

Павленко Ю. В.



РАННІ ФОРМИ РЕЛІГІЇ
ТА АРХЕТИПІЧНА СТРУКТУРА
АРХАЇЧНОЇ МОДЕЛІ СВІТУ

1. Проблема виникнення ранніх форм релігії.
Культ і міф

Однією з особливостей ранньопервісної культури є так званий «синкретизм», або, точніше, недиференційований характер різних, з нашої сучасної точки зору, форм соціо-культурної самореалізації архаїчної людини. Так, міфологічний переказ виконує і ритуальні, навіть магічні функції так само, як у іншому вимірі виступає як своєрідний поетично-пісенний текст. Виконувався він, як правило, під час ритуальних дій, дуже часто у поєднанні з відповідним музичним супроводом, ритмічно-танцювальними рухами в естетично, засобами образотворчого мистецтва, оформленому просторі: у печері чи поміж скель з розписами, перед вирізаними з дерева ідолами тощо. Різні засоби самовисловлення людського духу чітко не розмежовувались і навіть не усвідомлювались як щось окреме, а виступали разом, взаємодоповнюючи одне одного. Цю традицію, зрозуміло, на зовсім іншому рівні, за доби цивілізації продовжувала та розвивала практика храмових богослужінь з усім притаманним їй розмаїттям форм емоційно-естетичного впливу на душі вірних.

Певний підвищений, навіть подекуди екзальтований настрій під час культурно-культових дій забезпечувався комплексом різноманітних (словесних, музичних, візуальних тощо) засобів, які разом складали контекст власне культурного (у вузькому розумінні) життя. Кульмінаційними моментами останнього були свята, здебільшого пов'язані з річним природно-господарчим циклом. З тих найвіддаленіших часів і беруть витоки добре відомі етнографам святкові річні календарі, що посправжньому, як то добре показано в дослідженнях М. О. Чмихова¹, вже оформлюються з часів переходу до землеробсько-скотарського господарства. У пережитковій формі відповідні звичаї доживають до нашої сучасності — наприклад, український святковий народний річний цикл, описаний О. Воропаєм².

Свято в архаїчній культурі протиставляється буденності і відчувається як певне єднання людей (у межах відповідного самодостатнього колективу) і між собою, і з природно-надприродним світом духів, демонів чи богів. Тому саме воно *стає апогеєм і квінтесенцією первісного культурного життя*, на тлі якого, через *гру та змагання*, як то показано Й. Хейзінгом³, розкриваються (за наперед заданими тридицією програмами) індивідуальні здібності та властивості окремих осіб. *Первісне свято завжди має свій ритуально-культовий зміст*, навколо якого акумулюється (і яким освячується) все розмаїття творчості членів відповідного колективу.

Недиференційованість та ритуально-святковий, у своїх вищих проявах, зміст архаїчної культури безпосередньо пов'язані також з такою рисою як *надіндивідуально-груповий характер її творення та функціонування*. Артефакти культури творяться для їх гуртового застосування, для спільного користування ними під час ритуально-святкових дій. Це не применшує роль особи творця, але до певної міри нівелює особистісний характер культуротворчості — за умов, коли персональна основа індивіда ще не так розвинута, самостійна і міцна, щоб свідомо протиставляти себе традиції колективу і прагнути до чогось нового всупереч останній. Митець з одного боку виступає як ланка у процесі самовідтворення певної традиції, лише несвідомо вносячи в неї певні зміни та доповнення, а з другого — залучає до своєї діяльності й інших членів своєї групи

¹ Чмыхов Н. А. Проблема осознания космоса в обществах неолита — бронзового века юга Восточной Европы: Научный доклад на соиск. уч. степ. докт. ист. наук. — К., 1992. — 39 с.; Чмыхов Н. А. Истоки язычества Руси. — К., 1990. — 383 с.

² Воропай О. Звичаї нашого народу. — Т. 1—2. — К., 1991.

³ Хейзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнього дня. — М., 1992. — 464 с.

тією мірою, в якій це потрібно для досягнення мети самого колективу.

Таким чином, найархаїчніші форми культури відзначаються такими рисами як недиференційованість її аспектів, ритуально-святковим змістом та надіндивідуально-груповим характером творчості. Їх духовним ґрунтом виступають ранньопервісні релігійно-міфологічні уявлення — тло подальшого розвитку форм духовної культури. Тому не дивно, чому проблемі виникнення релігії наука завжди приділяла таке принципове значення.

Для вчених XVII—XIX ст. було характерним тлумачити проблему виникнення релігії у раціоналістично-психологічному аспекті, що було особливо притаманним так званій антропологічній школі. Її представники, починаючи з Л. Фейєрбаха⁴, виходили з припущення про те, що сама природа людини — перенесена, екстрапольована на зовнішній світ — стає основою уявлень про світ духів та богів. Найповніше такий підхід розробив Е. Тейлор⁵, який вважав, що спочатку людина дійшла висновку про наявність у неї самої відмінної від тіла душі, а потім припустила, що аналогічні душі мають і явища та предмети навколишньої природи. Ці душі, або духи, згодом почали абстрагуватися від своїх матеріальних форм та перетворюватися у богів і, врешті-решт, єдиного Бога монотеїстичних релігій.

За всіх своїх досягнень, антропологічна школа на межі XIX—X ст. зазнала ґрунтовної критики з двох боків. Їй дорікали як за те, що вона зводила релігійне життя до феноменів суто індивідуально-психологічного рівня, не помічаючи, що вони суть явища суспільної свідомості, так і за те, що згідно з її підходом релігійні уявлення є продуктами розумової діяльності, тоді як в дійсності в них величезну роль відіграють емоційно-вольові імпульси з підсвідомого. Відповідно, на початку XX ст. формуються дві нові релігієзнавчі школи: соціологічна та психоаналітична.

Соціологічна школа релігієзнавства пов'язана з ім'ям Е. Дюркгейма⁶, який наполягав на тому, що релігія є перш за все суспільним явищем, що деякою мірою перегукувалося і з марксистським розумінням природи релігії. На його думку, суспільна свідомість є чимось якісно іншим, ніж індивідуальна. Вона обожнює самий соціум, персоніфікацією якого і є певне

⁴ Фейєрбах Л. Сущность религии // Фейєрбах Л. Избранные философские произведения. — Т. 2. — М., 1955.

⁵ Тейлор Э. Первобытная культура. — М., 1989. — 573 с.

⁶ Durkheim E. Les formes elementaires de la vie religieuse. — Paris: 1912; Осипова Е. В. Социология Эмиля Дюркгейма. — М., 1977. — С. 215—234; Токарев С. А. История зарубежной этнографии. — М., 1978.

божество — тотемної групи, роду, племені чи народу. До цих ідей близькою була і концепція іншого французького дослідника, Л. Леві-Брюля⁷, який вважав, що на рівні колективної, особливо архаїчної, свідомості порівняно із звичайною логікою діють інші, так звані дологічні, переважно — асоціативні зв'язки. Таким чином, виникнення релігії для представників соціологічної школи відбиває самоусвідомлення людьми своєї причетності до певних сталих соціумів, персоніфікаціями яких стають спочатку тотемічні першопредки, а потім і справжні боги.

Всупереч соціологічній школі, представники психоаналітичного напрямку, родоначальником якого був З. Фрейд⁸, вбачають першоджерело релігійно-міфологічних уявлень у сфері несвідомого. Фрейд надає особливу роль так званому «Едіповому комплексу»: прив'язаності у ранньому дитинстві хлопчика до матері та двоїстому ставленні до батька — з одного боку як до конкурента у взаєминах з матір'ю, від якого він несвідомо прагне позбутися, а з іншого — як до об'єкта самоідентифікації, ідеалу власного «Я». Придушення агресивності та відчуття провини за останню стає тим тлом, на якому формується каяття, а звідси — як компенсація — розвивається практика ритуального вшанування абстрагованого від конкретного батька образу Бога, починаючи від тотемічного першопредка. У дитячій психіці батько стає прообразом ідеї вищої влади, котра незабаром переноситься на інший образ — божество, яке також часто-густо зветь «батьком».

Новим етапом у розробці психоаналітичної концепції походження релігії стало вчення К. Юнга⁹ про колективне несвідоме та його архетипи. Згідно з його теорією, безсвідоме окремої людини не вичерпується самим лише його індивідуальним змістом, а містить у собі й певні праобрази, що на генетичному рівні передаються від тисяч поколінь наших пращурів. Ці праобрази К. Юнг називає «архетипами колективного несвідомого» і вважає, що саме вони є тією основою, з якої випливають уявлення про богів. Особливе значення він приділяв таким архетипам як «Тінь» — персоніфікація всього темного, що є у людській душі, «Аніма» у чоловіків або «Анімус» у жінок — ідеалізований образ протилежної статі, «Самість» — персоніфікація власної індивідуальності та «Старець» — мудрий маг-наставник, який стоїть осторонь від буденності.

⁷ Леві-Брюль Л. Первобытное мышление.— М., 1930; Леві-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении.— М., 1937.

⁸ Фрейд З. Тотем и табу.— М.— Пг., 1923; Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура.— М., 1992. — 296 с.

⁹ Юнг К. Архетип и символ.— М., 1991. — 304 с.

Спільною рисою зазначених, так само як і багатьох інших концепцій виникнення релігії є те, що вони стихійно виходять з уявлень про ідейний зміст як первинне тло релігійного життя. На противагу цьому вже на початку ХХ ст. англійський історик релігії У. Робертсон-Сміт¹⁰ обґрунтував пріоритет в архаїчному суспільстві культу, ритуалу над міфом, який здебільшого є лише тлумаченням та поясненням того чи іншого образу. Ця теза перегукується з концепцією В. Тернера¹¹ та близька до висновків В. Ардзінби щодо місця міфу і ритуалу в давній культурі¹².

У богословських колах цю ідею гаряче підтримав П. Флоренський¹³, на думку якого головним у релігійному житті завжди було не пояснення світу, а встановлення живого зв'язку між людиною (колективом) і вищим світом. Саме це і здійснювалося через культ, тоді як перекази, що групувалися навколо нього, мали допоміжне значення. У радянському релігієзнавстві ідею первинності культу щодо міфу проводив С. О. Токарев¹⁴. За його, близької до дюркгеймівської, думкою, архаїчна релігія виконувала соціально-інтегративні функції засобами залучення членів певної групи до спільних культових церемоній. Таке тлумачення архаїчної релігійності зовсім не суперечить психоаналітичній концепції, тим більше, що й сам З. Фрейд підкреслював значення ритуалів для групового зняття невротичної напруженості, детально зіставляючи обрядові дії з поведінкою невротиків¹⁵.

Співвідношення та функціональний взаємозв'язок культу і міфу в духовному житті архаїчних суспільств вимагає дальшого вивчення. Але і зараз не викликає сумнівів, що при розумінні недиференційованого, надіндивідуального характеру первісного культурного життя зайвим ставити питання про «первинність» культового чи міфологічного змісту найдавніших форм релігії. Обрядова практика, що складалася стихійно протягом життя багатьох поколінь найдавніших людей для виведення та об'єктивації спільних групових почуттів, з необхідністю передбачала

¹⁰ *Smith W. R. Lectures on the religions of the Semites.* — London: 1907; див. також: *Боголюбов Н. Философия религии.* — Т. 1. — К., 1915. — С. 30—32.

¹¹ *Тэрнер В. Символ и ритуал.* — М., 1983. — 227с.

¹² *Ардзинба В. Г. Ритуал и миф древней Анатолии.* — М., 1982.

¹³ *Флоренский П. Философия культуры // Богословские труды.* — Вып. XVII. — М., 1977. — С. 87—248.

¹⁴ *Токарев С. А. О религии как социальном явлении // Советская этнография.* — 1979. — № 3. — С. 87-105; *Токарев С. А. Проблема общественного сознания доклассовой эпохи // Охотники собиратели, рыболовы.* — Л., 1972. — С. 236—276.

¹⁵ *Фрейд .З. Тотем и табу.* — М.—Пг., 1923. — С. 41—43.

і розвиток відповідних їй словесно-текстових, предметно-образних, ритмічно-музичних тощо аспектів культуротворчої життєдіяльності, фокусною точкою якої і було ритуально-святкове дійство. Від такого недиференційованого комплексу і беруть свої витоки різні автономні аспекти первісної культури, зокрема ранні форми релігії.

2. Ранні форми релігії.

Тотемізм як основа подальшого розвитку релігійно-міфологічних уявлень

Дослідники, розуміючи умовність та спрощеність відповідного поділу, називають різні *ранні форми релігії*, зокрема такі як тотемізм, анімізм, фетишизм, шаманізм, магія, нагуалізм (чи нагвалізм, якщо враховувати транскрипцію відповідного терміна в перекладах творів К. Кастанеди), культ родових предків, вождів тощо. Вони (а далеко не всі з них притаманні саме ранньопервісній культурі) докладно описані у спеціальній літературі, зокрема у фундаментальних працях Е. Тейлора, Дж. Фрезера та С. О. Токарева¹⁶. Чіткої і загальновизнаної системи їх типологічної та стадіальної класифікації немає, хоча більш-менш зрозуміло, які з них є архаїчнішими, а які виникають вже на пізніших етапах первісності. З іншого боку, сьогодні не викликає сумнівів, що навіть на приблизно однаковій стадії розвитку суспільства в деяких регіонах могли переважати одні, а в інших — другі з цих форм. Так, скажімо, тотемізм, що пов'язується з найпершими фазами релігійного розвитку, у класичному, розвинутому вигляді досліджений у аборигенів Австралії. Але у стадійно подібних до останніх бушменів Південної Африки він, як такий, взагалі не відомий, хоча, на думку деяких дослідників, його пережитки простежуються і тут.

Сучасний науковий рівень дозволяє уявити основні з ранніх форм релігії, співвідносячи їх з головними функціями, що виконує релігія як така, та реаліями умов існування ранньопервісних колективів. Згідно з поглядами Л. С. Васильєва¹⁷, *основними функціями релігії є: компенсаторна, інтегративна і регулятивна, які простежуються з найдавніших часів, а також екзистенційна та політична, які починають реалізовуватися за доби ранніх цивілізацій*. Вже у своїх найархаїчніших формах релігія була спрямова на компенсацію слабкості людини засобами звертання до духів і богів, ритуалів та жертвопринесень,

¹⁶ Тейлор Э. Первобытная культура. — М., 1989. — 573 с.; Фрезер Дж. Золотая ветвь. — М., 1983. — 703 с.; Токарев С. А. Религия в истории народов мира. — М., 1976. — 575 с.; Токарев С. А. Ранние формы религии. — М., 1990. — 622 с.

¹⁷ Васильев Л. С. История религий Востока. — М., 1988. — С. 5—7.

на що звертали увагу вже Т. Гоббс, П. Гольбах та К. Гельвецій у XVII—XVIII ст.. Так само вона, як на тому наголошували В. Дюргейм чи С. О. Токарев, сприяла інтеграції вже найпервісніших колективів завдяки їх залученню до спільних культових дій та міфологічним уявленням про спільне походження. Відповідно до практичних потреб, посилянь на сакральні авторитети (духів предків, потім — богів) релігія також спрямовує і контролює поведінку людей, вимагаючи виконання санкціонованих і освячених традицією норм. Не слід забувати також і про висвітлену психоаналізом *сублімативно-катарсичну* функцію релігійно-культового життя, яка забезпечує групове зняття надмірної психічної напруги, та її *пояснювально-гносеологічну* функцію, що була спрямована на усвідомлення людиною (колективом) свого місця у світі. Поєднання згаданих, притаманних первісній релігійності, функцій спостерігається вже у найдавнішій, як вважається, формі релігійно-міфологічного життя — тотемізмі.

Протягом останніх ста років, з часу виходу фундаментальних досліджень Дж. Фрезера, майже загально визнаним є погляд на *тотемізм* як на найдавнішу форму релігії. Тому, як то, до речі, і зустрічаємо у працях Е. Дюркгейма та З. Фрейда, сама проблема походження релігії може бути конкретизованою у вигляді питання про витоки тотемізму. Для прихильників соціологічної школи тотем — це перш за все символ єдності найдавнішої, «родової» або, за сучасною термінологією, кровно-спорідненої соціальної групи. Зародження тотемізму, у відповідності з цим, є висловлення самосвідомості групи, що фіксує коло «своїх», пов'язаних з тотемом, на відміну од усіх інших — «чужаків».

Сам тотем уявлявся істотою, що поєднує риси людини та якоїсь тварини (птаха тощо), від якої, за віруваннями, походять як люди відповідної групи, так і тварини зазначеного виду. Тому члени тотемічної групи вважають відповідних тварин своїми родичами, а відтак вбивати їх та використовувати як їжу категорично заборонено — табуовано. Табу накладається також і на шлюбні зв'язки в межах тотемічної групи. Антропоморфний тотем стає головним персонажем міфів-переказів і центральною фігурою ритуальних дій, під час яких порушується табуація вбивства та поїдання тотемічного звіра: за відповідних обрядів його з'їдають всім колективом, після чого наступає каття, яке знову-таки набуває ритуально визначених форм.

Для пояснення походження таких пов'язаних між собою феноменів ранньопервісного життя як тотемізм, табуація та екзогамія З. Фрейд¹⁸ намагався скористатися гіпотезою «Еді-

¹⁸ Фрейд З. Тотем и табу.— М. — Пг., 1923.

пового комплексу». Слідом за Ч. Дарвіном (а по суті — Арістотелем) віденський психоаналітик уявляв походження всіх соціальних відносин від взаємин у найпервиннішій, так званій «гаремній сім'ї». Самець-батько контролює самок і не підпускає до них юнаків-синів, які сприймають його з дитинства амбівалентно. За З. Фрейдом (і цю думку треба розуміти скоріше алегорично, ніж буквально), у певний момент сини вбили батька, задовольнивши своє агресивне ставлення до нього, але відразу ж їх охопило каяття, бо в ньому вони і раніше відчували не тільки конкурента й силу, що тисне на них, а й захисника та образ «Над-Я».

Мертвий батько став перешкодою на шляху задоволення їхніх прагнень щодо жінок власної групи. Більше того, вони відчули себе загубленими та беззахисними, що посилювало переживання злочину. Для повернення до нормального життя потрібно було подолати таку психічну травму, і тоді спрацював (невідомо, правда, звідки він з'явився) механізм витіснення — перенесення — заміщення. Витіснена у несвідоме пам'ять про вбивство батька тиснула звідти на свідомість, але на цьому рівні його образ підмінявся (переносився) на якийсь інший — тваринний з певними антропоморфними рисами. А відтак, за асоціацією, і всі відповідні тварини починали сприйматися як «брати» — через батька-тотема — людей даної групи, у межах якої було накладено табу на статеві зв'язки.

Як бачимо, психоаналітичне пояснення походження тотемізму не тільки не суперечить концепції школи Е. Дюркгейма, а й органічно доповнює її. Тотем суть символ єдності кровноспорідненої групи так само, як, з психологічної точки зору, міфічний об'єкт локалізації амбівалентного ставлення до батька кожного з представників чоловічої частини колективу. Щодо цього він виступає як «батько-першопредок», якого бояться і в ставленні до якого болюче відчуються власні провини, навіть не тільки в дії, а й в думці. Характерно, що під час архаїчних свят не тільки вбивався, поїдався, а потім оплакувався тотемічний звір, а знімалася й інші, в першу чергу статеві, табу. Святкова ритуалізація освячувала та легітимізувала вихід витіснених прагнень, строго обмежуючи їх прояви у часі. Архаїчне свято є випадінням з нормального ритму життя, пряма протилежність буденності. Тому весь інший час система табуації діє як сакралізована норма і суспільство живе у відповідності з нею.

Таким чином, *тотемізм стає основою всього наступного релігійно-міфологічно-культурного життя людства*. Тотемічний образ, на який переносять витіснені амбівалентні відчуття щодо батька, стає символом єдності кровноспорідненої групи та

прообразом майбутнього грізного, караючого, але водночас і люблячого та захищаючого Бога іудейської, мусульманської та, значною мірою, і християнської віри. Тотемічний культ, під час якого ритуально порушувалась головна заборона і тотем вбивався і поїдався, а потім оплакувався, стає тлом наступних релігійних обрядів, зокрема пов'язаних з жертвопринесенням. З іншого боку, ідея співпричетності смертної людини по суті безсмертному тотему генетично передує пізнішим уявленням про безсмертну душу як органічно причетну божественній першосубстанції. Водночас ранньопервісна ідея кінцевого збігу індивідуальної основи людини та надособистісної тотемічної субстанції кровноспорідненої групи перегукувалася з, мабуть, такою ж давньою думкою про подвійність матеріально-духовної природи людини, інших речей та явищ природи, яка поступово розвинулася у віру в окремих світ душ та духів.

Анімізм по своїй суті і є вірою в наявність у кожної людини, крім тіла, ще певної безтілесної основи — душі, так само як і вірою у наявність аналогічних душ-духів у тварин, рослин, речей, явищ природи, астральних об'єктів тощо, згідно з якою вони, як і людина, наділяються пристрастями, розумом та здатністю до волевиявлення. За такого розуміння можемо цілком погодитись із С. О. Токаревим у тому, що анімізм є невід'ємною складовою частиною будь-якої релігії, а відтак не може бути зведеним лише до однієї з її «ранніх форм»¹⁹. Але віра в душу, що здатна відділятися од тіла (людини, тварини чи неживого предмета) та діяти самостійно, зароджується саме на ранньопервісній стадії.

За первісними анімістичними уявленнями, *душа*, як писав про це Е. Тейлор²⁰, є тонким, неречовинним людським образом, подібним за своєю природою до пари, повітря або тіні. Вона є причиною життя та мислення тієї істоти, яку одушевляє, володіє її особистою свідомістю та волею: здатна залишати тіло і швидко переноситься з місця на місце, особливо під час сну, входить у тіла інших людей, тварин чи речей, оволодівати ними чи впливати на них. Принаймні з фінальної стадії ранньої первісності, як то засвідчено в ескімосів, з'являються уявлення про *наявність у людини двох чи більшої кількості душ*, які відповідають за різні життєві функції і доля яких після смерті тіла має бути різною: якщо душі одної категорії гинуть, то іншої залишаються жити.

Так само не пізніше кінця ранньопервісної доби починають формуватися *дві основні концепції долі душі після смерті*

¹⁹ Токарев С. А. Ранние формы религии. — М., 1990. — С. 36.

²⁰ Тейлор Э. Первобытная культура. — М., 1989. — С. 215 і наст.

тіла: уявлення про *переселення* душ (на вищих стадіях розвитку — концепція *перевтілення*) та про *самостійне існування особистої душі у потойбічному світі*. Певної чіткості та теоретичної розробки вони набувають вже за часів давніх цивілізацій, частково конкуруючи між собою, частково доповнюючи одна одну. Але за первісності вони розрізнялись між собою скоріше у тенденції.

За аналогією з людиною анімістична свідомість вбачає окремі душі і майже в усіх інших живих та неживих об'єктах, а відтак і дивиться на них як на такі, що можуть або бути корисними, або спричинити шкоду, при тому, що їх загальний поділ на «добрих» і «злих» (тобто корисних та шкідливих) ще чітко не спостерігається. Відповідно до ситуації та чи інша «душа» або «дух» можуть поставитися до людини прямо протилежним чином, а тому остання намагається схилити їх на свій бік молитвами чи жертвопринесеннями або певними магічними діями.

Від перших походить пізніша практика богослужінь, яка, починаючи з часів формування найдавніших цивілізацій, стає провідною у взаєминах між людьми та сакральними силами, тоді як від інших — чародійство, чаклунство, чорнокнижництво та інші явища, пов'язані з окультним світорозумінням, котрі якщо прямо і не переслідувалися в усіх цивілізованих суспільствах, то принаймні засуджувалися громадською думкою.

Разом з тим за доби первісності *магія* — комплекс дій, спрямованих на свідомий, різноманітними засобами, вплив окремої людини чи групи людей на духовні сили, що містяться в інших людях, тваринах, рослинах чи неживих предметах або стоять за явищами природи — є всіма визнаною поважною системою знань. Аналізуючи принципи мислення, що лежать в її основі, як зазначив Дж. Фрезер²¹, ми бачимо, що вони зводяться до двох головних: по-перше, подібне походить від подібного, а відтак наслідок є подібним до своєї причини, і, по-друге, речі, які колись знаходилися в тривалому контакті, продовжують діяти одна на одну й після того, як їх безпосередній контакт припиняється. За речами бачать їхніх духів, але уявлення про останні здебільшого буває дуже нечітким і зводиться, зрештою, до віри в те, що різні предмети мають, так би мовити, різний енергетичний потенціал, різну насиченість якоюсь загальнокосмічною надприродною силою, подібною до прани індійської філософії. Для позначення цієї енергії вчені вживають полінезійську її назву — *мана*.

Віра в насиченість неживих (з нашої точки зору) речей енергією-мана та наявності у них певних духовних якостей стає

²¹ Фрезер Дж. Золотая ветвь. — М., 1983. — С. 19 і наст.

основою *фетишизму*, за яким окремі предмети містять могутню силу, яка здатна впливати на перебіг подій та отримання бажаного результату. Як фетиші починають вшановувати окремі речі, асоціативно пов'язані, з тих чи інших причин, з уявленнями про могутні сили. Етнографічно це спостерігається вже у культурі чуринг, відомому у аборигенів Австралії і розкритому В. М. Даниленком та М. О. Чмиховим на археологічних матеріалах Кам'яної Могили²². Фетишизм проявився і в створенні ідолів (десь з початку середньої стадії первісності), а на стадії ранньої первісності з відповідним колом уявлень мали співвідноситись і відомі верхньопалеолітичні статуетки жінок.

Розвиток анімістичних уявлень у поєднанні з елементами магізму та фетишизму приводить до появи різноманітних форм *шаманізму*²³, найкраще дослідженого на матеріалах етнографії мисливсько-рибальських народів Сибіру, але відомого на вищих стадіях ранньопервісного суспільства від Вогненої Землі до Гренландії, Чукотки та Австралії. У його основі лежить переконання в тім, що медіум-шаман, що знаходиться у стані ритуального екстазу (камлання), безпосередньо спілкується зі світом духів, як правило за допомогою його особистого духа-покровителя (який здебільшого уявляється як особа протилежної статі, яка обрала собі відповідно шамана чи шаманку переважно у їх юнацькому віці). Шаманські уявлення передбачають вже досить складну концепцію світобудови з ієрархією світів, центральним «світовим деревом» тощо.

В окремих випадках розвиток ідеї наявності особистих духів-покровителів призводить до віри в те, що їх мають не тільки окремі, відмінні від інших за своїми психічними рисами, особистості, а і всі пересічні члени суспільства (принаймні чоловіки), що пройшли комплекс відповідних ритуально-магічних дій під час вступу до колективу дорослих. Така віра, що передбачає особисте «знайомство» людини зі своїм духом-покровителем, особливо поширеною була серед північноамериканських мисливсько-рибальсько-збиральницьких протоетносів, звідки і отримала назву *нагвалізму* (нагулізму). Його початкові форми, за С. О. Токаревим²⁴, проглядаються вже у австралійських аборигенів, але розвинуті форми з'являються, починаючи з середньої стадії первісності.

²² Чмихов М. О., Кравченко Н. М., Черняков І. Т. Археологія та стародавня історія України. — К., 1992. — С. 71—75.

²³ Смоляк В. А. Шаман: личность, функции, мировоззрение. — М., 1991. — 280 с.

²⁴ Токарев С. А. Ранние формы религии. — М., 1990. — С. 36.

Дослідники, починаючи принаймні з Е. Тейлора та Дж. Фрезера, давно підмітили *протилежність концептуальних засад магічно-вольового та релігійно-шанобливого* (з точки зору дослідників богословського спрямування, зокрема таких як О. Мень,²⁵ власне магізму та релігійності) ставлення до насиченого духовними істотами навколишнього світу.

Магізм прагне поставити людину у центрі буття та примусити його потайні сили служити її інтересам (звісно, в міру їх розуміння). В цьому важко не побачити витоки того ставлення до природи, яке інколи вважають науковим, але точніше було б назвати прагматично-технологічним. Ранньопервісну людину духи здебільшого цікавлять саме з утилітарної точки зору, і магічними засобами вона прагне примусити їх приносити користь. Те ж саме спостерігаємо і в магічному ставленні до людини, і не тільки за «шкідницької», а й за «любовної» магії, коли іншу душу намагаються підкорити певними чаклунськими засобами.

На противагу цьому релігійно-шанобливе ставлення до світу, відчуття благоговіння перед таємницями його внутрішнього життя, що також спостерігається вже в ранньопервісному суспільстві, сприяє розвитку ритуально-культових дій, спрямованих на апеляцію до вищих емоцій (любви, співчуття, справедливості) духовних сил. За часів первісності, як і здебільшого найдавніших цивілізацій, це фіксується ще на початковому рівні, у потенції, але у вищих релігіях, особливо починаючи з буддизму та християнства, саме таке ставлення до сакральних істот визнається нормативним. З цим, принаймні на Заході, до певної міри і пов'язується боротьба з магічно-окультною практикою середньовіччя, практикою, яка у незрівнянно могутнішому вигляді, вже на суто раціонально-утилітарних засадах, відродилась у технологічному прагматизмі Новоевропейської цивілізації.

Але за доби ранньої первісності спостерігаються лише початкові форми обох з вищезазначених типів ставлення до інших людей та одухотвореної природи. Це було органічно пов'язано з ранньопервісною моделлю світу.

3. Міфологічна модель світу та основні категорії ранньопервісних міфів

Властивістю людської психіки з найдавніших часів, як у тому переконують дослідження таких фахівців як К. Леві-Стросс, А. Ле-руа-Гуран, В. В. Іванов, В. Н. Топоров, Є. М. Мелетинський

²⁵ Мень А. История религии.— Т. 1. Истоки религии.— М., 1991.— С. 163.

та інші²⁶, є прагнення до структурної упорядкованості світу через систему опозицій-протиставлень та виявлення співпричетних, за законами асоціативного мислення, явищ. Численні розробки у цьому напрямку дозволяють у найзагальнішому вигляді уявляти собі сьогодні досить умовну і схематичну, але до певної міри універсальну *модель світу*, що у цілому, за всієї її міфологічної варіативності у різних етнічних груп, сформувалася не пізніше кінця доби ранньопервісного суспільства. Вона, як це стає зрозумілим при її порівнянні з моделями світу пізніших часів, від доби неолітичної революції донині, стає її тлом, тією основою, на якій відбувається подальша розробка різних варіантів усвідомлення людиною зовнішнього світу як цілісності та свого місця в ньому.

Чи не найархаїчнішим компонентом ранньопервісної моделі світу була опозиція *«верх — низ»*, від якої походять уявлення про верхній та нижній шари, площини або світи буття. Перший природно асоціювався з небом, тоді як другий — з підземно-підводними глибинами. Щодо цих двох світів ранньопервісна людина усвідомлює і місце всього того, де вона безпосередньо існує, — земний, або середній світ повсякденного буття. Він розглядається як *«верхній»* відносно до підземного, але як *«нижній»* — стосовно небесного. Наявність анімістичних уявлень визначає розміщення різноманітних душ та духів між цими, переважно верхнім та нижнім світами. Поширеною є думка про можливість їх переходу з одного світу до іншого, зокрема проникнення духів-демонів, як і душ померлих, з вищого та нижнього світів у середній, земний. А це, у свою чергу, веде до формування образу-ідеї *«осі-медіатора»*, що вертикально поєднує всі три рівні буття.

Така вісь, як правило, уявлялась у вигляді міфологічного *«світового дерева»* або *«світової гори»*, що знаходяться в середині світу. Остання, у пізніших міфологічних схемах, може уявлятися і в інших образах, навіть асоціюватися з такими культовими реаліями як вогнище, олтар чи жертвний стовп. Але з найдавніших часів середина світу усвідомлюється як максимум упорядкованості, як певна гармонізуюча основа буття, віддаленість від якої у площині горизонтальної структури означає наближення до хаосу — неупорядкованого, темного, страшно-

²⁶ *Леви-Стросс К.* Структурная антропология. — М., 1983. — 536 с.; *Иванов В. П., Топоров В. Н.* Славянские языковые семиотические моделирующие системы. — М., 1965. — 246 с.; *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. — М., 1974. — 342 с.; *Мелетинский Е. М.* Поэтика мифа. — М., 1976. — 407 с.; *Мелетинский Е. М.* Палеоазиатский мифологический эпос. Цикл Ворона. — М., 1979. — 229 с. Див. також відповідні статті в енциклопедії: Мифы народов мира: В 2-х т. — М., 1991.

го світу, якого з усіх боків охоплює космос — упорядкований та *структурований по вертикалі* (три чи більше, але завжди непарна кількість світів) та у *горизонтальній площині* (чотири й більше, але завжди парна кількість напрямків) Всесвіт. Серединою Всесвіту є умовна вісь, здебільшого погрозливих, темних демонів, стовбур та гілки (що орієнтують простір за сторонами світу) відповідають світові середньому, земному, а крона виходить у вищий, небесний світ, заселений більш-менш сприятливими щодо людей духами.

Відповідно до такої моделі світу одні істоти асоціюються з нижнім світом і розміщуються при корені світового дерева (миші, змії, риби тощо), інші, як і людина, пов'язуються із земним світом (більшість тварин, зокрема копитні), а птахи, здатні підійматися у повітря, асоціюються з верхнім світом та кроною міфічного дерева. Вважається також (і ця ідея є однією з найважливіших у шаманізмі, і пізніше стає основою багатьох казкових сюжетів), що певні люди, точніше їхні душі, здатні у відповідному екзальтованому стані чи уві сні покидати земний світ і по стовбуру світового дерева підійматися до верхнього чи спускатися до нижнього, вступаючи у різноманітні взаємини (навіть боротьбу) з їх мешканцями. Це конкретизується через мотиви кохання, суперництва, двоюбою чи взаємодопомоги між істотами різних світів та людиною, здобуття останньою в інших площинах буття різноманітних корисних знань (спочатку про полювання, плетіння тощо, з часів неоліту — землеробство, ткацтво тощо) та господарчо-культурних реалій (особливо з найдавніших часів — вогню, пізніше — зерна, металевих знарядь тощо).

Паралельно з тим, як у свідомості ранньопервісної людини формувалася розглянута модель світу, мали складатись і *міфи*, що пояснювали походження реалій зовнішнього світу та самих людей, а також звичаї та обряди, що могли скластись і до виникнення потреби у їх тлумаченні. Вище вже відзначався *органічний зв'язок між обрядами*, що до певної міри були інсценуванням міфів, *та власне міфологічними переказами*, які пояснювали та обгрунтовували виконання обряду, так би мовити, витлумачували його значення та зміст. Це добре видно на прикладі австралійських *тотемічних міфів*, у яких міститься немовби пояснення тотемічних обрядів, що здійснюються, та їх сакральне обгрунтування. Розвивається міфологічне поле і навколо священних для певної групи речей — *чуринг*, які, відповідно до фетишистських уявлень, тлумачаться як своєрідні втілення духів міфологічних героїв, зокрема першопредків, та акумулятори сакральних енергій (типу полінезійської «мана»).

Значно вищий, але в основних рисах також засвідчений вже на фінально-раньопервісному етапі розвитку (зокрема, у мисливських та мисливсько-рибальських етносів Північно-Східної Азії та Північної Америки: чукчів, коряків, ескімосів, алеутів та ін.), рівень розвитку міфологічної свідомості демонструє певну систему космогонічних міфів. Їх метою є розповісти про те, як виник всесвіт та як проходило його структурування. Перехід від неорганізованого хаосу до упорядкованого космосу є головним їхнім змістом і відповідає схемі ритуального щорічного свята, яка відтворює саме ту кульмінаційно-кризову ситуацію, коли з хаосу утворився космос. До речі, й сам ритуал виконується у певній священній місцевості, яка, згідно з космогонічним міфом, відігравала особливу роль у народженні космосу.

Послідовність актів творення світу, за В. Н. Топоровим, відповідає такій ідеальній схемі: хаос — небо і земля — сонце, місяць, зірки — час — рослини — тварини — людина — оселя, речі повсякденного вжитку тощо. Таким чином, космогонічний міф описує становлення світу як результат послідовного введення засновних бінарних опозицій (небо—земля) та градуальних серій, основаних на послідовному наростанні або зменшенні певних ознак (рослина — тварина — людина). Під час становлення космосу наростає кількість сутностей у відповідності з такою ідеальною схемою: один об'єкт породжує на наступному етапі два нових, ті у свою чергу три і так далі.

Цікаво, що, як на раньопервісному рівні існують контури двох концепцій буття душі після смерті (перевтілення та відхід до іншого світу), так само у космогонічних міфах досить розвинутих мисливців, рибалок та збирачів спостерігаємо основи двох інших концепцій, що преходять потім у духовний світ цивілізованого суспільства і конкурують до наших днів. Йдеться про ідеї самопородження космосу з хаосу та його свідомого творення певною сакральною істотою — «творцем» (варіант — істотами різної статі через зачаття).

Космогенез часто уявляється як спонтанний саморозвиток деякого умовно-міфічного першооб'єкта (переважно світового яйця, варіанти — двостворчата раковина тощо) — ідея, цілком співмірна з еволюціоністським баченням розвитку світу, а ще більше — з індуїстсько-буддійсько-даоськими уявленнями. З іншого боку, вже в міфах північноазійсько-північноамериканських етносів зустрічаємо думку про те, що космос виник внаслідок свідомого вольового акту міфічної (з виразними тотемними рисами) першоістоти — ворона, койота чи навіть гагари. А від цього вже неважко провести пунктирну лінію до теологічної концепції світотворення Богом, притаманної іудаїзм-

му, християнству та ісламу. Складається враження, що ідейний світ цивілізації має могутнє, ще ранньопервісне підґрунтя, де саме і слід шукати «прафеномени» базових світоглядних концепцій не тільки давнини чи середньовіччя, а й наших часів.

Космогонічні міфи неодмінно виходять на коло переказів про створення-виникнення людини, і щодо цього *антропологічні міфи* можуть розглядатися складовою частиною перших так само, як і чимось сюжетно окремим. Тут ми так само, як і в переказах про виникнення космосу спостерігаємо дві тенденції пояснення: якесь природне, стихійне виникнення антропоморфної першоістоти та свідоме, цілеспрямоване створення людини вищим за неї деміургом. У найархаїчніших переказах першолодина здебільшого має тотемічні зооантропоморфні ознаки. Поширеним з найдавніших часів є сюжет про те, що чоловік з'являється раніше жінки.

Перша людина є, як правило, і першим смертним, а відтак з її смертю, на думку В. В. Іванова, закінчується міфічне (у певному розумінні дочасове) існування всесвіту і людства, відтоді люди починають вмирати, а відтак у світі утверджується той лад, який спостерігається зараз. Тобто зі смертю першолодини відбувається розмежування на два часові виміри: час міфічний, у якому знаходяться міфологічні персонажі і в якому, згідно з циклічною закономірністю, самовідтворюються міфологічні події, і час буденний, спрямований від народження до смерті. Саме з *міфологічним часом* (початковим, раннім, першим часом, так би мовити, прачасом, який, разом з тим, існує у якомусь паралельному вимірі і у певні — святкові — дні «проривається» у час буденний) співвідноситься річний ритуально-культовий цикл, згідно з яким люди відтворюють реалії міфу в обрядових діях.

З образом першолодини співвідноситься така, притаманна майже всім міфологічним системам постать, як *культурний герой*, образ якого, як і першолодини, розвинувся з образу зоо-антропоморфного тотемічного першопредка. Культурний герой — це міфологічний персонаж, який здобуває або винаходить для людей господарчо-побутові реалії та предмети (вогнь, знаряддя праці тощо), вчить їх працювати, встановлює певну соціальну організацію, шлюбні правила, ритуали та свята. Поширеним в усьому світі є міф про викрадення ним (тотемічним предком у австралійців, полінезійським Мауї, палеоазійсько-ескалеутсько-індіанським Вороном, давньогрецьким Прометеем) вогню. Цей сюжет, можливо, був найдавнішим у міфологічному циклі культурного героя (тоді ще, очевидно, не відділеного від образу першопредка) і, ймовірно, сягає тих пер-

винних часів існування людей сучасного типу, коли вони ще займали якийсь більш-менш компактний ареал і не диференціювали на різні расові типи та мовні сім'ї.

Саме зв'язком з тотемічними першопредками, за Є. М. Мелетинським, пояснюються звірині імена та атрибути, часткова зооморфність багатьох культурних героїв: ворона, норки, кролика, койота в індіанців Північної Америки або хамелеона, павука, антилопи, дикобраза у багатьох африканських етносів. Поруч з такими функціями як здобуття для людей культурних благ, участь у світоупорядкуванні, започаткування людського роду культурний герой часто виступає і борцем із стихійними хтонічними силами, і не тільки у розвинутих міфологічних системах (як Мелькарт чи Геракл), а й в архаїчних, ранньопервісної стадії розвитку, як у північно-східних палеоазіатів. На найпервиннішому рівні, як правило, через міфологічний мотив про близнюків, культурний герой співвідноситься зі своїм двійником-*трикстером*, демонічно-комічним шахраєм-пустуном, який часто несе відповідальність за появу у світі різних недоречностей та негативних явищ. Ще міцніше з культурним героєм пов'язується образ його *дружини*, часто — сестри-дружини, з якою вони можуть складати пару близнюків, від інцесту яких (ініціатором кровозмішання здебільшого виступає сестра) і походять перші люди.

Поруч із зазначеними міфологічними мотивами наприкінці ранньопервісної доби оформляються і численні *астральні міфи*, центральними фігурами яких виступають сузір'я та зірки. У типологічно найранішій групі астральних міфів небесні світила та їх асоціації уявляються у вигляді тварин, на яких полюють герої. Так, у евенків небо — це тайга верхнього світу, де живе космічний лось Хеглу, який щовечора викрадає й несе на своїх рогах сонце. Чотири зірки ковша Великої Ведмедиці — ноги цього лося, а три інші зірки цього сузір'я — три мисливці, що на нього полюють. Здебільшого зустрічається мотив пояснення багатьох (частіше — 10—12) сузір'їв міфами, в яких фігурує відповідна кількість тварин, назвами яких і позначаються ці сузір'я.

Дальший розвиток такої системи астральних міфів веде, на думку В. В. Іванова, до побудови складних систем типу давньомесопотамського Зодіаку, вплив якого, за припущенням, сягав навіть таких віддалених земель, як Китай. У такому контексті цілком імовірним виглядає припущення деяких сучасних дослідників, зокрема М. О. Чмихова²⁷, про те, що зодіа-

²⁷ Чмихов Н. А. Проблема осознания космоса в обществах неолита — бронзового века юга Восточной Европы: Научный доклад на соиск. уч. степ. докт. ист. наук. — К., 1992. — 39 с.

кальна система месопотамського типу широко використовува-валася у символічно-ритуальній сфері давніми мешканцями не тільки Анатолії, Балкан чи Кавказу, а й південної половини Східної Європи, зокрема, на території України. До цього кола питань варто буде повернутися пізніше, відзначивши, тим часом, що самі витоки зодіакальної ідеї (уявлення про сузір'я як про тварин та людей, пов'язаних певними міфологічними сюжетами) цілком відповідають міфологічній свідомості принаймні заключних фаз розвитку ранньопервісного суспільства.

Окремими відгалуженнями астральних міфів є *міфи солярні та місячні*. Найархаїчніші з них розповідають про сонце та місяць як пару близнюків, культурного героя та його брата, помічника чи пустуна-трікстера. Але в багатьох стадійно ранніх міфологіях, зокрема у сибірських народів, сонце, як і місяць, уявляються жінками. Протягом розвитку первісного суспільства спостерігається загальна тенденція підвищення релігійно-міфологічного значення Сонця (з часів переорієнтації господарства на землеробство) та зменшення ролі Місяця, протиставлення яких (при акцентації уваги на таємничих, магічно-містичних властивостях останнього) іде з найдавніших часів. Так, у сибірській шаманській міфології Місяць пов'язаний з нічною, темною, а Сонце — з денною, світлою половиною світу. У ранньопервісній свідомості вони виступають як майже рівноцінні.

4. Архетипи колективного несвідомого, їх походження та роль у формуванні первинних релігійно-міфологічних образів

Як бачимо, завдяки ретельним дослідженням кількох останніх десятиліть у галузі структурно-порівняльної міфології маємо сьогодні відносно чіткі уявлення про модель світу та основні постаті фінального етапу розвитку ранньопервісної міфологічної свідомості. Але, разом з тим, методологія структуралізму майже (принаймні у головному) нічого не дає для розуміння того, чому склалися саме такі міфологічні моделі, образи та перекази. Вона здатна узагальнювати і систематизувати наявний стан речей, а не пояснювати його витоки та причини. Для з'ясування останнього нам треба знову повернутися до загальних концепцій походження релігійно-міфологічних уявлень.

Безперечно, виникнення релігійно-міфологічних уявлень безпосередньо пов'язане з типом суспільної організації, що мав місце на початку історії людства, так само як і зі спостереженнями людей над своїми властивостями та об'єктами зовніш-

нього світу, зокрема небесними світилами, з такими емоціями як страх і надія та багато з чим іншим. Але, у першу чергу, як образи, що з'являлися у свідомості, так і дії, що здійснювалися з ритуально-магічними цілями, мають бути усвідомленими як похідні від психічних процесів, які мають міцний ґрунт у сфері глибинної психіки кожного індивіда. Це виправдовує звернення передусім до відповідних психоаналітичних розробок, що мають бути співвіднесеними і, так би мовити, версифікованими, з нашим загальним розумінням природи ранньопервісного суспільства та його культури.

За всього розходження між концепціями З. Фрейда та К. Юнга непереборних протиріч між ними стосовно проблеми ранньопервісної релігійно-міфологічної свідомості не існує. Фрейдівські розробки стосовно індивідуальної психічної структури (конфліктна взаємодія свідомості, несвідомого з його первинними потягами та витісненою енергією останніх, «цензура» тощо) зовсім не суперечать обґрунтованій масовим фактичним матеріалом гіпотезі К. Юнга про те, що глибше індивідуального несвідомого (специфіка якого у кожної особи істотношою мірою визначається у дитячому віці характером взаємин між членами сім'ї) залягає шар так званого колективного несвідомого з його архетипами. Більше того, у реальному психічному житті кожної людини виділені К. Юнгом архетипічні пробрази можуть активно взаємодіяти з продуктами особистісних витіснень, обумовлюючи конкретний і унікальний характер відповідних мисле-образів. Так, скажімо, образ матері може наповнювати зміст архетипу «Аніми», а образ батька у відповідності до структури Едіпового комплексу, розщеплюючись, співвідноситися з архетипами і «Старця», і «Тіні», деякою мірою і з архетипом «Самості».

Інша річ: як пояснити формування на початку історії людства самих цих архетипів? Сучасна наука ще неспроможна дати вичерпну відповідь на це питання. Тим часом сьогодні, завдяки поглибленню наших уявлень про ранньопервісне суспільство та його культуру ми перебуваємо до його вирішення дещо ближче, ніж за життя К. Юнга. Але при розгляді відповідного кола проблем маємо виходити з деяких базових положень, серед яких у першу чергу варто відзначити такі.

1. Людина є істотою біосоціальною, з чого випливає, що її психічне життя визначається взаємодією суспільно-культурної та індивідуально-емоційної сфер, на межі яких і функціонує свідомість особи.

2. Архетипи, хоч би як давно вони сформувалися, мають бути визнаними феноменами історичного рівня, тобто тими,

що виникли на певній найархаїчнішій фазі розвитку людства відповідно як до ще здебільшого несвідомих психічних інтенцій людей, так і до ще ледве сформованого соціо-культурного середовища, в якому проходило життя останніх.

3. Розглядаючи формування архетипічних образів загальнолюдського плану, які, власне, і є умовними прарасами богів та героїв наступних релігійно-міфологічних систем, мусимо враховувати специфіку не тільки чоловічої (як то здебільшого робили З. Фрейд та К. Юнг), а й жіночої психіки, висвітлюючи відповідні архетипи як похідні від складного багатотисячолітнього (точніше, такого, що охоплював багато десятків тисяч років) процесу взаємодії обох статевих типів психіки на всіх рівнях, від суспільно-маркованого (ритуальні дії, перекази) до індивідуально-несвідомого.

4. З історико-генетичної, еволюційної точки зору маємо визнати, що виявлені З. Фрейдом первинні потяги несвідомого, що цілком закорінені у власне біологічне тло людської природи (сексуальний, споживацький та агресивний інстинкти), мусять бути первиннішими за юнгівські архетипи колективного несвідомого, а відтак перші (є похідними від них явищами) можемо до певної міри використовувати для пояснення других.

5. Якщо разом з К. Юнгом визнавати, що виявлені ним архетипи колективного несвідомого дійсно є загальнолюдськими, тобто притаманними представникам всіх без винятку расових, етнічних, мовних тощо груп людей (хоча у цьому повної впевненості і немає), то логічно дійти висновку, що самі ці архетипи, принаймні їх структурне підґрунтя, мали сформуватися на найдавнішому етапі існування людства як ще єдиної популяції, до того, як воно розділилося на окремі гілки расово-праетномовного розвитку. Тобто, якщо погоджуватися з твердженням про те, що у своїй основі архетипи європейців чи негрів та, скажімо, австралійських аборигенів, в'єтнамців і американських індіанців принципово подібні і не можуть бути пояснені запозиченнями історичних часів, то їхнє формування маємо відносити до того найстародавнішого (мабуть, не пізніше ніж 100 тис. років тому) періоду, коли первинна людність сучасного типу ще не встигла широко розселитися по світу і мешкала в окремому, більш-менш компактному регіоні. Припущення щодо паралельного і незалежного формування ідентичної системи архетипів у практично ізольованих одна від одної людських популяцій після розмежування між Західним та Східним (за В. П. Алексєєвим²⁸) ареалами расоутворення видається малоймовірним.

²⁸ Алексєєв В. П. География человеческих рас.— М., 1974. — 351 с.

Таким чином, для з'ясування витоків обрядово-культурної практики та релігійно-міфологічних уявлень, так само як і всіх інших аспектів недиференційованої ранньопервісної культури архетипи колективного несвідомого мають бути зрозумілі не тільки психологічно та культурологічно, а також історично та соціологічно.

Базовими архетипами колективного несвідомого, за К. Юнгом²⁹, є такі.

1. *Тінь* — *зосередження всіх негативних основ у особі*. Вона передається образом первинного *водного хаосу*, а її підняття, наплив — символом *потопу*. Її стала асоціація з низом передбачає символічну конкретизацію через відповідне коло *істот нижнього світу*: переважно *змія-дракона*. Таким чином, її напрямком — низ, колір — темний, стан — рідкий, аморфний, неструктурований. Вона, очевидно, органічно поєднана з усім негативним, витісненим із свідомості, що провокує з несвідомого асоціальністю поведінки. Щодо цього архетип Тіні цілком співвідноситься з *іраціональними «Воно» класичного психоаналізу*. В образному прояві цей архетип, пов'язаний з агресивністю та невитриманістю, може сприйматись як джерело небезпеки: *ворог, гвалтівник, викрадач*.

2. *Самість* — *персоніфікація реальних, хоча і «дещо ідеалізованих, властивостей особи*, принаймні очищених від того низького і темного, що локалізується в архетипі Тіні. До певної міри це *образ героя, з яким індивід ідентифікує себе*. Самість передається образом героя-діяча на землі, який частково може виходити і в інші світи. Відповідно він має співвідноситись із тваринами *середнього світу* — конем, оленем, биком, вовком, левом тощо, хоча інколи і з птахом — орлом, вороном, що гніздиться на землі, але піднімається у вирій, або, не так часто (наприклад — гагара), може пірнати у воду, стихію нижнього світу. Його стан — твердий, визначений, конкретний; напрямком — центр, середина, кольори — земні, середньої насиченості (як червоний, коричневий, зелений). Він співвідноситься з *«Я» класичного психоаналізу*, сприймається як *самосвідомий* образ не тільки самого себе, а й, можливо, *друта, помічника, товариша*.

3. *Аніма (Анімус)* — *зосередження реальних, хоча й ідеалізованих, людських якостей представника протилежної статі*: жінка (Аніма) у чоловіка та чоловіка (Анімуса) у жінки. Ступінь ідеалізації досить високий, але не до такої міри, щоб подолати реальні образи жаданої особи протилежної статі. Передається

²⁹ Юнг К. Об архетипах колективного бессознательного // Юнг К. Архетип и символ. — М., 1991. — С. 65—134.

через образ реально-ідеалізованого об'єкта, якого прагне герої і який є необхідним йому для відчуття повноти і гармонії власного існування. Асоціюється з тим же, що і архетип Самості, шаром світобудови та його предметно-кольорово-становими реаліями. Не має прямої аналогії у категоріях класичного психоаналізу, хоча його основу цілком можна пов'язувати із ставленням хлопчика до *матері за схемою Едіпового комплексу*, що потім переноситься на образ *коханої, дружини* тощо. Стосовно жіночої психіки це можна тлумачити у контексті гіпотетичного комплексу Електри.

4. *Старий Маг* — *персоніфікація надособистих, у цілому позитивних, але дещо таємничих, а тому вражаючих, грізних основ*: сприймається як *дід чи старий батько, маг і чаклун, вчитель та арбітр, захисник* (за допомогою магічних засобів) тощо. Він володіє надприродними силами, але сам майже не втручається (за винятком деяких критичних ситуацій) у природний перебіг подій. Асоціюється з *небом, верхнім світом*, а пізніше й іншими сакральними символами. Кольори — здебільшого світлі, небесні — блакитний, жовто-золотий, але, при актуалізації його похмурої, грізної іпостасі, можуть обертатися гамою нічного чи буремно-грозового неба. Цей архетип передає особистісні риси людини, якими не володіє герой, але які пов'язуються з давнім, окультним, сакральним досвідом першопредків. Це, до певної міри, *пращур, тотем з рисами мага, прабатько*, по відношенню до якого може розкриватись комплекс провини. Щодо цього Старий цілком співвідноситься з категорією «*Над-Я*» класичного психоаналізу. Але, з іншого боку, це і своєрідна *проекція самого себе на майбутнє* — *старість*, зрозуміло, ідеалізована.

Таким чином, не важко помітити, що юнгівські архетипи колективного несвідомого не тільки добре узгоджуються з категоріями класичного психоаналізу, а й, так би мовити, стоять, приховуються за ранньопервісною системою міфологічних сюжетів та моделюванням світу, побудованими на тлі асоціативної колективної свідомості, у цілому охарактеризовану Л. Леві-Брюлем, за допомогою універсального, розкритого К. Леві-Строссом, закону упорядкування за правилами бінарних опозицій. Так, Я-Его-Герой передбачає Анти-Я (Альтер-Его), анти-героя-ворога, суперника, конкурента, що, за іншого погляду, просто відбивало реалії життя, суперництва і боротьби між чоловіками первісного, як і будь-якого іншого, суспільства. При цьому у Героя (Самості) виникає (як у реальності, так і за правилами бінарних опозицій) друг-помічник тощо. Відповідно й образ Героїні, як то можна добре показати на матеріалі землеробських енеолітичних культур, розщеплюється на кілька

жіночих образів через протиставлення зрілої жінки як старій бабі (відьмі, але і знахарці), так і тендітній дівчині. Схоже на те, що опозиція жінка-дівчина виразно простежується в антропоморфній верхньопалеолітичній пластичі.

Як відомо, виникнення людського суспільства навіть у його найпершій, найархаїчнішій формі, передбачало встановлення людьми соціально-свідомого контролю над власною поведінкою, тобто — самообмеження у прагненні до реалізації природних, інстинктивних, первинних потягів. Це, при утвердженні свідомості як вищої інстанції психічного життя, передбачало включення механізму витіснення, а відтак і накопичення енергії витіснених потягів, тобто до утворення комплексів, що поза свідомістю і волею людей згущували та формували певні, найзначущі, системи мисле-образів. Це, перш за все, за обмеження сексуальної свободи, введенні певної шлюбної регуляції та регламентації і, відповідно, накладення статевого табу, сприяло з давніх-давен становленню у психіці чоловіків, переважно протягом юнацького віку, мисле-образу, зрештою, закріпленому на рівні архетипу колективного несвідомого, жінки Аніми.

Паралельно енергія витіснених потягів, що постійно давила на свідомість, а інколи і переборювала її, прориваючись в асоціальних вчинках, також персоніфікувалась у вигляді чогось темного, ворожого (майбутнього спокусника — Сатани), що закріплювалось у вигляді архетипу Тіні. Неусвідомлене прагнення відмежуватись від цієї негативної основи у самому собі сприяло дальшій тенденції екстраполювати, переносити власні витіснені асоціальні потяги на інших — «чужаків», «ворогів» і, як цілком слушно наголошував З. Фрейд³⁰, чим сильнішими ставали норми суспільної моралі, що блокували прояви асоціальних емоцій у межах колективу й утверджували принципи партнерства і взаємодопомоги, тим більше витіснені енергії спрямовувалися на зовнішній світ, зокрема на іноетнічні групи, представникам яких і приписувалися власні несвідомі прагнення. У цьому, за віденським психологом, глибинні витокі расизму, антисемітизму та інших форм ксенофобії так само, як і, скажімо, оспіваної більшовицькою ідеологією «класової ненависті».

Наявність суспільної нормативної свідомості передбачала і її носіїв-персоніфікаторів, якими, зрозуміло, щодо дітей та юнаків (які й засвоювали соціо-культурні правила поведінки, звикаючи приборкувати і переборювати свої інстинктивні потяги) були люди старшого віку, переважно група чоловіків (при

³⁰ Фрейд З. Неудовлетворенность культурой // Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура. — М., 1992. — С. 65—134.

більшій чи меншій виразності в ній окремого лідера) як основа кровноспорідненої общини. Між тим, як свідчать етнографічні, зокрема — австралійські, дані, щодо юнаків основним авторитарно-моральним інститутом примусу виступають (на відміну од дитячого віку) вже не так їхні безпосередні батьки, як діди-старійшини: носії суспільного досвіду, традиції, магічних та обрядових знань тощо. Після батька саме вони переймають функції дальшої соціалізації юнака, а відтак і на старого-мага (про якого хлопчик чув і якого інколи бачив з дитинства) переноситься (з подальшим розвитком) вже сформований у сім'ї образ вищої авторитарної сили. Таке відбувалося протягом десятків тисячоліть і врешті-решт сформований і закріплений на рівні колективного несвідомого архетип Старого увібрав у себе риси батька-прабатька та зовнішньо більш виразні й ефектні — старійшини-мага-чаклуна, що посвячував під час ініціації та підготовки до неї юнака у таємний і чарівний світ сакральних знань, так і не зрозумілий йому остаточно, до кінця.

Нарешті слід зупинитися й на утвердженні архетипу Самості, базовому в системі самоідентифікації людини. Традиційна радянська школа дослідників первісного суспільства та культури абсолютизувала колективістські почуття відповідних людей за рахунок приниження у них наявності індивідуальної, персональної основи. Дійсно, рівень самосвідомості ранньопервісної людини був значно нижчим, точніше, інакше вираженим, ніж у сучасної, але з цього зовсім не випливає, що ранньопервісна людина не усвідомлювала себе і власні інтереси (зрозуміло — в системі суспільних зв'язків, як і зараз), не мала почуття власної гідності чи (у межах компетенції свого досвіду) власної думки, власного погляду на події. Все це добре показано у присвяченому відповідній темі дослідженні О. Ю. Артьомової³¹.

Очевидно, самосвідомість є невід'ємною рисою людини (зрозуміло — тільки *Homo sapiens*) з самого її виникнення. А відтак і осмислення себе по відношенню до колективу та окремих людей, зовнішнього світу в цілому, усвідомлення своїх прагнень і бажань за притаманної майже всім людям властивості оцінювати себе децю з кращого боку, протягом сотень поколінь акумулювалося у більш-менш сталий архетипічний образ Самості, або фрейдівського «Я», що протистоїть «несвідомому» — «Воно» — «Тіні» та з благоговінням і, здебільшого, покорою ставиться до соціо-культурного, прийнятого у суспільстві як авторитарний норматив — «Над-Я» — «Старого-Мага».

³¹ Артемова О. Ю. Личность и социальные нормы в раннепервобытной общине. — М., 1987. — 199 с.

Не слід забувати, що становище жінки у ранньопервісно-му, як і у всякому іншому, суспільстві було далеко не тотожним чоловічому, а відтак і архетипічна структура жіночої психіки, як логічно припустити, мала б відрізнятись від чоловічої не тільки наявністю «Анімуса» на місці «Аніми». З корекцією на властивості жіночої психіки та її відмінного від чоловічого світовідчуття можна запропонувати таку, за своєю схемою принципово подібну до чоловічої, але насичену дещо іншим змістом, структуру архетипів колективного несвідомого у їх жіночому прояві.

1. *Тінь* — у своїй жіночій іпостасі співвідноситься з фрейдівським «Воно» вже у жіночому втіленні останнього. Це також низ, темна праоснова несвідомого, але пов'язана не так з агресивністю та прагненням до оволодіння, як із страхом, заздрістю та ревностями. Вона, з урахуванням того, що молода жінка опинялась як правило у чужому кровноспорідненому колективі серед переважно чужих жінок та свекрухи, розщипувалась на асоціативні образи суперниці-заздрісниці, з одного боку, та старої-свекрухи, потім відьми-чаклунки, з другого. Останній поступово набував хтонічно-водних форм і в пізнішій міфології проявлявся у вигляді таких жахливих істот жіночої статі як, скажімо, вавилонська Тіамат, тоді як перший, на якого екстраполювалися власні потайні і не завжди усвідомлювані відчуття щодо інших жінок-сусідок (і як найсильніший прояв ненависті — бажання смерті їхнім немовлятам), розвинувся у постаті демониць, типу, скажімо, вавилонської Ліліт — оголеної крилатої жінки з совиними лапами, що викрадає душі малих дітей, тим самим вбиваючи їх.

2. *Самість* — втілення дещо ідеалізованих жіночих якостей, як їх розуміє сама жінка, які на відміну од чоловічих, поперше, пов'язані з жадобою оволодіння нею героєм, який на цьому шляху долає перешкоди і виграє змагання, перемагає суперників тощо, чим засвідчує свою відданість та гідність, а по-друге, найсильнішим чином орієнтовані на сім'ю, домашнє вогнище та особливо дітей. Такі відмінності пояснюються не тільки ставатво-біологічною природою, а й тим, що молода жінка, потрапляючи до чужої кровноспорідненої общини, відчувала себе спочатку майже самотньою та беззахисною, а отже, змушена була орієнтуватись на підтримку чоловіка. Після народження дитини, особливо хлопчика, вона ставала вже до певної міри повноправним членом громади, тоді як у той же самий час її увага все більше зосереджувалася на дітях, а потім, при емоційному суперництві з молодими жінками своїх синів (також, як і колись вона, взятих з інших громад), і на онуках. Порівняно з чоловічою, жіноча форма цього архетипу значно

менше диференціювалася, зокрема, майже непомітно, щоб вона породжувала образ «подруги-помічниці» (як у чоловіків друга-помічника — як Енкіду у Гільгамеша чи Орест у Пілада). Це пояснюється тим, що у житті дівчини або молодій жінки, що потрапляла до чужої общини ще майже у підліткові роки, дружба-підтримка з боку інших жінок не дуже-то й відчувалася, тоді як всі надії покладалися спочатку на чоловіка, а потім на синів (не дочок, бо ті, досягнувши статевої зрілості, віддавалися в інші общини).

3. *Анімус* — зосередження реально-ідеальних чоловічих якостей. На нього покладаються всі основні сподівання, зокрема щодо забезпечення харчами (особливо у північних широтах, де збиральництво не могло бути продуктивним) та захисту не тільки від звірів чи якихось природних загроз, а й у межах колективу від його інших членів, головно від інших дорослих, що вже зайняли певний щабель у соціальній ієрархії, жінок, зокрема — свекрухи. Разом з тим цей образ міг співвідноситись і з іншим представником чоловічого ядра общини: друга чоловіка, його брата чи суперника, навіть потенційного гвалтівника-викрадача. Це мало сприяти подальшій розробці на тлі відповідного архетипу різних, у тому числі і протилежних за своїм емоційно-ідейним навантаженням чоловічих образів, що співвідносилися з такими як «культурний герой», «рятівник-переможець» тощо.

4. *Стара — Праматір* — зосередження образно-персоніфікованої надособистої жіночої основи; з одного боку, проекція самої себе у старості, певне жіноче «Над-Я», а з іншого — образ фактично втраченої (при переході в іншу общину, особливо за умов життя у холодному кліматі) матері, яка виконувала найважчу жіночу роботу (яку тепер треба робити самій, під прискіпливим поглядом літніх і досвідчених жінок) заступниці і захисниці — майбутньої Ізиди чи Кібелли, врешті-решт — Богородиці. Цей образ недвозначно пов'язується з багаттям, вогнем, що його саме й підтримували літні жінки, баби-знахарки, які володіли повнотою життєвого жіночого досвіду, стежили за проходженням вагітності та приймали пологи у молодих жінок.

5. Першообрази релігійно-міфологічної свідомості та їх структура

Співвіднесення архетипів колективного несвідомого (у їх, так би мовити, чоловічій і жіночій іпостасях) з охарактеризованими вище ранньопервісною моделлю світу та провідними міфологічними сюжетами тієї стадії розвитку дозволяє чіткіше

увияти ті першообрази або, використовуючи шпенглерівську термінологію, прафеномени початкової міфології людства, які мали скластися ще десь на першому, названому умовно «ранньо-верхньопалеолітичному», етапі розвитку ранньопервісного суспільства, за тих часів, що передують найдавнішим з відомих нам зараз решток кісток та діяльності представників виду *Homo sapiens*. У найзагальнішому вигляді ці першообрази не тільки релігійно-міфологічного, а й всього іншого подальшого культурного життя людства (літературно-художнього, образотворчого тощо) можемо представити таким чином.

I. Старий-Маг — (Стара-Праматір): співвідноситься з Верхнім світом, небом, світлом, владою, авторитетом, таємним знанням, вищим світом духів, кроною світового дерева або вершиною світової гори, птахом, що високо здіймається у вирій, міфологічним часом доби творення космосу, сакральним деміургом. Цей персонаж — аналог «Над-Я» — є охоронцем та носієм суспільної системи цінностей і норм поведінки, екстраполяцією кращого і ще не реалізованого в людині на майбутнє (верхнє, сакральне), володарем священних знань та символів, упорядником ритуального життя, виконавцем обрядово-магічних дій, тотемом — батьком-прародителем (матір'ю-прародителькою) людства, зокрема даного кровноспорідненого колективу. В основі цього образу лежить первинний сакральний образ — тотем, який потім розгалужується, розвивається, деталізується та конкретизується чи, навпаки, абстрагується (як Бог-Батько християн, Аллах мусульман або Брахма індусів). Його еволюція, принаймні судячи з даних індоєвропейської міфології, досить швидко (не пізніше неоліту) веде до розщеплення первинної недиференційованої постаті Старого-Мага-Прабатька (Неба) на дві взаємодоповнюючі фігури грізного та прихильного до людей бога-мага, що пов'язуються з ясним (Мітра, Сварог) та похмурих (Варуна, Стрибог) станом небесної субстанції. Відповідним чином його жіночий дублікат — Стара-Праматір також стало асоціюється з верхом, вищими знаннями, а особливо з домашнім вогнищем, як пізніші римська Веста, грецька Гестія чи скіфська Табіті. Відома непорочність останніх — це не що інше, як міфологічно переосмислена у пізніші часи непричетність старої-праматері-богині вогнища до статевих взаємин інших дорослих членів первісної громади.

II. Герой — Героїня — їхня дитина, як правило, Син: всі трое співвідносяться перш за все з Середнім світом (хоча можуть потрапляти і в інші), землею, земними урівноваженими за гамою кольорами, центром, людьми — тваринами — рослинами, працею і боротьбою, конкретними неповно-обмежени-

ми знаннями, стовбуром світового дерева чи підніжжям-схилом світової гори, сучасністю чи, сказати б, «передсучасним часом», коли культурний герой перемагає страхіття і остаточно влаштовує землю для життя людей. За правилами бінарних опозицій образи героя та героїні співвідносяться як між собою, так і з іншими, що здебільшого відокремилися від них, постатями, символізуючи відповідні до характеру опозиції риси та властивості. Так, для героя-чоловіка (зокрема, його прямого втілення — культурного героя) маємо виділити у першу чергу такі співвідношення:

1. «Я» — «Вона»: Аніма, реально-ідеалізований образ коханої-жінки;

2. «Я» — «Ворог-суперник»: конкурент у боротьбі за жінку, у більш пізніх міфологіях дуже часто її викрадач-спокусник;

3. «Я» — «Друг-помічник» (у більш архаїчній формі, мабуть, молодший брат): той, хто допомагає чи навіть рятує героя у його боротьбі з ворогом-суперником за жінку;

4. «Я» — «Син»: образ останнього у міфологіях ранньопервісного типу ще не відіграє значної ролі, але пізніше, за умов розвитку приватної власності та спадковості, постать Сина висувається на перший план, перебираючи на себе всі найважливіші функції героя: єгипетський Гор, сини Зевса — Аполлон, Гермес, Діоніс, нарешті Син Божий християнської віри.

Аналогічним чином можемо уявити й основні співвідношення героїні-жінки, яка у ранньопервісних міфологіях ще майже не відіграє самостійної ролі, але значення якої значно підвищується з часів неолітичної революції, коли у багатьох давньо-землеробських суспільствах вона стає провідною сакральною постаттю:

1. «Я» (вона) — «Він»: Анімус, культурний герой, реально-ідеалізований образ коханого-нареченого-чоловіка, обранця, рятівника і захисника від усяких негараздів життєвої долі, потім батька її сина;

2. «Я» (вона) — «Суперниця-конкурентка»: з нею ведеться боротьба за увагу і вірність чоловіка, від неї героїня зазнає підступних дій;

3. «Я» (вона) — «Спокусник-викрадач»: той, хто прагне заволодіти нею, і на певному етапі не без часткового успіху, але зрештою обов'язково має бути переможеним героєм чи принаймні їх сином;

4. «Я» (вона) — «Син»: у ранньопервісних міфологіях ця пара істотної ролі не відіграє, але пізніше інколи висувається на передній план, як давньоєгипетські Ізіда та Гор після загибелі Осіріса.

У цілому не дуже виразно як у ранньопервісних міфологіях, так і у пізніших казкових сюжетах простежується пара «героїня — її сестра» чи подруга, або навіть старша чи молодша дружина того ж чоловіка, чи невільниця-прислужниця. Але постать суперниці-конкуrentки завжди сильніша та істотніша. Так само можемо виділяти опозиції «герой-старий» і «герой-мати» чи «героїня-стара» і «героїня — батько-з-матір'ю», але за своїм значенням вони також периферійні та другорядні.

III. Змій-Демон — (Відьма-Смерть): співвідноситься з Нижнім, хтонічним підземно-водним світом, мороком і темрявою, низом, смертю, нижнім світом духів, корінням світового дерева або печерою під світовою горою, істотами, що живуть під землею та у воді — рибами, мишами, особливо зміями, згубними, руйнівними і нищівними силами буття, хоча, разом з тим, іншого разу («коли треба») до відповідних сутностей може бути й інше, сприятливіше, ставлення. Цей персонаж — аналог фрейдівського несвідомого ірраціонального «Воно» — є носієм асоціальних потягів, у тому числі й витіснених, що не допускаються у свідомість і створюють центри емоційно-психічної напруги, символізацією всього, що відторгнуто свідомістю. У часовому аспекті він співвідноситься навіть не з міфологічним часом творення космосу, а з дочасовим (і позачасовим) станом первинного (і такого, що залишається поза межами космосу) хаосу. У перспективі, з доби неолітичної революції, за умов посилення уваги до землі та її родючих сил, які уявлялись як певна проекція підземно-хтонічних енергій, відбувається розщеплення цих образів на: 1) сприятливого до людей підземного володаря (Осіріса єгиптян чи Енкі-Еа шумерів та акадців) та його грізного, пов'язаного із смертю, дубліката (давньогрецький Аїд або римський Плутон), і 2) родючу, всеподаючу Мати-Землю (з її численними персоніфікаціями у вигляді таких богинь як Деметра, Анахіта й ін.) та її протилежність, інколи — сестру (як шумерська Ерешкігаль — старша сестра Інани), володарку смерті та підземного царства. У різних міфологіях пізньопервісних та ранньоцивілізаційних часів та чи інша іпостась здебільшого стає домінуючою, відтискуючи на периферію уваги протилежну, але за ранньопервісних часів така подвійність у трактовці відповідних образів лише передбачалась.

Співвіднесення двох виділених груп опозицій веде до визначення основних, у певному розумінні також «архетипічних», принаймні до певної міри похідних від юнгівських «Аніми» та «Анімуса», релігійно-міфологічно-художніх праобразів-прафеноменів: 1) *героя*, 2) *героїні*, 3) *ворога-спокусника*, 4) *супер-*

ниці-конкурентки, 5) друга-помічника, 6) дитини двох перших, як правило, сина.

Таким чином, ми бачимо, що протягом ранньопервісної доби, за умов розвитку її специфічних суспільних відносин та введення найпростішої — бінарної — системи упорядковуючих класифікацій за певної домінанти асоціативно-образного мислення, особливо на рівні колективних уявлень, закладаються могутні підвалини образного ряду всього подальшого релігійно-міфологічного та літературно-художнього розвитку людства. Те, що потенційно має місце щонайменше наприкінці ранньопервісної доби, широко розкриває свої можливості за умов цивілізації.