

ДО ПИТАННЯ ПРО АМБІВАЛЕНТНІСТЬ САКРАЛЬНОГО (ЗА МАТЕРІАЛАМИ ПРАЦЬ Р. КАЮА, Р. ОТТО, М. ЕЛІАДЕ)

Статтю присвячено аналізу подвійної природи феномену сакрального, діалектики святого та порочного в цьому феномені. Автор ґрунтується на дослідженнях Роже Каюа, Рудольфа Отто, Мірчі Еліаде та інших вчених.

Ключові слова: Роже Каюа, Рудольф Отто, Мірча Еліаде, сакральне, профанне.

Людина – істота релігійна. Таке визначення не відсилає до якоїсь конкретної релігійної традиції, більш того, воно значно ширше за будь-яку з них. Необхідно наголосити, що термін «релігія» не «передбачає обов'язкової віри в Бога, богів чи духів, а має під собою позначення досвіду сакрального й, відповідно, пов'язаний з ідеями буття, значущості, істини» [9, 15], виявляючи тим самим своєрідну онтологічну основу людського існування. Рудольф Отто в роботі «Священне» визначає абсолютну унікальність релігійного досвіду, не зіставного з жодним іншим. Він пише: «Усвідомлення й визнання чогось “священним” це, насамперед, своєрідна оцінка, яка можлива *так* тільки в релігійній сфері» [4, 11]. Священне, на позначення якого автор уживає термін «*нумінозне*»¹, є чимось *зовсім іншим (ganz andere)* щодо буденного досвіду людини.

Така підкреслена діалектика сакрального й профанного загалом характерна для досліджень із феноменології релігії, наприклад, у таких класиків релігієзнавства, як Мірча Еліаде й Натан Зедерблом, Йоахім Вах і Герард ван дер Леув. Усі згадані вчені визначають людину як *Homo Religiosus*, що завжди, свідомо чи ні, прагне релігійного досвіду. Якої міри десакралізації світу не досягло б людство, в людському сприйнятті все одно залишаються моменти релігійних оцінок часу та простору. Навіть у світогляді особи, котра позірно живе в абсолютно профанному світі, неважко віднайти певні «крипторелігійні»² елементи, що вказують на неоднорідність її простору. Наприклад, певні місця для несвідомо релігійної особи мають особливу властивість – бути «єдиними», це своєрідні «святі місця» її особистого всесвіту.

¹ *Нумінозне* – термін, уведений Р. Отто на позначення феномену священного без етичних нашарувань і зайвої раціоналізації. Термін використовував ще Ж. Кальвін, як на те вказує сам Р. Отто (від лат. *Nomen* – божество).

² *Крипторелігійність* – термін, уведений М. Еліаде на позначення прихованої, неусвідомленої, «внутрішньої» релігійності (від грецьк. *kryptos* – таємний, прихований + лат. *religio*).

Ще одна визначальна риса сакрального як об'єкта нашого дослідження полягає в тому, що воно, категорія *sui genesis*, не піддатне точному визначенню [4, 13-14], й вийти на нього можна лише через його маніфестації. Щоразу повертаючись до сакрального, додаючи найдрібніші, на перший погляд, факти й найменші відтінки інтерпретації, дослідник стає на крок ближчим до розуміння, а отже, відкриває нові можливості для подальших прояснень. Розкритий таким чином релігійний символізм може бути використаний «як мова антропології – не в емпіричному значенні цього слова, а в сенсі вчення про людину, в його істинній природі», – говорить Пауль Тіліх. І далі: «Ми поширюємо розуміння людської природи більше, ніж дозволяє будь-яке конкретне психологічне дослідження» [7, 454]. Більше того, релігієзнавство – або, говорячи в термінах М. Еліаде, історія релігії, – розкриваючи сакральне як максимальну буттєвість, перетворюється на силу, здатну подолати екзистенційну кризу сучасної людини, по-новому онтологізуючи її буття [3].

Це, так би мовити, метазавдання дослідника релігії. З-поміж українських дослідників і представників найближчого закордону до нього долучились і фахові релігієзнавці, серед яких Андрій Забіяко, Олександр Сарапін, Максим Пилаєв, Алла Арістова, Тетяна Гаврилюк, Ольга Міхельсон й інші вчені – наприклад, Тарас Лютій у дослідженнях ірраціонального.

Прояви сакрального у світі набувають величезного різноманіття форм, проте назагал їх можна розділити на дві широкі категорії: святе й порочне, чисте й нечисте³. Існує зваба звести ці терміни до, можливо, більш звичних у буденному слововжитку категорій добра і зла. Проте варто пам'ятати, що останні виражають радше етичний антагонізм (отже, це категорії світу про-

³ Саме такі терміни запропоновані в україномовному перекладі роботи Роже Каюа «Людина і сакральне».

Англомовний текст пропонує вживати *sanctity* та *defilement*, відповідно.

фанного), а, як влучно зауважив Р. Отто, «хоча священне включає все це [раціональні й етичні моменти. – Є. С.], воно містить [...] певний виразний залишок, який, власне, й дозволяє його *вирізняти*. [...] Відповідні йому слова в семітських, латинській, грецькій та інших давніх мовах позначали перш за все й переважно *лише* цей надлишок» [4, 12]. Відповідно, застосовуючи категорії добра і зла до феномену сакрального, слід зважати на умовність такого слововжитку, а послуговуючись термінами «святе», «порочне», «чисте», «нечисте» – уникати етичних кореляцій, що ми й спробуємо довести, ґрунтуючись на інтерпретаціях, поданих у роботах Роже Каюа, Рудольфа Отто й Мірчі Еліаде.

Сакральне за природою ні «добре», ні «зле» – все залежить від способу його оприявлення щодо людини й, відповідно, до її сприйняття й очікування. Розглядаючи це питання, Р. Каюа визначив протиставлення світу сакрального світові профанного, поміж іншим, як протистояння сили й речі, і «якщо *рiч*, за визначенням, наділена фіксованою природою, то *сила*, навпаки, може приносити добро чи зло залежно від часткових обставин її маніфестації» [1, 52]. Яскравим підтвердженням може слугувати іудейська концепція *єцер а-ра* – лихий первень, або ж сатан. *Єцер ар-а* не демонізований і не зведений до абсолютного зла. Виконуючи волю Всевишнього, він лишається таким самим янголом, як інші. Сатан, зокрема, вказує людині на її слабкі місця, спонукаючи в такий спосіб до подальшого розвитку. Його порівнюють із вітром, що виражає Божу волю: йдучи проти неї, людина, зрозуміло, наражається на спротив, тоді як, скорившись цій волі, здобуває допомогу й підтримку.

Сакральне постає як могутня сила, яку дослідники часто порівнюють із вогнем – він може принести користь і зберегти життя або ж проявити свою нищівну дію та призвести до невірних наслідків. Ця сила водночас відлякує й манить, жахає й зачаровує, та, проявляючись у сприятливій чи нещасливій дії, «одержує протилежні властивості чистого і нечистого, святого і блюзнірського, які визначають у своїх власних межах самі границі протяжності релігійного світу» [1, 55]. Так, зауважує Р. Каюа, давні японці позначали терміном *kami* одночасно й божественних, і жахливих демонічних істот – усе, що містить дієву властивість *isao*.

Зважаючи на таке подвоєння, Р. Отто виділяє в сакральному, чи, застосовуючи термін німецького дослідника, нумінозному, моменти *mysterium tremendum* і *fascinans*. Саме з *жахливої тайни* вперше народжується релігійне почуття. У моменті *mysterium* сакральне як «чуже й дивовижне» постає в крайній протилежності – *ganz andere* (зовсім інше) – до тварного, звичного,

зрозумілого. Наскільки глибока онтологічна різниця між *numen* (Богом, Творцем) і створеним, настільки ж сильно різняться й нумінозне відчуття *ganz andere* та природне – звичне – здивування. Р. Отто наголошує, що перше – це в жодному разі не просте підняття градусу другого.

Момент *tremendum* починається з первісного страху привидів і демонів, його дериват – «панічний страх». З розвитком релігії він переростає в жах перед гнівом богів – *ira deorum*. Навіть видозмінюючись у процесі розвитку релігії, цей момент нумінозного ніколи не втрачає своєї специфіки – бути переживанням «жахливого», адже, як пізніше писатиме М. Еліаде: «між елементарною ієрофанією¹, наприклад, проявом священного в якомусь об'єкті, камені чи дереві, й ієрофанією вищого порядку, якою постає для християнина втілення Бога в Ісусі Христі, є очевидний зв'язок наслідування» [10, 17].

У моменті *fascinans* розкривається інший, протилежний до *tremendum* спосіб оприявлення сакрального – «воно манить, полонить, дивно захоплює, нерідко проявляється п'янким і чарівливим, діонісійським впливом *numen*» [4, 59]. Описуючи такі амбівалентні почуття людини щодо сакрального, Р. Каюа наводить цитату Лютера про вшанування святих місць, змішане з осторогою: «І однак, [...] замість того, щоб тікати, ми все більше наближаємося» [1, 55].

Бог-творець, сповнений доброти, милосердя й любові до своїх створінь, постає також як ревнивий Бог, виявляючи *orge*, гнів Яхве, споріднений із «гнівом» демонів, невмолиму божественну справедливість, що не підвладна людському розумінню й не вписується в межі етичних категорій добра і зла. Крішна у «Бхагават-гіті» з'являється перед Арджуною страхітливим видінням того, як в роті бога перемелюються цілі покоління [1, 56]. І навпаки, жахлива Калі постає як турботлива мати й переможниця демонів, а християнський Диявол залишається найкращим теологом і лікарем, здатним вилікувати будь-яку хворобу. Магнетична сила цього персонажа, зокрема для літератури, свідчить про захоплення, зачарування на рівні з жахом, викликаним його сутністю.

Серед 54 імен Одіна – бога-космогоніста – котрі він сам називає в еддичній пісні «Промова Грімніра» (46-51), знаходимо: Жахливий, Підступний, Той, хто сіє розбрат, Злочинець. Ще одне ім'я – Губитель ратей – також вказує на прояв вищезгаданої божественної справедливості та її двоїстого характеру: бог може «на угоду власним інтересам» згубити ціле військо, проте зацікавлення ці лежать далеко за межами «забага-

¹ *Ієрофанія* – маніфестація сакрального, прояв священного у профанному світі (від грецьк. *hieros* – священний + *phanie* – прояв).

нок» світу профанного. Адже загиблі в бою воїни потрапляють до Вальгали й у час Останньої битви вийдуть пліч-о-пліч із богами проти сил хаосу. Деякі міфологічні сюжети, пов'язані з постаттю Всебатька, висвітлюють дії, радше характерні для трикстера, ніж для деміурга: неодноразове порушення присяги, зваблення чужих жінок – переступ двох із трьох основних заборон, проголошених самим Одіном. Порушення цих табу, вчинені на такому надвисокому рівні, врешті-решт тягнуть за собою загибель світу і смерть усіх богів, винних у переступі. Отже, як бачимо, Один водночас виявляється «творцем» світу та причиною його «знищення».

І навпаки: трикстер Локи, навіть за походженням протиставлений Асам-космогоністам (він із роду йотунів – хтонічних велетнів, ворожих богам і людям), хаотичний за природою, котрий у кінці часів поведе армію мерців, щоб у битві з богами знищити світ. Рівночасно він виступає свого роду культурним героєм, зокрема, хитрістю здобуваючи для богів Асгарду молот Мьольнір і спис Гунгнір, нищівну зброю проти створіння хаосу. Схоже діють давньогрецький Прометей, полінезійський Мауї, індійський Ворон, викрадаючи для людей вогонь. Локи сіє розбрат на бенкеті в Егіра, нагадуючи Асам про їхні ганебні вчинки й ситуації, чим порушує закон гостинності. Він же в образі кобили народжує Одінові чарівного коня Слейпніра, що може переносити вершника між світами. Локи, який спонукав богів до порушення клятви та влаштував загибель Бальдра, водночас постає спритним, хитрим, а почасти й мудрим супутником Тора в подорожі землями йотунів.

Можливо, саме трикстер якнайкраще ілюструє амбівалентну природу сакрального. У монографії «Розумність нерозумного» Тарас Лютий дуже влучно визначає деякі характерні риси трикстера, що підкреслюють його подвійну сутність. «Трикстер є оповідачем правди і руйнівником. [...] Цей перетворювач форм пересувається від світу до світу, стираючи різниці між чоловіком і жінкою, розумною спритністю та інтелектуальним нехлюйством, між мудрістю та глупотою» [2, 248].

І святе, й порочне, будучи лише способами оприявлення сакрального, мають одну принципову спільну властивість – виводити річ або людину, якої торкнулися, поза межі профанного світу. І чисте, й нечисте мають потенцію до зараження профанного, говорячи мовою Р. Каюа, – «заразність сакрального призводить до миттєвого виверження на профанне, й до ризику таким чином знищити його» [1, 38], тому підходить до сакрального слід надзвичайно обережно. Саме в цьому можемо бачити сутність практики табування – заборонена річ більше не належить звич-

ному буденному світові. Тут знаходимо й обґрунтування обрядів ініціації, очищення – за їх допомогою особа виводиться зі світу профанного, отримуючи натомість доступ до сакрального. Існують так само й обряди, що дозволяють очиститися від сакрального й повернутися в буденний світ. Наприклад, ведичний жрець для такого повернення виконує своєрідний ритуал переходу: «приймає “ванну віднесення”»: він віддає воді релігійну властивість і виходить з води знову профанним, тобто вільним щодо використання природних благ і щодо участі в колективному житті» [1, 59]. Схожу функцію очищення від сакрального, але в модусі порочного, виконують, наприклад, покаєння та спокута.

Варто наголосити, що аналогічного типу заборони стосуються обох полярностей – як найбільш чистого, святого, так і того, що перебуває на максимальному ступені забруднення. Наведемо кілька прикладів. Весталка не належить світові людей, вона присвячена богині, виявляє граничну чистоту і святість, і страшна кара спіткає того, хто насмілиться цю святість порушити. Так само неналежним до профанного світу виявляється злочинець, чий учинок був настільки жахливий і нечистий, що жоден обряд не здатен очистити його, повернути до світу профанного. Як зазначає Р. Каюа, таку особу не наважуються вбити, адже існує загроза внаслідок цього заразитися, перебравши всю її порочність. Натомість винного виганяють зі спільноти без зброї та засобів до існування, віддають на милість океану в човні без весел, або, як у випадку з нечистою весталкою, замурують у землі живцем із незначною кількістю їжі. Таким чином спільнота «знімає з себе відповідальність і полишає справу богам (це принцип ордалії, як влучно зазначив Г. Глотц). Винний вступив до світу сакрального надалі це справа богів – врятувати чи згубити його» [1, 69].

Так само вилученими з профанного світу можуть бути певні місця (топоси). Локуси максимальної святості: *hima* в семітських релігіях, гай Діани, про який ідеться в «Золотій гілці» Дж. Дж. Фрезера [8], християнські монастирі – це місця, присвячені богам, де закінчується дія людського профанного правосуддя. Аналогічний статус має також вівтар православного храму, місце перебування Бога, тому мирянам заборонено без крайньої потреби заходити туди. Схоже явище Р. Каюа віднаходить в Австралії: місце, де зберігаються священні речі, або *churinga*, достеменно відоме лише посвяченим служителям культу. Профани знають лише приблизне його розташування, й, опинившись десь поблизу, мусять обходити його окружним шляхом, адже «сакральне завжди є більшою чи меншою мірою “тим, до чого не наближаються, не вмираючи”»

[1, 35]. Так само й місця гранично забруднені, наприклад, смертю – цвинтарі – традиційно були розташовані за межею поселення.

Однаково небезпечним може виявитися порушення заборони як щодо святого, так і щодо нечистого. Розглядаючи приклад божественного правителя Мікадо, Р. Каюа зазначає: «Усе, що торкається святої особи, вважається освяченим уже самим цим фактом і може служити тільки їй. Їй досить назвати предмет чи занести над ним руку, щоб вивести його з публічної сфери на свою користь. Ніхто більше не насмілиться ним користатися: контакт із ним є смертельним» [1, 61]. Така сама небезпека супроводить і контакт із трупом, особливо для рідних небіжчика. Відголос цих вірувань віднаходимо в нашій культурі – припускаємо, саме так можна пояснити повір'я, що близьким родичам не слід нести труну. У Південній Африці навіть людина, що вбила в бою ворога, мусить спокутувати свій учинок, перебуваючи у віддаленій хатині. Тіло такої людини розфарбовують у білий колір – на знак того, що вона заражена смертю, належить радше до світу духів (сакрального), аніж до громади.

Дуже цікавим і важливим у межах нашої теми здається явище *оборотності святого й порочного*. Звернімо увагу на смерть та інцест – дві з-поміж найбільш нечистих сфер, адже «чим більшою є сила, тим обнадійливіша її дієвість: звідси спокуса змінити забруднення на благословення» [1, 64]. У попередньому абзаці ми згадували про зараження смертю, що тяжіє над родичами небіжчика, проте з часом померлий пращур стає покровителем, а земні рештки тіла перетворюються на реліквію. Цікавого розвитку мотив зараження смертю через вбивство набуває в персоні немійського жерця Діани [8] – успадкування претендентом цього титулу відбувалося лише через убивство попереднього жерця. Наслідком такої дії, як уже було сказано, стає виведення вбивці зі світу профанного через зараження нечистим, а оскільки все відбувається в сакральному топосі, що належить Діані, долю вбивці покладають на волю богів, як і мусить бути в такій ситуації. Відтак, увійшовши до світу сакрального, новий жрець стає благословенним супутником богині, проте залишається навечно заражений смертю, він – приречений – «з року в рік узимку і влітку, в хорошу й погану погоду ніс свою самотню вахту й лише з ризиком для життя уривками поринав у неспокійну дрімоту» [8, 8].

Одна з найбільших заборон – порушення правила екзогамії. Утім, Р. Каюа наводить ще й приклади вірувань, за якими переступ цього священного закону здатний принести успіх у складних справах (ба-іла, тонга) чи навіть зробити чоловіка невразливим для куль (плем'я біля озера Ньяса), дозволяє на якийсь час стати чаклу-

ном. І так само, як чаклун, що підписує угоду з Дияволом, людина мусить через інцестуальний зв'язок «ритуально зневажити небезпеку святотатства, щоб зробитися недосяжним для профанних ризиків» [1, 67]. Таким чином, руйнівну силу сакрального в модусі нечистого можна обернути на користь.

Переплетення обох сфер сакрального віднаходимо в поховальному обряді русів (варягів), описаному арабом Ібн-Фадланом ¹ [6]. Після смерті вождя родина за традицією звернулася до своїх молодих із запитанням, хто хоче померти разом із ним. Зголосилася одна дівчина. Після згоди майбутня жертва вже не має права відмовитись. Це можна пояснити тим, що, по-перше, з моменту згоди дівчина суцільно належить вождю, а по-друге, як наслідок, вона вже відмічена смертю, і зворотного шляху немає. Усі подальші дні дівчина пила й веселилася разом з іншими. Коли ж настав день поховання, «дівчина, котра хотіла бути вбитою, [...] входить в одну ... з юрт, при чому з нею поєднується господар (цієї) юрти» [6, 82]. Згадуючи даний фрагмент, дослідники говорять про господарів цих «юрт» як про родичів померлого вождя. Володимир Петрухін наголошує, що сенс такої «шлюбної оргії» під час поховального обряду полягає у відновленні сили й цілісності роду, ушкодженого смертю [5, 287]. Маємо колізію – для подолання нечистоти смерті використано порочні ж інцестуальні практики, адже, як було зазначено вище, зв'язок відбувається між родичами небіжчика та його жінкою. Навіть якщо заперечувати інцестуальний характер такого зв'язку (спираючись на гранично вузьке визначення інцесту як зв'язку між близькими кривними родичами), напруженість ситуації жодним чином не спадає, адже фактично порушено одну з трьох основних заборон, проголошених Одіном – заборону стосунків із чужими жінками. Отже, тут знову проглядає амбівалентна сутність сакрального – порочний в основі вчинок має позитивну очищувальну дію.

Насамкінець необхідно зробити ще одну важливу заувагу з приводу амбівалентності сакрального й оборотності святого й порочного. Більшість космогоній (якщо не всі) містять момент першожертви (Імір, Пуруша), власне, вбивства, а у випадку з, наприклад, Зевсом – батьковбивства. Таким чином, у священному акті «творення» світу невіддільно вміщений момент нечистого. Так само в багатьох культурах присутні інцестуальні міфологічні сюжети, й, напевно, найбільшого розвитку вони набувають у греко-римському пантеоні. Проте *quod licet Jovi, non licet bovi*.

¹ Задля уникнення зайвих непорозумінь варто наголосити, що обряд не обмежується наведеними тут фактами, але концентрується на тому його елементі, котрий постає найбільш важливим в межах нашої теми.

Отже, аналізуючи співвідношення святого й порочного, ми побачили, що вони – прояви сакрального, й, відповідно, могутня сила – викликають одночасно захоплення й жах, несуть благо й загибель. Контакт із ними однаково виводить за межі світу профанного, відносно обох діють спільні правила поведінки й заборони. Також у дослідженні ми звернули увагу на явище обротності святого й порочного.

Ураховуючи всі факти, викладені в статті, можемо впевнено стверджувати амбівалентний характер феномену сакрального, спроможного залежно від часткових обставин маніфестації поставати в модусі святого чи нечистого. Ці модуси ніколи не бувають остаточно відділені один від одного, тому неможливо застосовувати до них етичні категорії та інші оціночні судження профанного світу.

1. Каюа Р. Людина та сакральне / Р. Каюа. – К. : Ваклер, 2003. – 256 с.
2. Лютий Т. В. Розумність нерозумного : Монографія / Т. В. Лютий. – К. : Вид. ПАРАПАН, 2007. – 420 с.
3. Михельсон О. К. История религий и Новый гуманизм М. Элиаде / О. К. Михельсон // Религиоведение. – № 4. – Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2002. – С. 57–71.
4. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Р. Отто. – СПб. : АНО «Изд-во. С.-Петербург. Ун-та», 2008. – 272 с.
5. Петрухин В. Я. Мифы древней Скандинавии / В. Я. Петрухин. – М. : Астрель, АСТ, 2003 – 464 с.
6. Путешествие Ибн-Фадлана на Волгу. Перевод и комментарий. [Под ред. Акад. И. Ю. Крачковского]. – М., Ленинград : Изд-во АН СССР, 1939. – 193 с. + 33 табл.
7. Тиллих П. Значение истории религий для теологической систематика / П. Тиллих // Тиллих П. Избранное. Теология культуры. – М. : Юрист, 1995. – С. 442–454.
8. Фрэнклер Дж. Дж. Золотая ветвь : Исследование магии и религии / Дж. Дж. Фрэнклер. – М. : Эксмо, 2006. – 960 с. – (Антология мысли).
9. Элиаде М. Ностальгия по истокам / М. Элиаде. – М. : Институт общегуманитарных исследований, 2006 – 216 с.
10. Элиаде М. Священное и мирское / М. Элиаде. – М. : Издательство МГУ, 1994 – 144 с.

Smoulskyi Ye.

ON A PROBLEM OF AMBIVALENCE OF SACRED (AFTER R. CAILLOIS, R. OTTO, M. ELIADE)

The article is concentrated on investigating the dialectics of sanctity and defilement within the sacred and is based on the researches of Roger Caillois, Mircea Eliade, Rudolf Otto. Works of other researchers and several material used as well.

Keywords: Roger Caillois, Mircea Eliade, Rudolf Otto, sacred, profane.