися з різноманітними оргіастичними формами. Даний приклад все ж досить красномовний, бо він розкриває нам досвід, недоступний в десакралізованому суспільстві: досвід освяченого сексуального життя.

Тіло — дім — Космос

Ми бачили, що релігійна людина живе у відкритому Космосі і що вона відкрита Світові. Тобто вона перебуває у зв'язку з богами і бере участь у святості Світу. При аналізі структури священного простору ми мали нагоду констатувати, що релігійна людина може жити тільки у відкритому Світі: вона прагне оселитися в "центрі", там, де існує можливість спілкуватися з богами. Її житло — мікрокосмос; її тіло — також. Відразу напрашується аналогія дім — тіло — Космос. Розглянемо ближче приклад, який показує нам, як можуть спочатку релігії, а потім філософії реінтерпретувати цінності архаїчних суспільств.

Індійська релігійна думка широко використовувала цю традиційну аналогію (дім — Космос — людське тіло), і зрозуміло чому: тіло, як і Космос, — це в кінцевому підсумку "ситуація", система умовностей, які ми приймаємо. Хребет порівнюється з космічною Колоною (скамба) або з горою Меру, дихання асоціюється з вітрами, пуп чи серце — з центром Світу і т. д. Проте аналогія проводиться і між людським тілом та ритуалом: місце жертвопринесення, знаряддя і врочисті жести пов'язуються з різними органами і фізіологічними функціями. Людське тіло, що ритуально сприймається як Космос чи ведичний вівтар (який виступає *imago mundi*), порівнюється ще й з житлом. Текст *Хатха-Йоги* говорить про тіло як про "дім зі стовпом і дев'ятьма дверима" (*Goraksha Shataka*, 14).

Одне слово, свідомо погоджуючись на взірцеву ситуацію, на яку вона якоюсь мірою й так приречена, людина "космонізується": вона відтворює в людських масштабах систему взаємних зумовленостей і ритму, що характеризує і утворює Світ, який, по суті, визначає весь Космос. Існує аналогія і в зворотному напрямку: храм чи дім вважаються людським тілом. Поняття "око маків-

ки" часто зустрічається в багатьох архітектурах¹. Проте важливо підкреслити такий факт: кожний з цих рівнозначних образів — Космос, дім, людське тіло — являє собою вище "відкриття" або може його набути, що уможливорює перехід з одного світу в інший. Верхній отвір індійської вежі має, поряд з іншими, назву *брахмараудра*. Це слово означає "проріз" у верхівці, що відіграє провідну роль в його-тантратській техніці,— через нього душа в момент смерті злітає в Небо. Згадаймо у зв'язку з цим звичай пробивати череп мертвого його, щоб допомогти душі покинути тіло².

Цей індійський звичай має аналог у поширеному в Європі та Азії віруванні, що душа мертвого вилітає через димар (отвір для диму) або через дах, зокрема через ту його частину, що міститься над покутом. У випадку тривалої агонії зриваються одна або кілька дощок даху, іноді його навіть розбирають повністю. Значення цього звичаю очевидне: *душа легше розлучиться з тілом, якщо дім, ще один образ тіш — Космосу, буде відкритий у верхній частині*. Звісно, всі ці досвіди недоступні астрійній людині не лише тому, що для неї смерть десакралізувалася, а ще й тому, що вона вже не живе у власне Космосі.

Визначним є той факт, що індійський містичний календар зберіг аналогію людина — будинок, і особливо порівняння черепа з дахом чи маківкою. Фундаментальний містичний досвід, тобто вивчення над людським існуванням, передається через подвійний образ: зруйнування даху і політ у повітрі. В буддистських текстах розповідається про архатів, які "злітають у повітря, пробиваючи дах палацу", які, "злітаючи самим лише зусиллям волі, пробивають дах будинку й летять у повітрі", і т.ін.⁴. Ці вирази можна трактувати подвійно: у плані містичного досвіду йдеться про "екстаз", отже, про політ душі через *брахмараудра*; в метафізичному плані — це скасування Світу, яким керують умовності. Проте ці два трактування польоту архатів виражають прорив онтологічно-

Див.: Ananda K. Coomaraswamy, *Symbolism of the Dome* (Indian Historical Quarterly), XIV, 1938, с. 1-56), с. 34 і далі.

- М. Еліаде, *Le Yoga*, с. 400, див. також: А. Р. Coomaraswamy, *Symbolism of the Dome*, с. 53, прим. 60.

Частина освяченого простору, що в певних типах євразійських жителів відповідає центральному стовпу і, отже, виконує роль центру Світу Див.: С. Rank, *Die heilige Unterecke im Hauskult der Völker Nordosteuropas und Nordasiens* (Helsinki 1949).

⁴ Див. : М. Еліаде, *Le Vol mystique* ("Numen" III, 1956, с. 1-13.)

го рівня і переш ви одного способу буття до іншого, а точніше, перехід від існування обумовленого до необумовленого, до повної свободи.

У більшості архаїчних релігій "політ" означає лоступ до надлюдського способу буття (бог, чарівник, дух), у кінцевому підсумку, до свободи рухатися так, як ти хочеш, а отже, до здобуття стану "духу". Для індійської думки образ архата, що "пробиває дах будинку" і злітає в повітря, свідчить про те, що цей архат перейшов у Космос, увійшов у парадоксальний спосіб буття, який неможливо досягнути розумом, у стан абсолютної свободи (якби він не називався: *нірвана*, *асамехарта*, *самадхі*, *сахая* тощо). У міфологічному плані взірцевий акт виходу за межі Світу демонструється на прикладі Булли, який заявляє, що він розбив космічне "яйце", "шкаралупу незнання", і отримав "блаженну, універсальну поважність Булли".

Цей приклад розкриває нам важливість постійності архаїчних символів, які стосуються людської оселі. Ці символи передають основні релігійні ситуації, але вони можуть змінювати свій зміст, збагачуючи його новими значеннями і вписуючись у все складніші системи мислення. У тілі "живуть" так само, як живуть у хаті чи в Космосі, який створили для себе самі (пор. частину I). Будь-який законний і постійний стан передбачає інтеграцію в Космос, в досконало організований Всесвіт, зроблений за взірцевою моделлю, творенням. Населена територія, храм, будинок, тіло — кожний із них є Космосом, який має "отвір", незалежно від того, яким словом називається він у різних культурах ("око" храму, димар, дірка для диму, *брахмараудра* і т.ін.). Більшою чи меншою мірою заселений Космос — тіло, хата, територія племені, весь Світ — сполучається у верхній частині з іншим, вищим рівнем.

В акосмічній релігії, як у тій, що виникла в Індії після буддизму, вихід до вишого рівня вже не виражає перехід від людського стану до надлюдського, і зникнення, знищення Космосу — абсолютні свободи. Різниця між філософським розумінням "яйця", розбитого Буддою, або "даху", пробитого архатами, і древнім символізмом переходу з Землі на Небо (по *Axis mundi* чи через отвір для диму) величезна. Виходить, що як індійська філософія, так і містика обрали поміж символів, які могли позначати онтологічний прорив і перехід у інший вимір, саме цей основний об-

биття даху. Підняття над людською формою буття передається через руйнування "хати", особистого Космосу, який людина обрала, щоб жити в ньому. Будь-яке "стабільне житло", в якому вона "розмістилася", у філософському плані рівнозначне екзистенційній ситуації, яку вона прийняла. Образ пробиття даху означає знищення *будь-якої "ситуації"*, вибір *не розміщення у Світі*, а абсолютної свободи, яка для індійської думки неможлива без руйнування будь-якого світу, яким керують обумовленості.

Не варто нагадувати про значення, які надає наш нерелігійний сучасник *своєму* тілу, *своєму* будинку, *своєму* Всесвіту, щоб побачити величезну відстань, що відділяє його від людей примітивних і східних культур, про яких ми говорили вище. Так само як житло сучасної людини втратило свої космічні цінності, так і тіло її позбавлене будь-якого релігійного чи духовного значення. Отже, можна сказати, що для сучасних людей, позбавлених релігійності, Космос став непрозорим, інертним, німим: він уже не передає жодного послання, не несе в собі жодного "шифру". Усвідомлення святості природи ще живе сьогодні в Європі передусім серед сільського населення, бо там ще збереглося християнство, що проживається як космічна літургія.

Що ж до християнства індустріальних суспільств, і особливо християнства інтелектуалів, то воно вже давно втратило космічні цінності, які ще мало в середньовіччі; але було б помилкою стверджувати, що міське християнство "деградоване" або "нижче", можна лише сказати, що релігійна чутливість населення міст дуже зменшилася. Космічна літургія, таємниця участі природи в христологічній драмі стали недоступні християнам сучасного міста, їхні релігійні почуття вже не відкриті Космосу. Вони стали суто особистими; спасіння — це проблема виключно між самою людиною та її богом; у найкращому випадку людина визнає свою відповідальність не лише перед богом, а й перед історією. Але в комплексі людина — Бог — історія для Космосу вже немає місця. Це дозволяє нам припустити, що навіть справжній християнин вже не сприймає Світ як витвір Бога.

Прохід через вузькі двері

Те, що ми сказали вище стосовно символізму тіло — дим і пов'язаних із ним антропокосмічних аналогій, далеко не вичерпує надзвичайно багаті теми — ми були змушені обмежитися лише

кількома з її численних аспектів. "Дім", що є водночас *imago mundi* і копією людського тіла, відіграє значну роль в ритуалах і міфологіях. В деяких культурах (прадавній Китай, Етрурія тощо) похоронні урни виготовляли у формі будинку з отвором у верхній частині, який давав змогу душі померлого входити й виходити¹. Урна-дім стає своєрідним новим "тілом" померлого. Також із будиночка у формі капюшона виходить і міфічний прабатько, в будиночку — урні — капюшоні ховається Сонце вночі, щоб вийти звидтиранці². Отже, наявна структуральна відповідність між різними способами *переходу*: від п'тьми до світла (Сонце), віддо-існування людської раси до її появи (міфічний прабатько), від життя до смерті і до нового буття *post mortem* (душа).

Ми неодноразово підкреслювали, що будь-яка форма Космосу — Всесвіт, храм, будинок, людське тіло — має верхній "отвір". Тепер ми можемо краще збагнути значення цього символу: отвір робить можливим *перехід* від одного способу буття до іншого, від однієї екзистенційної ситуації до іншої. Будь-яке космічне буття призначене для "переходу": людина переходить з до-життя в життя, а потім — до смерті, так само як міфічний прабатько перейшов з до-буття в буття, а Сонце — з темряви у світло. Відзначимо той факт, що цей тип "переходу" вписується у складнішу систему, основні елементи якої ми розглянули тоді, коли говорили про Місяць як про архетип космічного становлення, про рослинистість як символ всесвітнього оновлення і особливо про різні способи ритуального повторення космогонії, тобто про вірцевий *перехід* від віртуального до формального. Слід уточнити, що всі ці ритуали і символізми "переходу" виражають особливу концепцію людського буття: людина народжується незавершеною; вона повинна народитися вдруге духовно; вона стає людиною, лише коли переходить з недосконалого, ембріонального стану в досконалий стан дорослого. Тобто можна сказати, що людське існування досягає повноти через низку традиційних переходів, через суму послідовних ініціацій.

Пізніше ми повернемося до сенсу і функції ініціації. А поки що зупинимось на символізмі "переходу", такому, яким його розшифровує релігійна людина в звичному для неї середовищі і в по-

¹ С. Hentze, *Bronzegerat, Kultbauten, Religion im altesten China der Chang-Zeit* (Anvers, 1951), с. 49 і далі; також в *Sinológica*, III, 1953, с. 229 - 239 (і мал. 2-3).

² С. Hentze, *Tod, Auferstehung, Weltordnung. Das mythische Bild im altesten China* (Zürich, 1955), с. 47 і далі і мал. 24-25.

³ Після смерті (латин.)

всякденному житті: наприклад, у себе вдома, або коли їде на роботу чи переходить міст. Цей символізм присутній вже у самій структурі оселі. Верхній отвір, як ми бачили, означає висхідний напрямок до Неба, прагнення до трансцендентності. *Поріг* конкретизує як розмежування між "зовні" і "всередині", так і можливість переходу з однієї зони в іншу (з мирського у священне; див. частину I). Та образи *мосту* і *вузьких дверей* найсильніше передають ідею небезпечного переходу, тому вони дуже часто зустрічаються в ритуалах і міфологіях ініціації та похорону. 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. Щоб створити образ цього парадоксального переходу (він завжди передбачає прорив і трансцендентність), різні релігійні традиції широко використовували символізм небезпечного мосту або вузьких дверей. В іранській міфології померлі перетинають міст Сінват у своїй подорожі *post mortem*: для праведних він завширшки з дев'ять списів, а для лиходіїв він стає вузький, як "лезо бритви" (*Dinkart*, LX, 20, 3). Під мостом Сінват розкривається глибока яма пекла (*Videvdad*, 3, 7). По цьому самому мосту проходять містики у своїй екстатичній подорожі до Неба: ним, наприклад, піднімався духовно Арда Віраф¹.

Видіння святого Павла зображує нам міст, "вузький, мов волосина", що з'єднує нашу Землю з Раєм. Ті самі образи зустрічаємо в арабських письменників і містиків: міст "тонший за волосину" і з'єднує Землю з небесними сферами і Раєм. У християнській традиції грішники, що не можуть пройти його, падають у пекло. Середньовічні легенди розповідають про "міст, схований під водою", і про міст-шаблю, по якому герой (Ланселот) має пройти босоніж і з порожніми руками: цей міст має лево, "гостріше за серп", а перехід відбувається "в стражданнях і агонії". У фінській традиції міст, вкритий голками, цвяхами, лезами бритв, перетинає пекло: мертві і шамани проходять по ньому в екстазі, коли прямують до іншого світу. Аналогічні розповіді зустрічаються у всьому світі². Проте важливим є той факт, що цей образ підкреслює важкодоступність метафізичного пізнання, а в християнстві — віри. "Важко пройти по тонкому лезу бритви, кажуть поети, щоб передати

¹ JSyB/.^?i?iQ,LeChamanismeetlestechniquesarchangesdeVmjlnes(SarE`xtase (Paris, 1951), с. 357 і далі.

² Див.: *Le Chamanisme*, с. 419 і далі; Maarti Haavio, Vainamoinen, . *Eternal Sage* (Helsinki, 1952), с. 112 і далі.

трудність шляху, який веде до вищого знання" (*Кита-Упанішада*, III, 14). "Бо тісні ті ворога, і вузька та дорога, що веде до життя, — і мало таких, що знаходять її!" (Матвій, 7, 14).

Ці кілька прикладів символізму ініціації, похорону і метафізичного символізму мосту та дверей показали нам, якою мірою щоденне існування і "малий світ", що воно його передбачає (будинки і його знаряддями, повсякденне життя з його жестами тощо), можна наповнити релігійним і метафізичним змістом. Буденне життя завжди цілком змінюється завдяки відчуттям релігійної людини, яка всюди відкриває "шифр". Навіть звичайнісінький жест може мати значення духовного акту. Шлях і ходьба можуть бути перетворені на релігійні цінності, бо будь-який шлях може символізувати "дорогу життя", а будь-яка ходьба — "паломництво", подорож до центру Світу¹. Якщо володіння будинком передбачає згоду на певне стабільне положення у Світі, то ті, хто відмовився від свого дому, паломники і аскети, виявляють своєю ходьбою, своїм постійним рухом бажання вийти зі Світу, відмову від будь-якої земної ситуації. Дім — це "гніздо", і, як каже *Панкавішша-Брахмана* (XI, 15, 1), "гніздо" означає стада, дітей і вогнище, тобто символізує домашній, суспільний, господарський світ. Ті, хто обрав пошук, шлях до "центру", повинні зректися будь-якого сімейного і суспільного становища, будь-якого "гнізда" і присвятити себе тільки "походу" до вищої істини, яка у високорозвинутих релігіях зливається з таємним богом. 2) *еи5 аЪзсoнcИт**.

Ритуали переходу

Як уже давно помітили дослідники, ритуали переходу відіграють значну роль у житті релігійної людини⁴. В основному ритуал переходу представлений, природно, ініціацією, що починається зі статевої зрілості, переходом з однієї вікової категорії в іншу (з дитинства чи юності в молодість). Втім, існують і ритуали переходу до народження, одруження чи смерті, можна сказати, що в кожному з цих випадків теж має місце ініціація, бо й тут відбувається радикальна зміна онтологічного способу буття і суспільного статусу. Коли дитина народжується, вона має лише фізичне буття; її ще не визнає родина і не приймає суспільство. Ритуали, що вико-

¹ Див.: *Die Religionen und das Heilige*, с. 430 і далі.

² Див.: Ananda K. Coomaraswamy, *The Pilgrim's Way* ("Journal of the Bihar and Orissa Oriental Research Society", XXIII, 1937, част. 6, с. 1—20).

³ Див.: Arnold Van Gennep, *Les rites de passage* (Paris, 1909).

нуються одразу по народженні, надають новонародженому власне статус "живого"; тільки завдяки цим ритуалам він інтегрується в суспільство живих.

Одруження — це також привід перейти з однієї суспільно-релігійної групи в іншу. Одружений юнак покидає гурт парубків, щоб відтепер брати участь у колі голів сімей. Будь-який шлюб пов'язаний з напругою і небезпекою, провокує кризу; тому він і здійснюється через ритуал переходу. Греки називали шлюб *telos* — посвячення, а весільний ритуал у них був схожий на ритуал втаємничений.

Що стосується смерті, тут ритуали ще складніші, адже йдеться не лише про "природне явище" (життя чи душа покидають тіло), а про онтологічну і водночас суспільну зміну способу життя: покійник повинен пройти певні випробування, важливі для його замогильного життя, а також має бути визнаний мертвим і прийнятий до їхньої спільноти. Для деяких народів тільки ритуальне поховання може підтвердити смерть: той, кого поховали не за звичаєм, не мертвий. В інших місцях чиясь смерть вважається дійсною лише по закінченні похоронної церемонії або тоді, коли дух померлого ритуально провели до його нової оселі, в потойбічний світ, де він був прийнятий до спільноти мертвих.

Для арелігійної людини народження, одруження і смерть — просто подіями, що цікаві тільки для окремої людини та її сім'ї. В арелігійному баченні буття всі ці "переходи" втратили свій ритуальний характер: вони означають тільки конкретний акт народження, смерті чи визнаного сексуального злиття. Проте слід додати, що такий суворо арелігійний досвід досить рідко зустрічається в чистому вигляді, навіть в найменш релігійних суспільствах. Цілком можливо, що такий цілком арелігійний досвід стане частішим у більш або менш далекому майбутньому; а поки що він зустрічається рідко. У мирському світі зустрічаємо радикальне обезсвячення смерті, одруження і народження, але, як ми зараз побачимо, ще живі спогади та невиразна ностальгія за скасованими релігійними звичаями.

Що ж до самих ритуалів ініціації, нам належить провести чітку межу між ініціацією з часу статевої зрілості (клас віку) і церемоніями входження в таємне товариство: найважливіша різниця полягає в тому, що *всі* юнаки повинні пройти ініціацію в певному віці, тоді як таємні товариства створюються для окремих дорослих. Інституція ініціації в статево зрілість, здається, старіша за інституцію таємних товариств; вона більш поширена і засвідчується на найархаїчніших рівнях культури, як, наприклад, у австралійців і в жителів Вогняної Землі. Немає необхідності представляти тут

церемонії ініціації у всій їхній складності. Нас цікавить той факт, що з архаїчних стадій культури ініціація відіграє основну роль у релігійному формуванні людини, і особливим є те, що вона полягає в першу чергу в зміні онтологічного режиму неофіта. Цей факт видається нам дуже важливим для розуміння релігійної людини: він показує, що людина примітивних суспільств, така, якою вона була "дана" на природному рівні буття, не вважається "завешеною". Щоб стати людиною у справжньому значенні цього слова, вона повинна вмерти у цьому першому житті (природному) і народитися вдруге для вищого життя, яке є водночас релігійним і культурним.

Іншими словами, примітивна людина вміщує свій ідеал людськості і в надлюдській сфері. В її розумінні: по-перше, не можна стати повністю людиною, не перерісши і не знищивши хоча б певною мірою природну людськість, оскільки ініціація зводиться, по суті, до парадоксального, надприродного досвіду смерті і воскресіння або досвіду двох народжень; по-друге, ритуали ініціації, що містять в собі випробування, смерть і символічне воскресіння, були засновані богами, героями-цивілізаторами чи міфічними предками, отже, ці ритуали мають надлюдське походження, і, здійснюючи їх, неофіт імітує надлюдську, божественну поведінку. Це дуже важливий аспект, бо він ще раз демонструє, що релігійна людина хоче *бути іншою*, ніж та, якою, на її думку, вона є на природному рівні, і намагається *зробити себе* схожою на ідеальний образ, який розкрив їй міф. Примітивна людина намагається досягнути релігійного *ідеалу людства*, а в цьому зусиллі лежать зародки всіх етик, які згодом були розроблені розвинутими суспільствами. Певна річ, у сучасних арелігійних суспільствах ініціація вже не існує як релігійний акт. Але, як ми побачимо далі, *pattern* ініціації збереглися в сучасному світі, хоча вже й стали надто десакралізовані.

Феноменологія ініціації¹

Ініціація звичайно містить три відкриття: священного, смерті та сексуальності². Дитині не відомо про всі ці відкриття; посвячений знає їх, приймає та інтегрує у свою нову особистість. Додамо, що коли неофіт помирає для дитячого, мирського, неоновленого

¹Про проблему ініціації та ритуалів посвячення див. т.7, Ruth Benedict, *Ufformender Kultur, vor allem die Seien*, с. 56 і далі, 74, 82 і далі, 91 і далі, 139 і далі, 161 і далі - Прим. ред.

²Викладений нижче матеріал можна знайти в М. Eliade, *Mystère et regeneration sfmiuàk dans les religions extra-européennes* (Eranos-Jahrbuch XXIII, 1955, с. 57—98).

життя — щоб народитися для нового, священного буття, то він народжується і для способу існування, в якому стає можливим пізнання, *наука*. Посвячений — не лише "новонароджений" чи "воскреслий": він людина, яка *відає*, він знає таємниці, він мав одкровення метафізичного плану. Під час навчання в тропічному лісі він дізнається про священні таємниці: міфи, що розповідають про богів і про походження Світу, справжні імена богів, роль і походження ритуальних предметів, що використовуються в церемоніях посвяти (*bull-roarers*, калатала, кремнієві ножі для обрізання тощо). Ініціація рівнозначна духовній зрілості, і ми зустрічаємо цю тему у всій історії людства: посвячений, той, хто пізнав таємниці, *є тим, хто знає*.

Усюди церемонія починається з того, що неофіт прощається з рідними і усамітнюється в лісі. Тут уже існує символізм смерті: ліс, джунглі, темрява символізують потойбічний світ, пекло. Деякі племена вірять, що тигр приходить, щоб відвезти його в джунглі: дика тварина втілює міфічного прабатька, голову ініціації, що допроваджує юнаків до пекла. А в інших місцях вважають, що неофіта ковтає чудовисько; в утробі монстра панує космічна піч: це зародковий Світ буття як у космічному плані, так і в плані людського життя. В багатьох регіонах у пралісі є хатина ініціації. В ній молоді неофіти проходять частину випробувань і посвячуються в таємні традиції племені. Ця хатина символізує материнську утробу¹. Смерть неофіта означає повернення до ембріонального стану, але це треба сприймати не лише як явище людської фізіології, а й як космологічну подію; зародкова стадія рівнозначна тимчасовій регресії до віртуального, докосмічного світу.

Інші ритуали висвітлюють символізм ініціаційної *смерті*. В деяких народів неофітів кладуть у щойно викопані могили чи прикривають гілками, і вони лежать непорушно, як мертві; ще їх натирають білою пудрою, щоб вони стали схожими на привидів. А неофіти, в свою чергу, імітують поведінку привидів: не беруть їжу руками, а хапають її відразу зубами (люди вірять, що саме так роблять душі мертвих). І, нарешті, тортури, яких зазнають неофіти, мають поміж багатьох значень і таке: вважається, що неофіта, який повинен пройти тортури і скалічення, катують, ріжуть на шматки, варять чи смажать демони ініціації, тобто міфічні предки. Ці фізичні страждання відповідають станові того, хто був

¹ R. Thurnwald, *Primitive Initiations — und Wiedergeburtstagen* ("Eranos-Jahrbuch", VII, 1950, с. 321—398), с. 393.

з'їдений демоном-звіром, подрібнений зубами чудовиська ініціації, поглинутий його черевом. Скалічення (виривання зубів, відрізання пальців і т.ін.) також наповнені символізмом смерті. Більшість каліцтв пов'язані з місяцевими божествами. Так, Місяць періодично зникає, *помирає*, щоб народитися знову через три ночі. Місячний символізм підкреслює той факт, що смерть — перша умова будь-якої містичної ініціації.

Поряд з особливими операціями, як обрізання чи підрізання, окрім скалічень ініціації, існують й інші зовнішні знаки, що позначають смерть і воскресіння: татуювання, жертвоприношення. Що стосується символізму містичного відродження, то ми побачимо, що він має багато форм. Неофіти отримують нові імена, які відтепер стануть їхніми справжніми іменами. У деяких племенах вважається, що юні посвячені забули все з їхнього попереднього життя; відразу після ініціації про них дбають, як про дітей, їх водять за руку і знову навчають поведінки. Вони вивчають у дикому лісі нову мову, чи принаймні таємний лексикон, доступний тільки втаємниченим. Як ми бачимо, після ініціації все починається спочатку. Символізм "другого народження" іноді виражається в конкретних жестах. У деяких народностей банту, перш ніж пройти обрізання, хлопець стає об'єктом церемонії, відомої під назвою "народитися знову"¹. Батько приносить у жертву барана, а через три дні загортає сина в оболонку шлунка і шкуру жертвовної тварини. Перш ніж хлопця розпеленають, він має вилізти на ліжку і заплакати, як немовля. В шкурі барана він залишається три дні. В тому самому племені мертвих ховають у позі зародка, загорненими в баранячу шкуру. Крім цього, символізм містичного відродження через ритуальне загортання в шкуру тварини фіксується у високорозвинутих культурах (Індія, давній Єгипет).

В сценаріях ініціації символізм народження майже завжди йде паралельно з символізмом смерті. В ініціційному контексті смерть означає підняття над мирським, неосвяченим станом "природної людини", яка ігнорує священне і сліпа до поклику духу. Ініціація крок за кроком розкриває неофітові справжні виміри буття: вводячи його у священне, ініціація змушує його взяти на себе відповідальність за людину. Запам'ятаємо такий важливий факт: доступ до духовного життя в архаїчних суспільствах передається через символізм смерті і нового народження.

¹М.Салпее, Тье Жв *о/Кельшк* ("Моп", липень 1939, №91), с. 104—105.

Братства чоловіків і таємні товариства жінок

У ритуалах входження в *товариства чоловіків* практикуються ті самі випробування і повторюються ті самі сценарії ініціації. Як було сказано, належність до чоловічого братства вже передбачає вибір: не всі, кого було піддано випробуванням посвяти у статево зрілість, увійдуть до *таємного товариства*, хоч усі вони і прагнуть цього¹.

Наведемо лише один приклад: у африканських племен манджа і банда існує таємне товариство, відоме під назвою Нгакола. За міфом, який розказують неофітам під час ініціації, чудовисько Нгакола мало силу ковтати людей і випльовувати їх уже оновленими. Неофіта вводять у хатину, що символізує тіло монстра. Там він чує зловісний голос Нгаколи, його б'ють батогами і піддають тортурам; йому кажуть, що тепер він "потрапив у череву Нгаколи" і зараз буде перетравлений. Після того як його піддали іншим випробуванням, керівник ініціації врешті оголошує, що Нгакола, який з'їв неофіта, повернув його².

Тут ми бачимо символізм смерті, який відіграє таку важливу роль в ініціації статевої зрілості. Відзначимо ще раз, що ритуали входження в таємне братство повністю ідентичні ініціації в статево зрілість: ізоляція, тортури і випробування ініціації, смерть і воскресіння, присвоєння нового імені, вивчення таємної мови тощо.

Існують і жіночі посвяти. Не слід сподіватися, що ми знайдемо в ініціаційних ритуалах і таємницях жінок символізм, чи, точніше, символічні вирази, ідентичні символізму чоловічих ініціацій і братств. Та можна дуже легко виявити один спільний елемент: глибоке релігійне почуття, що лежить в основі всіх цих ритуалів і таємниць. *Доступ до священності*, тієї, якою вона розкривається після прийняття стану жінки, — це і мета ритуалів ініціації в статево зрілість, і мета таємних жіночих товариств (*Weiberbunde*).

Ініціація починається з першою менструацією. Цей фізіологічний симптом диктує необхідність вирвати юну дівчину із звичного для неї світу: її раптово відділяють, ізолюють від спільноти. Відокремлена перебуває в спеціальній хатині, пралісі чи темному кутку оселі. Дівчина повинна зберігати певну, досить незручну

¹ Див.: Н. Schurtz, *Altersklassen und Mannerbunde* (Berlin, 1902), О. Holler, *Geh-eimbunde der Germanen*. / (Frankfurt a M, 1934); R. Wolfram, *Schwertanz und Mannerbund*. I—III (Kasel, 1936 і далі); W.-E. Peuckert, *Geheimkulte* (Heidelberg, 1951)

² E. Andersson, *Contribution a l'ethnographie des Kuta*, I (Uppsala, 1953), с. 264 і далі.

позу, уникати сонячного світла чи будь-якого дотику. Вона надягає спеціальне вбрання чи прикрашає себе якимось значком, вбирається в особливий колір і повинна їсти лише сирі продукти.

Відділення та ізоляція в тіні, в темній хатині, в дикому лісі нагадують про символізм ініціаційної смерті хлопців, ізольованих у лісі, зачинених у хатині. З тією різницею, що у дівчат відокремлення відбувається відразу після першої менструації— отже, цей процес індивідуальний, в той час як у хлопців він колективний. Ця різниця пояснюється фізіологічною особливістю дівчат, що означає кінець дитинства. Проте юні дівчата врешті-решт об'єднуються у групу, і тоді їхня ініціація відбувається колективно, під керівництвом старших жінок.

Що ж до *Weiberbunde*, то вони завжди пов'язані з таємницею народження і плодючості. Таємниця народження, тобто відкриття жінкою факту, що *вона творить життя*, — це релігійне почуття, яке неможливо передати в термінах чоловічого досвіду. І тоді стає зрозуміло, чому дітонародження поклато початок таємним жіночим ритуалам, що іноді відбуваються як справжні містерії. Сліди таких містерій збереглися навіть у Європі¹. Як і у випадку чоловіків, маємо справу з численними формами жіночих асоціацій, в яких таємничість і містерія зростають професивно. Перша за все, існує загальна посвята, через яку проходить кожна дівчина і кожна одружена молода жінка, ця посвята закінчується заснуванням *Weiberbünde*. По-друге, існують жіночі товариства містерій, як ті, що в сучасній Африці, чи як групи менад в античні часи. Про жіночі товариства відомо здавна — згадаймо хоча б відьом середньовічної Європи та їхні ритуальні зібрання.

Смерть та ініціація

Символізм і ритуал поглинання монстром були дуже важливі як у ініціації, так і в героїчних міфах і в міфологіях смерті. Символізм повернення в утробу завжди має космологічне значення. Весь Світ символічно повертається разом із неофітом у космічну ніч, щоб потім бути створеним наново, тобто відродитися. Як ми бачили (частина II), космологічний ритуал проводиться з терапевтичною метою. Аби зцілити хворого, треба зробити так, щоб він *народився знову*, архетипною моделлю народження при цьому є

¹Див.: R. Wolfram, *Weiberbünde* ("Zeitschrift für Volkskunde", 42, 1933, с. 143 і далі).

космогонія. Треба ліквідувати роботу часу, віднайти світанкову мить до творення; в людському плані це означає, що необхідно вернутися до "білої сторінки" існування, до абсолютного початку, коли ще ніщо не було осквернено, ніщо не було втрачено.

Потрапити в черево чудовиська, бути похованим символічно чи зачиненим у хатині посвяти — це те саме, що регресія в первісну невизначеність, в космічну ніч. Вийти з утроби, з темної хатини чи ініціаційної "могили" рівнозначне космогонії. Ініціаційна смерть відтворює взірцеве повернення в хаос, щоб можна було повторити космогонію, підготувати нове народження. Регресія в хаос виявляється іноді буквально: наприклад, у випадку ініціаційних хвороб майбутніх шаманів, яких часто вважали справжніми безумцями. Це тотальні кризи, що інколи призводять до руйнування особистості. Цей "психічний хаос" є ознакою того, що мирська людина скоро "розчиниться" і народиться нова особистість.

Зрозуміло, чому ту саму схему ініціації — страждання, смерть і воскресіння (народження вдруге) — знаходимо у всіх таїнствах, як у ритуалах статевої зрілості, так і в тих ритуалах, що дають доступ до таємної організації; це пояснює й той факт, що той самий сценарій розшифровується у хвилюючих інтимних переживаннях, які передують містичному покликанню (у примітивних народів "ініціаційні хвороби" майбутніх шаманів). Людина примітивних суспільств намагалася здолати смерть, перетворивши її *на ритуал переходу*. Іншими словами, для примітивних людей помирають завжди для *чогось неоголошеного*, а надто для мирського життя. Отже, смерть вважається найвищою ініціацією, початком нового, духовного буття. Більше того, народження, смерть, "друге народження" розумілися як три моменти того самого таїнства, і архаїчна людина не шкодувала ніяких духовних зусиль, щоб показати, що між цими моментами не повинно бути прогалини. Не можна *зупинитися* в жодному з цих трьох моментів. Рух, відновлення тривають до нескінченності. Невтомно повторюється космогонія, щоб переконатися, що все було зроблено як належить: народжена дитина, побудована хата чи виконано духовне покликання. Ось чому всі ритуали ініціації мають космогонічне значення.

"Друге народження" і духовне творення

Смерть і відродження також відіграють значну роль у розвинутих релігіях. Знаменитий приклад — індійське жертвоприношення, мета якого — здобути після смерті Небо, жити з богами або самому стати богом (*деватма*). Іншими словами, жертвою створюєш собі надлюдське буття, і результат цього жертвоприношення можна прирівняти до результату архаїчних ініціацій. Так, той, хто приносить себе в жертву, має бути освячений перш за все священиками, а це освячення (*дикша*) містить ініціаційний символізм зі структурою дітонародження; тобто *дикша* перетворює на ембріон того, хто приніс себе в жертву, і змушує його народитися вдруге.

Тексти здавна підкреслюють систему засвідчення, за якою той, хто приносить себе в жертву, повинен пройти *regressus ad uterum* та нове народження². Ось що каже, наприклад, у цьому зв'язку *Аїтарей-Брахмана* (I, 3): "Священики перетворюють на ембріон того, кому вони дарують освячення (*дикша*). Скропляють його водою: вода — це чоловіче сім'я. Вводять його у спеціальну повітку — це матка (утроба) того, хто дарує *дикшу*; отже, його заводять у матку. Накривають його одягом, цей одяг — амніон³. Зверху на одяг накидають шкуру чорної антилопи; хоріон⁴ справді вкриває амніон. Його кулаки стиснуті; і дійсно, плід в утробі має стиснуті кулачки, дитина, коли народжується, також має стиснуті кулачки⁵. Він скидає шкуру антилопи, щоб зайти у ванну, ось чому ембріони народжуються на світ без хоріону. Він залишає одягу, щоб зайти в неї, ось чому дитина народжується з амніоном".

Священне пізнання, а в широкому розумінні й мудрість, сприймаються як плід ініціації; важливо з'ясувати символізм дітонародження, пов'язаний із пробудженням вищої свідомості, як у давній Індії, так і в Греції. Сократ не випадково порівнює себе з повитухою: він допомагав людині народитися для усвідомлення себе, допомагав народитися "новій людині". Той самий символізм зу-

² Повернення в материнську утробу (*натин*).

² Див.: Silvan Levi, *La doctrine du sacrifice dans les Brahmanas* (Париж, 1898), с. 104 і далі.; Н. Lommel, *Wiedergeburt aus embryonalem Zustand in der Symbolik des altindischen Rituals* (в С. Hentze, *Tod. Auferstehung. Weltordnung*, с. 107–130).

³ Власне "оболонка" (*гр*), що вкриває ембріон вівці на ранній стадії його розвитку. — *Прим. ред.*

⁴ Плівка (*гр*) плоду, в якій ембріон розвивається. — *Прим. ред.*

⁵ Про космологічну символіку стиснутих кулаків див.: С. Hentze, *Tod. Auferstehung. Weltordnung* с. 96 і далі по всій праці.

стрічаємо в буддистській традиції: чернець відмовився від свого родового імені і став "сином Будди" (*сакія-путто*), бо був "народжений серед святих" (*агіа*). Як казав Кассапа, розповідаючи про себе: "Природний син Блаженного, народжений з його рота, народжений із *дамна* (вчення), створений *дам на*" і т.д. (*Саміутта-Нікая*, II, 221).

Це ініціативне народження містить у собі смерть стосовно мирського я. Схема збереглася як у індуїзмі, так і в буддизмі. Йога "помирає для цього життя", щоб народитися для іншого буття, визволення. Будда вчив, як людині треба померти для людського мирського стану, для рабства і невідання, щоб народитися у свободі, красі й незалежності нірвани. Індійська термінологія ініціативного відродження іноді згадує про архаїчний символізм "нового тіла", яке одержує неопіт завдяки ініціації. Сам Будда виголошує: "Я показав своїм учням засоби, за допомогою яких вони можуть створити з цього тіла (що складається з чотирьох тлінних елементів) інше тіло, інтелектуальне за суттю (*г'їрїт тапотаяат*), досконале і наділене трансцендентальними здібностями (*абхінідріям*".

Символізм "другого народження" як доступ до духовності перейняли і наповнили своїм змістом александрійський юдаїзм і християнство. Філон широко використовує тему дітонародження, коли говорить про народження для вищого життя, для життя духу (див., напр., Авраам, XX, 99). У свою чергу, святий апостол Павло говорить про "духовних синів", про синів, що народилися з віри. "До Тита, широкого сина за спільною вірою" (*Послання до Тита*, 1,4); "Благаю тебе про сина свого, про Онисима, що його породив я в кайданах своїх" (*Послання до Філімона*, 10).

Було б зайвим наголошувати тут на різниці між "синами", яких "творив" святий апостол Павло "у вірі", і "синами Будди", або тими, кого "приймав при пологах" Сократ, чи навіть "новонародженими" примітивних ініціацій. Відмінності очевидні. Сама сила ритуалу "вбивала" і "відроджувала" неопіта в архаїчних суспільствах, так само як сила ритуалу перетворювала на "ембріон" і індуса, що приносив себе в жертву. Будда, навпаки, творив через "рот", тобто через розповідь свого вчення (*дамна*); завдяки вищому знанню, яке відкриває *дамна*, учень народжувався до нового життя, що приводило його до порога нірвани. Сократ стверджував, що він виконує тільки роботу повітря: допомагає наро-

¹ *Majjhima-Nikaya*, II, 17; див. також: M. Eliade, *Le Yoga, Immortalité et Libération*, с. 172 і далі.

дження справжньої людини, яку він носив у собі. Зі святим апостолом Павлом інша ситуація: він створював "духовних синів" з віри, тобто з таїнства, заснованого самим Христом.

Від однієї релігії до іншої, від однієї гнози чи мудрості до іншої стародавня тема "другого народження" збагачується новими значеннями, що іноді радикально змінюють смисл життя. Проте один елемент залишається незмінним, ми можемо визначити його таким чином: *доступ до духовного життя завжди містить у собі смерть для мирського існування, після якої відбувається нове народження.*

Священне і мирське у сучасному світі

Ми детальніше розглянули ініціацію і ритуали "переходу", але це не означає, що тему вже вичерпано; можемо лише претендувати на те, що окреслили кілька головних аспектів. Все-таки, щоб докладніше вивчити ініціацію, нам довелося залишити поза увагою цілу низку суспільно-релігійних фігур, важливих для розуміння *homo religiosus*; так, ми не згадали про володаря, шамана, священника, знахаря. Наша книга в силу обставин є невеличкою і неповною; вона — лише дуже загальний вступ до безмежної теми.

Тема дуже широка, бо вона цікавить не лише історика релігій, етнолога чи соціолога, вона цікава також для історика, психолога, філософа. Зрозуміти ситуації, які бере на себе релігійна людина, проникнути в її духовний світ — означає просунути вперед у загальному пізнанні людини. Це правда, що більшість ситуацій, які брала на себе релігійна людина примітивних суспільств і архаїчних цивілізацій, вже давно залишилися в історії. Проте вони не зникли безслідно: вони зробили нас такими, якими ми є сьогодні, отже, вони стали частиною нашої власної історії.

Релігійна людина приймає особливий спосіб існування у світі, і, попри значну кількість історико-релігійних форм, цей особливий спосіб завжди можна впізнати. Незалежно від історичного контексту, в якому релігійна людина перебуває, вона завжди вірить, що існує абсолютна реальність, *священне*, яке лежить за межами цього Світу, але проявляється в ньому, а отже, і освячує його, і робить його реальним. Вона вірить, що життя має священне походження і що людське існування актуалізує всі свої можливості настільки, наскільки воно є релігійним, тобто настільки, наскільки бере участь в реальності. Боги створили людину і Світ,

герої-цивілізатори завершили творення, а історія всіх цих божественних і напівбожественних дій зберігається в міфах. Реактуалізуючи священну історію, імітуючи божественну поведінку, людина оселяється і тримається поруч із богами, тобто в реальному і значущому.

Неважко помітити все, що відрізняє цей спосіб буття у Світі від існування арелігійної людини. Перш за все, арелігійна людина відкидає трансцендентність, сприймає відносність "реальності", а іноді навіть піддає сумніву сенс буття. У великих культурах минулого також були арелігійні люди, не виключено, що вони існували навіть на архаїчних рівнях культури, хоч це й не зафіксовано в текстах. Але арелігійна людина до кінця розвинулася лише в сучасних суспільствах. Сучасна арелігійна людина приймає нову екзистенційну ситуацію; вона визнає себе лише як суб'єкт і дійову особу історії і відкидає будь-яке покликання до трансцендентності. Тобто вона не сприймає жодної моделі буття людства, окрім буття людини, таким, яким воно є в різних історичних ситуаціях. Людина сама *робить себе* і може повністю *зробити себе* лише тою мірою, якою десакралізує себе і Світ. Священне — це перепона на шляху до її свободи. Людина стане собою лише настільки, наскільки радикально демістифікує саму себе. Вона не може стати по-справжньому вільною, поки не вб'є останнього бога.

Ми не маємо наміру обговорювати тут цю філософську позицію. Констатуємо лише, що в остаточному підсумку сучасна арелігійна людина добровільно приймає трагічне буття і її екзистенційний вибір не позбавлений величі. Проте ця арелігійна людина походить від релігійної, і, хоче вона цього чи ні, вона є і витвором цієї релігійної людини, вона склалася внаслідок ситуацій, які брали на себе її предки. По суті, вона — результат десакралізації. Так само, як природа — продукт поступового наповнення божественного Космосу мирським змістом, мирська людина — результат десакралізації людського існування. Проте це означає той факт, що арелігійна людина склалася як противага своєму попередникові, вона намагалася "випорожнитися" від будь-якої релігійності і від будь-якого позалюдського значення. Вона пізнає себе настільки, настільки "звільняється", "очищається" від "забобонів" своїх предків. Іншими словами, хоче вона цього чи ні, мирська людина ще зберігає залишки поведінки релігійної людини, хоч вони й позбавлені релігійних значень. Що б вона не робила, вона — спадкоємець. Вона не може повністю знищити минуле, бо сама є його продуктом. Вона складається з заперечені, і підкидань, але її

продовжує переслідувати реальність, якої вона зреклася. Щоб мати свій власний Світ, вона десакралізувала Світ, в якому жили її предки, але, щоб потрапити до нього, вона була змушена прийняти поведінку, яка заперечує попередню, і тепер відчуває, що ця поведінка у будь-який момент може реактуалізуватися у тій чи іншій формі в глибинах її ества.

Як ми сказали, арелігійна людина *в чистому вигляді* — доволі рідкісне явище, навіть у найбільш десакралізованому сучасному суспільстві. Більшість "безрелігійників" все ще поведяться по-релігійному (хоч і не усвідомлюють цього). Маються на увазі не лише "забобони" чи "табу" сучасної людини; всі вони мають магічно-релігійну структуру і походження. Та сучасна людина, яка вважає себе арелігійною і стверджує, що вона арелігійна, все ще має у своєму розпорядженні цілу замасковану міфологію і багато zdegradованих ритуалів. Як вже згадувалося вище, святкування Нового року чи переїзд у новий дім є секуляризованою структурою ритуалу оновлення. Те саме явище спостерігається під час радощів, якими супроводжується одруження чи народження дитини, отримання нової роботи або підвищення по службі.

Можна було б написати цілу книгу про міфи сучасної людини, про міфології, закамфльовані у виставах, якими вона захоплюється, в книгах, які вона читає. Кінематограф, ця "фабрика мрій", запозичує і використовує незліченні міфічні мотиви: боротьба героя і чудовиська, битви і випробування ініціації, зразкові постаті і картини (молода дівчина, герой, райський пейзаж, пекло тощо). Навіть читання книг має міфологічну функцію — не лише тому, що заміняє декламування міфів в архаїчних суспільствах і в традиціях усної літератури, що ще живе в сільських общинах Європи, а надто тому, що дарує сучасній людині "вихід із часу", який можна порівняти з "виходом", що його дають міфи. Чи "вбиває" людина час за читанням детективу, чи потрапляє в чужий часовий вимір, яким є будь-який роман, читання проектує людину за межі її особистого часу та інтегрує в інші звичаї, змушує її жити в іншій "історії".

Переважає більшість "безрелігійників", власне кажучи, не звільняються від релігійних поведінок, теологій і міфологій. Їх іноді непокоїть цілий комплекс релігійно-магічних уявлень, які вже вродилися до карикатури, і тому їх важко впізнати. Процес десакралізації людського існування дуже часто доходив до гібридних форм дрібної магії і пародії на релігію. Ми маємо на увазі не безліч "малих релігій", що метушаться у всіх сучасних містах (у цер-

квах, сектах і псевдоокультурних школах, неоспіритуалістичних або так званих герметичних), бо всі ці феномени належать до тієї самої сфери релігійності. Ми й не натякаємо на різні політичні рухи та суспільні профетизми, міфологічну структуру і релігійний фанатизм яких видно відразу. Зупинимося на єдиному прикладі: згадаємо міфологічну структуру комунізму і його есхатологічне значення. Маркс запозичує і розвиває один із великих есхатологічних міфів азіатсько-середземноморського світу, а саме — визвольну роль праведника ("обраного", "помазаного", "невинного", "провісника"; у наші дні — пролетаріату), страждання якого мають змінити онтологічний статус Світу. І справді, безкласове суспільство Маркса і поступове послаблення історичної напруги знаходять свій точний прецедент у міфі "золотого віку", який, згідно з багатьма традиціями, характеризує початок і кінець історії. Маркс збагатив цей давній міф месіанською юдейсько-християнською ідеологією: з одного боку, роль пророка і сотеріологічна функція пролетаріату; з іншого — останній бій між добром і злом, що можна легко підвести до апокаліптичного конфлікту між Христом і Антихристом, у якому перший здобуває вирішальну перемогу. Значущим є сам факт того, що Маркс запозичив юдейсько-християнську есхатологічну надію на *абсолютний кінець історії*; цим він відокремився від інших історичистичних філософів (наприклад, Кроче та Ортега-і-Гассет), для яких конфлікти історії важливі так само, як і людське життя, і не можуть ніколи бути знищені повністю.

Втім, закамуфльовану чи вироджену релігійну поведінку можна помітити не лише в "малих релігіях" чи в політичній містиці: її можна впізнати і в рухах, які проголошують себе цілком мирськими, ба навіть атеїстичними. Скажімо, в нудизмі чи в рухах за абсолютну сексуальну свободу, ідеологіях, де проглядаються сліди "ностальгії за Раєм", бажання повернутися в ідилічний стан до гріхопадіння, коли не було гріха і не було розриву між плотською утіхою і свідомістю.

Цікаво також спостерігати, як виживають ініціаційні сценарії у великій кількості дій і жестів арелігійної людини наших днів. Звісно, ми залишимо осторонь ситуації, в яких зберігся певний вид ініціації в деградованому стані, наприклад, війну, і перш за все індивідуальні бої (особливо льотчиків), героїчні вчинки, що передбачають "випробування", схожі на випробування традиційної військової посвяти, навіть якщо в наші дні борці вже не усвідомлюють глибокого значення "випробувань" і не беруть до

уваги їхнього ініціаційного змісту. Ініціаційна канва збереглася навіть у деяких особливих сучасних техніках, наприклад, у психоаналізі. Пацієнта запрошують зануритися глибоко в себе, пережити минуле, знову подолати свої травми, а з формальної точки зору ця небезпечна операція подібна до ініціаційних сходжень у пекло, до привидів, або до боротьби з чудовиськами. Так само як колись посвячений мав вийти переможцем зі своїх випробувань, "померти" і "воскреснути", щоб мати доступ до цілком усвідомленого і відкритого духовним цінностям буття, сьогоднішній пацієнт повинен виступити проти власного "несвідомого", що кишить черв'яками і чудовиськами, щоб віднайти здоров'я і психічну цілісність, а також світ культурних цінностей.

Однак ініціація так тісно пов'язана з людським існуванням, що велика кількість жестів і дій сучасної людини й досі повторює ініціаційні сценарії. Багато разів "боротьба з життям", "випробування" і "труднощі", що стоять перед юнаком на шляху до покликання чи до кар'єри, є певним чином ініціаційними випробуваннями: в результаті "ударів", яких йому завдають, "страждань" і моральних чи навіть фізичних "тортур", яких він зазнає, юнак "піддає випробуванню" самого себе, пізнає свої можливості, усвідомлює свою силу і врешті-решт стає дорослою людиною і творцем з точки зору духовності (звісно, мається на увазі духовність сучасного світу). Це відбувається тому, що будь-яке людське існування складається з низки випробувань, з неодноразового досвіду "смерті" і "воскресіння". Ось чому в релігійному плані буття завжди ґрунтується на ініціації; можна було б навіть сказати, що в міру того, як воно завершується, людське існування і саме є випробуванням.

По суті, більшість "безрелігійних" людей ще сповідує псевдо-релігію і вироджені міфології. Це не повинно нас дивувати, бо мирська людина — нащадок *homo religiosus*, і вона не може анулювати власну історію, поведінку своїх релігійних предків, які зробили її такою, якою вона є сьогодні, тим більше що значна частина її буття живиться пульсаціями, що йдуть з глибин її ества, з зони, яку назвали "несвідомим". Цілком раціональна людина — це абстракція; в дійсності її ніколи не зустрінеш. Будь-яка людська істота складається водночас із свідомої діяльності та ірраціонального досвіду. Отже, зміст і структура несвідомого дивовижно схожі з міфологічними образами і героями. Ми не хочемо сказати, що міфології — це продукт несвідомого, бо специфічність міфу саме й полягає в тому, що *він розкривається як міф*, оголошуючи,

що певний феномен *проявився як взірець*. Міф — продукт несвідомого так само, як можна сказати, що мадам Боварі — продукт подружньої зради.

І все-таки зміст і структура несвідомого — це наслідок дуже давніх екзистенційних ситуацій, особливо ситуацій критичних, і саме тому несвідоме має релігійну ауру. Будь-яка екзистенційна криза знову ставить під знак питання як реальність Світу, так і присутність людини у Світі; через те, що на архаїчних рівнях культури *єство* зливається зі *священним*, екзистенційна криза є, по суті, "релігійною". Як ми бачили, саме досвід священного за-сновує Світ, і навіть найпростіша релігія — це перш за все онтологія. Інакше кажучи, тою мірою, якою несвідоме є результатом безлічі екзистенційних досвідів, воно обов'язково буде подібним до різних релігійних всесвітів, бо релігія — це зразкове вирішення будь-якої екзистенційної кризи не тільки тому, що вона може повторюватися до нескінченності, а ще й тому, що вона вважається трансцендентальною за походженням, а отже, і сприймається як одкровення з *іншого*, позалюдського світу. Релігійне вирішення не лише розв'язує кризу, а й водночас робить можливим існування, відкрите цінностям, які вже не є ані випадковими, ані приватними і які таким чином дозволяють людині вийти за межі особистих ситуацій і дістатися до Світу духу.

Немає необхідності розкривати тут усі наслідки цього зв'язку між змістом і структурою несвідомого, з одного боку, і цінностями релігії — з іншого. Нам треба було згадати про них, щоб показати, як навіть найяскравіше виражена арелігійна людина все ще приховує у глибині свого єства релігійно орієнтовану поведінку. "Приватні міфології" сучасної людини, її сновидіння, ілюзії, фантазії не можуть піднятися до онтологічного рівня міфів, якщо вони не переживаються *всією людиною* і не перетворюють приватну ситуацію на зразкову. Тривоги сучасної людини, плоди її марень чи уяви, що часто є "релігійними" з формальної точки зору, не вписуються, як у *homo religiosus*, у світогляд і не лягають в основу поведінки. Ми зможемо краще побачити різницю між цими двома категоріями досвіду на такому прикладі. Підсвідомість безупинно постачає сучасній людині безліч символів, кожний з яких має передати послання, виконати місію, щоб забезпечити чи відновити психічну рівновагу. Як ми бачили, символ не тільки "відкриває" Світ, він допомагає релігійній людині отримати доступ до універсального. Завдяки символам людина виходить зі своєї приватної ситуації і "відкривається" загальному й універсальному.

Символи пробуджують особистий досвід і перетворюють його на духовний акт, на метафізичне розуміння Світу. Перед будь-яким деревом, символом Древа Світу і образом космічного життя, людина досучасних суспільств могла мати доступ до найвищої духовності: розуміючи символ, *вона була здатна відчуті універсальне*. Релігійне бачення Світу й ідеологія, що його виражає, дають змогу зробити цей індивідуальний досвід продуктивним, "відкрити" його універсальному. Образ дерева ще досить часто зустрічається в уявних всесвітах сучасної арелігійної людини: він становить шифр її глибинного життя, драми, яка відбувається в її підсвідомості і яка передбачає цілісність психо-ментального життя ^ отже, і її власного існування. Доки символ дерева не пробуджує всієї свідомості людини, "відкриваючи" її універсальному, не можна говорити про те, що він до кінця виконав свою функцію. Мін тільки частково "врятував" її від індивідуальної ситуації, наприклад, допоміг подолати внутрішню кризу і відновити психічну рівновагу, що тимчасово опинилася під загрозою; але він не підніс її до духовності, не зміг виявити їй одну зі структур реального.

Сподіваємося, не треба наводити те один приклад, аби продемонструвати, що діяльність несвідомого все ще впливає і допомагає арелігійній людині сучасних суспільств, хоч ця людина ще не досягла справді релігійного досвіду і бачення Світу. Несвідоме пропонує їй спосіб подолання • труднощів її власного існування, виконуючи, в цьому розумінні, функцію релігії. В певному сенсі можна сказати, що в сучасних людей, які проголошують себе арелігійним, релігія і міфологія "окультпзувалися" в темряву несвідомого — і це також означає, що можливість відновлення релігійного відчуття життя живе в цих людях. З юдейсько-християнської перспективи можна також сказати, що "нерелігія" рівнозначна новому "падінню" людини: арелігійна людина втратила б здатність свідомо відчувати релігію, а отже, розуміти і сприймати її; та в глибині свого ества вона ще зберігає спогад, так само як її прабацько Діам після першого "падіння", хоч і був засліплений духовно, зберіг досить розуму, щоб віднайти видимі сліди Бога у Світі. Після першого "падіння" релігійність деградувала до рівня розірваної свідомості, після другого — вона ще нижче, у глибині несвідомого: її "забули".

Роздуми історика релігій спиняються тут. І саме тут починається коло питань, що є предметом вивчення філософа, психолога її теолога.

БІБЛІОГРАФІЯ

Передмова

- CAILLOIS, R., *L'Homme et les sacres* (Paris, 1939; ed. a doua, 1953).
CLEMEN, C., *Die Religionen der Erde* (München, 1927).
CORCE, M. R. MORTIER, *Histoire générale des religions. I— V* (Paris, 1944-1950).
DÜRKHEIM, E., *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (Paris, 1912).
ELIADE, M., *Traité d'histoire des religions* (Paris, 1949).
KONIG, F., *Christus und die Religionen der Erde, 1 — III* (Freiburg im Breisgau, 1951).
LEEUEW, G. van der, *Phänomenologie der Religion* (Tübingen, 1933; ed. a doua, 1955); id., *L'Homme primitif et la religion* (Paris, 1940).
LEVY-BRUHL, L., *Le Surnaturel et la Nature dans la mentalité primitive* (Paris, 1931); id., *La Mythologie primitive* (1935).
LOWIE, R. H., *Primitive Religion* (New York, 1924).
MAUSS, M., si H. HUBERT, *Mélanges d'histoire des religions* (Paris, 1909).
OTTO, R., *Das Heilige* (Breslau, 1917); id., *Aufsätze das Numinose betreffend* (Gotha, 1923).
PINARD DE LA BOULAYE, FL., *L'Étude comparée des religions, 2 vol.* (Paris, 1922; ed. all-arevazuta si imbogatita, (1929).

Частина перша

- ALLCROFT, A. H., *The Circle and the Cross. I - II* (Londra, 1927-1930).
BOGORAS, W., *Ideas of space and time in the conception of primitive religion* ("American Anthropologist"; nr. sp. 27. 1917. p. 205—266).
COOMARASWAMY, A. K., *Symbolism of the Dome* („Indian Historical Quarterly", XIV, 1938, p. 1-56).
CUILLANDRE, J., *La Droite et la Gauche dans les poèmes homériques* (Paris, 1941).
DEFONTAINES, P., *Geographie et Religions* (Paris, 1948).
ELIADE, M., *Le Mythe de l'Éternel Retour* (Paris, 1949), cap. I—II; id., *Images et Symboles* (Paris, 1952). p. 33-72.
HENTZE, C., *Bronzezeit, Kulturen, Urformen im ältesten China der Shang-Zeit* (Anvers, 1951).
MUS, P., Barabudur. *Esquisse d'une histoire du bouddhisme fondée sur la critique archéologique des textes, I-III* (Hanoi, 1935).

SEDLMAYR, H., *Die Entstehung der Kathedrale* (Zürich, 1950).

WENSINCK, A. J., *The Ideas of the Western Sémites concerning the Navel of the Earth* (Amsterdam, 1916).

Частина друга

Просвящений час:

COOMARASWAMY, A., *Time and Eternity* (Ascona, 1947).

CORBIN, FL., *Le Temps cyclique dans le mazdéisme et dans l'ismaélisme* („Eranos-Jahrbuch", XX, 1952, p. 149-218).

CULMANN, O., *Christus und die Zeit* (Basel, 1946).

ELIADE, M., *Le Mythe de l'Éternel Retour*, cap. II—III; id., *Le temps et l'éternité dans la pensée indienne* („Eranos-Jahrbuch", XX, 1951, p. 219—252; *Images et Symboles*, Paris, 1952, p. 73—119)

MAUSS, M. et H. HUBERT, *La représentation du temps dans la religion et la magie (Mélanges d'histoire des religions)*, 1909, p. 190—229).

MUS, P., *La notion de temps réversible dans la mythologie bouddhique* („Annuaire de l'École pratique des Hautes Études", Section des Sciences religieuses. Melun, 1939).

NILSSON, M. P., *Primitive Time Reckoning* (Lund, 1920).

PUECH, H. Ch., *La gnose et le temps* („Eranos-Jahrbuch", XX, 1952, p. 57-114).

WENSINCK, A. J., *The Semitic New Year and the Origin of Eschatology* („Acta Orientalia", I, 1923, p. 158—199).

Про міфи:

BAUMANN, H., *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos der afrikanischen Völker* (Berlin, 1936).

CAILLOIS, R., *Le Mythe et l'Homme* (Paris, 1938).

GUSDORF, G., *Mythe et Métaphysique* (Paris, 1953).

JENSEN, An. E., *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur* (Stuttgart, 1948); id., *Mythos und Kult bei Naturvölkern* (Wiesbaden, 1951).

KLUCKHOHN, C., *Myths and Rituals, a General Theory* („Harvard Theological Review", 35, 1942, p. 45—79).

LEVY-BRUHL, L., *La Mythologie primitive. Le monde mythique des Australiens et des Papous* (Paris, 1936).

MALINOWSKI, B., *Myth in Primitive Psychology* (Londra, 1926).

PREUSS, K., Th., *Die religiöse Gestalt der Mythen* (Tübingen, 1933).

Частина третя

ALTHEIM, F., *Terra Mater (Glossen)*, 1931).

DIETERICH, A., *Mutter Erde* (ed. a H1-a, Leipzig—Berlin, 1925).

ELIADE, M., *Traite d'Histoire des religions* (Paris, 1949), cap. VIII; id. *Mythes, rêves et mystères* (1957).

FRAZER, SIR JAMES, *The Golden Bough*, I—XII (ed. a III-a, Londra, 1911—1918); id. *The Worship of Nature*. I (Londra, 1926).

HENTZE, C., *Mythes etsymboles lunaires* (Anvers, 1932).

WENSINCK, A. J., *Tree and Bird as Cosmological Symbols in Western Asia* (Amsterdam, 1921).

Частина четверта

DUMEZIL, G., *Jupiter, Mars, Quirinus* (Paris, 1941); id., *Horace et les Curiaces* (1942); *Les Dieux Indo-Européens* (1952).

ELIADE, M., *Naissances mystiques* (Paris, 1957).

HENTZE, C., *Tod, Auferstehung, Weltordnung. Das mytische Bild im ältesten China* (Zürich, 1955).

HOFLER, O., *Geheimbunde der Germanen*, I (Frankfurt am Main, 1934).

JENSEN, AD. E., *Beschneidung und Reifezeremonien bei Naturvölkern* (Stuttgart, 1932).

PEUCKERT, W.E., *Geheime Mysterien* (Heidelberg, 1951).

SCHURTZ, TA., *Altersklassen und Männerbünde* (Berlin, 1902).

WEBSTER, H., *Primitive Secret Society* (New York, 1908).

WIDENGREN, G., *Hochgottglaube im alten Iran* (Uppsala, 1938).

WILKANDER, S., *Der arische Männerbund* (Lund, 1938); id., *Vayu*, I (Uppsala—Leipzig, 1941).

WOLFRAM, R., *Schwertanz und Männerbund*, I—III (Kassel, 1936 sq.) id., *Weiberbünde* („Zeitschrift für Volkskunde“, XVII, 1932, p. 143 sq.).