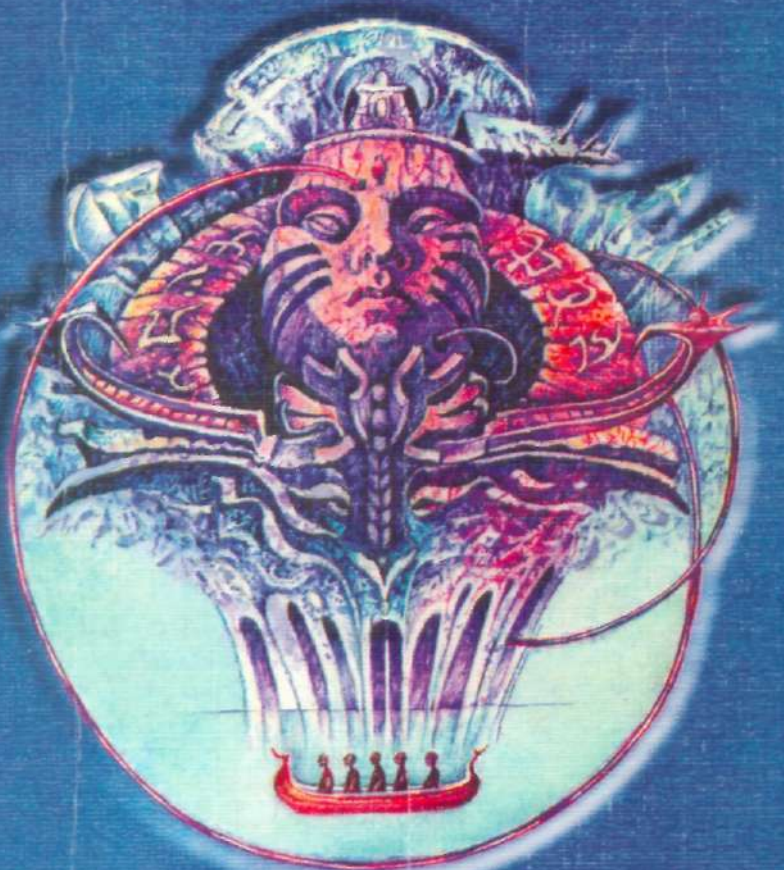


Роже Каюа

ЛЮДИНА ТА САКРАЛЬНЕ



РОЖЕ КАЮА

член Французької академії

ЛЮДИНА ТА САКРАЛЬНЕ

*Видання, доповнене трьома додатками,
про секс, гру, війну в їхньому відношенні
до сакрального*



ЦЕ ВИДАННЯ ЗДІЙСНЕНО ЗА ФІНАНСОВОЇ ТА ЕКСПЕРТНОЇ
SPONSORED BY THE INTERNATIONAL RENAISSANCE FOUNDATION
ПІДТРИМКИ МІЖНАРОДНОГО ФОНДУ "ВІДРОДЖЕННЯ" В РАМКАХ
IN THE FRAMES OF JOINT PROGRAM WITH THE CENTER FOR PUBLISHING
СПІЛЬНОЇ ПРОГРАМИ З ЦЕНТРОМ РОЗВИТКУ ВИДАВНИЧОЇ
DEVELOPMENT OF THE OPEN SOCIETY INSTITUTE — BUDAPEST
СПРАВИ ІНСТИТУТУ ВІДКРИТОГО СУСПІЛЬСТВА — БУДАПЕШТ

Київ
"Ваклер"
2003

Керівник проекту С.Л. Удовик
 Науковий редактор — В.В. Лях, докт. філос. наук, професор.
 Відповідальний редактор С.Л. Удовик
 На обкладинці використано малюнки Г.О. Москвітної
 Художнє оформлення В.В. Чутур

Усі права застережені. Відтворення або передача будь-якої частини цього видання у будь-якій формі та будь-яким способом категоричні заборонені без письмової згоди ТОВ "Видавництво "Ваклер""

Перекладено за виданням:
 Roger Caillois
 L'homme et le sacré

ISBN 966-543-081-5

© Editions Gallimard 1950
 © Видавництво «Ваклер», 2003
 © Усик А.В., переклад, 2003
 © Чутур В.В., художнє оформлення, 2003
 © Москвітніна Г.О., малюнки, 2003

ЗМІСТ

ПЕРЕДМОВА ВІД ВИДАВЦЯ	7
ПЕРЕДМОВА ДО ДРУГОГО ВИДАННЯ	19
ПЕРЕДМОВА ДО ТРЕТЬОГО ВИДАННЯ	23
ПЕРЕДМОВА	27
1. ЗАГАЛЬНІ ВІДНОСИНИ САКРАЛЬНОГО Й ПРОФАННОГО	31
2. ДВОЗНАЧНІСТЬ САКРАЛЬНОГО	49
I. Святість і порочність	53
II. Полярність сакрального	61
III. Єднання й розпад	70
3. САКРАЛЬНЕ ПОВАГИ: ТЕОРІЯ ЗАБОРОН	81
I. Організація світу	84
II. Священні закони й акти святотатства	105
III. Ієрархія і образа величності	113
4. САКРАЛЬНЕ ПОРУШЕНЬ: ТЕОРІЯ СВЯТА	125
I. Свято, звернення до сакрального	128
II. Нове створення світу	138
III. Функція розпусти	146
5. САКРАЛЬНЕ: УМОВА ЖИТТЯ І ВРАТА СМЕРТІ	163
Додатки	179
I. Секс і сакральне	181
II. Гра й сакральне	197
III. Війна і сакральне	211
I. Війна і свято	214
II. Містика війни	220
БІБЛІОГРАФІЯ	233
ПРО АВТОРА	239

ПЕРЕДМОВА ВІД ВИДАВЦЯ

Західна свідомість розглядала історію як єдиний всесвітній процес, спрямований на здійснення особливої мети — «процес цивілізації» для «звільнення людини». В основу цього підходу було покладено лінійність, прогностичність і передбачуваність розвитку світу. Така універсалізація західних поглядів породила «європоцентризм» і його логічне продовження — виокремлення феномена Америки як північного начала.

Ця лінійна схема була сприйнята як завершення ідеологічної еволюції людства, «кінець історії» (Ф. Фукуяма) й торжество західної цивілізації.

Інші народи та культури сприймалися, отже, як нецивілізовані, «варварські», «примітивні», а країни, котрі почали наслідувати західний шлях розвитку, одержали назву напівцивілізованих.

Однак наприкінці ХХ ст. стали увиразнюватися нові тенденції. Вони змусили інакше поглянути на модель всесвітньої історії. У 1993 р. з'явилася праця С. Хантінгтона «Зіткнення цивілізацій», у якій було звернуто увагу на посилення впливу на світову політику етнічних, релігійних, мовних та інших розбіжностей. Ці ідеї одержали повніше вираження в його книзі «Зіткнення цивілізацій і перетворення світового порядку», викликавши значну дискусію в усьому світі.

Особливим чином кардинальне переосмислення світових процесів почало простежуватися після атаки на Сполучені Штати 11 вересня 2001 р.

Драматичні події змусили уважніше поставитися до вивчення різних світових культур та цивілізацій і переосмислити тезу про унікальність західного способу існування. На зміну їй було висунуто тезу рівноцінності й еквівалентності цивілізацій, оскільки на даний час відсутні критерії, які уможливили б їх порівняльну оцінку.

Переосмислення історичної реальності дало змогу глибше роздивитися вкорінення людства в біосферу Землі, його залежність від впливу інстинктивної основи. Виникає концепція «глобальної історії», ґрунтованої на ідеї планетарної єдності людства, визнається самодостатність локальних соціальних систем. Величезний інтерес викликають праці, присвячені дослідженням народів із примітивною культурою та найархаїчнішими цивілізаціями.

Доробок класиків у галузі досліджень культур і звичаїв цих народів — Е. Дюркгейма, Дж. Фрезера, Л. Леві-Брюля, Б. Малиновського, К. Леві-Строса, М. Еліаде та ін. як ніколи набуває актуальності.

До них звертаються як фахівці, так і звичайні громадяни, прагнучи знайти відповіді на питання, що постали перед людством на початку ХХІ ст. Хто ми є і звідки походимо? Хто наші предки? Як виявилося, соціальна тканина первісних народів досить складна і збалансована, що аж ніяк не свідчить про їхню «примітивність». Більше того, багато явищ і міфів, властивих архаїчним культурам, продовжують подиву гідним чином існувати й серед найокультуреніших верств представників західної цивілізації. Цей феномен «примітивної» свідомості, керованої інстинктами, одержав відображення в дослідженнях «масової людини» у працях Г. Лебона «Психологія народів і мас», С. Московича «Влада і юрба», Е. Канетті «Маса і влада» та ін.

Велику увагу вивченню масової свідомості приділяли і корифеї психології — З. Фрейд та К.Г. Юнг.

Незважаючи на те, що пропонується праця Роже Кайюа «Людина і сакральне» з'явилася понад п'ятдесят років тому, вона відрізняється свіжістю, легко сприйнятним стилем і оригінальністю висновків. Більше того, у світлі сучасних політичних подій її актуальність зростає.

Уже сама назва праці французького філософа віддзеркалює головне питання нашого часу — співвідношення людини і сакрального. Західна матеріалістична цивілізація та раціональне мислення звели сакральний світ людини нанівець, а в центрі всесвіту поставили пихате еґо, породивши тим самим *hybris** розуму. Однак події останніх десятиріч свідчать: матеріалістичні фактори — важлива, але не першорядна умова існування сучасної людини. Чим більше західна людина стає матеріально й соціально забезпеченою, тим більше вона наражається на холоднечу космосу і внутрішню порожнечу існування.

Порушуючи різні табу, західна людина вважає, що вона в такий спосіб оволодіває всесвітом, відчуває себе рівною богам, яких вона скидає з Олімпу.

Саме в цьому полягає ідея надлюдини Ніцше з його постулатом «старий Бог помер».

Але що ж таке сакральне з погляду людини примітивної культури? Сакральне — це те, що уособлює світовий порядок. Втручання в сакральне — це порушення світового порядку й початок смуту. Саме щоб перешкодити цьому світові загинути, а іншому — сакральному — повернутися до Хаосу, й існує табу.

Р. Каюа розглядає три злочини, які зазіхають на сакральне й порушують містичну цілісність клану. Це поїдання тотема, оволодіння «забороненою» жінкою і вбивство члена групи. Табу, поширені на ці моменти, слугували дуже важливою метою — приборканню інстинктів: обжерливості, статевості та вбивчої жадоби.

З погляду сучасного психоаналізу, саме обмеження своєї інстинктивної природи відрізняє людину від тварин і са-

*Гордіня, зарозумілість (гр.). — Прим. авт.

ме воно послужило її культурному розвитку. Такі суворі обмеження, освячені сакральним, давали людині змогу створювати первісні суспільні групи. Табу — це предтеча пізніших десяти християнських заповідей і сучасних законів, які забезпечують співіснування розвинутого суспільства й цивілізацій. Але табу з погляду первісної групи слід трактувати ширше.

У перші часи всесвіту, *in illo tempore**, божественні сили перетворили Хаос на Космос. Космос — це сучасний всесвіт, де мають існувати гармонія та порядок. Порушення порядку, тобто порушення табу, неминуче призводить до повернення Хаосу.

Із погляду сучасної науки — синергетики, яка досліджує механізм ієрархічної організації всесвіту й феномени самовпорядкування та саморозвитку, тобто створення «порядку з Хаосу», Космос попередньої структури становить елементи Хаосу для структури, розташованої вище, які остання впроваджує, внаслідок чого отримує нову якість. Кожному рівню системи відповідають притаманні лише йому **параметри порядку** — тобто обмеження рівнів свободи. Таких параметрів порядку людству відомо близько півсотні — від сталої М. Планка до швидкості світла. У людини параметром порядку є стабільна температура тіла, що дає змогу її внутрішнім органам виконувати фізіологічні функції, а людям — спілкуватися між собою і приводити на світ собі подібних.

У суспільстві функцію параметрів порядку виконують закони. Порушення параметрів порядку викликає зниження ієрархічного рівня системи, тобто повернення від Космосу до Хаосу. Із другого боку, введення параметрів порядку, тобто обмежень і заборон, слугувало розвитку системи й переходові її до нової якості. Саме таку роль і виконували численні табу — тим самим вони підтримували існування спільноти. Але людська спільнота — це не неживий матеріальний світ, який існує за незмінними законами природи. Добре відомо, що, згідно з теоремою К. Геделя,

*У ті часи (лат.) — тобто в міфічні часи створення світу. — *Прим. авт.*

замкнута система неминуче вироджується. У фізиці цій теоремі відповідає друге начало термодинаміки; в замкнутій системі відбувається зростання ентропії, що має призвести до неминучої теплової смерті. Які ж чинники протидіють цьому загрозливому підсумкові? І які чинники стимулюють розвиток людської спільноти?

Із погляду синергетики, такими факторами є перехід системи в нестійке становище — тоді вона відкривається для змін. Перехід системи від одного рівня до іншого відбувається в нелінійній зоні — зоні крайніх процесів, тобто в точках біфуркацій, де відбуваються розриви середовища.

Відносно первісного (та й не тільки) суспільства такими нелінійними зонами були *свята*.

Ми можемо лише гадати, як саме первісні люди дійшли до розуміння необхідності таких ритуалів. Р. Каюа пише: «Заборони можуть тільки перешкодити випадковому кінцю. Вони не можуть уберегти від неблаганного руйнування, від природної смерті. Вони уповільнюють старіння, але не можуть його зупинити. Настає час, коли потрібне перетворення. Треба, щоб позитивне діяння забезпечило нову стабільність порядку. Є потреба в тому, щоб щось схоже на творення відновило природу й суспільство. Саме для цього призначене свято» (с. 123).

Такі ритуали відновлення світу, які набували різних форм — від діонісійських оргій і елевсинських містерій до різного роду свят і карнавалів, ми спостерігаємо в усіх без винятку культурах, починаючи з найпримітивніших. Хто їх започаткував — невідомо. Скажімо, добре знайоме нам колядування бере початок із далеких дохристиянських часів: тоді цей ритуал допомагав народитися Сонцю й новому сонячному року.

«Свято, — пише Р. Каюа, — повертає час творчої розбещеності, час, який передуює порядку й породжує його, а також форму й заборону (ці три поняття пов'язані й разом протиставляються поняттю Хаосу). Цей період цілком уписується в календар. Справді, коли рахують місяці за місяч-

ним календарем, а рік — за обертанням Землі навколо Сонця, дванадцять днів наприкінці сонячного циклу лишаються в невизначеному стані. Вони дають змогу узгодити два способи виміру часу. Ці дні, що додаються, не належать жодному місяцю, жодному року. Вони перебувають за межами визначеного часу» (с. 144).

Перебування за межами визначеного часу — це те ж саме, що й перебування за межами визначеного простору. Фактично, це існування в нелінійній зоні, зоні розриву часу-простору, невизначеності. Але, водночас, за Е. Дюркгеймом, свято — це компенсація розриву.

Р. Каюа слушно зазначає: «Щоб упевненіше віднайти умови існування міфічного минулого, люди намагаються робити протилежне тому, що вони роблять зазвичай» (с. 146—147). «Загальна розпуста омолоджує світ, стимулює життєдайні сили природи, якій інакше загрожує смерть» (с. 158).

Саме таке порушення порядку призводило до відновлення суспільства і світу.

Такими ж порушеннями порядку були й революції. Вони прискорювали відмирання старого й відчиняли двері новому. Але проблема полягала в тому, що це нове не завжди було кращим, ніж попереднє.

За синергетикою, із зони біфуркації було кілька виходів. Один вів у напрямку більш розвинутої системи, з вищим ієрархічним рівнем устрою, а інший — повертав у попередні часи, до руйнації та примітивнішого суспільства.

Але що ж за сила стимулювала життєдайні властивості природи?

Народи примітивної культури цілком слушно звернули увагу на живлющу енергію Ероса. «Статевий акт, — пише Р. Каюа, — <...> вивільняє енергію, здатну збудити всі інші види енергії, що виявляються у природі: оргія чоловічої сили, приводом до якої є свято, допомагає його функціонуванню самим фактом заохочування й відновлення космічних сил» (с. 152).

Саме ця сила була покладена З. Фрейдом в основу його теорії лібідо.

Але ж лібідо — це не тільки статеві енергії, як згодом визнав і сам Фрейд. У широкому розумінні, за К.Г. Юнгом, лібідо — це, насамперед, творча енергія, це енергія розвитку.

І така творча енергія народжується під час свят, містерій та ігор.

Грі Р. Каюа також приділяє чимало уваги.

«Немає цивілізації без гри — без чесної гри, без свідомо встановленої і вільно дотриманої угоди, не існує культури там, де не хочуть або не вміють чесно вигравати і програвати, без потайних думок, із самовладанням у час перемоги й без злопам'ятства у час поразки: «як добрий гравець». Нарешті, немає моральності, взаємної довіри, поваги до іншого, що служать умовами будь-якої плідної справи, коли, крім вигоди індивіда чи групи, не існує сакральних заповідей, які ніхто не наслідуються заперечувати, задля збереження яких кожен вважає гідним пожертвувати власним життям, інакше піддається ризику саме існування спільноти, до якої він входить» (с. 209).

Важливо не оминати увагою того, що і свята, й карнавали, й містерії, й ігри сприяли єднанню групи, перетворенню її на спільноту.

Вони допомагали соціалізації суспільства. Проте особливу увагу треба звернути на ігри. Недаремно книга Й. Гейзінґи носить назву «Homo ludens» («Людина, яка грається»). Гра відновлювала енергопотенціал особистості, визволяла її від небезпечного середовища й допомагала засвоювати оптимальні правила поведінки без загрози суворого покарання за помилку. Тож гра як проведення часу сприяла релаксації, але важливішою її функцією був розвиток психомоторики людини та її творчих здібностей. Ще однією істотною функцією гри було формування соціальної тканини групи, а згодом і суспільства.

Наприклад, нам добре відома гра в дочки-матері, яка вже в ранньому віці формує схему поведінки жінки. У про-

понованій книзі ми знайдемо багато прикладів такого роду, починаючи від повторювання рухів мисливця і звірів до дій, які сприяють зростанню врожаю та організації суспільного життя клану. На цю функцію гри звернув увагу відомий психолог Е. Берн у своїх книгах «Люди, які грають в ігри» та «Ігри, в які грають люди». Він довів, що дитина засвоює правила відносин у суспільстві, копіюючи поведінку дорослих, вибираючи сценарії з казок, фільмів, а згодом і з довкілля.

Г. Маркузе протиставляє «духові серйозності», тобто раціоналізму західного суспільства, гру як творчий чинник, який, стимулюючи уяву, саме й рухає суспільство уперед.

Тому, уважно придивившись до сучасного суспільства, ми побачимо, що, як і людина первісного світу, ми постійно перебуваємо в ігровому середовищі. Кількість ігор невинно зростає, тому що тканина суспільства ускладнюється, але їх сутність від цього не змінюється. Основну структуру соціальних ігор уже було закладено в так званих «примітивних» культурах.

Р. Каюа, як на перший погляд, дещо несподівано проводить паралель між святом і війною, ба, навіть ототожнює їх. Він вважає, що місце свят у їх первісному сенсі зараз посіла війна. Самі свята втратили сакральний зміст, перетворившись на безглузде марнування часу або на звичайнісінькі вакації. Водночас, французький філософ твердить, що війна — це розплата за цивілізацію. На цю думку ми охоче пристаємо, та все ж, гадаємо, незайве розрізняти війну і свято. З одного боку, вони, ясна річ, наділені схожими обставинами. І свято, й війна відбуваються в сакральному часі-просторі. І свято, й війна — це звільнення від утоми повсякденного життя. І свято, й війна руйнують закостенілий і вмираючий порядок, змушують людину формувати нове майбутнє.

Але, з іншого боку, у війни і свята — різна природа.

Війна — царина Танатоса, у психологічному сенсі, за Фрейдом, — потяг до смерті, руйнація й повернення в до-Хаосу.

Тим часом, свято — царина Ероса, творчої і життєдайної енергії.

Війна розділяє людське суспільство й повертає його до хаосу, свято — єднає і стимулює творчі інтенції. Свято — це розрядка й початок нового життя.

Зауважимо, що й у наші часи зберігаються карнавали, і що вони дедалі більше привертають до себе увагу. Найвідоміший карнавал у Бразилії, в Ріо-де-Жанейро, законсервував усі закони стародавнього дійства. На час його проведення обирають «короля карнавалу», до якого на три дні переходить уся влада в місті.

На цей і на низку інших всесвітньо відомих карнавалів (до Венеції, Пловдива, Одеси) з'їжджаються люди з усього світу. Саме на таких карнавалах особистість і долучається до первісного значення свята.

Про це влучно пише М. Бахтін: «Карнавал не споглядають — в ньому живуть і живуть усі, тому що за своєю ідеєю він привселюдний. Доки він є, ні для кого немає іншого життя, ніж карнавальне. Від нього неможливо утекти, бо він не знає просторових обмежень. Під час карнавалу можна жити лише за його законами, тобто законами карнавальної волі»*.

Під час карнавалу на відміну від свята всі вважаються рівними, обмеження суспільного стану зникають. Та карнавал зберігся не тільки у первісному вигляді. Здебільшого функції карнавалу у цивілізованому світі прийняла на себе передвиборча кампанія. Під час неї також зникають статутні обмеження, порушуються численні табу, відбувається звільнення від пануючого ладу, контакти між людьми значно поглиблюються, марно витрачаються численні кошти, а сам день виборів подається як велике свято.

Щодо містерій ми можемо запитати себе: «Чи зникли вони з нашого раціонального суспільства?» На це існує чітка відповідь — ні. Містерії лише перевтілилися в перфо-

*Бахтин М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1990. — С. 12.

манс. Цю складну дію важко аналізувати, адже справжній перформанс — це, насамперед, імпровізація, яка допомагає входженню в інший світ — світ уяви, або світ сакральний.

Таким чином, ми бачимо, що головні риси первісних суспільств не зникли, а тільки набули нових якостей, нових назв. Накопичивши різноманітні деталі, вони ускладнились, але структурно залишилися тими ж самими.

Мабуть, це пов'язано з незмінною структурою людської психіки, специфічною організацією нашого мозку.

Це різноманіття заважає нам побачити людську сутність, яка проступає рельєфніше в народів із примітивною культурою.

На їхньому прикладі ми бачимо, що необережне втручання в сакральний простір призводить до небажаних наслідків.

Вторгнення туди пробуджує сили, які можуть бути добрими або злими, залежно від спрямованості дії. Добрі сили, сили святості — чітко локалізовані й вимагають дотримання табу. Вони діють у центрі — в містах це сакральна центральна площа, церква, будинок правосуддя. На периферії — переважає зло: цвинтар, темні вулиці і злочинці. Ця сфера забруднена, розмита й невизначена.

Міфи й сакральний простір — це те, що об'єднує племена та нації.

Незважаючи на те, що від часу первісних народів людство розвивалося й цивілізувалось упродовж тисячоліть, воно все одно залежить від своїх природних інстинктів, лише трохи прикритих делікатною оболонкою культури.

Архетипічна природа інстинктів пов'язує людину з довкіллям і, водночас, розриває її на частини.

К.Г. Юнг звертає увагу на те, що «відчуженість цивілізованої людини від своєї інстинктивної природи неминуче призводить її до конфлікту між свідомістю і несвідомим, духом і природою, знанням і вірою»*

* Юнг К.Г. Синхронистичность. — М.: Рефл-бук; К.: Ваклер, 1997. — С. 101.

Щоб уникнути чаруючого й небезпечного впливу сакрального, людині потрібно спиратися на міфи. Тому наприкінці XX ст. цьому питанню знову почали приділяти значну увагу. Особливо актуальним воно стало у зв'язку із загрозою конфлікту цивілізацій. Міфи XX ст. — це окрема тема для дослідження. Ми хіба що зауважимо: хоч як міняється наповнення міфів, їх структура зберігається в незмінному вигляді, й пов'язана вона із сакральним, із тим необмеженим часом-простором, який пролягає за межами нашої свідомості, залишаючись найбільшою тасмницею людини.

Сергій Удовик

ПЕРЕДМОВА ДО ДРУГОГО ВИДАННЯ

Перше видання цієї праці побачило світ 1939 р. Я мав дещо скоротити її обсяг, щоб вона відповідала вимогам серії, в якій мала бути представлена. Сьогодні я подаю повний текст. Щодо другого розділу я широко застосовував (вводячи деякі нові моделі розвитку сюжету) текст, написаний первісно для «Загальної історії релігій» видавництва «Кійс», де його було надруковано, через війну, лише 1948 р. (т. I, с. 21–32). Повний текст третього розділу я надрукував у «Журналі історії релігій» («Revue d'Histoire des Religions», т. CXX, липень–серпень 1939 р., с. 45–87) під назвою «Сакральне поваги, ескіз опису загальної системи заборон та її функціонування в певних суспільствах, які називають примітивними». Саме таку версію відтворено (за винятком посилань) у цьому новому виданні.

Щодо решти, виправлення є цілком формальними. Ті з них, якими змінено останні сторінки — єдині істотні.

Із трьох додатків — перший, «Секс і сакральне» — вже представлено в іспанському перекладі (Fondo de Cultura Económica, México, 1942, с. 163–180). Другий, «Гра й сакральне», в якому розкритиковано теорії, представлені Й. Гейзінга в його праці «Homo Ludens», було опубліковано в березні 1946 р. у журналі «Злиття» («Confluences», № 10, с. 66–67). Згодом, Е. Бенвеніст створив на такому самому сюжеті змістовне вчення («Гра як структура», *Deucalion*, № 2, 1947, с. 161–167), яке підтверджує і доповнює цей нарис. Найголовніші пункти я вказав у примітках.

Нарешті, третій додаток — «Війна й сакральне» — є спробою відповісти на питання, поставлене наприкінці четвертого розділу: що відповідає святу в сучасних суспільствах? Спочатку я гадав, ніби це канікули: але цілком зрозуміло, що характер канікул аж ніяк не збігається з характером свята, а, навпаки, цілком йому суперечить. Святу відповідає війна. Я використовую тут лише незначну частину матеріалів, які зібрав до купи, а саме ті, котрі якнайкраще дають змогу з'ясувати функціональну подібність двох соціальних пароксизмів. Я вирішив присвятити окрему працю еволюції сучасної війни й почуттям жаху й екстази, які вона звичайно породжує. У такий спосіб я намагався якнай докладніше показати, до якої міри, завдяки своїй ролі загального феномена сучасних суспільств, вона відтворює на свою користь вірування й поведінку, що звичайно бувають сприйняті замість сакрального.

Деякі з праць, які вийшли після 1939 р., мають велике значення для вивчення питань, обговорених у цьому томі. Я додав їх до короткої бібліографії, яка міститься на останніх сторінках. Я був задоволений, знайшовши там цінні підтвердження тез, які я висунув щодо системи заборон і обмінів, тобто щодо економіки сакрального у «примітивних» суспільствах; особливо це стосується так званої заборони інцесту, звичайного негативного, вторинного аспекту правила, яке робить обов'язковими шлюбні зв'язки між доповняльними групами.

Ідеї, викладені в цій книзі, мають безпосереднє підтвердження. У Латинській Америці, особливо на карнавалах у Ріо-де-Жанейро й у Веракрусі, де впродовж цілого тижня населення міст і околиць змішується, співає і танцює, метушиться й здійснює великий гамір у майже безперервному збудженні, я зміг констатувати: мій опис свята, далекий від того, щоб бути химерним, у суттєвому відповідає ще живим реаліям, які можна спостерігати, хоч вони й перебувають у занепаді через потреби урбанізованого сучасного життя.

Отже, заспокоєний різними підбадьорюваннями, я зважуюся, без зайвої зарозумілості, представити друге видання праці, яке є більше розширеним, ніж виправленим.

Листопад 1949 р.

ПЕРЕДМОВА ДО ТРЕТЬОГО ВИДАННЯ

Нашарування передмов є принаймні зазначенням етапів книги, констатацією того, що вона віддаляється від самої себе й посідає нове місце у збагаченій чи просто більш заповненій перспективі. Цій книзі майже двадцять п'ять років. Вона одна з перших, які я написав. З огляду на додатки, якими я доповнив її 1949 р., вона здається мені осердям кожної частини мого доробку. І це зовсім не дивно. Нарис було написано під впливом майже виняткового занепокоєння щодо місця темних і владних емоцій, які приголомшують, зачаровують або, інколи, поневолюють людське серце — серед яких почуття сакрального не є винятком. Час аж ніяк не послабив в мені інтересу до цього. Однак він лишив його, так би мовити, незадіяним — він був далеким від того, щоб опинитись у своїй власній сфері тоді, коли я намагався перетворити палаюче знання на всемогутній рушій. У цих умовах я майже не відрізняв освіти, яку збирався отримати у Практичній школі високих студій, у Марселя Мосса й Жоржа Дюмезіля, від тієї, яку разом із Жоржем Батаєм і Мішелем Лері ризикнув запропонувати у скромній залі Колежу соціології, котрий ми тільки-но заснували.

Більшість сторінок даного тому пояснюються тим неоднозначним джерелом, яке складається з потреби відновлення в суспільстві активного, безперечного, владного, пожираючого сакрального та схильністю до холодної, правильної, наукової інтерпретації, яку ми тоді, звичайно, наївно, нази-

вали глибокою рушійною силою колективного існування. Я сказав *активне сакральне*: це — *активіст*, так ми вирішили казати (принаймні між собою), щоб визначити те, що нам бачилося чимось більшим, ніж звичайна дія. Ми думали про, я не знаю яке, запаморочливе зараження, епідемічне збудження. Само собою зрозуміло, що ми не надавали цьому епітету *активіст* того специфічного сенсу, який він здобув у нещодавній дійсності. Ми посилалися саме на хімію та на раптовий, вибуховий, непереборний характер деяких реакцій. Це означало сподіватися на чудо — і, справді, ці пусто-порожні наміри лишилися мертвим капіталом. Я впевнений, навіть без війни їх вистачило б надовго. Я згадую про них лише для того, щоб переконати: запали такого роду частіше, ніж це уявляють, здатні надихнути на праці, які згодом виявляються зовсім інакшими, не такими запальними, коротше кажучи, плодом звільнюючого зусилля. До речі, я вважаю, що ці таємничі коловороти якраз і мають призначення хвилювати й породжувати бажання знати більше. Без них, утративши свою гостроту й дерзання, воно, можливо, загрузло б у машинальний і злиденний ерудиції.

Щодо мене, то я тривалий час перебував у цьому першому пориванні. Таким чином, дослідження про гру й сакральне, додане 1949 р., сприяло з'яві 1958 р. моєї книги «Гри й люди» — так само, як поєднані роздуми про війну й сакральне спричинили спочатку дослідження щодо «запаморочення від війни», яке побачило світ 1951 р. у «Чотирьох нарисах сучасної соціології», а потім появу ґрунтовнішої праці, яка відновила й доповнила їх під назвою «Bellone, або Схильність до війни»*.

Коротко про зміст праці й тези, які її представляють. Вони, як бачиться, мають успіх самі по собі, часто незалежно від тієї ж таки праці. Неоднозначність сакрального, яка була вже загально визнана, зовсім не заперечувалась (коли виходила книга). Теорія свята й сакральності порушення заборон, незважаючи на надто систематизований вигляд,

*Надруковано у "Відродженні Книги" (Брюссель).

якого я їй надав (можливо, через саму цю теорію), виявилась такою, що служила провідною ідеєю кількох інших, конкретніших аналізів, які, на щастя, підтверджували її чи уточнювали.

Нарешті, еволюція праць за і проти тотемізму висунула на перший план класифікаційну систему, описану в розділі «Організація світу». Отже, мені не слід каятися в тому, що звітти впливає сукупність правил, котрі конституують сакральне поваги як низку основних заборон, що йому відповідають; серед них головна, але не єдина — під назвою заборона інцесту — змусила витратити стільки чорнила. Я можу привітати себе з тим, що повернув йому його власний контекст і наполягав щодо цієї епохи на позитивному, обов'язковому, артикульованому й закритому характері приписів будь-якого роду — споживальних, сексуальних, культурних тощо. Справді, ці численні, обов'язково взаємні, покарання й послуги поставали як очевидний наслідок (у плані соціальної механіки), поділу всіх істот і об'єктів світу на доповнювальні, контрастні й супідрядні сектори. Ці пов'язані й посвячувальні рубрики охоплюють тоді видимий і невидимий світ (тобто досвід і уяву). Вони організують тотальність реальних або умоглядних елементів, які її утворюють, згідно зі складною системою численних відповідностей. Плідності цих поглядів, автором яких я аж ніяк не є, сьогодні немає потреби доводити.

Натомість, я дедалі більше жалкую через злочинну поспішність висновку. Ці занадто сміливі сторінки можуть хіба що змусити читача замріятися, у крайньому разі — служити точкою відліку для його роздумів, а ймовірніше, вони налаштують проти зарозумілості того, хто дуже легко вирішує складні проблеми. Я лише дещо втішаюся, пригадавши слова якогось філософа про плідність неспроможного. Але саме це зізнання й простягає мені руку допомоги.

Лютий 1963 р.

ПЕРЕДМОВА

По суті, єдине, що можна напевне стверджувати щодо сакрального загалом, міститься в самій дефініції терміну: воно протиставляється профанному. Тільки-но ми намагаємося уточнити природу й способи цього протиставлення, одразу ж наражаємось на найскладніші перешкоди. Жодна формула, хоч би якою елементарною вона була, не може застосовуватися до лабіринтової складності фактів. Після верифікації, здійсненої згідно з певною перспективою, вона брутально спростовується сукупністю реальних фактів, організованих згідно з іншою перспективою. Може, варто було б починати з безлічі монографій про зв'язки сакрального і профанного в кожному суспільстві? Цієї справи вистачить на кілька життів, якщо здійснювати дослідження достатньої кількості окремих випадків. Існує ризик дуже небезпечних узагальнень, якщо дослідження виявляться надто неповним. За таких умов я наважився описати лише типи зв'язків. Це було чесніше, хоча і менш обережно. Через це схематична сторона праці стає, безперечно, занадто акцентуваною; я був амбіційним через необхідність: не маючи змоги взятися за вивчення невичерпної морфології сакрального, я мав спробувати описати його синтаксис.

Тепер слід запобігти, щиросердо визнавши його, оманному і брутальному бокові такого починання. Безперечно, описи спираються на точні факти, вибрані серед найточніших встановлених і найхарактерніших; однак, ви́йняті зі сво-

го контексту, із сукупності вірувань і поведінкових структур, частину яких вони становлять і які надають їм змісту, вони є не більш ніж абстракціями. Вони втрачають найбільшу частинку своєї конкретної цінності. Так само висновки підходять лише для середнього значення фактів, якому точно не відповідає жоден факт. Вони певною мірою конституують умови правил, які ніколи не будуть цілком застосовані, правил, які складаються із самих винятків, і цим усе сказано. Наприклад, немає жодного свята, яке можна було б повністю пояснити теорією, що її я створив для свята як такого. Кожне виконує визначену функцію у визначеному місці. Втім, я не вважаю, що теорія непридатна для застосування. Вона, поза сумнівом, не дає варіативних значень, але щонайменше намагається виявити константу. Я ніколи не описував замків, або ключів, що точно відповідають кожному з них. Я запропонував лише відмички. Це не зовсім зручно й зовсім не заважає (цілком природно) в разі потреби використати справжній ключ, тобто розглянути питання саме по собі й заради його самого.

Рудольф Отто є автором праці, в якій доволі докладно описано «суб'єктивну» частину сюжету, тобто він пише про *почуття* сакрального. Він аналізує сакральне з психологічного погляду, майже інтроспективним чином і майже виключно у формах, яких воно набуло у великих універсалістських релігіях. За цих умов я вирішив, що зможу не братися безпосередньо за даний аспект проблеми, не забороняючи собі, водночас, звертатися до нього щоразу, коли це здаватиметься мені корисним. У решті, я безпосередньо успадкував набутки французької школи соціології. Сподіваюсь, я не надто їх спотворив, намагаючись узгодити їхні результати. Читач принагідно побачить усе, чим ця праця зобов'язана дослідженням і висновкам, які уславили імена Дюркгейма, Губерта й Герца, як і тим, які успішно продовжують здійснювати нині Мосс, Гране й Дюмезіль. Ніхто не надавався краще, ніж Марсель Мосс, для того, щоб написати книгу про сакральне. Ніхто не сумнівається, що вона

була б книгою про сакральне на віки. Не можна без побоювання і зникання замінювати його в цій справі. Хоча я можу дещо вгамувати своє занепокоєння тим, що в моєму дослідженні використані не лише опубліковані праці М. Мосса, а й його усні напучування й, особливо, його вказівки — стислі, дивовижні, вирішальні, якими він користувався у звичайній розмові, аби зробити небезплідними зусилля тих, хто просив його поради. Зокрема, якщо в цій праці так багато місця відведено поняттю світового порядку, то це виняткова заслуга М. Мосса. Я не можу точно оцінити свій борг перед Жоржем Дюмезілем: я вважаю його надто значущим, оскільки я завжди буду зобов'язаний йому як провідникові, який спрямовував мене з перших кроків у історії релігій, та ще більше — як другові, підказки й поради якого так багато додали до цієї маленької книжки. Нарешті, я хочу висловити свою вдячність Жоржу Батаю: мені здається, щодо цього питання між нами встановилося певне інтелектуальне взаємопроникнення, яке не дає мені змоги після численних дискусій упевнено відрізнити його частку від моєї у праці, яку ми продовжуємо разом.

Я не вважав, що маю уникати розгляду питання в метафізичному плані. Мені здається, що проблема сакрального, зачіпаючи в чомусь людину, є глибокою і важливою. Безперечно, я вийшов за межі позитивного знання більше, ніж дозволено. Можливо, дехто вважатиме цю працю неповною без такої необережності. Визнаю, що я поділяю його думку. Хай інші не осуджують мене надто суворо за те, що вони охоче потрактують як відхилення. Нехай вони заловольняться ігноруванням цього: я не вважаю, що десять останніх сторінок якоїсь книги можуть дискредитувати попередні, якщо вони були написані без задніх думок, із єдиною турботою про об'єктивність, зовсім незалежно від висновку, який впливає з них лише за природою речей.

Березень 1939 р.

1

ЗАГАЛЬНІ ВІДНОСИНИ САКРАЛЬНОГО Й ПРОФАННОГО

ти на елементи, робити з неї теорію. Але абстрактній мові не під силу визначити її власну специфіку, оскільки вона не спроможна сформулювати якість відчуття. Таким чином, сакральне постає як категорія чуттєвості. Справді, це категорія, на якій базується релігійне ставлення, яка надає йому свого специфічного характеру, яка сповнює віруючого відчуттям певної поваги, котре охороняє його віру від посягань розуму, відволікає її від дискусій, розташовує її ззовні й по той бік розуміння.

«Це ідея-матір релігії, — пише Г. Губерт. — Міфи й догми аналізують на свій манер її зміст, обряди використовують її властивості, релігійна мораль походить від неї, духовенство втілює її, храми, святі місця, релігійні пам'ятники закріплюють її на ґрунті й укорінюють. Релігія — це завідувач сакрального». Не можна влучніше окреслити міру, до якої досвід сакрального оживляє сукупність різноманітних виявів релігійного життя. Він подає себе як суму відносин людини і сакрального. Вірування виявляють і гарантують їх. Ритуали є засобами, які закріплюють їх на практиці.

Основні риси сакрального

Сакральне як усталена або тимчасова якість належить деяким речам (інструментам культу), певним істотам (король, священик), певному часу (неділя, Великдень, Різдво та ін.). Немає нічого, що не могло б стати точкою його застосування і втілити в такий спосіб в очах певної людини чи колективу такий престиж. Тим більше, немає нічого, що не могло б бути позбавленим його. Це — властивість, якої не можуть мати речі самі по собі: трапляється, що її надає їм таємнича милість. «Птах, який літає, — пояснював міс Флетчер індіанець-дакота, — зупиняється, щоб зробити собі гніздо. Людина, яка йде, зупиняється там, де їй подобається. Так само й божество: сонце — місце, де воно зупиняється; дерева, звірі тощо теж є такими місцями. Ось

чому їм моляться; бо, досягнувши місця, де розташовалося сакральне, від нього одержують таким чином допомогу й благословення».

Освячена істота або річ може анітрохи не змінювати свого зовнішнього вигляду. Вона від цього не зазнала ніяких перетворень. Починаючи від даного моменту відповідній зміні підлягає спосіб, у який поводяться з нею. До неї більше не можна ставитися вільно. Вона викликає почуття віри й поваги, подас себе як «заборонена». Контакт із нею стає небезпечним. Автоматичне й негайне покарання вразило б необережного так само, як вогонь обпікає руку, що його торкнулася: сакральне завжди є більшою чи меншою мірою «тим, до чого не наближаються, не вмираючи»*.

Тому профан повинен, власне у своїх інтересах, стерегтися фамільярності, тим більше, що згубне зараження сакрального у своїй дії не повільніше, ніж спалах блискавки. Сила, яку має освячена людина або річ, завжди готова поширюватися назовні, витікати, як рідина, розряджатися, як електричний струм. Тому немає жодної потреби захищати сакральне від будь-яких посягань профана. Справді, воно змінює своє єство, змушує його втратити специфічні якості й раптом позбавляє могутньої скороминучої доброчинності, яку воно мало. Ось тому й стараються прибрати від сакрального місця все те, що належить профанному світу. Лише жрець потрапляє до святого святих. В Австралії те місце, де розташовано сакральні речі, або *churinga*, відоме не всім: профани, не посвячені в таїнства культу, для якого ці речі є найважливішими інструментами, перебувають у невіданні щодо точного місця розташування сховища. Про нього вони знають дуже приблизно і, якщо їм потрібно проходити десь поруч, вони зобов'язані йти окремим шляхом, щоб ненароком на нього не натрапити. У маорі, якщо жінка з'являється в місці, де будують священний чоловік, він утрачає якості, котрі йому намагалися надати: він не тримається на морі; присутності профанної істоти до-

*Порівняй: Євр. 12, 29: «Бо наш Бог то палючий вогонь!» — Прим. ред.

силь для того, щоб утратити божественне благословення. Жінка, яка проходить повз сакральне місце, руйнує його святість.

Безперечно, стосовно сакрального, профанне має лише негативні риси: воно здається таким самим бідним і обділеним існуванням, як небуття порівняно з буттям. Але, згідно зі слухним висловлюванням Р. Герца, це — *активне небуття*, яке знецінює, шкодить, руйнує повноту, відповідно до якої воно визначається. Отже, з цього випливає, що непроникні перегородки забезпечують цілковиту ізоляцію сакрального від профанного: будь-який контакт є фатальним як для одного, так і для другого. «Два роди, — пише Дюркгейм, — не можуть наближатися один до одного й зберігати одночасно свою власну природу». Водночас, обидва вони потрібні для розвитку життя: перший — як середовище, де воно розгортається, другий — як невичерпне джерело, яке його створює, підтримує й відновлює.

Сакральне, джерело будь-якої дієвості

Справді, саме від сакрального віруючий чекає будь-якої допомоги й успіху. Повага, яку він йому засвідчує, породжує водночас жах і довіру. Біди, які йому загрожують, жертвою яких він є, успіхи, яких він прагнув або які випадають на його долю, доносять до нього певний принцип, який він намагається підкорити або присилувати. Неважливо, у який спосіб він уявляє це найвище джерело милості чи випробувань: універсальним і всемогутнім богом монотеїстичних релігій, божествами — захисниками міст, душами мертвих, розсіяною й невизначеною силою, яка надає кожній речі досконалості в її функції, яка робить човен швидким, зброю смертельною, продукт поживним. Така мінлива й нечітко виражена, настільки можна собі уявити, релігія передбачає визнання цієї сили, з якою людина має рахуватися. Все те, що уявляється їй (релігії) вмістилищем, здається

ся їй сакральним, загрозливим, значущим. Навпаки, вона розглядає все те, що позбавлене цих якостей, як, поза сумнівом, безневинне, але і як безсиле й непривабливе. Профанним можуть лише нехтувати, тоді як сакральне існує, щоб звабити, отримати певного роду дар зачарування. Воно є заодно й найбільшим бажанням, і найстрашнішою загрозою. Жахливе, воно вимагає обережності; бажане, воно водночас підбурює до дерзання.

Отже, у своїй елементарній формі сакральне є насамперед небезпечною, незрозумілою, незговірливою, найдієвішою енергією. Для того, хто зважується звернутися до неї, проблема полягає в тому, щоб дістатися її і застосовувати якнайкраще у своїх інтересах, все ще оберігаючись від наявних небезпек користування цією силою, такою складною у приборканні. Чим значніша мета, яку переслідують, тим потрібнішим є втручання цієї сили й тим небезпечнішим є її використання. Вона не приручається, не розчиняється, не подібноється. Вона неподільна й завжди повна — всюди, де вона перебуває. У кожній крихітці освяченої проскури цілком присутнє божество Христа, найменша частинка реліквії має не меншу силу, ніж ціла реліквія. Хай стережеться профанне в бажанні присвоїти цю силу без перестороги: невіруючий, котрий кладе руку на дарохранильницю, бачить, як та рука всихає і розсипається прахом; непідготовлений організм не може витримувати такого переміщення енергії. Тіло від такого святотатства роздувається, суглоби напружуються, вивертаються, розриваються, плоть розкладається, й людина швидко вмирає від виснаження чи судом. Тому і дбають про те, щоб не торкатися найвищої особи, коли вважають її священною. Ми це побачимо: одяг, який вона вдягала, посуд, із якого вона їла, рештки її речей знищують; їх спалюють або ховають. Ніхто, за винятком її власних дітей, котрі поділяють її святість, не наважується підняти тюрбан, що впав з голови святої персони. Боятися хвороби або смерті.

Функції обрядів і заборон

З одного боку, заразність сакрального призводить до миттєвого виверження на профанне й до ризику таким чином знищити його й лишитися без користі; з іншого — профанне, котре повсякчас потребує сакрального, є завжди підбуреним жадібно схопити його й ризикує в такий спосіб нашкодити йому або самому бути знищеним. Отже, їх стосунки мають бути строго визначені. Такою, власне, і є функція обрядів. Одні з них, позитивного характеру, призначені перетворювати природу профанного чи сакрального відповідно до потреб суспільства; інші, негативного характеру, навпаки, мають своєю метою підтримувати й одне, й друге у їх відповідному бутті зі страху, щоб вони не призводили до взаємної втрати, несвоєчасно входячи в контакт. Перші становлять обряди *посвячення*, котрі залучають до світу сакрального певну істоту або річ, і обряди *десакралізації*, або *спокутування*, які, навпаки, передають певну людину або чисту чи нечисту річ профанному світу. Вони утверджують і забезпечують потрібні взаємопереходи між двома сферами. Заборони, навпаки, максимально збільшують бар'єр між ними, який, ізолюючи їх, запобігає катастрофі. Саме ці заборони звичайно позначають полінезійською назвою *табу*. «Цим словом, — пише Дюркгейм, — називають сукупність обрядових заборон, які мають на меті запобігти небезпечним наслідкам магічного зараження, попереджаючи будь-який контакт між річчю або категорією речей, у яких передбачено наявність надприродного принципу, з іншими, котрі не мають такого характеру або не наділені ним такою мірою». Табу є негативним категоричним імперативом. Воно завжди містить заборону, й ніколи — припис. Воно не виправдовується жодними міркуваннями морального плану. Його не мають порушувати на тій єдиній підставі, що воно є законом і абсолютно визна-

чає те, що дозволено, й те, що ні. Воно має на меті підтримувати цілісність організованого світу й водночас добрий стан фізичного й духовного здоров'я тієї істоти, яка його спостерігає. Воно перешкоджає цьому світу вмерти, а тому світу — повернутися до хаотичного й розсіяного стану, без форми й без відпочинку, яким він був до того, як боги-творці або стародавні герої увірвалися в нього, щоб утвердити порядок і міру, усталеність і регулярність. У стані розбрату первісних часів заборон не існувало. Стверджуючи їх, пращури заснували добрий порядок і добре функціонування універсуму. Вони визначили раз і назавжди відносини між істотами і речами, людьми і богами. Вони накреслили долі сакрального і профанного, визначили межі дозволеного і забороненого.

У полінезійців протилежністю *табу* є «вільне» *ноа*. *Noa* — це те, що дозволено робити, не зашкоджуючи світовому ладу, не даючи волі нещастям і бідам, те, що не призводить до жодних надмірних і непоправних наслідків. Навпаки, *табу* — та дія, якої не можна вчинити, не посягаючи на цю універсальну впорядкованість, яка є однаковою і для природи, і для суспільства. Кожне порушення руйнує впорядкованість усього навкруги: земля ризикує не давати більше врожаю, худоба — бути враженою безпліддям, зірки — не дотримуватися свого курсу, хвороба й смерть — спустошити місцевість. Винуватець наражає на небезпеку не лише власну персону; потрясіння, яке він породжує у світі, поширюється на все навкруги нього й, беручи поступово гору, може зруйнувати цілісність універсуму, якщо зло не втратить своєї отруйності мірою свого поширення, якщо особливо не будуть передбачені й тієї самої миті здійснені заходи з метою обмежити й виправити його.

На закінчення цього стислого попереднього опису, зазначимо, що сфера профанного подас себе як сферу *спільного досвіду*, сфера діяльності, яка не вимагає будь-якої перестороги і яка тримається в часто завузькому полі, залишеному людині, щоб безпосередньо здійснювати свої спра-

ви. Світ сакрального, навпаки, виникає як світ небезпеки або захисту: індивід не може наближатися до нього, не зрушивши сили, серед яких він не є господарем і перед якими його слабкість відчувається обеззброєною. Однак, без їхньої допомоги він є лише наміром, приреченим на крах. У них міститься джерело будь-якого успіху, будь-якої влади, будь-якої долі. Але, звертаючись до них, треба стерегтися, щоб не стати їх першою жертвою.

Порядок світу

Ця двозначна ситуація сакрального визначає за основу спосіб, у який людина його осягає: на ньому ґрунтуватиметься вивчення сакрального із суб'єктивного погляду. Але, крім того, треба шукати те, що об'єктивно призводить до накладання на індивіда обмежень, які він вважає обов'язковими для спостереження. Мається на увазі, що ці заборони передбачалися як такі, котрі мають сприяти підтримуванию космічного ладу. Справді, слово, яке позначає його порушення, часто формується через звичайне додавання негативної частки до слова, що позначає універсальний закон. Воно демонструє в такий спосіб міцний зв'язок цих двох понять. Латинському *fas* протистоїть *nefas*, під яким розуміється все те, що посягає на впорядкованість світу, на божественну законність і що заборонено нею. Грецьке *themis*, яке таким самим чином гарантує організацію космосу, меншою мірою містить значення моральної справедливості, ніж необхідної регулятивності в доброму функціонуванні універсуму, справедливий поділ для якої є лише аспектом або наслідком. Табу вводяться завдяки формулі *ou themis*, яка визначає лише невідповідність забороненої дії сакральним настановам, які підтримують світ у законі й стабільності.

Так само, на відміну від індо-іранського *ṛta*, *an-ṛta* визначає все те, що порушує універсальний порядок. Коли Ямі

пропонує своєму брату-близнюку здійснити інцест, той не погоджується, посилаючись на традиційний закон: «Це те, чого ми ніколи не робили, як же ми це зробимо сьогодні? Як, кажучи *ṛta*, будемо здійснювати *an-ṛta*?». Навіть боги не повинні порушувати космічного закону. Коли Індра виявився винуватцем убивства, хоча й необхідного, Врітра, котрий належав до брахманів, то це порушення, яке було дуже тяжким, позбавило його могутності: він має тікати на край світу й ховатися там в очереті, в той час як універсум відданий на поталу катастрофам. Бо «для того, хто дотримується *ṛta*, шлях легкий і без перешкод» і, навпаки, той, хто відвертається від визначеного шляху, від первісних норм, є ініціатором незчислених і тривалих бід. Ксеркс, який прокладає понтонний міст через Босфор і бичує водні потоки, спричинює поразку свого війська і призводить його до катастрофи. У Китаї, якщо правитель або його дружина перевищують свої права, починається затемнення Сонця або Місяця.

Ризики змішування

Саме природний порядок продовжує лад соціальний і відображає його. Вони пов'язані між собою; те, що потрясає один, розладнує й інший. Злочин образи величності дорівнює дії, спрямованій проти природи, й тим самим шкодить правильному функціонуванню універсуму. Так само будь-яке змішування є небезпечною операцією, котра може спричинити неясність і безлад, котрий загрожує, зокрема, переплутати якості, що мають триматися окремо одна від одної, коли хочеться, щоб вони зберегли свої особливі властивості. Саме тому більшість заборон, чинних у так званих примітивних суспільствах, є, насамкінець, заборонами змішування, з огляду на те, що безпосередній або опосередкований контакт, одночасна присутність в одному й тому самому замкнутому просторі вже породжує змішування. У них

непокояться, коли мають намір, наприклад, наблизити речі, які, з певних причин (чи то через зараження, чи за природою), здаються такими, що належать і одній, і іншій статі. Так само й знаряддя праці чоловіка не повинні бути поруч зі знаряддями жінки, ні врожаї, які вони збирають, відповідно, не повинні зберігатися вкупі, під одним дахом. Подібним чином бояться змішувати те, що належить різним порам року: так, у ескімосів, шкіра моржа, зимової тварини, не повинна торкатися шкіри оленя, тварини літа, так само, як і м'ясо й першого і другого не повинне перебувати поруч одне з іншим, навіть у шлунку людини. Варіанти незчисленні: будь-яка природна опозиція на зразок двох статей чи пір року може породити правила, здатні підтримувати цілісність принципів, антагонізм котрих вона виявляє. Опозиції соціального походження, як, скажімо, опозиція різних груп, які складають плем'я, так само визначають заборони, які запобігають будь-якому згубному забрудненню властивостей. Австралійські племена поділені на дві фратрії: поміст, де перебуває тіло мерця, має бути побудованим виключно з тих порід дерев, котрі належать його фратрії. Навпаки, щоб улюбляти тварину, яка належить даній фратрії, слід застосовувати зброю, вироблену з тих дерев, котрі належать іншій фратрії. Це тому, що релігійна думка не розглядає змішування як різновид хімічної реакції з певними й, у будь-якому разі, суто матеріальними наслідками. Його (змішування) цікавить сама сутність тіл. Воно потрясає, змінює її, підмішує до неї бруд, тобто заразний осередок інфекції, яку треба негайно знешкодити, ізолювати, позбутися її.

Якості речей заразні: вони обмінюються, інвертуються, комбінуються і псуються, якщо їх дуже велика близькість дозволяє їм реакцію між собою. Це стосується і світового ладу. Тому, теоретично, потрібно, щоб його зберегти, запобігати будь-якому змішуванню, здатному піддати його небезпечі, або, опинившись перед необхідністю, взятися за цю делікатну справу, здійснювати її лише оточуючи себе належними остогами, щоб пом'якшити її наслідки.

Природа жертвопринесення

Водночас, індивід бажає мати успіх у своїх починаннях або набуті властивостей, які дадуть йому змогу досягти успіху, запобігти нещастям, що чекають на нього, або покарання, на яке він заслуговує через свою помилку. Соціетальна сукупність — поселення чи плем'я — теж перебуває в такому самому стані: на війні воно прагне перемоги й боїться поразки. Якщо поселення — у розквіті, воно намагається зберегти цей стан назавжди — і, навпаки, воно стурбовано тим, щоб запобігти руйнуванню, передвістя якого, як йому здається, воно помітило. Саме такі милості індивід або держава має отримати від богів, персональних чи імперсональних сил, від яких, як передбачено, залежить світовий порядок. Для того, аби дістати в них на це згоду, прохач не придумує нічого кращого, ніж випередити їх, самому зробивши їм подарунок, *принести жертву*, тобто *освятивши його*, ввівши свої втрати у сферу сакрального — дещо, що йому належить, й від чого він відмовляється, або те, що він мав у своєму вільному розпорядженні й права на яке цілком зрікається. Таким чином, священні сили, які не можуть відмовитися від лихварського дарунку, стають боржниками дарувальника, зв'язані тим, що вони отримали, і, щоб не бути в боргу, мають дати те, про що їх просять: матеріальні вигоди, мужність, або пом'якшити покарання. Світовий порядок тоді відновлюється. Завдяки жертвопринесенню дарувальник зробив себе кредитором; він чекає, що сили, яким він поклоняється, розрахуються, задовольнивши його бажання, з боргом, який вони взяли на свій рахунок. Здійснюючи це, вони надають компенсацію, якої вимагає будь-який однобічний жест і відновлюють рівновагу, котру порушила на їхню користь зацікавлена доброчинність.

Аскетизм і пожертва

Таким є принцип одночасно й аскетизму, й пожертви, будь-якої дії, через яку самохіть позбавляються задоволення чи майна. Справді, відомо, що аскетизм є таким самим шляхом до могутності. Індивід добровільно зостається по цей бік своїх правових чи матеріальних можливостей і остерігається дій, які дозволяли б йому закони чи власні сили; він підтримує в такий спосіб певну зростаючу межу між тим, що він міг би зробити, маючи на це право, й тим, чим він задовольняється: і ось, кожне зречення віднаходиться в міфічному світі занесеним на його рахунок, і забезпечує йому однакову з надприродними силами можливість. Він розраховувався в неможливому й захистив його *по той бік* — призначене лише йому одному й цілком відповідне *поцейбіччю*, котре він залишив у можливості й праві. Але цей обмін створює корисну основу вкладень, оскільки те, чим він жертвував у профанному, повернеться йому в сакральному. Тож аскет, який збільшує свої можливості мірою того, як він зменшує свої насолоди, віддаляється від людей, наближається до богів і швидко зрівнюється з ними. Якраз тепер рівновага порушується на його користь; сакральні сили побоюються, що мають заплатити таку саму ціну за його умертвіння плоті, й повинні швидко ввести його в будь-які бажання, щоб позбавити сили, здатної зрівняти його з ними. Ця тема часто зустрічається в міфології.

До того ж, жертва, принесена, знищена в процесі жертвоприношення, маніфестує обмеження, яке накладають на себе з надією на якісь щедроті. Таким самим чином піддають себе тортурам, щоб заплатити наперед за радість, про яку молять. Індіанці племені Великого Живота піддають себе випробуванням безпосередньо перед воснними походами; гупа купаються в замерзлих річках, щоб забезпечити успіх у своїх починаннях; в одного з племен Нової Гвінеї під

час битви стерилізували жінок, роблячи надрізи у верхній частині стегон; в арунта, варрамунга чоловіки й жінки палаючими гілками роблять собі рани на руках, щоб стати вдатними у добуванні вогню; нарешті, обрізання й надрізи зазвичай мають зробити індивіда здатним до шлюбу, збільшити його репродуктивну здатність і надати йому запліднюючої сили або просто захистити його статеві органи від містичного ризику, який таїть у собі шлюбний союз. Отже, шоразу, через відповідний біль, авансують ціну користі, яку прагнуть отримати. Водночас, звільняються від зла, якого побоюються, відмовляючись натомість від чогось доброго. Полікрат кидає свій перстень у море, щоб відвернути мінливості долі, коли надлишок власного щастя примушує його непокоїтися. Смерть близької людини загрожує життю кожному з її родичів: пільма смерті здатна почергово досягти і згубити і їх самих. Часто вони відкуповуються від неї, нівечачи свої тіла — зазвичай, відрубуючи собі палець: у такий спосіб вони пропонують частину, щоб зберегти ціле.

Гра починань

Освячення починань, здається, ґрунтується на тій самій психології. Цього разу відмовляються від частки не задля того, щоб зберегти, а щоб надбати ціле. Справді, будь-який початок порушує делікатну проблему. Звісно, воно руйнує рівновагу, залучає новий елемент, який має бути інтегрованим до світового порядку, спричинивши якомога менше можливого безладу. Тому перший елемент будь-якої серії вважається небезпечним. Його не насмілюються застосовувати для загального використання. Він по праву належить божеству: він освячений тільки через те, що він — перший, бо він закладає новий порядок речей, бо він є причиною змін. Отже, коли врожай досягає, його треба звільнити перш, ніж передати у споживання. Тому для богів лишають перше й найважче колосся ужинку, перші й найгарніші

фрукти із садів, перші й найбільші овочі з городів. Люди особливої святості часто покладають на себе функцію вибирання загрозливої сили, яку містить новинка. Так, у зулу-сів, нові продукти спочатку кушують вождь або жрець, потім вони дають по шматочку кожному зі своїх помічників; опісля останні можуть розпоряджатися цими продуктами на свій розсуд протягом усього року.

Євреї збирали для себе фрукти лише з тих дерев, які давали п'ятий врожай. Перші три роки вони вважали плоди нечистими, а врожай четвертого року присвячували Богові. Так само жертвують і первістка домашніх тварин. Це правило не оминає і людину: часто вона має пожертвувати своїм першим сином (як Авраам Ісааком), або, принаймні, присвятити його культу божества. Ця дитина представляє сторону богів: вона спокутує своїм присвяченням те потрясіння, яке спричинила в організації світу своїм приходом у нього. Водночас, вона відкуповує своїх братів, забезпечує для них вільне мирське існування, дозволяє їм цілком належати своїм батькам.

У той самий спосіб будь-яка зміна стану містить у собі пожертву починання, призначену поглинати його небезпеку: напередодні весілля наречена дає річці або богові символічний прояв своєї незайманості. У народів, у яких дефлорация здійснюється задовго до вступу в шлюб, нова дружина не повинна протягом весільного періоду уникати зносин з іншим чоловіком до того, як вступить у зв'язок зі своїм нареченим, — щоб захистити останнього від небезпеки, що її становлять перші обійми заміжньої жінки, тобто істоти, яка відкриває нові соціальні умови й новий рід існування.

Прийняття у володіння новоспородженої будівлі містить у собі такий самий ризик. Часто ґрунт, на якому розташовано будівлю, звільнює танець жерця. Інколи чаклун видобуває душу того, хто збирається увійти в новий будинок, і розташовує її в тому місці, де вона перебуватиме в безпеці. Він повертає її власникові тоді, коли той минув небезпеч-

ну межу, доти недоторканну, щоб накреслити поріг нової оселі. Досить поширеною є казка, згідно з якою диявол бере участь у будівництві церкви чи моста з умовою заволодіння душею того, хто першим туди ступить.

Приклади нескінченно варіюються: немає жодного, який не вказував би на небезпеку, пов'язану з будь-яким абсолютним починанням, на необхідність часткового посвячення, призначеного залучати до порядку речей той елемент, який до нього вводиться.

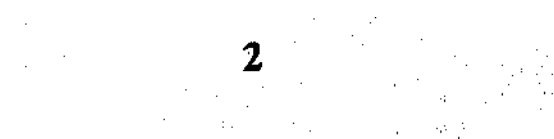
Вивчення сакрального

Однак ніколи не можна казати, що це крайній засіб. Загоєння будь-якої рани залишає рубець. Відтворення порушеного порядку не дає йому первісної стабільності й чистоти. Життя існує лише завдяки перешкодам, завданям нерухомості, яка через постійне оновлення, що відбувається не без виснаження організму, вимагає для свого тривання засвоєння нової речовини. Обряди спокутування, урочистого видалення бруду, будь-які різновиди очищення і звільнення, які відновлюють світовий лад, що постійно потерпає від нападів, можуть лише повертати добродійність, яка ніколи вже не буде недоторканою, відновлене, опікуване здоров'я, яке більше ніколи не буде тріумфальним і безтурботним — якого ще не зачіпала хвороба. Неможливо, «щоб зернина з-під сирти опинилася колись у серці колосу», «щоб важка брунька й молодий пагін колись простромили кору й розвинулися».

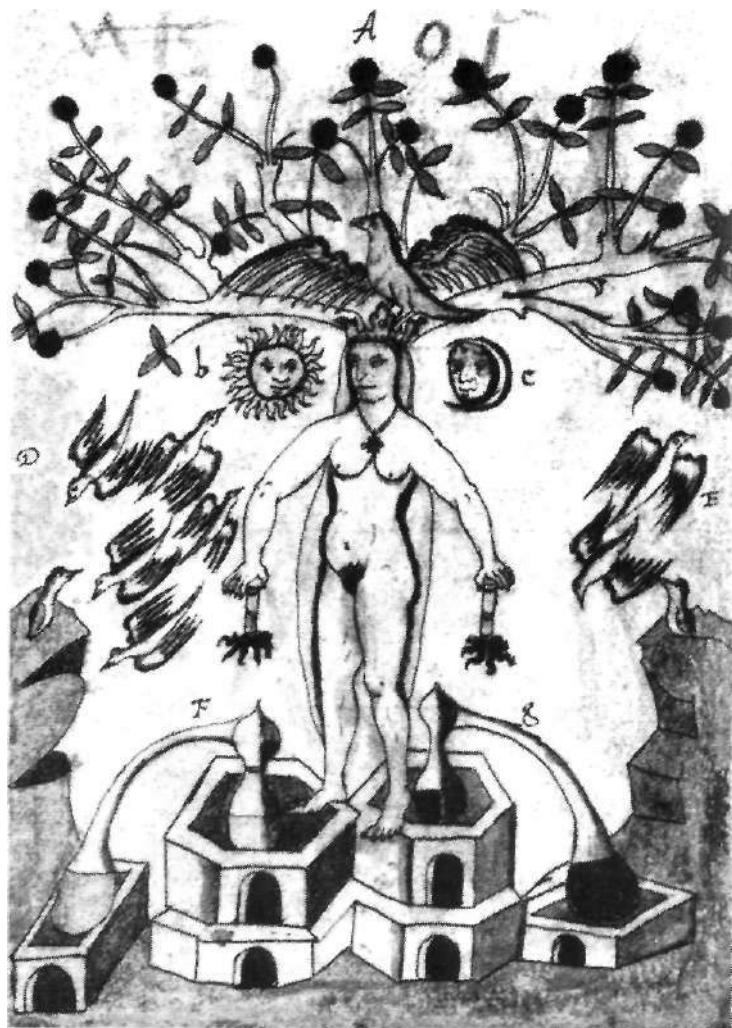
Важливо уберегти природу й суспільство від неминучого старіння, що призвело б їх до руйнування, хоч би як вдавалися до їх омолодження, періодичного відтворення. Це нове зобов'язання започатковує новий розділ у вченні про сакральне: не досить показати функціонування світового порядку, зазначити, що сили сакрального вважаються за доброякісні чи злощасні тому, що вони сприяють його єд-

нанню або прискорюють руйнування; слід, крім того, визначити спосіб, у який людина має підтримувати цей порядок, і зусилля, які потрібні, щоб його відновити, коли вона бачить, що він розсипається і скоро розвалиться. Але, перш ніж, з'ясувати, яким чином суспільство дає раду цьому подвійному завданню, перед тим, як узятися до нарису соціології сакрального, треба, мабуть, спробувати виявити певні константи поведінки, які людина приймає в його присутності — в уявленні, яке вона собі створює про авторитетні сили, яким людина поклоняється, яких побоюється й до яких, водночас, намагається пристосуватися. Безперечно, тією мірою, якою індивід є членом суспільства, факт сакрального набуває своєї істинної значущості лише в межах цього останнього; але зовсім не тому, що воно зачаровує індивідуальну душу, не тому, що вона в ньому живе. Цінність сакрального йому відчутна без посередника й миттєво підганяється під його потреби.

Отже, не аналізуючи в деталях почуття, які воно викликає, і беручись до розгляду певного роду психології сакрального, почнімо з опису виявів, у яких воно подає себе первісній свідомості, аспектів, у яких воно бачиться тому, хто його відчуває. Розгляньмо потім соціальні механізми, на яких ґрунтується його реальність, і соціальні функції, що йому підпорядковані.



ДВОЗНАЧНІСТЬ САКРАЛЬНОГО



Дерево, що росте з меркуріальної діви-матері.
З боків зображено Сонце й Місяць. Ієронім Рейснер.
"Пандора", Базель, 1582

Майже не існує релігійної системи, навіть у широкому розумінні, де категорії чистого і нечистого не відігравали б визначальної ролі. Мірою того, як різні аспекти колективного життя диференціюються й конститууються у відносно автономні сфери (політика, наука, мистецтво тощо), відповідним чином видно, як слова *чистий* і *нечистий* набувають нових значень, точніших, ніж їх первісний сенс, але через це ж саме, значно бідніших.

Чистота і змішування

Сьогодні значення цих термінів розрізнені аналізом, який бачиться швидше не фактом Чистого Пізнання, а самою потребою цивілізації. Вони пов'язані між собою лише досить слабкою грою відповідностей і метафор, однак усе відбувається так, ніби вони спершу нерозривно були сплутані і слугували для вираження множинних маніфестацій якоїсь складної тотальності, яка й не мріяла про розклад елементів. Терміни *чистий* і *нечистий* покривають різного виду опозиції. Однак вони й надалі пробуджують досить специфічний резонанс, який завжди вносять більшою чи меншою мірою у сфери, в яких використовуються. В естетиці говорять про чистоту лінії, в хімії — про чисті елементи. Застосовувати одне й те ж слово до таких різних об'єктів реальності бачиться можливим якраз тому, що в ньому

існує якесь первісне значення. Елемент або лінія є чистими, бо їх сутність не змішана ні з чим, що могло б її змінити чи погіршити: чистим є вино, не розбавлене водою, чистим є метал, який не має домішок іншого металу, чистим є чоловік, який не поєднав себе з жінкою, організм — здоровий і живий, який при контакті з трупом чи кров'ю не забруднюється зародком смерті й руйнування.

Чисте і нечисте: двозначні сили

Слід відзначити, що категорії чистого і нечистого визначають від початку не етичний антагонізм, а релігійну полярність. У світі сакрального вони відіграють таку ж саму роль, як поняття добра і зла у світі профанному. Однак світ сакрального, попри інші властивості, протиставляється світу профанного як світ енергії світові субстанцій. З одного боку — сили, з другого — речі. Звідси безпосередньо випливає важливий наслідок для поняття чистого і нечистого: вони найбільшою мірою рухливі, взаємозамінні, двозначні. Справді, якщо *річ*, за визначенням, наділена фіксованою природою, то *сила*, навпаки, може приносити добро чи зло залежно від часткових обставин її послідовних маніфестацій. Вона є доброю чи злою не внаслідок своєї природи, а завдяки орієнтації, яку вона обирає, або яку їй надають. Не слід також сподіватися побачити якості чистого і нечистого, спричинені незмінним і винятковим чином таким-то буттям, таким-то об'єктом, таким-то станом, щодо яких визнають релігійну дієвість. Їм по черзі приписують ту чи іншу атрибутивну властивість, згідно з якою ця ефективність проявляється в позитивному чи негативному сенсі, і, відповідно до очікування, обидва вони водночас їй підходять. Цього зауваження достить, щоб зарахувати нічию між Робертсоном Смітом, який, вивчаючи семітські релігії, стверджував первісну тотожність у них чистого і нечистого, і П. Лагранжем, який відстоював їх абсолютну незалеж-

ність. Будь-яка сила в латентному стані провокує водночас бажання й побоювання, викликає у віруючого страх, що вона призведе до його поразки, й надію, що вона прийде йому на допомогу. Але щоразу, коли вона проявляється, це відбувається в однозначному сенсі, або як джерело благодіяння, або як осередок злодіяння. Будучи віртуальною, вона двозначна; переходячи в дію, вона стає однозначною. Відтоді жодне коливання не дозволене. Або ж ми перебуваємо перед нечистим, і тоді ми знаємо, що останнє атакує надра буття, конститує хворобу і, як симптом, — смерть: слово, яке означає *очищення* у «примітивних» мовах, водночас досить часто розуміється як *вишкочувати* і *звільнити від чарів*. Або ж ми визнаємо чистоту, яку уподібнюють до сакрального і, коли вона досягає святості, до надмірної життєвості, до надмірної, нездоланної, небезпечної у самій своїй інтенсивності сили.

І. СВЯТІСТЬ І ПОРОЧНІСТЬ

Звідси випливає, що порочність і святість, навіть належним чином ідентифіковані, закликають також до певної обережності, й репрезентують, поряд зі світом загального вжитку, два полюси якоїсь небезпечної сфери. Ось чому їх так часто позначають одним терміном навіть у досить розвинутих цивілізаціях. Давньогрецьке слово *ἁγος* («порочність») означає також «жертвоприношення, яке усуває порочність». Поняття *ἅγιος* («святий») у стародавні часи означало заодно «опорочений», згідно з висновком лексикографів. Розрізнення було зроблено значно пізніше за допомогою двох симетричних слів *ἁγῆς* («чистий») і *ἐναγῆς* («окаянний»), прозорою композицією яких відмічено двозначність первісного слова. Грецьке *ἁ ὁσιότης*, латинське *ex-*

piare («спокутувати») етимологічно інтерпретуються як «змушувати вийти (із себе) священний елемент (ὅσιος, *pi-us*), який ввела набула порочність». Спокутування — це акт, який дозволяє злочинному знову віднайти свою нормальну активність і своє місце у світській спільноті, звільняючись від своєї священної властивості, *десакралізуючись*, як це вже відзначив Ж. де Местр.

Достатньо відомо, що у Давньому Римі слово *sacer* означало, згідно з визначенням Ерну-Мейє, «той або те, до чого не можна доторкнутися, щоб не бути заплямованим, чи опороченим». Якщо хтось скоїв якийсь злочин проти релігії або держави, зібрання людей відсікає його від свого кола, проголошуючи його *sacer*. Починаючи з цього моменту, оскільки завжди існує містичний ризик його вбивства (*ne-fas est*), убивця принаймні є невинуватим з погляду людського права (*jus*) і не осуджується за вбивство (*parricidii non damnatur*).

Примітивніші цивілізації не розрізняють у мові заборони, спричиненої повагою до сакрального, і заборону, що ґрунтується на побоюванні опорочення. Одне й те ж поняття викликає в уяві усі надприродні сили, остронь яких варто триматися через якусь причину, хоч би якою вона була. Полінезійське *tapu*, малайське *pamali* без розрізнення позначають як те, що, будучи благословенним чи окаяним, є вилученим із загального вжитку, так і те, що не є «вільним». У Північній Америці дакотське слово *wakan* використовується індивідуально для будь-якого різновиду чарівних чи незрозумілих явищ. Тубільці послуговуються ним для позначення місіонерів і Біблії, але це також крайня межа нечистоти, яка характеризує жінку під час менструації. Подібним же чином стародавні японці використовували термін *kami* одночасно для божеств неба і землі, яких вони шанували, і для «усіх злостивих і жадливих істот, визнаних як об'єкти загального страху». *Kami* є все те, що містить у собі діючу властивість (*isao*).

Діалектика сакрального

Справді, саме ця властивість (*мана*, якщо дотримуватися екзотичної термінології), у стані спокою викликає амбівалентні почуття, які шойно були описані. Її боїмося і нею ж бажаємо скористатися. Вона відштовхує і водночас зачаровує. Вона заборонена й небезпечна: цього достатньо, щоб ми прагнули до неї наблизитися й нею оволодіти навіть у той момент, коли від неї тримаються на поважній відстані.

Такою, наприклад, презентує себе сакральна властивість святого місця (*hima*) у семітських релігіях. Тут заборонено здійснювати статевий акт, переслідувати дичину, валити дерева, зрізати траву. Тут — межа для дії правосуддя. Злочинець, що тут сховався, стає недоторканим, його визнають таким, що перебуває під захистом святого місця, з тієї ж самої причини, будь-яка домашня тварина, що заблукала тут, є втраченою для її господаря. Це — винятково небезпечне місце, місце, куди не можна потрапити безкарно. Однак цей звабливий аспект із силою підкреслено в одному арабському прислів'ї: «Той, хто крутиться навколо *hima*, насамкінець туди впаде». Згадаємо про метелика, який не може не прилетіти до полум'я, де він згорить. Лютер, говорячи про шанування, пов'язане зі святими місцями, також зазначав, що воно змішане з осторогою: «І однак, — додає він, — замість того, щоб тікати, ми все більше наближаємося». По суті, сакральне викликає у віруючого якраз ті самі почуття, що й вогонь у дитини: те ж побоювання обпектися, те ж бажання його розпалити; те ж збентеження перед забороненою річчю, та ж віра, що її завоювання принесе силу і престиж — або ж поранення і смерть у разі провалу. І так само, як вогонь продукує водночас зло і добро, так і сакральне проявляється у сприятливій чи нещасливій дії і одержує протилежні властивості чистого і нечистого, святого і блюзнірського, які визначають у своїх власних межах самі границі протяжності релігійного світу.

Можливо, у цьому міститься основний рух діалектики сакрального. Будь-яка сила, яка його втілює, прагне до розкладу: її первісна двозначність розкладається на антагоністичні і взаємодоповняльні елементи, в яких взаємно пов'язуються почуття поваги і відрази, бажання і остраху, які інспіровані її визначальною двозначною природою. Але як тільки ці полюси народилися від послаблення (*distension*) останньої, яке вони викликають кожен зі свого боку, оскільки якраз вони містять властивість священного, ці ж самі амбівалентні реакції змушують їх ізолюватися один від одного.

Поділ сакрального породжує добрий і злий дух, священника і чаклуна. Ормазда й Ахрімана, Бога і Диявола, але ставлення віруючих до цих спеціалізацій священного проявляє ту ж саму амбівалентність, що і їхня поведінка стосовно його нероздільних маніфестацій.

Перед божественним св. Августин водночас відчував здригання від жаху і порив любові: «*Et inhorresco*, — писав він, — *et inardesco*»*. Він пояснює, що його жах походить від усвідомлення абсолютної різниці, яка відділяє його буття від буття священного, а його захват, навпаки, — від усвідомлення їх глибокої тотожності. Теологія зберігає цей подвійний аспект божественного, розрізняючи в ньому елемент жахливого й елемент захоплюючого, *tremendum* і *fascinans*, якщо користуватися термінологією Р. Отто.

Fascinans відповідає захоплюючим формам священного, діонісійському запамороченню, екстазу і трансформуючому єднанню, але це також (якщо значно простіше) доброта, милосердя й любов божественного до своїх створінь, те, що без опору притягує їх до себе, тоді як *tremendum* репрезентує «святий гнів», невимому справедливість «заздрісного» Бога, перед яким тремтить принижений грішник, благаючи собі прощення. Це якраз у «Бхагавад-гіті» Крішна, поставши перед героєм Арджуною, наполохав його видінням людей, які натовпом просувалися в ротовий отвір бога, мов

*Як здригатися (від жаху), так і запалюватися (лат.). — Прим. ред.

потоки, що впадають в океан, «мов комаха, що летить до смертельно небезпечного полум'я». Деякі, з розбитими головами застрягали між зубами, а язик бога переминав цілі покоління, які проковтувало його горло.

Подібним чином, на іншому полюсі священного, демонічне, яке одержує від нього внаслідок розподілу аспекти жахливого і небезпечного, викликає своєю чергою протилежні почуття відрази та інтересу, одне і друге однаково незумовлені. Наприклад, диявол є не лише той, хто жорстоко карає запроторених у пекло, це і той, чий спокусливий голос пропонує анахорету насолоди від земних благ. Безперечно, це для того, щоб його занапастити, пакт із демоном завжди забезпечує лише скороминуще блаженство, але ясно, що інакше й не може бути. Не менш знаменно те, що кат постає водночас як спокусник, при нагоді як розрадник: романтизм, екзальтуючи Сатаною і Люцифером, наділяючи їх усіма чарами, змушений лише розвивати, згідно з власною логікою священного, початки, що по праву належать цим фігурам.

Однак, якщо ми зорієнтуємо аналіз релігії в напрямку крайніх і антагоністичних меж, які репрезентують (у різних формах) священність і прокляття, то найсуттєвіша з її функцій відразу ж постане як детермінована подвійним рухом: набуття чистоти, усунення бруду.

Набуття і втрата чистоти

Чистоти набувають, піддаючи себе сукупності ритуальних правил. Передусім (Дюркгейм це добре показав), ідеться про те, щоб послідовно відділитися від профанного світу, з тим, щоб мати змогу безпечно проникнути у світ сакральний. Слід відкинути людське перед тим, як досягнути до божественного. Це означає, що катарсичні ритуали є, насамперед, негативними практиками, утриманнями. Вони також полягають у тимчасових відмовах від різного роду ді-

яльностей, характерних для профанної поведінки, що видаються такими нормальними й такими необхідними у збереженні існування. В певному розумінні, якраз тією мірою, якою вони бачаться нормальними чи необхідними, потрібно від них утриматися, від них слід буквально очиститися, щоб достойним чином наблизитися до світу богів. Завжди остерігаються власне змішування. І, щоб причаститися божественного життя, відкидають усе те, що становить частину звичайного плину життя людського: слово, сон, товариство іншого, працю, їжу, сексуальні стосунки. Той, хто сподівається сакралізуватися, проникнути до храму, спілкуватися зі своїм богом, повинен, насамперед, порвати із власними повсякденними звичками. Потрібно буває дотримуватися тиші, чування, усамітнення, бездіяльності, посту і цноти. Обмеження, які підготовляють людину до зустрічі з божественним і очищають її, існують із тим самим значенням для австралійського неофіта, який готується до випробувань ініціації, для античного магістрату, який має бути висвячено ім'ям міста, для сучасного християнина, який укладає перед Святою Вечерею. Релігійне розуміння світу вимагає наскрізного подібного очищення людини, яка хоче наблизитися до сакрального. Чим воно сильніше й життєвіше, тим вимогливішими стають правила очищення. Від індивіда схильні вимагати справжньої трансформації. Перед тим, як увійти в контакт із божественним, потрібно, щоб він помився, залишив свій звичайний одяг, надів інший, який був би новим, чистим чи освяченим. Йому зголюють волосся, бороду, брови, зрізають нігті (змертвілі частини, отже, нечисте на тілі). У крайніх випадках його примушують символічно вмерти в людському житті й відродитися богом: ось той, кого приносять у жертву у ведизмі — стиснуті кулаки, запнута голова й імітація рухів зародка в матці.

Сакралізована таким чином і звільнена від профанного, людина має лишатися віддаленою від нього, доки триває стан її чистоти й освячення, а також для того, щоб він тривав і далі. До речі, вона не може довго утримувати себе в

такому стані: якщо вона хоче забезпечити своє фізичне існування, слід повертатися до використання всього того, що його підтримує і є несумісним зі святістю. Виходячи з храму, іудейський священик залишає свій сакральний одяг, «щоб освячення не поширювалося», написано в Левиті. Ведичний жрець приймає «ванну віднесення»: він віддає воді свою релігійну властивість і виходить із води знову профанним, тобто вільним щодо використання природних благ і щодо участі в колективному житті. Одним із найцінніших внесків дослідження Губерта й Мосса про жертвування є висвітлення обрядів входу й виходу, що дозволяють переходити з одного світу до іншого, не порушуючи їхньої непроникності.

Запобіжні заходи проти забруднення і святості

Використання природних благ, участь у житті групи справді конституують і визначають профанне існування: чисте виключається з нього, щоб наблизитися до богів, нечисте видаляється, щоб воно не передавало свій бруд тому, що його оточує. Справді, спільнота завжди винятково ретельно прагне тримати забруднення на відстані. Його взагалі легко розпізнати, та й осередки нечистоти неважко перелічити. Деякі з них притаманні певним суспільствам; інші — дуже широко розповсюджені. Серед останніх можна назвати: труп, а також родичів небіжчика — через зараження під час жалоби, тобто протягом періоду, коли отруйність чи забруднення смерті в них найбільш активні; потім — жінку в критичні періоди її життя, коли вона постає пораненою істотою, що кровоточить, під час місячних (особливо під час першої крові) або під час пологів (особливо при народженні першої дитини) до церемонії очищення породілі; нарешті — того, хто через бравату, необережність або ненавмисне порушив заборону, зокрема найсерйознішу — правило екзогамії.

Нечистота цих різних істот піддає небезпеці всю спільноту, вона загрожує їй у сукупності, оскільки немає нічого заразнішого, ніж містичне забруднення. Тому першим завданням кожного суспільства є захист від нього з радикальним видаленням із себе носіїв шкідливих зародків. Воно не дозволяє їм мати зв'язки з членами групи, намагається охоронити від огидних міазмів, що вони носять у собі й поширюють, усе — аж до елементів і природи. Дівчат, що досягають статевої зрілості, та жінок у менструальні періоди відправляють до спеціальної хатини на околиці селища. Вони не повинні виходити звідти, доки триває цей стан і доки ритуальне очищення не звільнить їх від усіх його залишків. Найстаріші жінки селища, яким вік надає імунітету і які більше не беруть участі в суспільному житті, готують і приносять їм їжу. Посуд, із якого вони їли, розбивають і ретельно закопувають. Їхня оселя настільки герметично закрита, що мали місце випадки смерті когось із жінок від нестачі повітря. Це означає: слід уникати того, щоб сонячне світло забруднювалося від них, коли воно їх осяває. З цією метою від них іноді вимагають пофарбувати обличчя в чорний колір. Часто будиночок, де вони перебувають, зводиться на платформі, на певній відстані від землі, щоб землю теж не було заражено. Переважно жінку під час нездужання підвішують у гамаку: вважається, що такий спосіб реалізує умови майже повної ізоляції.

Знаменно, що такі самі заборони, які оберігають від забруднення, ізолюють святість і захищають від контакту з нею. Суверен-бог типу Мікадо, як і жінка, що нездужає, не повинен торкатися землі чи підставляти себе під сонячні промені. Так, наприклад, чинять не тільки з японським імператором, а і з верховним жерцем сапотеків і із спадкоємцем трону Боготи, який з шістнадцяти років живе у темній кімнаті. Посуд, із якого їв Мікадо, теж розбивають, через побоювання, щоб у необережної людини, яка ним скористається, не роздулися й не запалилися рот і горло, коротше кажучи, щоб не спричинилася гангрена. Водночас, слід

оберігати божественного монарха від будь-якого бруду, від будь-якого непотрібного витрачання його святої енергії, вберігати його від можливої раптової розрядки цієї енергії; вона має лише забезпечувати добре функціонування природи й держави, випромінюючись повільно й постійно. Якщо Мікадо поводить очима з певною наполегливістю в конкретному напрямі, він ризикує наслати найгірші нещастя на місцевості, які він занадто «облагодівав» могутніми віяннями свого погляду.

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 наміляється ним користатися: контакт із ним є смертельним. Таким чином, божественне й прокляте, святість і забруднення мають абсолютно однаковий вплив на профанні речі: вони роблять їх недоторканими, виводять їх із обігу, надаючи їм небезпечну властивість. Тому не слід дивуватися, що ті самі бар'єри захищають від надмірного шанування та від поганьблення блага, потрібні для існування групи, та руки, необхідні для щоденної праці.

II. ПОЛЯРНІСТЬ САКРАЛЬНОГО

Протиставлення двох полюсів сакрального

Утім, бракувало б іще, щоб чисте й нечисте не були позначені протилежними ознаками. Одне приваблює, інше відштовхує; одне благородне, інше огидне; одне викликає повагу, любов, визнання, інше — відразу, жах і страх. Схоластичною мовою П. Лагранжа, чисте визначається як *vitandum per accidens*, те, чого людина повинна уникати через

свою власну негідність, коли вона не перебуває в умовах, потрібних для наближення до нього. Навпаки, нечисте відповідає *vitandum per se*, тому, сама суть чого прирікає на ізоляцію, і чого шоразу слід уникати просто з огляду на персональну вигоду людини. З одного боку, сходяться й поєднуються всі позитивні сили, «які зберігають і змінюють життя, дають здоров'я, соціальне верховенство, хоробрість на війні та досконалість у праці», за визначенням Р.Герца. Вони взаємодіють у гармонії з природою, точніше, створюють цю гармонію й визначають світовий ритм. Таким чином, вони позначені «рисами постійності й найяснішості, що вселяють повагу та довіру». На іншому краю зібрані сили смерті й руйнування, джерела хвороб, безладдя, епідемій і злочинів, усього, що послаблює, зменшує, розбещує, розкладає.

Абсолютно все у всесвіті здатне сформувати подвійне протиставлення й символізувати різні парні й антагоністичні вияви чистого й нечистого. Життєдайні енергії та сили смерті збираються, щоб сформувати полюси релігійного світу, які притягують і відштовхують. Першому полюсові належать ясність і сухість дня, другому — сутінки й вологість ночі. Схід і південь є осередком властивостей зростання, що спричиняють схід сонця й додають тепло; захід і північ — царини сил погибелі й руйнації, які змушують заходити й гаснути світило життя. Відразу ж виявляються визначеними верх і низ — і небо, де живуть боги, куди смерть не заходить, і підземний світ, що вважається обителлю темряви, де влада смерті є абсолютною.

Р. Герц, який зафіксував ці протиставлення, надав поглиблений опис одного з них, а саме — правого й лівого. Воно поширюється на найменші деталі в ритуалах, у практиці пророкування, у звичаях та віруваннях. Мусульманин вступає до святого місця з правої ноги, до місця перебування джіннів — із лівої; лівшу легко визнають чаклуном чи людиною під владою демонів; навпаки, про християнських святих розказують, що із самої колиски вони відмовляють-

ся від лівої груді матері. Права рука — рука скіпетра, влади, клятви, доброї волі; ліва рука — шахрайства і зради. Єва, через яку до світу ввійшла смерть, була зроблена з лівого ребра Адама. І саме цю першу жінку, прототип пасивного й бентежного поріддя, *хворої та дванадцять разів нечистої дитини*, релігії охоче виключають з культу й асимілюють із гріхом та чаклунством. На зображеннях Страшного Суду Ісус правою рукою вказує обраним на Небо, а лівою засудженим — на жахливу прірву пекла. На зображеннях Розп'яття Сонце сяє праворуч від Господа, тоді як Місяць розміщений ліворуч, поруч зі злдієм і синагогою.

Навіть мова виявляє це протиставлення: в різних мовах індоєвропейської сім'ї поняття *правого* виражається єдиним коренем. Навпаки, *ліве* позначається різними й нестабільними словами, вигадливими висловлюваннями, в яких важливу роль відіграють метафора й алегоричність. Такий самий феномен констатує Мейє для назв певних каліцтв (глухота, кульгавість, сліпота), що поділяють із лівим цей бентежний і в чомусь небезпечний аспект, цю ознаку вади, що навіть змушує уникати виразно називати їх і завжди шукати нові слова, що позначали б їх лише натяком.

Права рука є також *вправою* рукою, що спрямовує зброю точно в ціль. Визначаючи в такий спосіб не лише *вправність*, а й *право* воїна, його *правоту*, вона засвідчує, що боги його захищають. У Китаї стрільба з лука є великим благородним змаганням. Це не змагання з вправності й хоробрості, як зазначає М. Гране, а «музична церемонія, поставлена як справжній балет»; стрілу слід пустити на належній ноті, рухи лучників мають *вразити серце*; ритуальні правила та правильна поведінка душі, сполучені з потрібною поставою тіла, дають їм змогу також *уразити центр* мішені. «Так відбувається пізнання доброчинності», — робить висновок Лі Кі. Сюзерени справді оцінюють прямодумність своїх васалів за їхньою спритністю в умінні влучно націлювати свої стріли. У грецькій мові слово *ἀμαρτάνω*, що означає схитити, помилитися чи навіть грішити, за походженням означає

«не влучити в ціль». Тепер стають зрозумілими різноманітні значення слова «правий», що означають вправність руки, правильність міркування, юридичну норму, відвертість характеру, чистоту намірів, обґрунтованість дії, словом, усе те, що фізично або містично *спрямовує* силу в ціль. Навпаки, *лівизна* є знаком поганих намірів та ознакою неуспіху, це також неспритність, її причина й наслідок, усяка викривлена, крива, скособошена сила, будь-який помилковий розрахунок чи хибний маневр, усе, що не є надійним і не досягає мети і, отже, в чому не можна бути впевненим, що викликає підозру й побоювання, оскільки все невдале виявляє і розвиває схильність до шкідливості. Праве і вправність вказують чистоту й божественне заступництво, ліве й лівизна — забруднення і гріх.

Оборотність чистого й нечистого

Чисте й нечисте, що з певного погляду ідентифіковані профанним світом (у якому вони також протиставляються), є радикально ворожими одне одному в їхній власній сфері, назагал мають бути силами, якими дозволено користуватися. Однак, чим більшою є сила, тим обнадійливіша її дієвість: звідси спокуса замінити забруднення на благословення, зробити з нечистого інструмент очищення. З цією метою звертаються до посередництва священика, людини, святість якої робить можливим безбоязне наближення до нечистого чи його поглинання. У будь-якому разі, він знає обряди, що захищають його від впливу; він має силу і знає способи спрямування на добро шкідливої енергії інфекції, перетворення загрози смерті на гарантію життя.

По закінченні жалоби обряди очищення не тільки звільняють родичів небіжчика від забруднення, вони також визначають момент, коли зі злоряксної та небезпечної сили, що є носієм усіх рис сакрального лівого, смерть стає охоронним духом, на якого моляться з повагою та шанобою. Па-

ралельно, земні останки трупа стають реліквіями: жах змінюється на довіру.

Жінка під час пологів мусить триматися на відстані від спільноти, щоб уберегти її від зараження забрудненням: але водночас, наприклад, у племені гереро, їй щоранку приносять молоко всіх корів селища, аби контакт із її губами забезпечив його цінними властивостями; у племені варрунді дівчину під час її перших місячних бабуся проводить по оселі, змушуючи доторкнутися до всього, немовби все від цього стане освяченим.

Так само римляни зрошували сад Анни Перенни *virginis cruor*, ця жіноча кров зазвичай призначалася для знищення паразитів на городах. До речі, майже всюди менструальна кров чи кров вивільнення застосовується як засіб проти інших нечистот: фурункулів, корости, хвороб шкіри, прокази. Її вважають тим сильнішою, чим більше вона нечиста, тому надають перевагу першій крові молодій дівчині чи крові жінки, яка народжує вперше. А втім, якою смертельною силою наділяють цю жакну кровотечу! Немас такого паскудства, про яке не згадав би древній Пліній: «Важко знайти щось жакливіше за своїми наслідками, ніж ця періодична течя. Вона перетворює на оцет молоде вино, стерилізує зерна, вбиває молоді пагони, висушує рослини в садах. Плоди падають із дерев, під якими сідає жінка в цьому стані. Від одного її вигляду тьмяніє блиск дзеркал, тупиться залізне лезо, зникає блиск слонової кістки, гинуть рої бджіл, навіть бронза й залізо іржавіють і набувають огидного запаху. Собаки, покуштувавши її, скаженіють, і немає порятунку від отрути їхніх укусів, тощо».

Ще й сьогодні більш-менш свідомо панує переконання, що наймерзенніше зілля може бути найефективнішим. Тому до складу ліків-панацей постійно додають інгредієнти, якнайогидніші з фізичного та якнайнечистіші з релігійного погляду. Араби використовують проти джинів та поганого ока мікстуру, приготовлену з помиїв, менструальної крові та кістяків мертвих.

Щоб нічого не забути, вони могли доповнити своє зілля, додаючи туди щось від останків спокутної жертви. Жертва, яку семіти вважали обтяженою гріхами народу, становить квінтесенцію забруднення. Водночас, вітвар помазують кров'ю жертви; люстральна вода, призначена для очищення оселі й речей померлого, а також тих, хто доторкався до трупа, має містити попіл телиці, пожертвованої за гріх. Священик, який спалив жертву на відстані від табору, *чиста людина*, яка зібрала попіл, повинні умити тіло й одягу, вони нечисті до вечора, так само, як і всі, хто торкнеться очисної води, чи буде очищений нею. З цього погляду можна коментувати весь Левит: у кожному вірші натрапляємо на той самий інтимний зв'язок між чистим і нечистим.

У Греції, як зазначає Жерне, «все, що є джерелом нечистоти і причиною заборони, може стати обов'язковим об'єктом посвячення». Справді, афінські дівчата дарували Артеміді свою білизну, забруднену менструальною кров'ю. Одяг жінок, померлих під час пологів, присвячувався Артеміді-Іфігенії Бравронській.

Не тільки речі, а й істоти таять у собі двозначну силу сакрального. Духи-заступники, намальовані на шапці сибірського шамана, іноді пофарбовані напівчервоним-напівчорним, щоб показати два напрями, в яких діє їхня сила. У лапландців ті, хто вбив ведмедя, покривають себе славою. Однак спочатку їх вважають нечистими й утримують у спеціальному приміщенні. Вони знімають одяг, у якому були під час забиття звіра. Вони приносять м'ясо своїм жінкам, удаючи із себе чужинців. Їхнє ув'язнення закінчується тільки після очисного хороводу навколо вогню. Так само в Південній Африці вважається героїчним учинком убити небезпечного звіра — лева, леопарда чи носорога, але перед тим, як щасливого мисливця з великою помпезністю під почесною вартою введуть до селища, він має спокутувати свій високий вчинок у віддаленій хатині, де його тіло фарбують у білий колір, а їжу йому подають необрізані хлопчики. Навіть якщо воїн убив ворога під час військового походу і його

го за це шанують, його реінтеграція в суспільство відбувається тільки після очищення від пролитої крові, від забруднення, отриманого під час убивства чи торкання до трупа.

Навпаки, нечистість надає містичної сили або (що, власне, те саме) виявляє її, засвідчує її наявність в істоти, яка переможно піддалася небезпеці святотатства. Коли Едіп, звинувачений у великих злочиннях батьковбивства та інцесту, ступає на землю Афін, він постає як сакральний і його проголошують джерелом благословення країни. Для племені ба-іла немає нічого жакливішого й небезпечнішого, ніж інцест, але той, хто хоче мати успіх у важкій справі, здійснює його зі своєю сестрою: «Це дає велику силу його талісману». Тонга, який хоче вполювати гіпопотама, сексуально з'єднується зі своєю дочкою. Він одразу стає «вбивцею», але отримує силу здійснити «великі справи на річці». В одному племені біля озера Ньяса інцест із матір'ю або сестрою робить сміливця невразливим для куль. Через порушення найсвятішого закону людина отримує небезпечне сприяння з боку надприродних сил, подібно, як для того, щоб стати чаклуном, слід спочатку укласти угоду з дияволом. Через інцест сміливець справді перетворюється на чаклуна, але на обмежений час, для успіху певної справи. Йому потрібно було ритуально зневажити небезпеку святотатства, щоб зробитися недосяжним для профанних ризиків.

Досить принаймні одного перетворення, отриманого внаслідок належного каяття, однієї зміни змісту, полегшеної дотриманням потрібних учинків чи поведінки, щоб лиховісна сила, засвідчена порушником сакральних правил, знову виявлялася неушкодженою і спрямованою в зворотному напрямі, коли йдеться про їх збереження й шанування. Так, як оповідає Тіт Лівій, верховний жрець Ліціній затримав Флакка «з причини його бурхливої та розпусної молодості», щоб зробити з нього фламін Юпітера. Флакк, якого батьки ненавиділи за його пороки, так змінився від посвячення, що відновив святість сану жреця, скомпрометованого його попередниками. Так само, якщо у християн-

ській агіографії з найбільших грішників виходять найвеличніші святі, то це не лише для настанов віруючих про всемогутність божественної милості, а й через це перенесення (завжди можливе в порядку благословення) виняткових ресурсів, що виявляються у надмірності помилок.

Видалення неспокутуваного забруднення

Утім, буває так, що злочин унеможлиблює будь-яку спокуту. Спільнота ціпеніє від жаху перед надміру великими зазіханнями на сакральне. Її священники у відчаї: такого не применшити й не стерти. Одержане забруднення вилається неспокутуваним, якщо повернути слову його етимологічне значення, це означає, що ніякий обряд очищення не в змозі позбавити винного енергетичного елемента, набутого ним під час скоєння забороненої дії. Не існує способу «звільнити» його, щоб повернути до профанного світу. Отож залишається хіба що радикально ізолювати від групи цей принцип і осередок небезпечного зараження. Відтак його проголошують сакральним (*sacer*, *óseris*). Група не погоджується добровільно умертвити його, бо страта передбачає контакт, є ризик перенесення на групу забруднення, якого намагаються уникнути. Тоді злочинця виганяють, його без зброї та провіанту виводять на кордон національної території. Турботу про його знищення покладають на чужинців, звірів чи стихії. Якщо винною є тварина (наприклад, коза, що з'їла свої екскременти, віл, що вдарив по землі хвостом, собака, що злягався зі свинею) і якщо не бажають утратити її вартість, її продають заїжджим торговцям: нехай лихо впаде на них.

Людину часто віддають на милість океану в човні без снастей. Іноді для більшої певності їй зв'язують руки й роблять у човні пробойну. У давньому норвезькому праві вигнання кидають у човні, що тече в багатьох місцях. Коли держава бере на себе знищення зачумленого, вона або

призначає людину, ката, який відразу стає об'єктом ганьби, від якого всі відсажуються; він змушений жити осторонь спільноти, ніби взяв на себе весь бруд, від якого звільняє собі подібних, або відповідальні за це судді вживають усіх заходів, щоб під час страти небезпечне зараження не поширилося на групу.

Нечисту весталку хоронять у землі живцем: її пролита кров заразить довкілля. Тому роблять так, щоб вона разом зі своїм брудом шезла в земних надрах. Випадок справді особливо серйозний. Ідеться про освячену істоту: святість винного збільшує тяжкість провини так само, як іноді надмірність гріхів визначає ступінь майбутньої святості. Жрицю доставляють на місце страти в герметично закритих ношах: важливо, щоб будь-яке спілкування з громадянами було неможливе. Навіть звук голосу нечистої не повинен досягти їхніх вух, оскільки абсолютно все може слугувати для передачі забруднення, коли йдеться про таке святотатство. Тим часом жертва під покривалом виходить із носі і відразу спускається до вже виритої ями. Яму негайно замурують. Засудженій лишають сміховинну кількість їжі. Антігона, яку Креон наказує вести до могили *пустельною* стежиною, одержить достатньо їжі, аби «уникнути святотатства й урятувати все місто від бруд».

Це означає, що сама нечистість робить злочинця сакральним. Стає небезпечним безпосередньо замірятися на його життя: лишаючи йому трохи їжі, місто знімає з себе відповідальність і полишає справу богам (це принцип ордалії, як влучно зазначив Г. Глоц). Винний вступив до світу божественного: надалі це справа богів — врятувати чи згубити його. Люди довіряють його богам і для цього випускають його зі своєї спільноти *живим*. До речі, не менш важливо захистити від цієї отрути нечистоти не лише суспільство, а й природу. Найбільш показовою щодо цього є кара *culeus*, якій римляни піддавали в разі батьковбивства та святотатства. Прагнучи цілковитої ізоляції винного, його взувають у сабо, голову йому покривають вовчою шку-

рою, а потім, перед тим, як кинути в море, його зашивають у шкіряному мішку разом зі змією, півнем і собакою, на яких бруд може перейти без збитку. Так утілюється античний прокляти того, хто здійснив невинуватне порушення: «Нехай ні земля, ні море не приймуть його кісток». У вовчій шкурі, сабо, зашитому бурдюку слід вбачати застережні заходи — щоб зашкодити нечистоті нещасного заразити землю, атмосферу й навіть морську воду, яка, до речі, як зазначив Ціцерон, коментуючи кару, вважається здатною очистити від усіх інших забруднень.

III. ЄДНАННЯ Й РОЗПАД

Соціальний розподіл чистого й нечистого

Тепер можна зробити нарис своєрідної сакральної географії чистого й нечистого. Існує певна нейтральна зона, яку вони оспорожують, і з якої їх через ідентичні причини та протилежні прагнення духу намагаються усунути. Там кожна енергія по черзі стає чистою і нечистою, здатною бути спрямованою в одному чи іншому напрямку, без того, щоб можливо було постійно кваліфікувати її однозначно. Вона також стимулює сили зла й добра, притягує нещастя й удачу. Так, статевий контакт сприяє як підвищенню врожаю, так і запаленню ран, активізує (в народі Банту) як очисну властивість цілющої води, так і шкідливу властивість хвороби. Однак сама така двозначність передбачає стабільніший розподіл, що краще забезпечує полярність сприятливого та згубного. Здається, що ці протиставлені принципи справді перебувають кожен у своїй усталеній сфері. З одного боку, величний і впорядкований світ монарха, священни-

ка й закону, від яких через повагу тримаються на відстані; з другого — підозріла й негідна сфера парії, чаклуна й винного, від якої відсахаються з відразою. Тим, хто за своєю природою очищує, лікує і відпускає гріхи, заступникам святості, протиставляються ті, хто, по суті, забруднює, принижує і вводить в оману, предтечі гріха й смерті. Розкішний одяг принца, що блискає золотом і, неодмінно, коштовним камінням, є лише світлою протилежністю огидного гниття й рідкої плоти розкладу.

Справді, суверен і труп, воїн і жінка, що кровоточить під час нездужання, втілюють у найвищому ступені ворожі сили чистого й нечистого. Саме смерть забруднює, саме принц рятує від цього. Не існує жодного законного контакту між одним і другим. Істоти, наділені святістю, як полінезійський вождь, речі, схожі на посудини для неї, як австралійські *churinga*, найсуворішими заборонами відділені від усього, що може бути осередком інфекції: речей померлого або менструальної крові. Щодо цього слід нагадати деякі із сакральних правил, що обмежують свободу головного жерця — фламїна. Йому забороняється не лише доторкатися до трупа, а й наближатися до місця кремації, слухати звуки погребальних флейт, вимовляти назви рослин або тварин, що відіграють роль у культі мертвих. Його взуття не може вироблятися зі шкіри тварин, що померли своєю смертю. Так само великий жрець народу кафрів не може відвідувати цвинтарі, ходити стежинами, що ведуть до полів, де гниють трупи; йому забороняється входити до кімнати, де хтось помер, доки в ній не встановлене зображення покійного, яке свідчить про те, що він перетворився на добродійну й шановану силу. У трагедії Евріпіда Артеміда покидає вмираючого Іпполіта: богині не дозволяється бачити труп, останній подих умираючих не повинен забруднювати чистого погляду. Під час свят Антестерій в Афінах, коли душі мертвих піднімаються з підземного світу і проходять вулицями міста, храми оточені канатами, щоб вони не могли наблизитися до них.

Локалізація чистого й нечистого

Таке пильне розділення принципів чистого й нечистого означає для них чітку локалізацію в системі суспільства. Справді, центр постає як чітка і зміцнююча резиденція чистого, а периферія — як темна й бентежна імперія нечистого. Сили благословення живуть на тотемістичних стовпах, що блискають різними кольорами і є гордістю головної площі селища, де зведені поруч вівтар і дім для чоловіків, або висока хатина вождя. Ніхто не наслідуються наблизитися до місця, де так очевидно сконцентровані різні сили сакрального. У Новій Каледонії велика хатина називається *moaro*. *Moaro* є також назвою клану, а вівтар позначається висловом *ka moaro* — «те, що є *moaro*». Неможливо краще висловити ідентифікацію всієї спільноти з вівтарем і великою хатиною, що є осередком, навкруги якого впорядковується її існування. М. Лінхардт підкреслює, що для канаків ідеться про ту саму реальність, проекцією якої на землю є велика хатина, клан — проекцією на суспільство, вівтар — проекцією на невидиме. Сили, що оживляють буття селища й надихають його славу, спираються таким чином на його центр, проходять через головну площу, щоб дістатися до нього, щоб окропити його живлющим соком. Спосіб дій цих сил — відцентровий: вони випромінюються з ідеальної порожнечі, наповненої святістю, де живуть боги, де здійснюється дим від жертв, звідки в разі потреби йдуть накази правителя. Мало-помалу їхній вплив замінюється несприятливим і тасмичним впливом чагарників, що їх спрямований тиск загрожує все заповнити. Непомітно людина потрапляє до їхньої сфери, мірою того, як віддаляється від головної площі. Перед тим, як цілком підпасти під лиховісну силу, треба було б лишити позаду небезпечну хатину, де утримують жінок, що нездужають, породіль, або воїнів, котрі повернулися з походів, доки вони не очистяться від

пролитої крові, коротше кажучи — всіх забруднених істот, яких слід тримати на відстані від променистого й живлющого центру колективного життя.

Ці просторові дані зовсім не випадкові. Вони зустрічаються на всіх рівнях цивілізації. Р. Герц слушно зазначив, що протиставлення правого й лівого сполучається з протиставленням понять усередині й зовні. Спільнота вважає себе немовби закритою уявною огорожею. Всередині кола, у світлі — правопорядок і гармонія, розмічений, упорядкований, поділений простір; посеред арки єдності чи вівтаря міститься матеріальний активний осередок, що випромінює світло по довжині кола. За його межами простягається морок, світ пасток і засідок, що не знає ані влади, ані закону, звідки віє подих постійної загрози забруднення, хвороби та погибелі. У своєму хороводі навколо священного вогню віруючі повертаються правим плечем до центру, звідки виходять блаженства, виставляючи лівий бік, який є обороняючою частиною тіла, руку, що тримає щит, темний зовнішній стороні, що є ворожою й анархічною. Такий крутовий поступ замикає добродійні енергії в середині й водночас створює бар'єр проти небезпечних погроз іззовні.

Конфігурація сучасних міст у певному розумінні виражає значення (почасти міфічне, почасти доцільне) такого розташування: в центрі — церква чи собор (осередок божественного), ратуша, офіційні будівлі, палац правосуддя (символи та храми влади), театри, музеї, пам'ятник загиблим, статуї великих людей (різні аспекти сакрального надбання міста), великі площі, широкі вулиці, квітучі сади; вночі сліпуче освітлення надає цим привілейованим кварталам блиску та безпечності. Навкруги його заспокоїливого, теплого, офіційного ядра величезні райони розгортають зону п'їтьми й злиденності, де вулиці вузькі, погано освітлені, небезпечні, де розташовані сумнівні готелі, кубла та різноманітні підпільні заклади, в яких збираються бродяги, повії, усілякі люди поза законом. Коли класовища іще не були поглинуті розвитком міста, їх розташовували саме там,

і після настання ночі багато хто не міг пройти там без легкого здригання. Отже, протиставлення чистого й нечистого, що перейшло з релігійної до світської сфери, ставши протиставленням закону й злочину, поважного життя й безпутного існування, зберегло давню топографію містичних принципів: добро — в центрі, зло — на периферії.

Єднання й розпад

Загалом, сили святості чітко локалізовані; сфера забруднення, навпаки, є розмитою та невизначеною. В цьому, особливо на прикладі Австралії, можна побачити одне з фундаментальних протиставлень релігії та магії. Справді, шкідливі духи, від яких австралійські чаклуни отримують силу, не пов'язані з жодним спеціальним тотемістичним центром. Як і самі чаклуни, вони існують поза соціальними межами. Нечиста сила, яку вони приводять у дію і яка, за визначенням Стрехлоу, є силою, що «раптом припиняє життя або спричиняє смерть того, в кого вона вселилася», не належить до певного клану, не є співпричетним зв'язком із кимось, не присутня в утворенні жодного морального стану, дублюючи за прикладом церкви або офіційної релігії соціальне тіло держави. Навпаки, вона абсолютно не враховує місцевого сепаратизму, вона також сприяє тим, хто, як жінки чи раби, був виключений із загальних культів.

Її можна було б навіть назвати породженням чагарників, величезною ворожою силою, що тягнеться, обіймаючи у своїй однорідності, як море острівці, різні людські групи, які змогли відвоювати в неї своє житло. Тому чаклун отримує свою ініціацію саме в чагарнику, подалі від селища; він повертається звідти з персональним духом-покровителем, який протиставляє його клану, що шанує свій колективний тотем. Він дозволяє членам інших груп їсти плоть тварини, із якою відчуває себе пов'язаним. Економічна організація

племени навіть засновується на взаємності харчового споживання. Але чаклун, якому тварина видалася спорідненою під час сну, галюцинації, екстазу, або яку його батько-чаклун передав у спадщину як духа-покровителя, обороняє її і змушує інших членів спільноти поважати її. Він бачиться в надрах клану як чужий елемент, який, крім іншого, ще й володіє загадковою і небезпечною силою. Інші більше не вважають його «братом». По суті, він став іншою істотою. Духи, які ініціювали його, змінили його життєві органи й увели до його тіла шматки гірського кристалу, де містяться сили, що роблять його страшним. Його цураються, він веде усамітнене й зашкороване життя. Він є ніби виключеним із суспільства, щонайменш віртуально, й на тлі єднання з ним утілює, разом із принципами смерті, самі сили розпаду.

Слова *єднання* та *розпад* дають змогу досить добре визначити відповідну одиницю складних сукупностей, до яких належать чисте й нечисте. Сили, які визначають перше поняття, є такими, що зміцнюють, роблять дужими й сильними, могутніми й здоровими, стабільними й постійними. У світі вони керують космічною гармонією; в суспільстві — стежать за матеріальним добробутом і належним адміністративним функціонуванням; у людині — захищають цілісність її фізичного єства. Вони є всім тим, що засновує, підтримує чи вдосконалює норму, порядок, здоров'я. Зрозуміло, що ці сили втілює суверен. Інші сили, навпаки, відповідають за збудження, безлад, лихоманку. Їм приписують будь-яке порушення в нормальній послідовності явищ: вони спричиняють затьмарення, з'яву див, монстрів, народження близнят, узагалі прояви поганих ознак, що трапляються всупереч природним законам і потребують спокути: цвітіння дерев узимку, сутінки серед дня, випадки подовженої вагітності, епідемії.

Їм приписують також порушення політичного чи релігійного порядку; справді, зрада, святотатство, царевбивство вважаються неспокутуваними нечистими гріхами. Це озна-

чає, що вони зазіхають на соціальну єдність, ставлять її під сумнів, намагаються зруйнувати. Іноді достатньо не погоджуватися з думками інших, щоб бути виключеним із суспільства. У Китаї радник, який не схильний поділяти думки своїх колег, підриває авторитет сеньйора, бо рішення повинні схвалюватися одноставно. Тому він зобов'язаний залишити посаду й покинути батьківщину: скорившись, той, хто взяв на себе відповідальність за протест, змушений буде «залишитися, тільки щоб ненавидіти». Ідучи, він мусить відновити єдність, якій до цього загрожувала його присутність. Вигнанець пориває всі зв'язки зі своєю країною і зі своїми пращурами. Він не може забрати із собою посуд свого родового культу. Слід прочитати текст Лі Кі з коментарем Марселя Гране, де викладається поведінка опозиціонера, що емігрує: «Як тільки він перетинає кордон, він розрівнює землю і зводить пагорб. Він повертається обличчям до своєї країни і починає голосити. Він одягає туніку, спідній одяг, капелюха білого кольору без оторочки й без кольорових кантів (*одяг жалоби*). На ньому черевики з невиробленої шкіри, дишло його воза обмотане шкурою білого собаки, коні його упряжки мають нестрижені гриви. Він сам більше не стриже нігтів, бороди й волосся. Коли він приймає їжу, він не вживає ніяких жертвних страв (*він позбавлений причастя богів*). Він утримується стверджувати, що він невинний (*він утримується також стверджувати, що він є винним: тільки вождь має достатню силу душі та влади, щоб категорично проголосити себе винним*). Жінки (або, щонайменш, його старша дружина) до нього не допускаються (*його статеве життя й сімейні стосунки припинені*). Тільки через три місяці він вбирає звичайний одяг». Коли він виходить із періоду жалоби, як протестний васал він більше не має батьківщини: це людина нізвідкіля, йому немає місця в жодній сеньйорській групі. Такою є жахлива участь для індивіда, який повівся як індивід у спільноті, до якої він належить, для якої його поведінка й заразливий приклад становлять фермент розпаду.

На рівні родини проблема ставиться таким самим чином. Тут також вважаються святотатством порушення, які загрожують руйнуванням сімейної організації: звідси гранична суворість заходів, що знешкоджують кровозмісника та батьковбивцю, що їх римляни проголошують *sacer*. Нарешті, щоб завершити цю класифікацію забруднень, які спричиняють розпад, слід додати хворобу, що атакує фізичні сили людини. Існує страх утрати крові жінками під час нездужання чи під час пологів, але понад усе — *розкладання* трупа, найвиразнішого образу вишого й неминучого розпаду, тріумфу енергій руйнування, що небезпечно підривають як біологічне існування, так і здоров'я світу й суспільства. Сам небіжчик лишається *блукачем, стражденною душею*, доки могила та похорон не примусять до суспільства мертвих того, кого загибель видалила із суспільства живих. Він стане благою силою лише тоді, коли буде прийнятий до нової спільноти.

Чистота й нечистота: «тотальні стани»

Отже, виходить, що поняття чистого й нечистого спочатку не були належним чином відділені від численних почуттів, які викликають, у своїх різних виявах, доповняльні й антитетичні сили, *concordia discors** яких організує всесвіт. Їхнє протиставлення пізніше було зведене до міркувань гігієни та моралі. Можна вловити стан, у якому воно нерозривно пов'язане з іншими антагонізмами, які взаємодіють і взаємопроникають настільки, що їх неможливо впорядкувати чи розрізнити. Чистота є водночас здоров'ям, міццю, хоробрістю, удачею, довговічністю, спритністю, багатством, щастям, святістю; нечистота об'єднує в собі хворобу, слабкість, боягузтво, обман, каліцтво, невдачу, злиденність, нещастя, прокляття. Помітити моральне прагнення ще неможливо. Фізичний недолік, невдача осуджується на рівних

*Злагода розбіжного (лат.). — Прим. ред.

із порочним бажанням і переходить у нього, щоб бути його ознакою або наслідком. Натомість, вправність або успіх демонструють прихильність богів і виявляють гарантію доброчесності.

Античні цивілізації дають змогу крок за кроком простежити поступову моралізацію цих понять. Вони отримали їх містичними, а передали у спадщину етичними і, так би мовити, перетвореними на світські.

У Вавилоні, до того ж, присутні *тотальні* описи станів милості або гріха. Винний є жертвою демонічних сил: «Прокляття вийшло з моря, чари спустилися з небес... туди, де (тяжіє) гнів богів, із лементом мчать (демони). Вони наздоганяють людину, покинуту її богом, вони покривають її ніби одежею, вони мають право на неї, вони наповнюють її отрутою, зв'язують руки й ноги; вони мнуть їй боки і проливають на неї трутизну». Як і виродження, відновлення потрібне істоті повністю: «Нехай прокляття, чари, біль, страждання, хвороба, бідність, гріх, що є в моєму тілі, моїй плоті, моїх членах, знімуться як лущиння цибулини. Нехай сьогодні палаючий Гірру пожере їх, нехай чари розвіються, й побачу я світло».

Еволюція понять чистого й нечистого

Філософія греків невдовзі розмежувала ці різні поняття, злиттю яких в одну неподільну єдність сприяли елементарні реакції. Через поступовий аналіз вона розробила кожне з них і визначила точне місце в ієрархії випадків чи функцій, даних чи намірів, у яких стають зацікавленими існування та свідомість людини. Це якраз завдяки містичним моральним заповідям, які виникли в орфічних колах, Піфагоровій таблиці протилежностей, маніхейській космології, стало можливим прояснення і уточнення різних концепцій. Класифікаторська думка, філософська, рефлексія «розплутують» якості: вони, безперечно, завжди свіввідносяться, їхня

глибинна схожість відчувається, але самі вони, зрештою, ізолюються, розміщуються кожна за своєю рубрикою, що визначає її природу (тепер протиставлення кривого і прямого належать до геометрії, парного і непарного — до арифметики, чистого і брудного — до гігієни, здоров'я і хвороби — до медицини), однак протиставлення добра і зла лишається за етикою, а благодаті і гріха — за релігією. Дедалі більше й більше чистота, у власному розумінні, ідентифікується з чистотою фізичною чи моральною, і, насамперед, із непорочністю. Остання репрезентує головний викрут, через який поняття забруднення певною мірою дематеріалізувалося: з міазму, який відносить проточна вода, воно перетворилося на пляму, від якої божественне помилювання очищає душу.

Усе стало ослабленим, роздробленим, відокремленим. Відтепер можна програти тут, а виграти там. Ніщо тепер не ангажує людину цілком. Доба пропонує компенсації, задля яких нехтує своїм порятунком. Зменшилася важливість і збільшилась автономія кожного протиставлення. Сфера профанного так само розширилася й обіймає тепер майже всю сукупність людських справ.

Профанне і сакральне

Однак крізь усю історію релігії поняття сакрального пронесло чітко виражену індивідуальність, що надає йому незаперечної єдності, хоч би якими різними здавалися цивілізації (від найпримітивнішої до найрозвинутішої), де констатується це поняття, навіть таке обмежене, як його сфера впливу в сучасному існуванні. Воно й далі протиставляє «шлях, правду й життя» силам, які розбенчують істоту в усіх значеннях цього слова, приводять її до відчаю і прирікають до погибелі, але водночас, разом із тим, що зберігає, воно маніфестує суттєве зближення того, що підноситься, із тим, що руйнує. Профанне є світом легкості й безпеки. Його обмежують дві прірви. Два запаморочення

ваблять людину, коли легкість і безпека не задовольняють її, коли над нею тяжіє надійне й обережне підкорення правилу, вона тоді розуміє: правило тут існує лише як бар'єр, сакральним є не воно, а те, що воно робить недосяжним, що пізнає і чим заволодіє тільки той, хто подолає чи розіб'є цей бар'єр. Після перетинання межі неможливо повернутися назад. Слід невпинно йти шляхом святості чи шляхом прокляття, що раптом з'єднуються непередбачуваними перехресними стежками. Той, хто наважився привести в рух підземні сили, є тим, кого не задовольняє його участь, іноді тим, хто не зміг підкорити небо. Він залишається здатним увірватися до входу на нього. Пакт із пеклом є не меншим посвяченням, ніж божественна милість. Той, хто його підписав, той, кого вона сповнила, однаково назавжди розлучені з пересічною долею, а престижем своєї участі вони бентежать мрії людей боязких і пересичених, яких не спокусить жодна безодня.

3

**САКРАЛЬНЕ ПОВАГИ:
ТЕОРІЯ ЗАБОРОН**



*Чаклун-цілитель із Камеруну в масці лева.
У цій масці він переконаний, що справді є левом*

Два полюси сакрального невизначено протистоять сфері профанного. Перед з нею їх антагонізм пом'якшується й поступово зникає. До речі, в такий самий спосіб, святість побоюється водночас і забруднення, і профанного, які щодо неї є різними ступенями нечистоти. Навпаки, забруднення не менш здатне заражувати святість, ніж профанне; так само вони можуть страждати від власних співдотиків. Тому три елементи релігійного світу — чисте, профанне й нечисте — виявляють значну схильність об'єднуватися по двох проти третього. Ми вже бачили, як ця діалектика розігрувалася всередині сакрального, як кожна з двох сторін у своєму протиставленні іншій автоматично визнавала на боці останньої той різновид *активного ніщо*, який конститує профанне. Тепер слід збагнути: фундаментальна дво-значність сакрального стала допустимою, оскільки воно протистоїть у своїй сукупності світу профанного; тобто слід шукати, чому в суспільстві відповідає розбіжність між цими двома доповняльними й антитетичними сферами, які конституюють світ сакрального і світ профанного. Невдовзі помічасмо, що вона перекриває інші поділи, інші дихотомії або приєднується до них: груп чи принципів, так само доповняльних і антитетичних — опозиція і співпраця (*concordia discors*), яких уможливлюють саме функціонування соціальної групи. Такою є, наприклад, пара, утворена фратріями в суспільстві з розпорошеною владою, чи володарем і масами у суспільстві із владою концентрованою. У

цих двох крайніх, досить абстрактних (реальність ніколи не подає їх у чистому вигляді) типах склад двох «частин», урівноважених за кількістю або авторитетом, тобто те, що врівноважується подібною або протилежною нерівністю кількості й авторитету (одне компенсує інше), визначає концепцію порядку світу. Водночас і в той самий спосіб вона керує розподілом сакрального і профанного. Те, що дозволено членам однієї фратрії, заборонено членам іншої; те, що дозволено князю, заборонено масам, і навпаки. Мета заборон — оберегати від будь-яких замахів утвердження певним чином лад. Не можна розглядати їх відокремлено. Вони утворюють систему, з якої не можна викинути жодного елемента і яка має пояснення лише в загальному аналізі функціонування суспільства, в якому вони фігурують*.

I. ОРГАНІЗАЦІЯ СВІТУ

Роздвоєння суспільства

До важливих фактів, виявлених під час вивчення тотемістичних суспільств, можна віднести переважання поділу структури племені на фратрії. Справді, фратрії є чимось значно важливішим, ніж проміжна ланка між плем'ям і кланами. Вони, щонайменше, становлять дуже важливу постійну основу соціального союзу. Кількість кланів змінюється: їхнє число збільшується і зменшується. Кількість фратрій, навпаки, можна вважати постійною. Плем'я скла-

*Ця праця є і може бути тільки схематичною. Вона має на меті лише довести, що проблеми, на які витрачено вже так багато чорнила (такі як заборона інцесту), можуть бути правильно вирішені лише в тому разі, коли їх розглядати як особливий випадок у системі, що охоплює *тотальність* релігійних заборон у певному суспільстві.

дається з двох і лише з двох фратрій. Поодинокі ж випадки, коли було констатовано поділ спільноти на три, звичайно легко зводяться до загального правила. Так, у племені масаїв на сході Африки один дослідник виявляє три основні групи, однак інший спостерігач вважає первинним той клан, що його перший розглядав як один із підрозділів клану, і трактує плем'я як поділене на чотири первинні групи, що об'єднуються по дві під час своїх походів. Члени двох перших зазвичай мають ім'я *звірів червоної крові*; члени двох інших — ім'я *чорних звірів*.

З іншого боку, межі кланів іноді розмиті і невизначені. Правила екзогамних відносин між ними часто послаблені, тоді як між фратріями вони залишаються в силі. Нарешті, клани найчастіше становлять сегменти колишнього роздвоєння. Тож загалом наявність фратрій можна розглядати як явище, притаманне тотемістичним суспільствам у переважній більшості регіонів їхнього географічного поширення.

Важливо показати на конкретних випадках природу й основні ознаки цього поділу на дві частини, від якого залежить система заборон, що вирізняють у світі для кожної з цих частин спільноти сферу профанного і сферу сакрального. В Австралії члени фратрій здебільшого розсіяні по різних місцевих поселеннях, але всередині кожної з них існує опозиція, і в разі об'єднання всього племені поділ на фратрії знов постає у всій своїй важливості. Так, від самого початку було констатовано, що в організації племені система фратрій превалює над усім іншим. Дюркгейм і Мосс показали, що природа загалом поділяється відповідно до соціального поділу племені. Написана ними праця про поділ на клани, які нині становлять принаймні найчіткіше диференційовані групи австралійських спільнот, цілком прийнятна і для поділу на фратрії, якщо справді (а в цьому, як видається, переконаний кожен із авторів) клани утворюються із фратрій шляхом розмноження поділом. Справді, якщо вибір кланами тотемів та відповідні до них відносини збагнути важко, то назви тотемів фратрій здаються значно зрозумі-

атрибутами *зими*). Саме в такий спосіб, завершує оповідач, зуні були поділені на людей зими та на людей літа, одні стали папугами, інші — воронами.

Отже, така система, залишки якої збереглися в більшості індіанців пуебло, протиставляє водночас птахів, що різняться в межах певного виду, кольори, пори року та принципи війни й миру, тобто визначені стани суспільства. На останній відмінності ґрунтується антагонізм фратрій у різних племенах сіу (оссаж із Міссурі, крік із Алабами та ін.); одна з них призначена для ратної справи, друга — для мирної праці. У таборах одна фратрія розміщується праворуч входу, інша — ліворуч. Подібні поділи трапляються нерідко. Фратрії розміщуються по обидва боки від середньої лінії табору. Інколи, як у племені паука, розміщення кланів відповідає протилежним принципам чи елементам, що протиставляються: наприклад, клан води розміщується напроти клану вогню, клан вітру напроти клану землі. Іноді ж, як у племені омаха, ці принципи чи елементи представлені кланом у кожній фратрії: клани однієї емблеми тоді розташовуються один напроти одного, обабіч великої алеї табору, кожен у межах своєї відповідної фратрії, наприклад, обидва клани блискавки стають один перед другим біля входу до табору.

Постійна функція цих північноамериканських фратрій полягає в забезпеченні проведення ритуальних змагань, періодичних ігор атлетичного характеру. Так прийнято, зокрема, у племені ірокезів, фратрії яких міряються силою у грі ключкою, у племені віннебаго з Вісконсіну, де грають у м'яч. Обряди, що збирають разом усе плем'я, є найкращою нагодою для протиставлення фратрій. Фратрії, керовані своїм провідником, виконують танці, властиві їхній суті, тоді як інша фратрія дивиться цей спектакль.

Справді, сама назва вказує, що вони ділять між собою всесвіт і що цей поділ поширюється як на його інститути, так і на природу. Так, у племені гупа на півночі Каліфорнії одна із фратрій має ексклюзивне право на голкову терапію,

інша — на ловлю лосося; екзогамні фратрії віннебаго, одна з яких поділена на чотири, інша — на вісім кланів, символічно пов'язуються з Небом і Землею. Їхніми членами є Ті-Хто-Вгорі та Ті-Хто-Внизу; вони протистоять одне одному в більшості проявів соціального життя. Кожен клан виконує властиві тільки йому обряди й певні політичні функції: люди Ведмеда займаються поліцейськими справами, вождь племені обирається із Птахів-Блискавок, вісник походить із Бізонів. Плем'я міуокі також поділяється на дві екзогамні фратрії за родовою лінією, а саме — Води, або Жаби-Бика, та Землі, або Голубої Сойки. Таким чином усі ці природні явища належать до води й до землі, отже — й до однієї із фратрій згідно з дещо довільно винайденими аналогіями, де найбільшу роль відіграють символічні зв'язки*.

Доповняльні властивості

Із цього побіжного огляду випливає важливий висновок: фратрії утворюють систему. Вони мають і уособлюють додаткові *властивості*, що взаємодіють і протиставляються. Кожна виконує добре визначені функції, бере участь у справах на чітких принципах, постійно асоціюється з певним напрямом у просторі, з порою року, з одним із елементів природи, які бачаться її складовими. Ці напрями, пори року, елементи — завжди антагоністичні. Індивідуальність кожної фратрії визначається її тотемом. Тотем належить до однієї з фундаментальних космічних даностей чи то безпосередньо, як це є звичайним для Північної Америки, чи то опосередковано через якусь тварину, як це найчастіше трапляється в Австралії.

*Пор. E.W. Gifford, *Miwok Moieties*, University of California Publications, XII (1916), стор. 139—194; також, *Clans and Moieties in Southern California*, *ibid.*, XIV (1918), стор. 155—219. Цей окремий випадок дає змогу зрозуміти, як може існувати тваринний герб сам по собі, а також космічний принцип, із яким він пов'язується, втрачаючи будь-яке соціальне значення.

Плем'я, як сукупність універсуму, народжується через *посаднання* двох фратрій. Зрозуміло, що воно *ніколи* не має тотема: воно є не субстанційною єдністю, а результатом плідного суперництва двох енергетичних полюсів. Міфи, в яких ідеться про походження племені, наголошують не на його унітарності, а на його двоїстості. Тут можна згадати переказ племені зуні, згідно з яким усе походить із *двох* пар яєць різного кольору. Йому точно відповідають австралійські легенди. Вони приписують створення світу міфічним істотам, які називалися *Nurali* й мали форму: одні — воронів, інші — орлів-соколів; це, як ми пригадуємо, і є тотеми фратрій. Стверджується, що вони ведуть між собою постійну війну. Так само великі боги племен — Бунжіль, Дарамулун, Байаме — постають як давні тотеми фратрій, піднесені до рангу найвищих божеств. У них легко розпізнати орла-сокола або ворона; вважається також, що вони перебувають між собою чи з цими останніми у стані притаманного їм суперництва.

Отже, як у видимій сфері, так і в прихованій, у міфах і в реальному житті, плем'я є не однорідною єдністю, а сукупністю, що існує і функціонує лише завдяки постійній і плідній конфронтації двох симетричних систем речей та істот, сума яких охоплює природу й суспільство, не виключаючи з них нічого, і які таким чином визначають структуру, що водночас підпорядковується *ordo rerum** та *ordo hominum***.

Не можна твердити, що така організація поширена всюди. Якнайчіткіше її можна відтворити виходячи з тотемістичних суспільств. Її поширення є строго обмеженим: майже вся Африка й більша частина Азії її уникають. До того ж, тотемістичні суспільства, якими вони є сьогодні, дуже часто засвідчують існування ще складнішої архітектури. Здається, що вони засновані не на двох, а на кількох принципах. Безперечно, в більшості випадків усе можна звести

*Порядок речей (лат.). — Прим. ред.

**Порядок людей (лат.). — Прим. ред.

до первісної дихотомії, хоча ми аж ніяк не зобов'язані припускати її існування систематично. Достатньо належним чином її констатувати, аби принцип був визначений, як такий, що заслуговує на вивчення. Тим паче, якщо його можна безпосередньо застосовувати до значної кількості суспільств. Щодо решти, коли вона відрізняється від них лише кількістю первинних функціональних поділів, проблему легко вирішити просте уточнення, *узагальнення* теорії, оскільки механізм дії лишається ідентичним. Зрештою, якщо він виявиться цілком несумісним із теорією для певної категорії суспільств, то стосовно них доцільно буде вдатися до конструкції, не менш оригінальної, ніж їхня структура.

Принаймні, можна стверджувати, що багатократність у термінології класифікаційних споріднень (перелік типу *дакота*) забезпечує простір для тлумачення, несумірний із примітивним екзогамним роздвоєнням. Справді, Лоуї напрочуд слушно зазначив, що багатократність можна пояснити лише як слід останнього. Можна також перейнятися питанням, чи не слід віднести до подібного принципу черговість зміни при владі монархів, які втілюють протилежні якості. Хоч там як, а, скажімо, в Камбоджі монарша влада по черзі вершиться королем Вогню й королем Води. Згідно з версією Гране, можна припустити, що в Китаї свого часу вожді антагоністичних груп змінювалися при владі разом зі зміною пір року. У будь-якому разі, за традиціями, правління здійснюється двома правителями: Монархом, що репрезентує властивості Неба, й Міністром, який утілює властивості Землі. Другий підпорядковується першому, однак, досягнувши певного віку й вигравши ритуальні змагання, може змусити його поступитися місцем.

Статевий, сезонний, соціальний субстрат Властивостей

Дюркгейм і Мосс давно помітили, що поняття Неба та Землі є своєрідними рубриками для класифікації, аналогіч-

ними тим, які вони вивчали у тотемістичних суспільствах. Небо й Земля справді відповідають чоловічій та жіночій натурам, світлові й темряві, півдню й півночі, червоному й чорному, правителю й натовпу тощо. Вони віднайшли, зокрема, очікуваний зв'язок із космосом, часом і міфічними тваринами. Річ у тому, що властивості Неба і Землі відображають аспекти принципів Ін'я і Ян, що панують у Китаї над сукупністю соціального життя як уособленням світу. Не існує жодної опозиції, яку вони не були б спроможні перекрити. Безперечно, не можна вважати надто давнім цей шедевр схоластичної думки, який відображає розподіл усіх філософських чи життєвих даних цивілізації. У ньому скоріше слід вбачати результат тривалого процесу розробки.

Проте соціальні реалії, покладені Гране в основу концепції, дають змогу з дивною точністю наблизити принципи Ін'я та Ян до тих, що втілені у фратріях, суперництво та взаємодія між якими забезпечують життя племені. За його теорією, роздвоєння домінувало в житті селян Давнього Китаю. Гране відтворив епоху, яка цілком і без винятків була *калькою* й *моделлю* протиставлення Ін'я і Ян. Це протиставлення збігається зі зміною пір року. Ін'я виявляє властивості зими, Ян — літа. Обидві «головні рубрики» народилися, мабуть, зі свят рівнодення, під час яких сходилися з обох берегів ріки чоловіки-землероби, які трудилися під сонцем упродовж спекотної пори року, й жінки-ткалі, які працювали всередині помешкань під час холодного сезону. Обидві статі тоді обрядово, по черзі, відкривали періоди своєї активності й містичного верховенства, або ж сну та підпорядкування. Без сумніву, Ян є чоловічої статі, а Ін'я — жіночої. Однак численні нотатки самого Гране доводять, що цей незаперечний статевий антагонізм є не єдиним протиставленням, яке призводить до зіткнення цих принципів. Можливо, що не це було головним навіть від початку.

Справді, під час зимових свят землероби, збираючись в оселях чоловіків, своїми танцями прискорювали повернення сезону тепла. Ці церемонії включають у себе «протистояння

святкуючих віч-на-віч» і «чергування жестів». Актори міряються силами у складі двох груп-суперниць, одна з яких уособлює сонце, тепло, літо, *Ян*; інша — місяць, холод, зиму, *Інь*. Але жінки були виключені з цих свят. Таким чином, обидва принципи й обидві пори року, які вони представляють, персоніфікуються *чоловіками*. У цьому разі, принаймні, статевий антагонізм відходить на другий план. Слід спробувати знайти той, що постає замість нього. Гране припускає, що дві групи служителів культу формувалися, з одного боку, з господарів, а з другого — з гостей. Тому неможливо не згадати ритуальних змагань, атлетичних ігор фратрійних суспільств. Антитетичні танці сезонних свят у Китаї бачаться точною парою до них. Вони виконують ту саму функцію і ґрунтуються на тих самих інститутах. Перші, можливо, протиставляють чоловіків і жінок, але інші репрезентують ці клани, котрі суперничають і діють спільно, будучи пов'язані між собою безперервною традицією взаємних колективних шлюбів, механізм яких Гране описує в іншому місці і які функціонують точно так, як фратрії суспільств із роздвоєнням.

Щодо одного зі свят відомо: одна із груп танцівників складалася з молодих чоловіків, друга — з чоловіків зрілого віку. Таким чином, цього разу опозиція *Інь* та *Ян* не збігається з протиставленням за статевим принципом; вона ідентифікується з антагонізмом за віком. Не слід ніколи випускати з уваги, що це тільки *рубрики*, які перекривають один за одним численні контрасти, що трапляються у природі та суспільстві, зокрема контраст статей та контраст соціальних груп. Коли гра двох фратрій перестає засвідчувати цей останній контраст, видимим лишається тільки перший. Дослідження Гране чудово показує, як відбувалася ця еволюція. Отже, статевий аспект Ін'я і Ян посідає пріоритетне й майже виняткове місце, так що в кінцевому підсумку він лишається єдиним у пізніх оригінальних текстах, які дають можливість відтворити стародавню китайську цивілізацію.

Утім, тотемістичні суспільства іноді знали й випадки містичної та соціальної опозиції статей. Так, зокрема, у

племені курнаї, незалежно від кланів, чоловіки вважають себе спорідненими з ему-корольком, а жінки — зі славкою чудовою. Ці птахи мають усі ознаки тотемістичних істот: їх заборонено вбивати і їсти. Кожна стаття примушує іншу поважати птаха, який служить їй за емблему, й будь-яке порушення заборони веде до бійки між представниками двох статей. Такі бійки, іноді з кровопролиттям, іноді — зведені до звичайних ігор, стають ритуальною прелюдією до шлюбів. Усе діється точно так, як на китайських святах рівнодення, під час яких також відбувалися заручини. Ему-корольок і славка чудова є функціональними відповідниками Ін'я і Ян.

До речі, якщо над цим замислитися, здається неможливим, щоб соціальна дихотомія фратрій збігалася з фізіологічною дихотомією статей так, щоб виключно чоловіча фратрія протиставлялася виключно жіночій. Такий розподіл, цілком ігноруючи братерство по крові, розірвав би всі зв'язки між братом і сестрою, завадив би утворенню будь-якого типу спадковості й родини. Отже, два конститууючі принципи всесвіту й суспільства втілюються, з одного боку, у статевих стосунках (як сприяння в забезпеченні біологічної плодючості), а з другого — у фратріях (як фактори соціальної гармонії). Те, що наслідком цього є парадоксальні нашарування, попри всю очевидність фактів не повинно бентежити тих, хто бачить у світі лише дію містичних сил. Тому деякі чоловіки під час свят фратрій можуть представляти принцип, який у статевих змаганнях символізує жінок.

За умов екстремального клімату, коли зміна пір року становить головну проблему для людей, фундаментальний соціальний антагонізм визначається не статтю, а самими порами року, особливо коли, як у випадку сусідства з Полярним колом, колективне життя в усіх своїх проявах змінюється під впливом кліматичних умов. Марсель Мосс достатньо висвітлює амплітуду такої трансформації, щоб її можна було просто констатувати. Зупинимось тільки на випадку з ескімосами Баффінової Землі й затоки Фробішера.

Там, як і повсюди в таких народів, обряди, пов'язані з народженням дітей улітку і взимку, відрізняються. До того ж, на існування загалом дуже впливає пора року, під час якої народилася дитина. Це докорінним чином визначає інтимний аспект особистості, як і приналежність до певної статі чи (в тотемістичних суспільствах) фратрії. Ті, хто народився взимку, є птарміганами, ті, хто народився влітку — ейдерами. Вони суперничають під час ритуальних змагань: одні тягнуть канат углиб суходолу, другі — до берега моря. Залежно від того, чий табір перемагає, робиться висновок про верховенство на рік того чи іншого сезону.

Це протиставлення літа й зими є частиною системи не менш складних зв'язків, ніж та, де головною є відмінність принципів фратрій або системи Ін'я і Ян. Так, дитині, яка народилася *влітку*, як першу їжу дають бульйон із *земної* тварини, звареної у прісній воді; дитині, народженій *узимку* — бульйон із *водяної* тварини, звареної в морській. Класифікація охоплює, як і в Австралії, усю сукупність природи. Заборонено будь-які контакти між речами, що належать до різних пір року. Літній одяг закопують узимку й навпаки. Зміна пори року визначає чергування їжі. М'ясо лосося (літній улов) ніколи не має входити в контакт із м'ясом морської тварини (зимовий улов).

Отже, ми повертаємося до системи заборон щодо *змішування*, по детальний опис якого відсилаємо до дослідження М. Мосса, який докладно згадує про табу на їжу, полювання тощо в тотемістичних суспільствах, здається, лише з однієї відмінністю: тут заборони діють протягом усього року для кожної половини суспільства, а там — протягом половини року для всього суспільства. В одному випадку, поділ доступного й заповідного, профанного й сакрального поєднується із соціальним поділом фратрій і ґрунтується на принципі взаємності; в іншому — він іде за зміною пори року і ґрунтується на принципі послідовності.

У будь-якому разі, констатується концепція роздвоєння колективного життя і уявлення про світ. Вони підпорядко-

вуються спільності двох принципів, що у своєму суперництві роз'єднуються і протиставляють членів племені. Іноді на перший план виходить сезонний антагонізм, іноді — антагонізм статей, іноді — фратрій. Виявляються проміжні типи: статеві класи курнаї, сезонні класи ескімосів Баффінової Землі. Ці різні протиставлення не є незалежними: вони мають тенденцію накладатися й можуть лише заважати одне одному з огляду на те, що чоловіки не народжуються виключно влітку, а жінки взимку, або ж діти від однієї матері можуть не бути всі жіночої статі, чи всі чоловічої. Отже, потрібно, щоб один із принципів класифікації поступився місцем іншому. Саме це верховенство, отримане котримось із принципів під дією впливів, які більшою чи меншою мірою важко визначити, надає цивілізації її оригінального вигляду. Воно також, наприклад, дає зрозуміти розбіжності функціонування суспільств китайського, австралійського чи ескімоського типів.

З цього аналізу слід зробити висновок, що порядок речей і людей часто характеризується поєднанням двох принципів: природного й соціально-статєво-космічного — в різних пропорціях варійованого. Слід уявити тотемістичні емблеми фратрій і клани, тобто їхні відгалуження, як *сигнатури*, що засвідчують містичні властивості, суперництво та взаємодія яких зберігають світ і підтримують суспільство: відтак набувають сенсу функціонування фратрій, і різні тотемістичні заборони, зокрема та, що має сумнозвісну назву «заборона інцесту».

Принцип поваги

Цей механізм регулюється принципом поваги, що визначений Суонтоном. Кожна половина суспільства відповідає одній із двох взаємодоповняльних серій, союз яких дозволяє і підтримує існування організованого всесвіту. Вона має наглядати за збереженням та інтегративною цілісністю

серії, яку представляє, і завжди тримати її в розпорядженні соціальної фракції, де втілена інша — та, яка, з огляду на це, для свого існування потребує підтримки першої. Передбачено, що істоти або предмети, котрі входять до одного містичного класу, загалом мають певну субстанційну тотожність. Члени клану разом зі своїм тотемом і всім, що підпадає під його рубрику, утворюють братство, яке переважає інші зв'язки в разі розбіжності з ними.

Єдність групи не є територіальною: вона є наслідком належності кожного до ідеальної категорії, яка становить одне ціле з його інтимним еством і є навіть більш визначальною, ніж, наприклад, його стать, колір волосся, чи колір очей. Кожен предмет, кожна людина має відбиток цієї невід'ємної властивості. Годі припустити, що хтось її позбавлений. За свідченням Б. Малиновського, аборигени островів Тробріан цілком природно запитують кожного європейця, що сходить на берег, до якого з чотирьох класів, на який вони розподіляють світ і самих себе, він належить. Ця властивість, яка зачіпає саму суть особистості кожного, наноситься на шкіру татуванням і доводиться до відома інших клановим ім'ям людини. Дюркгейм слушно зазначив, що в австралійських суспільствах, за відсутності визначеної території, постійної влади, успадкування належності до роду за батьківською лінією (найчастіше), татування становить єдину видиму відмітку єдності клану, єдиний справжній знак глибокої тотожності його членів.

За відсутності татування ім'я означає те ж саме. Воно є інтегративною частиною особистості. Носити однакове ім'я означає для тих, хто його має, вроджену солідарність і немовбито безперервність існування. У Давньому Китаї, де наймення пов'язується з назвою території походження клану (між ними має бути співзвучність), сімейне ім'я визначає долю особи, вписує її в соціальні межі, окреслює її обов'язки й наділяє привілеями: «Особисте ім'я, — пише М. Гране, — зовнішня душа або знак життя, засвідчення батьківства, шлюбний обов'язок, принцип материнства,

владний титул, давній покровитель та *емблема*, є нечіткими еквівалентами». Здається, що читаєш власне опис фундаментальних рис тотемістичної організації.

Справді, вона схожа на систему прав і обов'язків, у якій кожна заборона відповідає додатковому обов'язку та ним пояснюється. Членам клану заборонено вбивати і вживати в їжу тварин-тотемів, але члени інших кланів убивають їх і їдять, тоді як перші роблять те саме з їхніми тотемами. Якщо суворо заборонено брати шлюб із жінками свого клану, то це тому, що вони призначаються для чоловіків клану, на жінках із якого треба одружуватися. І так у всьому. Це є *принцип поваги*, сформульований Суонтоном стосовно племен тлінкіт і гайда. Кожна фратрія діє заради іншої в будь-якій сфері: ритуальній, продовольчій, економічній, юридичній, матримоніальній чи похоронній.

Усе, що належить фратрії, є *сакральним і заповідним* для її членів, *профаним і досяжним* для членів іншої, — це раніше вже відзначав Р. Герц. Так, сакральне якнайтісніше пов'язане зі світовим порядком: воно є його безпосереднім відображенням і безпосереднім наслідком. Відмінність між сакральним і профаним відтворює, копіює відмінності між соціальними групами. На засадах взаємності кожна з груп постачає іншій харчові продукти, потрібні для її існування, жінок для продовження роду, людські жертви, потрібні їй для принесення, церемоніальні або похоронні послуги, необхідні для її належної життєдіяльності, яких група не може надати собі сама, не наражаючись на сором чи небезпеку.

Так, під час похорон у племен ірокезів або кагуїла з південної Каліфорнії активні ролі припадали на фратрію, до якої не належав небіжчик. У Давньому Китаї люди, які належали до знаку однієї тварини, тобто народжені в один рік чи кожного дванадцятого року (коли закінчується цикл епонімічних тварин), не могли бути присутні на похоронах собі подібних, — потрібно було вдаватися до послуг тих, хто народився під знаком інших тварин.

Таку взаємозалежність фратрій під час обрядів племені, коли кожна з них по черзі та на користь іншої виконує активну роль і бере на себе відповідальність, відзначали дуже часто. Вона вписується у структуру, яку М. Мосс назвав *системою тотальних повинностей*. Її функціонування він проілюстрував на прикладі *potlatch*, який вважає нормальним для кланових суспільств: «Бо екзогамія є обміном усіх жінок кланів, пов'язаних єдинокровним спорідненням: права й речі, релігійні обряди й усе взагалі обмінюється між кланами та їхніми різними поколіннями, як це вочевидь чиниться, наприклад, у племені варрамунга у центральній Австралії, де фратрія-актриса робить усе для фратрії-глядачки», — пише він. Справді, коли люди фратрії улууру відзначають своє свято, люди із фратрії кінгіллі їх прикрашають, готують місце й інструменти, зводять сакральний курган, навколо якого відбувається обряд, виконують роль глядачів. Люди улууру надають їм такі самі послуги, коли вони, своєю чергою, виконують свої обряди.

Продовольчі повинності

Розподіл їжі, яка віртуально наявна у природі, здається одним із найважливіших аспектів системи тотальних повинностей. Усе відбувається так, немовби сукупність продовольства у розпорядженні племені була розподілена між фратріями та матримоніальними класами. Спенсер і Джіллен, до речі, давно помітили, що тотемістична система племені арунта становила велику економічну організацію. Кожен клан для забезпечення інших запасом їжі влаштовує обряд під назвою *intichiumu*, еквіваленти якого трапляються майже по всій території Австралії. Хоча це свято відоме, не зайве тут навести його схему.

Ідеться про те, що кланові потрібно відроджувати якийсь тваринний або рослинний вид, із яким містично пов'язане його існування і який бачиться сакральним кожному з йо-

го представників. Ця регенерація, забезпечена відповідними обрядами, проходить через період, під час якого споживання тотемного виду для членів зацікавленого клану суворо забороняється, а для інших обмежується. Згодом починають полювання на тварину чи збирання рослини. Здобутий продукт складають до купи. Потім вождь тотемістичної групи, а після нього — всі помічники з його клану куштують їжу, яка була доти заборонена до вживання. Залишки згодом віддають (як послуга за послугу) людям з інших кланів, що можуть відтоді користатися їжею на свій розсуд. У племен півночі бачимо ще прикметніші факти: люди різних кланів приносять і пропонують спеціальному представникові даний тотемний вид, *інтічіума* якого була шойно відсвяткована. Він відмовляється куштувати із такими словами: «Я зробив це для вас, тепер ви можете їсти його вільно».

Отже, немає ніякого сумніву в тому, що ми спостерігаємо взаємні продовольчі повинності. Часто члени клану утримуються не лише від споживання тварини-тотема, а й від усіх їстівних продуктів, що належать разом із ними до рубрики, емблемою якої є ця істота. Саме так, зокрема, робиться у племені з Мон-Гамб'є, де, наприклад, люди Змії-Без-Яду утримуються їсти насамперед цю тварину, а також тюленя, вугра та усю дичину чи рослини, в яких вони вбачають таку саму природу.

Отже, кожна фратрія зацікавлена в тому, щоб інша фратрія точно виконувала обряди й суворо дотримувалася заборон, які допомагають забезпечувати відродження й примноження звичайної їжі. Тому у племені кайтіч із центральної Австралії обов'язок карати порушників табу в харчовій сфері покладається на людей з іншої фратрії: справді, саме вони беруть на себе турботи за наслідки порушення. Система фратрій, із заборонаю вживання в їжу тотемного виду і з неминучим, відтак, обов'язком для доповняльної групи вживати його, становить підвалини економічного порядку.

У Китаї існував той самий принцип, що діяв аналогічно між дружніми й ворогуючими спільнотами, склад яких визначав і робив тривалішою соціальну рівновагу. За Гране, насіння і тканини спочатку не були предметом торгівлі або данини, але «служували для антитетичних повинностей», «надавалися на засадах послуги за послугу». «Сімейна чи статевая група, — пише він, — вирощуючи врожай або виробляючи тканини, додавала до них щось від своєї душі, споживала їх чи носила після того, як десакаралізувала через союзню групу». Так само чинять члени клану або фратрії, коли приходять просити вождя антагоністичного угруповання зробити дозволеною їхню їжу, покуштувавши її першим.

Статеві повинності

Той самий принцип взаємності панує і в шлюбі. Необхідність екзогамії — не єдиний позитивний наслідок заборони інцесту. Йдеться не лише про необхідність одружуватися за межами групи, а й про одруження в іншій групі, визначеній заздалегідь. Такий союз є менш захищеним, ніж будь який інший припис. Ще Марсель Гране найточніше визначив цей феномен, констатувавши: подружжя *близьке настільки, наскільки воно може бути таким, не досягаючи тотожності за своєю сутністю*. Тотожність тут визначається ім'ям, в іншому місці — належністю до фратрії, до космічного принципу, який вона втілює і безперервність якого забезпечує своїм продовженням. Шлюб є справою колективною: в кожній генерації дві групи обмінюються своїми юнаками, якщо вони йдуть до оселі дружини, або дівчатами у протилежному випадку. За вдалим висловом Гране, анексовані подружжя — набір заручників, який засвідчує споконвічну солідарність, делегація групи-суперника, застава стародавнього альянсу, котрий постійно поновлюється.

Забороняється союз між паралельними двоюрідними родичами, яких у інших суспільствах багатозначно називають

сакральними братами, водночас він є обов'язковим між перехресними. Наслідок цього — що те саме слово позначає, з одного боку, тітку за батьківською лінією й тещу, а з іншого — дядька за материнською лінією й свекра. Віддавна є правилом, що субстанційна єдність передається через жінок, що молодий чоловік одружується з дочкою брата своєї матері й сестри свого батька, які вже були поєднані на основі того ж самого правила, бо чоловік може одружитися на жінці лише якщо надасть замість неї іншу, як компенсацію для сім'ї тієї, з якою він одружується, і, що особливо природно, спеціально її братові. Шлюбний союз вважається плідним, лише коли він має місце «між членами сімей, які віддавна підтримують стосунки, супроводжувані взаємними шлюбами».

Практика екзогамії фратрії з фратрією виявляється відразу ж визначеною: шлюби між ними також стають традиційним і загальним явищем. Кожна прийнята дружина тягне за собою зобов'язання віддати жінку замість неї, народжена в неї дитина викликає радість у групі, з якої вона походить, бо забезпечує таким чином продовження життєвого потоку: жінка лише позичається іншій групі. Молодий племінник утворює пару зі своїм дядьком по материнській лінії, який живе віддалено, від якого до нього приходить життя, і для якого він є омоложеною і зміцненою кров'ю. Доцільно прочитати опис таких відносин у канаків Нової Каледонії, зроблений М. Лінхардтом, щоб усвідомити їх справжнє значення разом зі складністю.

Важливо принаймні підкреслити характер обов'язкових повинностей у формі обміну таким різновидом містичних грошей, як «сакральні кошики». Для клану по материнській лінії вони є заставою кожної жінки, кожного джерела життя, яке відправили до тих, із ким підтримують стосунки матримоніальних альянсів. «Вона є знаком очікування між дітьми, що мають прийти, — пише М. Лінхардт, — дівчата повернуться для заміжжя до краю своєї матері й посядуть місце, яке вона зараз посідає як молода жінка». Рух жінок

між фратріями в обох напрямках і рух сакральних кошиків замість них підкреслюють головне в екзогамії: солідарність обох соціальних груп, протиставлення яких складається з протиставлень статей, а також поколінь.

Справді, батько й син живуть разом, але належать до протиставлених груп: життя чоловіка продовжується не в його сині, а в дітях його сестри, яку він відправив у доповняльну групу. З цих дітей хлопці залишаються там, де вони народились, а дівчата повернуться до свого дядька, щоб вийти заміж за його синів і народити йому онуків. У такий спосіб він знов отримує свою кров і свою субстанцію. Що ж до хлопців, його племінники й молода сила його сутності живуть в антагоністичній групі, де утримують стосовно онуків становище користувачів життєвих благ, яке він свого часу мав стосовно них самих. У такий спосіб життєвий струмінь у кожній групі переходить від діда до онука, та часом переходить до іншої групи через єдиноутробного племінника першого, який є дядьком другого по лінії матері. Екзогамія є не що інше, як цей постійний і обов'язковий обмін жінками, який схвалює одночасно солідарність і протиставлення двох соціальних груп, двох статей, двох послідовних поколінь.

Як і у сфері продовольчих повинностей, опозиційна фратрія найбільше зацікавлена в чіткому функціонуванні цього інституту. Саме її права утискаються при порушенні екзогамії і саме їй належить компенсація в разі позбавлення її принципу комплементарного життя, яке їй має повернутися замість того, що вона віддала. Справді, без цього внеску вона не в змозі забезпечити свою наступність. «Дівчата мають виходити заміж за межами сім'ї, тому що сім'ї-суперниці мають права на них», — підкреслює Гране стосовно принца Хуан Цзи, якого історики осудили за відмову одружуватися зі своїми сестрами і тітками: так він хотів позбавити сім'ї супротивників права на володіння заручником у вигляді експатрійованої дружини. Мабуть, він зробив більше: він порушив пакт, котрий забезпечував

споконвічне плідне єднання двох протилежних принципів, потрібних для процвітання раси. Інцест є справою правителів, бо через нього, зберігаючи жінок у своїй сім'ї, вони порушують рівновагу на свою користь і засновують своє верховенство.

Тому в певних суспільствах провадилися серйозні заходи для запобігання такому розриву контракту: хлопчиків одразу після народження відправляли в рід матері, де вони одержували виховання й поверталися звідти дорослими з двоюрідними сестрами, яких брали за дружин, однак група приймала їх лише в обмін на їхніх сестер. Цей звичай відомий під назвою *fosterage**. Є підстави стверджувати, що, окрім суспільств, про які йшлося вище, так чинилося в Давньому Китаї; що ж до Нової Каледонії, існують достовірні докази проживання майбутнього чоловіка у дядька по лінії матері, дочка якого призначалася йому за екзогамною грою, перед тим, як він міг забрати її до свого поселення.

Статеві, продовольчі, ритуальні повинності функціонують разом, сплітають нескінченним мереживом живих обмінів солідарність двох груп, які утворюють плем'я у світі людей, тоді як їхні протилежні властивості складають у незримому просторі органічну сукупність всесвіту, водночас порядок речей і порядок людей.

*Виховання чужої дитини (англ.). — Прим. перекл.

II. СВЯЩЕННІ ЗАКОНИ — Й АКТИ СВЯТОТАТСТВА

Солідарність фратрії

Жодне посягання на цей подвійний устрій неприпустиме: помилка відіб'ється на сукупності світу, порушуючи сталій порядок в окремому місці. Тому його захищено численними заборонами. Членам кожної групи забороняється вживати їжу й одружуватися на жінках, які формують із ними субстанційну єдність, і яких вони мають залишити для антагоністичної групи.

У принципі, кожна фратрія і кожен клан могли б запровадити закриту, автаркічну економіку замість режиму взаємних і тотальних дарів, що функціонує в переважній більшості випадків. Справді іноді трапляються, до речі, як виняток, суспільства, в яких дозволяється одружуватися на жінках своєї групи, вживати тотемну їжу. Так, фратрії тоді є ендогамними, у племені вейкебура все, що їдять члени фратрії маллера, є саме маллера; усе, що їдять члени фратрії вутару, — і є вутару. Однак ця система не припускає найменшого розподілу, як протилежна система. Принцип споживати тільки ту їжу, яка містично належить до своєї групи, або вживати лише те, що належить до іншої, вимагає адекватної організації. До речі, в решті сфер вона залишається ідентичною: наприклад, похоронні вогнища розкладають представники фратрії небіжчика. Автономії продовольчій відповідає автономія обрядова. Автономія та взаємозалежність заснують схожий розподіл вільного й заповідного, профанного й сакрального. Лишається зрозуміти, чому перша система так часто превалує над другою.

Безперечно, звичайний набір незалежних груп становить набагато слабший зв'язок, ніж суміш солідарних груп, аби в будь-який момент довести функціональну єдність племені. Але більш того: не слід забувати, що тотеми фратрій загалом представляють протилежні властивості, союз яких є джерелом плідності й поновлення. Слід також згадати, що ці властивості наповнюють суть усіх істот, ранжованих у певному соціальному полі, де вони втілені, як і тих речей, що за ними стоять. Ці властивості перебувають між собою в такому самому зв'язку, як принцип чоловічого і принцип жіночого. Відтак здається, що доповнення протиставлення у природі протиставленням статей відповідає космічним законам і є конче потрібним для розмноження видів.

Шлюб між особами однієї «природи», тобто, в кінцевому підсумку, однієї соціальної групи, здається, наскільки зазіхає на світовий порядок, настільки прирікає себе на жалюгідну стерильність, як і союз між особами однієї статі. Таким чином можна пояснити зміст одного китайського прислів'я, що його цитує Гране. За ним, розділення статей становить основу екзогамії. Афоризм здається абсурдним, якщо сприймати його дослівно, оскільки екзогамія визначає не так правило розділення статей, як правило їхнього зближення. Але те, що передусє, дає змогу цілком збагнути висловлену істину: доповняльність соціальних груп, протиставлених екзогамією, є такою самою, як і доповняльність статей, має таку саму важливість, тягне за собою стільки ж наслідків. Отже, вона не лише виявляє солідарність двох асоційованих половин політичної єдності, але, до того ж, визначає необхідну й достатню умову плідності союзів.

Від єднання осіб однієї природи можуть з'являтися на світ лише мертвонароджені або монстри. У Китаї діти подружжя, не споріднені по крові, але з одним ім'ям, вважаються обов'язково дегенеративними: річ в тому, що тотожність імені тут є знаком тотожності природи. Порушники закону екзогамії зазнають кари в такий спосіб, щоб їхня кров не мала контакту з землею: бо може зробити її *стес-*

рильною. Теперішні уявлення, що від шлюбу між близькими родичами можуть народитися тільки кволі та немічні діти, безперечно, є далекою спадщиною цих концепцій.

«Інцест», гомосексуальний містичний акт

Отже, порушення закону екзогамії, як його визначає Туриволд, є не тільки «порушенням організації, на якій ґрунтується життя взагалі»; це водночас точний еквівалент гомосексуальності в містичному плані. Воно ображає водночас *jus*, утискаючи антагоністичну фратрію, і *fas*, будучи актом проти природи. Справді, до цього ставляться саме таким чином. Найпоказовішим у цьому питанні є коментар до даякського словника Хардланда: останній відносить його до дій *djeadjea*, що суперечать людській природі і викликають смерть від блискавки. Наведені акти *djeadjea* типові: це, наприклад, «давати людині чи тварині ім'я, що їй не належить і не пасує, або казати про неї щось, що йде проти природи; наприклад, про блоху, що вона танцює; про щура, що він співає; про муху, що вона воює...; про людину, що її матір'ю чи дружиною є кішка чи інша тварина»; ховати живих звірів, *кажучи*: «Я ховаю людину» (помилка не у факті поховання, а у словах); живцем здирати шкіру з жаби, *кажучи*: «Тепер вона зняла свою шубу». Порушення закону екзогамії уподібнюється до лиховісних слів, блюзнірських за своєю суттю, що ображають світовий порядок і зазіхають на нього самим фактом їх виголошення.

Як еквівалентні цьому трактуються злягання тварин різних видів, а також (що показовіше) спроби злягання тварин однієї статі, наприклад, намагання самиці свині вскочити на іншу самицю. Такі збочення здатні тільки порушити світовий лад і, якщо справді не втрутитися вчасно, наслідками можуть стати землетруси, сильні зливи чи посухи, і, передусім, безплідність землі. З огляду на це, зв'язок між причиною і наслідком бачиться таким чином, що в суспільствах із

некровним спорідненням, де іноді важко виявити порушення екзогамії, роблять висновок про наявність «інцесту» з факту появи аномалії у природному порядку, наприклад, із появи двох гарбузів чи двох огірків на одному черешку.

Споживання тотема, акт канібалізму

«Інцест» є лише окремим порушенням *ordo rerum*. Воно полягає у святотатському й неминуче стерильному поєднанні двох принципів одного знаку. З такого погляду, порушення заборони на їжу відповідало йому цілком. Справді, між їжею і тим, хто її споживає (як і між двома сторонами у шлюбі), потрібне певне полярне відношення, щоб вона стала йому корисною. Організм потребує не тієї субстанції, з якої він створений, а тієї, якої йому бракує. Тому людина поважає свій тотем і вживає тотем протиставленої групи. Вживання у їжу власного тотема нібито не нагодує і навіть призведе до ослаблення і смерті від виснаження. На додаток до порушення екзогамії, це приймання їжі ще й жахливе, бо, пожираючи плоть свого тотема, людина немов би пожирає себе саму. На островах Банк цей акт однозначно розглядається як канібальський. Тому за винятком випадків ритуального причастя, коли для людини клану йдеться про посилення містичного принципу, що живе у ній, вона погоджується на це лише в разі крайньої потреби. А ще вона вважає необхідним одразу після цього вдатися до обрядів спокутування.

Поїдання тотема, порушення закону екзогамії становлять паралельні порушення того самого закону, який розподіляє для кожної групи сакральне і профанне. У свідомості аборигенів вони пробуджують такий однаковий резонанс, викликають рівнозначний жах. У Новій Англії старий із племені гуантуна пояснює місіонерові, що заборона вживання тотема означає «всього-на-всього» заборону сексуальних стосунків між людьми цього тотема, оскільки

тілесне спілкування символізується прийманням їжі. Незалежно від цього свідчення є чимало підстав вважати, що справді сексуальний акт постійно асоціюється з проявом обжерливості.

Звідси слід запам'ятати не стільки латентне, несвідоме ототожнення загального значення, скільки узгодження — дуже відчутне й пов'язане з особливим уявленням про всесвіт. Воно проявилось в такому-ось випадку, що на ньому досить слушно наголосив Леві-Брюль: використання тотемів як їжі, а тотемної жінки як дружини — це рівнозначні гріхи. У цих випадках коється дія соціально злочинна, яка позбавляє іншу групу того, що їй належить, а також фізіологічно шкідлива і стерильна, подвійно святотатська тому, що вона порушує порядок речей, і той, хто в цьому винен, зазіхає передусім на містичний принцип, у якому бере участь і всі прояви якого має поважати.

Паралель проводиться легко: поза сумнівом, порушник заборони на їжу поводить себе скоріше як канібал, порушник екзогамії — як гомосексуал, та обидва прояви тісно співвідносяться, постають в уяві разом. І в першому, й у другому випадках супроти сенсу використовується містична властивість, яку треба шанувати, й має місце насильство над тим, що втілює сакральне; акт має водночас дві ознаки, це *Missbraucht*, неналежне зловживання і брутальне насильство. Він є проявом святотатства й підлягає найбільшому осоромленню. Мабуть, ніщо інше не висвітлює цього комплексу так сильно, як рядок із «Прохачок»*, звучання якого наводить на думку про якесь давнє прислів'я, відгомін давно забутого минулого, але його використання Есхілом саме тут бачиться напрочуд мудрим. «Як може бути чистим птах, що з'їв іншого птаха?», — запитує Данаос. Знаменно, що цей вислів засуджує святотатський шлюб, який навіть смерть не в змозі відпокутувати, — союз, який ображає космічний порядок, Феміду, й описується як «бажання ворогів, споріднених по крові, котрі впускають у свій клан ганьбу».

*Трагедія Есхіла. — Прим. перекл.

Убивство члена клану, часткове самогубство .

Третій злочин, що бачиться вподібним до порушення заборон стосовно їжі та статевих зносин — убивство члена групи. Зазіхання на тотем (з'їдаючи його), на жінку (заволодіваючи нею), на людину (вбиваючи її) — це три аспекти однієї провини, одного замаху на містичну цілісність клану. Їжу, жінок і жертви слід шукати поза кланом: всередині спільноти все є священним і вимагає поваги. Ніхто не має здійснювати на нього руку, користуватися ним для задоволення своєї обжерливості, статевої чи вбивчої жадоби.

У Новій Англії, де кожне плем'я поділене на екзогамні фратрії, того, хто вбиває або з'їдає людину з фратрії, і того, хто порушує закон екзогамії, називають однаковим словом. Він не просто несе відповідальність за смерть людини, він послаблює, калічить складне буття, завдає шкоди йому і властивостям, розсіяним у соціальному й космічному просторі, частиною якого він є. Послаблення, каліцтво, шкода, причинені цьому буттю, до речі, не стали б меншими, якби винного було страчено. Вчинивши так, члени фратрії, як і аборигени Самоа, мали б враження «вбивання самих себе», згоди на щось подібне до *часткового самогубства*, за експресивним висловом Леві-Брюля. Тому в більшості випадків від страти вбивці відмовлялися. Іноді його *навіть не турбували*: на стоянках ескімосів будь-яке вбивство людини вважається випадковим. У найгіршому випадку, обмежувалися вигнанням злочинця з громади, аби на неї не поширювалася ганьба. Вбивцю оголошують *проклятим (sacré)*. Його виганяють як *порушника екзогамії* на човні без вітрил, без снастей, без весел. Проте від безпосереднього зазіхання на його життя утримуються.

Тепер зрозуміло, що арабське визначення клану, за Робертсоном Смітом («група, де немає кровної помсти»), є не чим іншим, як парною до визначення клану як групи, в

який забороняється одруження. Одруження й помста засновуються лише між кланами, між фратріями. Вони також встановлюють міцні зв'язки й утворюють *кровні союзи*, один із яких відповідає стану миру, інший — стану війни, але які є повністю симетричними. Ведеться суворий облік як убивств, так і союзів, як жінок на видання, так і трупів, які вимагають помсти. Убивства й одруження розглядаються як повинності, що їх треба компенсувати, що тим самим спричиняють порушення рівноваги. Це скінчиться тільки зусиллями протилежної сторони: вбивство за вбивство, жінку за жінку.

Гране дуже слушно підкреслив таке узгодження, помітивши, що в Китаї між родичами неможливі ні вендета, ні одруження: «Змагання помсти, — зазначає він, — як і статеві змагання, є засобами, за допомогою яких міряються силами й об'єднуються, зближуються і протистоять ті, кого не поєднує тотожність імені та природи». Між протилежними та об'єднаними фратріями кров вимагає крові; якщо вона пролита з вини іншої фратрії, члени фратрії, вражені в самій своїй сутності, не заспокоюються, доки не одержать в еквівалентний обмін кров, яка втамує смерть і головним чином збереже закон рівноваги, який керує зв'язками доповняльних груп.

Гармонії, що їх об'єднує, досягнуто внаслідок низки асиметрій, альтернативно відкритих і закритих через постійний обмін обрядами, жінками, їжею, який здійснюється безперервно. Доводиться визнати, що вбивства відбуваються при порушенні рівноваг, регулярне створення й усунення яких засвідчують солідарність фратрій і дають змогу життю поєднувати мінливість, ритм зростання й занепаду, несподівані повороти, пориви, — із загальним статичною реальністю, зупиненим порядком речей, який вона пристосовує до самого становлення. Після вбивства Агамемнона Клітемнестрою маховик убивства, запущений Електрою, є *Немезідою смерті*, тобто космічною силою, що намагається виправити будь-яке зазіхання на закон всесвіту, конкретне втілення

якої, індивідуалізоване й вимогливе, приходить на допомогу душі небіжчика й разом із нею вимагає помсти, доки пролита ворожа кров не відновить у всій її гармонії систему відносин людей та речей.

Плем'я, жива тотальність

Бездоганне мереживо взаємного обміну їжею, обміну жінками, сплати боргів крові свідчить про добре функціонування життя у племені. Таким є тип структури, з якої, здається, виходять у фратрійних суспільствах заборони, котрі окреслюють у житті людини частину сакрального й обмежують обсяг її вільної діяльності, профанного. Фратрії демонструють рівновагу й солідарність двох принципів, розподіл яких створює порядок, єднання, родючість; імена, що вони носять, — це емблеми, які позначають протиставлення їхніх відповідних властивостей: Небо й Земля, Земля й Вода, Вода й Вогонь, Чорний Птах і Білий Птах.

Ніщо не в змозі взяти гору в мисленні аборигена над парною категорією, вплив якої є тотальним. Він не сприймає єдності; все, що існує, в його очах є тільки частиною пари. М. Лінхардт добре це проілюстрував на прикладі канаків Нової Каледонії. Дядько і племінник, мати і син, чоловік і жінка утворюють пару, яка в уяві становить справжнє ціле, першу одиницю нумерації, з якої починається *дроблення*. Окремий індивід, що вийшов із первісної дуальності, є *пропащою істотою, блукачем*. Він є не цілісним, він відокремлений уламок живої тотальності. Канак не знає невизначеного артикля, він не скаже *якийсь дім*, він скаже *інший дім*, оскільки жодна істота, жодна річ не існує окремо. Кожен *якийсь* сприймається як додаток до якогось *іншого* в надрах якоїсь дуальності, так само, як фратрія є додатком до іншої в системі суспільства.

Єднання статей у плюбі є безпосереднім і завершеним, виразним і повним образом поняття пари. На його моделі

усвідомлюється сукупність соціального життя. Кожна фратрія приносить іншій те, чого їй бракує за будь-яких обставин. Утім, принцип, який втілює кожна з них, і який втілюють разом із нею її члени, має бути не лише поєднаний із протилежним принципом, а й посилений і консолідований у своїй суті. З одного боку, слід віднайти доповняльну до своєї сутність, щоб довести до кінця будь-яке творення; з другого — віддалитися від неї, щоб не спотворити свого власного принципу; з одного боку — поважати те, що має властивість, подібну до твоєї; з іншого — вбирати її в себе, насичуватися нею для підсилення такої самої властивості в собі. Людина племені арунта тотема Води може користуватися водою тільки помірно, певною мірою з повагою і шанобливо, але коли йде дощ, вона мусить вийти зі своєї оселі, замість того, щоб ховатися в ній, і тривалий час піддавати себе дії добродійного впливу живлющого принципу, згідно з яким потоки дощу роблять її сильнішою.

III. ІЄРАРХІЯ І ОБРАЗА ВЕЛИЧНОСТІ

Трапляється, що внаслідок дедалі більшої складності суспільства гра фратрій поступається своєю важливістю структурі спеціалізованих груп. У цьому разі верховенство поняття пари зникає, а разом із ним — і відчуття співпраці, де врівноважуються надані й отримані послуги. Більше не відчувається наявність солідарності, коли кожний був потрібен іншому, давав стільки, скільки брав сам. Лишається єдина тенденція, яка спонукає кожную групу зберігати цілісність: тепер для неї ідеться не лише про збереження недоторканною своєї життєвої властивості, щоб надати її другій половині соціального тіла, а й про її звеличування та спробу утвердження її верховенства над іншими принципа-

ми, спільна дія яких підтримує існування та здоров'я племені. Тепер більше не думають про те, щоб зберегти з протилежною групою цілковиту рівновагу, яку кожен першим зацікавлений підтримувати, а застосовують амбіції задля звеличення свого престижу й утвердження домінування.

Генезис влади

Замість принципу поваги стверджується принцип індивідуальності. На зміну симетричній ситуації фратрій приходить нестабільний стан суперництва між давніми кланами. Поступово вони перетворюються на братства, кожне з яких спеціалізується на такій соціальній функції, виконання якої є для нього привілеєм і обов'язком. Відтепер функціонування суспільства ґрунтується на *concours** у його подвійному сенсі — взаємодопомоги та змагання груп, принципи яких, діючи у згоді зі світовою гармонією, прагнуть не стільки до збалансування один одного, скільки до здобуття переваги, утримання її після цього, змушування визнати її правочинною, коли насправді ніхто її не заперечує.

У північноамериканському племені зуні, як ми бачили, роздвоєна організація не фігурує майже зовсім — хіба що в міфах, як спомин про минуле. Нинішнє суспільство знає тільки братства, набрані головним чином із кланів, які належать тим сторонам світу, що й виконували ними функції. Так, північні клани поповнюють бойові формування, західні — товариства жерців, східні — групи танцюристів, південні — спільноти землеробів і лікарів. У Китаї М. Гране також відзначає заміну колишньої дихотомії зорієнтованими групами, властивості яких реалізуються в аспекті *вітрів*, які «співами, змаганнями, боротьбою за престиж сприяють підтриманню космічного порядку».

Марна річ, виходячи з цього, відтворювати різні можливі еволюції соціальної організації, марно також робити ог-

*Має два значення: 1) допомога; 2) змагання (фр.). — Прим. перекл.

ляд різних типів структур суспільств, представлених у всьому світі. Доповненням до вивчення сакрального, що випливало б із кожного аналізу, було б шоразу те саме: наявність ієрархії, здійснення верховної влади; і перша, і друга мають риси урочистих беззаперечних, паралізуючих, які оголошують святотатством будь-яку помилку стосовно них.

Не має значення те, що спеціалізовані братства набули форми закритих спадкових каст, вишикуваних у порядку старшинства. Не має значення, що прагнення співпраці було повністю витіснене прагненням влади. Часто, як це показав Даві, засвідчення поваги стало засобом нав'язування поваги; надмір щедрості у престижних роздачах багатств і їжі призвів насамкінець до «надання здійснюваній послугі форми вимоги визнати владу». Ці демарші призвели до встановлення верховенства якогось одного клану у племені, якоїсь однієї особи у клані: потрібен вождь для збору скарбів і проведення обряду, під час якого вони будуть принесені у протиправний і запопадливий дар тим, над ким є бажання в такий спосіб узяти гору і встановити верховенство. У цьому контексті будь-яка генетична конструкція є вразливою і може бути заперечена або, рано чи пізно, приречена на відмову від неї.

За цих умов доцільніше прийняти такою, як вона є, нову даність, що її становить режим особистої влади, не дуже переймаючись тим, що вона породжена попереднім станом. Звичайно, слід мати на увазі, що й самі обряди (побудова великої хатини, зведення похоронних стовпів, ініціація молодих людей та ін.), які у тлінкіт (наприклад) відображають солідарність і рівновагу фратрій, у квакіотл (наприклад) стають такими, де верховенство знаходить привід ствердитися шляхом хвастливої витрати, яку неможливо оплатити у відповідь, *повернути*. Нічого не змінилося в ритуалах, але тотема кланів робляться гербами тих, хто веде гру, особистими емблемами вождів, які їх успадковують або спекулюють ними, роздають чи одержують, програють або виграють, і в такий спосіб акумулюють над своєю головою містичні властивості і престиж від володіння ними.

Факт влади, безпосередня даність

Утім, важливо зупинитися саме на голому факті влади. Хоч би якими були шляхи утвердження особистого впливу у формі визнаного авторитету, слід відзначити незмінність характеру інтимної природи влади. Тут ми маємо справу з даністю не менш безпосередньою, первісною, нездоланною, ніж протиставлення статей, в образі якого здається установленим оборотне розділення сакрального і профанного у фратрійних суспільствах. Вона відображає також імперативне *anankē stēnai*.

Певна річ, це ще не означає, що полярність статей або відношення керівника до виконавця, які визначають владу, зовсім не можуть бути пояснені, але при цьому слід було б виходити із загальної концепції світу й набагато розширити межі окремої проблеми. Краще задовольнимось тим, що відзначимо абсолютну особливість реальності влади й підкреслимо тісний зв'язок, який майже ідентифікує її природу із сакральним.

Незалежно від її походження й місця застосування в усьому мислимому розмаїтті впливу на речі та людей, влада постає як реалізація якогось прагнення. Вона виявляє всемогутність слова, яким є наказ або заклинання. Влада забезпечує виконання наказу. Вона ніби невидима властивість, надбудована, непереборна, що втілюється у вожді як у джерелі та принципі її авторитету. Властивість, що примушує підкорятися її повелінням, є тією самою, що робить вітер здатним дуети, вогонь — горіти, зброю — вбивати. Саме її позначає в різних формах меланезійське слово *мана* та його численні американські еквіваленти. Людина, яка володіє *мана*, є такою, що вміє і може примусити інших підкорятися.

Влада, як і сакральне, здається зовнішньою милістю, для якої індивід є скороминущим місцем перебування. Її отри-

мують як інвеституру, через ініціацію або коронацію. Її втрачають через розжалування, негідні вчинки або зловживання. Вона користується підтримкою всього суспільства, зв'язок із яким є для неї захистом. Монарх носить корону, скіпетр, пурпурний одяг, що є привілеєм богів. Він має охорону, яка його захищає. Він володіє всіма засобами примусу, здатними схилити непокірних до покори. Але слід звернути увагу на те, що ці засоби пояснюють, але не доводять ефективність влади. Бо наскільки їх вважають усемогутніми там, де їх бачать здатними підкорювати, де відкривають причини їх боятися, — настільки ж відмовляються пояснити мотиви їхньої поблажливості і покірності.

Хоч би якою була влада, світською, військовою чи релігійною, вона є наслідком згоди. Дисципліна в армії є наслідком не могутності генералів, а слухняності солдат. На кожному щаблі ієрархії за схожих умов виникає проблема: від маршала до капрала — всі стають безсилими, коли їхні підлеглі, яких більше, які краще озброєні, відмовляються виконувати накази. Ла Боесі* показав, що покірність буває лише добровільною: тиран має тільки очі та вуха людей, щоб за ними стежити, він має тільки руки людей, які вони самі йому позичають, щоб їх гнобити.

Сакральний характер влади

Важливо наголосити на цьому парадоксі влади, на головній особливості зв'язку, котрий поєднує правителя з підлеглим. Він ґрунтується на ефективній дії різниці енергетичних рівнів, яка автоматично підпорядковує одну людину іншій, яка безпосередньо встановлює владу одного над іншим. Сам привілей особистого престижу вже встановлює таку полярність, визначає наявність і роль (між тим, хто ним наділений і його нав'язує, і тим, хто його позбавлений і йому під-

*Етьєн де Ла Боесі — французький письменник, філософ. — Прим. перекл.

дається) потаємного асценденту. Термін має астрологічне походження: він позначає зодіакальне сузір'я, яке підноситься на обрії під час народження якогось індивіда.

Факт є значущим. Він показує, яким сильним є прагнення об'єктивувати, спроектувати на зірки, одним словом, обожнити джерело влади. З тим більшою підставою, що процес мав місце тоді, коли привілей влади був не результатом особистих якостей, нестабільних і невідомих, тенденцій і незахищених, а прерогативою, нерозривно пов'язаною з соціальною функцією, забезпеченою, очевидно, визнаною, оточеною повагою та страхом. Кожен монарх є богом, походить від бога, або править милістю божою. Він є сакральною особою. Отже, його слід ізолювати, звести непроникні перегородки між ним і профанним. Його особа містить у собі святу силу, яка творить процвітання й підтримує світовий порядок. Він гарантує регулярність пір року, родючість землі та плідність жінок. Властивість крові, яку він проливає, забезпечує щорічну репродукцію їстівних видів. Його поведінка регулюється в найменших деталях: йому не слід ні марнувати, ні вживати недоречно свою божественну владу. На нього покладається відповідальність за голод і посухи, епідемії та нещастя. Тільки він один має достатню святість, щоб здійснити потрібне святотатство, яке полягає в десакралізації врожаю, щоб його піддані мали змогу вільно ним користуватися.

Така святість робить його небезпечним. Усе, чого він торкається, надалі може служити тільки йому. Так само посуд, із якого він їв, одяг, який вдягав, стають небезпечними для інших і призводять до смерті тих, хто ними заволодіє. Полінезійському вождю досить назвати якусь річ ім'ям частини свого тіла, щоб стати її власником і зарядити її смертоносною енергією. Так він може посвятити (проголосити *табу*) річку, ліс: надалі рух у них буде заборонено й жодна профанна, корисна дія не зможе там чинитися.

Можновладець сам утримується в розкішній і суворій ізоляції. Контакт із ним вразить необачну людину блискав-

кою. Той, хто через незнання чи ненавмисне здійме руку на власність свого вождя, має негайно очиститися, звільнитися від занадто сильного для нього імпульсу. Доти він не повинен нічого робити своїми руками. Якщо він голодний, його має годувати хтось інший, або він мусить їсти так, як звірі, беручи їжу зубами, інакше його рука, позначена святістю вождя, передасть її до їжі і вона буде введена до його кволого організму, який не зможе її витримати, й людина помре.

Водночас, до вождя звертаються лише через посередника. У Китаї висловлювання «*[ті, хто перебувають] біля підніжжя [трону]*» стало еквівалентом *Вашої Величності*. Так само не можна дивитися прямо в обличчя суверена. Нечистий подих профанних слів, ослаблююче випромінювання, що йде з погляду підданого, осквернило б, послабило божественну властивість правителя.

До того ж влада надає особі нових якостей. Вона освячує не менше, ніж духовенство. Той, хто її приймає або заволодіває нею, стає чистим: він змінює своє життя й започатковує аскетичну, зразкову поведінку, навіть якщо досі він був розпусником чи злочинцем. Історія протиставляє Октавіана Августа, поезія протиставляє дона Карлоса Карлу V. Не слід вбачати в цьому лише вимогу уяви. Той, від кого залежать усі дари, чие існування є шанованою моделлю, підтримкою для всіх інших, повинен обов'язково мати всі властивості, всі чесноти. Його ними наділяють, не вагаючись стосовно тих, яких у нього немає.

Недостатньо забезпечити вождя захистом від вторгнення профанного. Потрібно, щоб сукупність проявів життя відляляла його від загальних умов. Йому прагнуть надати в користування все цінне, й водночас уберегти його від вживання низького. Йому заборонені буденні, звичні для підданих, жести, а якщо він їх робить, це має бути не так, як у них. Неприпустимо, щоб сакральна особа займалася втомливою або грубою роботою. В ідеалі вона не має робити нічого, тільки царювати й не управляти. Лише постійне спалення

його святої енергії робить ефективним його добродійний вплив. Він не має їсти того, що їдять інші, ані робити того, що вони. Йому подають спеціальну їжу, яка є забороненою для підданих. Навпаки, він не куштує вульгарної їжі, яку споживають вони. Його сексуальні звички теж особливі: інцест, заборонений у народі, є звичною справою у монарших і вельможних родинах. Крім того, що сакральна кров не повинна змішуватись із профанною, важливо й у цих справах укрαι віддиференціювати закон вождя від закону підданих.

Рівновага та ієрархія

Отже, сакральне і профанне знову здаються доповнювальними. Те, що є святотатським для одних, є святом правом для інших, і навпаки. Діє той самий принцип поділу між монархом і підданими, що й у фратріях. Але якщо в цьому, останньому, випадку роздвоєння передбачає рівновагу, ґрунтується на взаємній повазі, надає кожному однакові права і обов'язки, всім дозволяє чи забороняє симетричні дії, встановлює, стисло кажучи, оборотні стосунки, то між сувереном і його народом, між кастою вельмож та кастою парій стосунки є зорієнтованими, побудованими на ієрархії.

Правила не є прийнятними у двох сенсах. Доповнення до кожного права для партнера є не правом, а еквівалентним обов'язком. Образа величності відтепер вважається великим святотатством. Вона є односторонньою і може чинитися лише тим, хто знизу, стосовно того, хто вгорі. Такий самий вчинок згори вниз вважається не злочином, а пільгою, не розбесним гріхом, а виправданим благоволінням.

За віруваннями полінезійців, той, хто доторкнеться до сакральної особи, роздувається й гине. Щоб ухилитися від смерті, яка на нього чекає, у винного чи необережного існує лише один спосіб: зробити так, щоб вождь сам доторкнувся до нього. Так він упровадить святість до організму, здатного її підтримати. Згубний вплив неналежного пося-

гального контакту руйнується контактом прийнятним, дозволеним. На сході Африки нубійці не можуть під страхом смерті увійти до хатини вождя, але, щоб відвернути цю загрозу, достатньо того, щоб глава племені погодився торкнутися рукою їхнього оголеного лівого плеча. Цей жест їх благословляє, дає змогу без страху ступити до священної оселі.

Загалом наслідки є протилежними, коли володар торкається чи називає підданого й коли підданий торкається чи називає володаря. Річ у тому, що доторкання й називання є прерогативою влади, виявом верховенства. Називаючи річ, істоту, їх викликають, примушують показатися й майже підкоритися, їх зобов'язують з'явитися. Назвати — це завжди викликати, це вже наказ. Так само, простираючи руку над річчю, над особою, її підкоряють, нею користуються, її перетворюють на інструмент. *Manus injectio* означає заволодіння, жест набуття, який *накладає руку* на те, що підлягає захопленню.

У напрямі від монарха до підданого вияв верховенства відповідає порядку речей: він є благословенням; від підданого до монарха він іде супроти всесвітнього закону і є святотатством, що порушує закон. Вихідний потік приношень, спадний потік милостей, із найнижчого щабля до найвищого в соціальній ієрархії та від найвищого до найнижчого замінює конфронтацію, яка завжди знов народжується, обмін, котрий безперервно поновлюється, що по черзі творить и розриває зв'язки між антитетичними групами фратрійних племен. Влада теж засновує суспільство на відносинах полярності. Але така модель у цьому разі виходить не стільки зі стосунків між чоловіком і жінкою, скільки між батьком і сином. Цей тип припускає не так співпрацю, як субординацію. Втім, обидва типи відносин не взаємовиключаються, але комбінуються в різних пропорціях. Між чоловіком і жінкою субординація вже існує. Навпаки, між королем і народом, між сеньйором і гуртом відданих йому людей існує тенденція до встановлення рівноваги. «Добрий» суверен прагне її зберегти, але вважа-

ється, що її порушує тиран, якого майже завжди вважають типовим збурювачем і порушником світового порядку, винуватцем заворушень, безладдя та бунтів.

Монарх має не менше обов'язків щодо соціального стану, ніж стан стосовно монарха. Суспільство ґрунтується на їхній співпраці. У Китаї володар є Ян, маса людей — Інь. Отже, зв'язок між ними є доповнювальним. Утім, як би там було, престиж одного чи привілей меншості є противагою великій більшості і врівноважує її вплив. Між королем та зібраним і організованим народом устанавлюється, як і між фратріями, взаємна повага, яка засвідчує єднання, пошану, визнання двох рівних принципів, гідних і потрібних один одному.

Навпаки, між сувереном і кожним із його підлеглих беруть гору владні стосунки: ставлення покровителя до протеже в один бік, слуги до господаря — в другий. Між ними існує такий вид поваги, який відображає прийняте чи нав'язане підкорення. Виявом цього є будь-який етикет; він набирає форми урочистого присягання в залежності чи шанобливій покірній повазі панові — раба, сюзерену — васала, старій людині — молодій, учителеві — учня, ініціаторові — ініційованого, ініційованому — профана, якщо висловлюватись точно.

Деякі з цих відносин успадковуються або мають тенденцію до цього, інші перебувають у перехідному стані, але сліднують за ходою часу. Молодий чоловік стає дорослим, син, своєю чергою, стає батьком, але не перестає бути сином для свого батька, як і молодий чоловік ніколи не дожене у віці того, хто старший за нього. Тому ці відносини складають необоротний світовий лінійний порядок, становлячи контраст із циркулярним, урівноваженим устроєм фратрійних суспільств. Злочин образи величності тоді стає поряд із актами святотатства (вживання сакральної їжі або одруження із забороненими жінками), які зазіхають на закони всесвіту і провокують розрив, порушення, надіям у функціонуванні суспільства.

Збереження і творення

В обох випадках властивість полягає в тому, щоб лишатися *в порядку*, на *своєму* місці, не перевищувати того, що призначено тобі долею, тримати себе в межах дозволеного, не розпоряджатися забороненим. Учиняючи так, підтримують і те, що залежить від себе самого, всесвіт у його устрої. Це є функція заборон у ритуальних настановах: «Обряди, — каже Лі Кі, — запобігають безладу, як греблі стримують повені».

Але час зношує греблі, робота механізму зношує й забруднює його шестерні. Людина старіє і помирає, щоправда, поновлюючись у своєму потомстві. Природа при наближенні зими втрачає свою родючість і ніби вмирає. Треба знову створювати світ, відновлювати систему. Заборони можуть тільки перешкодити випадковому кінцю. Вони не можуть уберегти від невблаганного руйнування, від природної смерті. Вони уповільнюють старіння, але не можуть його зупинити. Настає час, коли потрібне перетворення. Треба, щоб позитивне діяння забезпечило нову стабільність порядку. Є потреба в тому, щоб щось схоже на творення відновило природу й суспільство. Саме для цього призначене свято.

**САКРАЛЬНЕ ПОРУШЕНЬ:
ТЕОРІЯ СВЯТА**



*Маленький Крішна танцює на зловленій ним змії.
Бронза із південної Індії.*

Життю ритмічному, наповненому щоденною працею, спокійному, окресленому системою заборон та обережної поведінки, де прислів'я *quieta non movere** підтримує світовий порядок, протиставляється збудження свята**. Свято, якщо розглядати лише його зовнішні аспекти, має риси, ідентичні будь-якому рівню цивілізації. Воно відбувається за активної участі збуджених і галасливих людей. Такі масові зібрання найвищою мірою сприяють появі й заразливому поширенню екзальтації, що виявляється в галасі та жестах, спонукає безконтрольно віддаватися найбезрозсуднішим імпульсам. Навіть сьогодні, коли зuboжілі свята так мало вирізняються на тлі сірої монотонності буденного життя, коли вони стають розпорошеними, роздрібненими, майже загрузлими в буденності, у них іще розрізняються деякі мізерні залишки колективної несамовитості, що була властива стародавнім бенкетам. Справді, перевдягання й

*Не будити лиха (лат.). — Прим. ред.

**Зайве підкреслювати, що ця теорія свята далеко не вичерпує всіх його різнобічних аспектів. Зокрема, доцільно було б пов'язати її з теорією жертвоприношення. Справді, останнє бачиться чимось на кшталт привілейованого змісту свята. Воно існує як внутрішній рух, що підсумовує свято або надає йому сенсу. Вони з'являються разом у тому самому співвідношенні, що душа й тіло. Замість того, щоб наголошувати на цьому тісному зв'язку (треба було вибирати), я доклав зусиль для відзначення жертвотної атмосфери, яка супроводжує свято, сподіваючись: читач відчує, що діалектика свята дублює і відтворює діалектику жертвоприношення.

зухвалість, дозволені під час карнавалу, узливання та бали на 14 липня свідчать про ту саму соціальну потребу в цьому і продовжують її. Не існує свята, навіть сумного за визначенням, у якому не було б хоч трохи надмірності та розгулу: досить згадати хоча б поминальні обіди в сільській місцевості. У давні часи чи сьогодні, свято завжди відзначається танцями, співом, поглинанням їжі, випивкою. Треба наїдатися й напиватися досхочу, до краю, доки не стане погано. Це і є закон свята.

І. СВЯТО, ЗВЕРНЕННЯ ДО САКРАЛЬНОГО

У так званих примітивних цивілізаціях контраст є відчутно рельєфнішим. Свято триває кілька тижнів, кілька місяців, із чотири-п'ятиденними перервами на відпочинок. Часто потрібно кілька років, щоб зібрати харчі й багатства, які будуть не тільки з'їдені й витрачені в показний спосіб, а й просто-таки знищені та розтринькані, оскільки марнотратність і руйнування — форми надмірності, які за правом належить самої суті свята.

Свято досить легко завершується шаленою оргією з нічним дебошем, із гамом і рухами, які завдяки ударам найпримітивніших інструментів перетворюються на ритм і танок. За описом одного свідка, людська маса, копошачись, звивається, товче ногами землю й ривками обертається навколо центрального стовпа. Збудження набуває всіляких форм вираження, їх дедалі більше. Воно стає сильнішим та інтенсивнішим у всіх проявах: у нав'язливому стукоті списів по щитах, гортанних співанках, що голосно скандуються, синкопах і штовханині танцю. Спонтанно виникає насили. Раз по раз трапляються бійки: забіяк розбороняють

підіймають сильними руками догори, ритмічно струшуючи, доки вони не вгамуються. Коло від цього не зупиняється. Так само зненацька полишають танок пари, вони злягаються в чагарнику неподалік і повертаються на своє місце у вирі, що триває до ранку.

Зрозуміло, що свято, яке постає таким пароксизмом життя й так різко пориває з дрібними турботами щоденного існування, бачиться людині якимось іншим світом, де вона відчуває підтримку і трансформацію завдяки силам, могутнішим за неї. Її повсякденна діяльність — збирання плодів, полювання, риболовля, тваринництво — лише займають час і задовольняють насущні потреби. Безперечно, вона робить усе це старанно, терпляче, вміло, але у глибині душі вона живе споминами про минуле свято й очікуванням наступного, тому що свято означає для неї, для її пам'яті і для її бажання час сильних почуттів і метаморфозу її буття.

Пришестя сакрального

Отже, саме Дюркгейму належить честь відкриття важливої ілюстрації того, що свята, на відміну від робочих днів, поглиблюють різницю між сакральним і профанним. Вони справді протиставляють: переमेжовані вибухи — безбарвній безперервності; екзальтовану несамоовитість — буденний повторюваності тих самих матеріальних турбот; потужний подих загального збудження — спокійній роботі, під час якої кожен клопочеться поодаль від іншого; концентрацію суспільства — його розпорошеності; лихоманку кульмінаційних миттєвостей — тихій праці під час інертних фаз свого існування. До того ж, релігійні церемонії, що є приводами для свят, зворушують душі віруючих. Свято є порою радості, але воно є і порою тривоги. Піст, тиша суворо витримуються перед фінальним вибухом. Звичайні заборони посилюються, впроваджуються нові табу. Усілякі надмір-

ності й експеси, урочистість обрядів, попередня строгість обмежень теж сприяють оточенню свята світом виняткового.

Справді, свято часто сприймається як саме царювання сакрального. День свята чи звичайна неділя є часом, заздалегідь присвяченим божественному, коли забороняється працювати, коли треба відпочивати, веселитися й вихвалити Господа. У суспільствах, де свята не розсіяні поміж усім робочим життям, а згруповані у справжній *сезон свят*, іще краще помітно, до якої міри цей сезон справді є періодом верховенства сакрального.

У дослідженні М. Мосса про суспільства ескімосів подано найкращі приклади величезного контрасту між цими двома способами життя, що виявляються, втім, у народів, які кліматом чи природою їхньої економічної організації примушені до тривалої бездіяльності протягом певної частини року. Узимку ескімоське суспільство згуртовується: все робиться або діється у громаді, тоді як улітку кожна родина, ізольована у своєму наметі посеред майже пустельної неосяжності, веде одноосібне існування, коли ніщо не обмежує її індивідуальної ініціативи. Порівняно з літнім життям, майже повністю світським, зима здається порою «безперервної релігійної екзальтації», тривалим святом. У північноамериканських індіанців соціальна морфологія теж змінюється з порою року. У них теж після розосередження влітку настає зимова концентрація. Клани зникають і поступаються місцем релігійним братствам, які виконують грандіозні ритуальні танці й здійснюють обряди племені. Це час передачі міфів і звичаїв, коли духи являються послухникам і ініціюють їх. Квакіютл самі кажуть: «Улітку сакральне перебуває внизу, профанне — вгорі; взимку сакральне — вгорі, профанне — внизу». Ясніше не скажеш.

У звичайному житті сакральне, як ми бачили, виявляється майже виключно в заборонах. Воно окреслюється як «заповідне», «окреме»; воно не призначене для загального використання, воно захищене заборонами, що мають заповідити зазіханням на світовий порядок, відвернути ризик його

го порушення й подання приводу для смуту. Отже, сакральне головним чином постає як *негативне*. Справді, це одна з основних рис, які найчастіше визнаються за ритуальною заборонаю. Однак сакральним періодом соціального життя є той, коли дію правил припинено й нібито рекомендовано волю. Безперечно, можна не визнавати за експесами свята точного ритуального змісту й розглядати їх тільки як просто *розрядку в діяльності*. «Люди настільки виходять за межі звичайних умов життя, — пише Дюркгейм, — і так добре це усвідомлюють, що відчувають щось на зразок потреби вийти за межі й піднятися над звичною мораллю». Справді, хаотична метушня, збудження свята відповідають певному імпульсу розслаблення. Конфуцій це вже усвідомлював, коли казав на виправдання селянських китайських бенкетів, що не треба «постійно тримати лук натягнутим і не відпускати, як і тримати його завжди відпущеним, не натягуючи». Експеси колективної несамоовитості, безперечно, виконують *також* і цю функцію: вони — як раптовий вибух після тривалого й суворого нагнітання тиску. Але це лише один із їх аспектів, і, звичайно, це скоріше фізіологічний механізм, ніж сенс буття. Потрібно, щоб цим аспектом вичерпувалась їхня природа. Аборигени справді вбачають в експесах заповідь магічної ефективності своїх свят: саме вони наперед свідчать про успіх обрядів і обіцяють, опосередковано, плідність жінок, багаті врожаї, хоробрих вояків, достаток дичини, успішну риболовлю.

Експес як засіб від виснаження

Таким чином, експес не тільки постійно супроводжує свято. Він не є простим епіфеноменом збудження, з яким воно розгортається. Він конче потрібен для успіху святкових обрядів, що проводяться, причетний до їх святих властивостей, як і вони, сприяє оновленню природи чи суспільства. Такою справді є мета свят. Час знесилює, виснажує. Він —

те, що веде до старіння, до смерті, те, що *зношує*: таким є навіть значення кореня слова *usé*, звідти ж походять слова того самого змісту у грецькій та іранських мовах*. Щороку поновлюється рослинність; соціальне життя, як і природа, починає новий цикл. Усе, що існує, має омолодитися. Треба знову починати творення світу.

Світ поводить як *космос*, керований всеохопним порядком, який функціонує в постійному ритмі. Його підтримують міра, правило. Його закон полягає в тому, щоб кожна річ була на *своєму* місці, щоб кожна подія відбувалася у *свій* час. Цим пояснюється, що єдиними проявами сакрального є заборони, захисні заходи проти всього, що могло б бути загрозою для космічного ладу або спокути, виправлення всього, що могло б його порушити. Масмо тенденцію до непорушності, бо кожна зміна, кожне нововведення таять загрозу стабільності всесвіту, становлення якого люди хотіли б затримати, позбувшись шансів руйнації. Але зародки знищення закладені в самому його функціонуванні, яке акумулює відходи й веде до зносу механізму.

Немає нічого, що не було б підпорядковане цьому закону, визначеному й підтверджуваному загальним досвідом. Навіть здоров'я людського тіла потребує постійного виведення з нього «нечистот»: сечі та екскрементів, а у жінок — менструальної крові. Утім, старіння в кінцевому підсумку ослаблює і паралізує плоть. Природа щороку так само проходить цикл зростання й занепаду. Соціальні інститути не захищені від такої самої почерговості. Вони теж повинні періодично оновлюватися й очищатися від отруєних відходів, що становлять негативну частину, залишену від кожного діяння заради суспільного добра. Оскільки необхідно якось не уявляти, припускають, що добро спричиняє певне забруднення служителя культу, який бере на себе відповідальність за це, а також (шляхом зараження) — і всього суспільства.

Тому боги ведичного пантеону шукають якусь істоту, на яку можна було б перенести перейняту нечистоту, проливаючи її кров під час жертвоприношення. Такий тип очищення зазвичай здійснюється у формі вигнання чи умертвіння. Напа-відбувайла, звинуваченого в усіх скоєних гріхах, або персоніфікації старого року, який треба замінити. Треба вигнати зло, слабкість і виснаження, всі поняття, що більш-менш збігаються. У Тонкіні проводять обряди з чіткою метою видалення нечистих залишків кожної події та, особливо, владних дій. Так намагаються нейтралізувати невдоволення, злу волю тих, кого влада засудила на смерть за зраду, повстання чи змову. У Китаї звалюють сміття, тобто щоденні відходи домашнього побуту, біля дверей оселі, а під час свят відновлення року його ретельно позбуваються, оскільки воно, як і всі нечистоти, містить у собі активний принцип. Використаний належним чином, він може сприяти процвітанню.

Щорічного видалення відходів, накопичених унаслідок життєдіяльності кожного організму; ліквідації гріхів; вигнання старих часів — усього цього недостатньо. Ці заходи призначені лише для поховання старого, забрудненого минулого, *що відбуло свій час* і має поступитися місцем незайманому світові, настання якого має прискорити свято.

Заборони виявилися безсилими підтримувати цілісність природи та суспільства. Вони, тим більше, неспроможні сприяти їхньому відновленню в образі першої молодості. Правило не містить у собі жодного принципу, здатного його посилити. Треба уповати на творчу здатність богів і повертатися до початку світу, звертаючись до сил, які тоді перетворили Хаос на Космос.

**Usé* 1) зношений; 2) змучений; 3) банальний (фр.). — Прим. перекл.

Первісний хаос

Справді, свято — це немовби актуалізація перших часів всесвіту, *Urzeit* у* первинної ери, найвищою мірою творчої, за якої всі речі, всі істоти, всі інститути бачилися зафіксованими в їх традиційній і остаточній формі. Це була саме та доба, коли жили й діяли божественні пращури, про історію яких оповідають міфи. Більше того, для племені цімшіанів у Північній Америці міфи відрізняються від інших легендарних оповідань саме фактом, що вони відбулися в часі, який минув, коли світ іще не набув свого сьогоденського вигляду.

Риси цих міфічних Великих Часів були чудово вивчені Леві-Брюлем на прикладі австралійців і папуасів. Кожне плем'я має спеціальний термін для їх назви. У арунта це *altjira*, в алоріджа — *dzugur*, у караджері — *bugari*, у народів на північному заході Австралії — *ungud* тощо. Часто ці слова означають сновидіння й, водночас, усе, що здається незвичним або чарівним, узагалі. Це тому, що вони служать для позначення часу, коли «надзвичайне було правилом». Вирази, вживані дослідниками, прагнуть виявити цей аспект первинної доби. Д-р Форчун трактує цей міфічний час як такий, коли «існування прийшло в буття й почалася природна історія». Він розміщений водночас на *початку* й *зовні* становлення. Так, Н. Елкін зазначає, що він є не менш теперішнім або майбутнім, ніж минулим: «Це як стан, так і період», — багатозначно пише він.

У надрах міфічного часу міститься джерело іншого, й воно безперервно виникає, створюючи все те, що спантеличує або не має пояснення. Надприродне постійно ховається за відчутим і безупинно прагне проявитися через нього. Первісна доба з винятково одностайністю описується в зовсім різних країнах. Це ідеальне місце для метаморфоз і

*Первісний час (нім.). — Прим. перекл.

чуда. Нічого ще не було стабілізовано, жодних правил ще не було впроваджено, жодна форма ще не була зафіксована. Те, що надалі стало неможливим, тоді було здійсненим. Речі пересувалися самі собою, човни літали у повітрі, люди оберталися тваринами й навпаки. Вони скидали шкіру замість того, щоб старіти й помирати. Всесвіт був пластичним, плинним і невичерпним. Урожаї спонтанно зростали, а плоть тварин відростала одразу ж після того, як їх рубали на шматки.

Створення космосу

Нарешті, пращури надали світові вигляду, що відтоді не змінився, впровадили закони, що діють і досі. Вони створили людей, зробивши їх із землі або перетворивши на них змішаних істот, напівтварин, що існували до того. Водночас вони створили або сформували різні види тварин і рослин. Формуючи одного індивіда, вони видозмінювали подібно до нього його майбутніх нащадків і завжди використовували, без нового втручання, мутацію архетипу. Вони також зафіксували море, твердь землі, острови, гори. Вони розділили племена і для кожного з них установили свою цивілізацію, свої церемонії, свої обряди, свої ритуали, свої звичаї, свої закони.

Але у зв'язку з тим, що вони утримували кожну річ, кожну з істот у заданих рамках, віднині — в *природних* рамках, вони позбавляли їх магічних властивостей, що давали їм змогу миттєво реалізувати свої бажання й без жодних обмежень одразу стати тим, ким їм подобалося бути. Справді, порядок не пристосовується до одночасного існування всіх можливостей, до відсутності будь-яких правил: тоді світ пізнав нездоланні обмеження, що замкнули кожен вид у його власному бутті й не дозволяли виходити за його межі. Все стало нерухомим, було встановлено заборони, щоб не порушувалися нова організація і нова законність.

Нарешті, у світі була запроваджена смерть за неслухняність першого чоловіка, частіше — жінки, внаслідок помилки вісника божества, дурості пращура — «Шахрая»*, котрий, як звичайно кажуть, намагається недотепно імітувати жести Творця, й чия безглузда впертість призводить до наслідків, комічних і катастрофічних водночас. Як би там було, але разом зі смертю, як черв'яком у плоді, *космос* вийшов із *хаосу*. Доба безладдя закінчена, починається природна історія, встановлюється порядок нормальної причинності. На зміну нестримній творчій активності приходить невсипущий нагляд за збереженням створеного всесвіту в доброму стані.

Хаос і Золотий Вік

Зрозуміло, що міфічний час бачиться оповитим фундаментальною двозначністю: справді, він постає у двох антиетичних аспектах — Хаосу і Золотого Віку. Відсутність бар'єра настільки ж приваблює, як і відштовхує браком порядку й стабільності. Людина з ностальгією дивиться на світ, де вистачало простягнути руку, щоб зірвати смачні й завжди стиглі плоди, де врожаї послужливо збиралися в коморі самі, без тяжкої праці, без сівби, без жнив, де невідома була тяжка потреба працювати, де бажання виконувалися відразу після задуму, не скалічені, не скорочені, не знищені якоюсь матеріальною неможливістю чи якоюсь соціальною забороною.

Золотий Вік, дитинство світу, як і дитинство людини, відповідало концепції земного раю, де все спочатку дарувалося, але під час виходу звідки потрібно було заробляти свій хліб у поті свого лица. Це — правління Сатурна або Кроноса, без воєн і без торгівлі, без рабства та приватної власності. Але цей світ світла, спокійної радості, легкого й

*В англосаксонських етнографів це Трикстер (англ. — шахрай, хитрун). Див. нижче додаток II. — Прим. перекл.

щасливого життя є, водночас, світом пітьми й жаху. Час Сатурна був часом людських жертвоприносин, а Кронос пожирав своїх дітей. Раптова родючість землі мала і зворотний бік. Перша доба є також ерою буйних і безладних творінь, жадливих і надмірних породжень.

Іноді обидві антагоністичні іпостасі заплутано змішуються між собою, іноді прагнення духу до зв'язності розрізняє їх, і тоді бачимо, як міфологія роз'єднує і протиставляє, змушує чергуватися Хаос і Золотий Вік. Вони постають як два боки однієї уявної реальності, реальності світу без правил, що від нього походить регульований світ, у якому сьогодні живуть люди. Він протиставляється цьому останньому, як світ міфів — світу історії, що почався з його закінченням. Він йому протиставляється ще і як світ сну, назву якого він охоче приймає, — світу неспання. Нарешті, він постає як час неробства, достатку, марнотратності, на повернення якого даремно сподівається людина, тоді як вона приречена на працю, бідність і ошадливість.

Водночас, і це безперечно, вона більш-менш виразно уявляє собі дитинство. Щоб установити таке, не потрібно звертатися до того жалю серця, до тієї схильності пам'яті, які змушують дорослу людину вкрай прикрашати спомини про свої молоді літа, що, як їй раптом здається, були віддані іграм, позбавлені турбот, і що їх вона супроти очевидності згадує як час нескінченного свята в Едемському саду. Утім, немає сумніву, що обидві концепції — першої доби світу та *зеленого раю дитячої любові* — впливають одна на одну.

Зрештою, фактом є те, що до здійснення обрядів ініціації, які вводять молоду людину в соціальні рамки, її життя не підпорядковується заборонам, які обмежують діяльність зрілої людини: так само до шлюбу сексуальне життя підлітка взагалі набагато вільніше, ніж можна собі уявити. Здається, що тоді індивід іще не був залученим до світового порядку і тому був не в змозі завдати йому шкоди, порушуючи закони, котрі його не стосуються. Він живе, так би мовити,

за межами як врегульованого всесвіту, так і організованого суспільства. Він лише наполовину належить космосу, він іще не розірвав усіх зв'язків із потойбічним казковим світом, звідки пращури вийняли його душу і вклали її для відродження до утроби якоїсь жінки, його матері.

На противагу порядку, «природній історії», перша доба світу є часом усеохопного змішування, який не можна уявити без тривоги. В ескімосів суперечливі аспекти первісної доби тісно пов'язані. Вона має риси недиференційованого хаосу: все було в пітьмі, на землі не було світла. Не було видно ані континентів, ані морів. Люди й тварини не відрізнялися одні від одних. Вони розмовляли однією мовою, жили у схожих оселях, однаково полювали. В описах цієї доби також розпізнаються риси, що звичайно служать для зображення Золотого Віку: талісмани мали тоді значну силу, можна було обернутися звіром, рослиною, каменем. Плоть оленя карибу знову відростала на кістяку тварини, коли її з'їдали. Лопати для снігу самі переміщувалися з одного місця до іншого, і їх не потрібно було носити.

Однак ця остання можливість уже показово виявляє суміш жалю та страху, вона ілюструє прагнення до світу, де все робилося би без зусиль, і викликає побоювання, аби лопати не ожили й не втекли раптово від своїх власників. Тому їх ніколи не лишають без нагляду застромленими у сніг.

II. НОВЕ СТВОРЕННЯ СВІТУ

Водночас і з тих самих причин (кошмар і Рай) перша доба є періодом і станом потужного творення, звідки вийшов сучасний світ, який піддається ризикові виснаження і якому загрожує смерть. Тому, лише відроджуючися, знову поринаючи в завжди актуальну вічність, як у вічно живі води

джерела Молодості, вона має шанс омолодитися, знову віднайти повноту життя й силу, що дасть їй змогу сміливо зустріти час для нового циклу.

Такою є функція, що її виконує свято. Його вже було визначено як актуалізацію періоду творення. За слушною формулою Ж. Дюмезіля, свято є виходом на Великий Час, коли люди полишають формування задля одержання доступу до резервуара всемогутніх і завжди нових сил, котрі представляють первісну добу. Воно міститься у храмах, церквах, святинях, які теж є виходами до Великого Космосу, де перебували божественні пращури, де освячені місця й скали є зримими віхами, які асоціюються з вирішальними жестами Творців.

Обряд здійснюється під час критичної фази сезонного ритму. Коли природа оновлюється, коли на очах у всіх у ній відбувається видима зміна: на початку або наприкінці зими в місцях з арктичним чи помірним кліматом, на початку або наприкінці сезону дощів у тропічній зоні. Із сильним хвилюванням, що, водночас, містить тривогу й надію, люди вирушають на прощу до місць, де колись ходили міфічні пращури. Австралієць із шанобою повторює маршрут, який вони пройшли, зупиняється скрізь, де робили зупинку вони, й ретельно повторює їхні жести.

Н. Елкін з особливою силою підкреслив цей життєвий, релігійний зв'язок між тубільцем і його країною, що виходить далеко за межі звичайної географії: він постає в очах людини як шлях, котрий веде її до невидимого світу. Тубілець пов'язує його з «розподільними силами життя, якими користуються людина і природа». Якщо він вимушений покинути рідні місця, або якщо їх руйнує колонізація, він вважає себе приреченим на смерть, сили полишають його; він більше не зможе долучитися до джерел, які періодично поновлюють його буття.

Втілення пращурів-творців

Таким чином, свято відзначається у просторі-часі міфу й виконує функцію відродження реального світу. З цієї метою охоче обирають момент оновлення рослинності, а при нагоді — період, коли розмножується тварина-тотем. Люди вирушають на місце, де міфічний пращур створив живий вид, від якого походить група. Група повторює ритуал творення, який вона успадкувала і який єдиний у змозі привести до добра.

Актори імітують діяння й жести героя. Вони надягають маски, які ототожнюють їх із цим пращуром: напівлюдиною-напівтвариною. Часто ці аксесуари мають дверцята, які в бажаний момент раптом відкривають інше обличчя й дають змогу виконавцеві відтворити миттєві трансформації, що мали місце в першій добі. Справді, йдеться про те, щоб зробити присутніми й діючими істот періоду творення, що єдині мають магічну властивість надавати обряду бажану ефективність. До речі, між «міфічною основою та сучасним обрядом» не проводять ніякої виразної межі. Дерілл Форд чітко відзначив це у племені юма з Колорадо: його інформатори безперервно плутали обряд, що вони мали звичай здійснювати, із актом, яким його започаткували пращури.

Для відтворення в пам'яті часів достатку пращурів-чудотворців застосовуються водночас різні засоби. Іноді залюбовляються розповіданням міфів. Вони, за визначенням, є секретними й сильними розповідями про створення якогось виду, заснування якогось інституту. Вони діють як чарівне слово. Розповіді вистачає для відтворення акту, про який вони нагадують.

Інший спосіб заклинання міфічного періоду полягає у відтворенні наскельного живопису, картин, які на брилах, у віддалених галереях, зображують пращурів. Відновлюючи їхні кольори, періодично підмальовуючи їх (цього не

треба робити повністю відразу: так порушиться безперервність), повертають до життя істот, яких зображують, їх *актуалізують*, щоб вони забезпечували настання сезону дощів, розмноження істотних рослин і тварин, достатню кількість духів-дітей, які роблять жінок вагітними й гарантують процвітання племені.

Іноді вдаються до справжньої театральної вистави. В Австралії варрамунга мімікою передають життя міфічного пращура кожного клану, наприклад, для людей Чорної Змії — це життя героя Талавалла, від моменту його виходу із землі до повернення назад. Шкіра акторів укрита пухом, який здіймається в повітря під час рухів. Вони також зображують поширення зародків життя, що виходять із тіла пращура. Чинячи так, вони забезпечують розмноження Чорних Зміїв. Тоді люди також відновлюються, відроджуються, самостверджуються в найінтимнішому бутті, поїдаючи сакральну тварину.

Таке поїдання, як ми бачили, є святотатством, забороненим, коли йдеться про дотримання світового порядку, але не про його поновлення. Однак у цьому випадку члени клану ідентифікуються з істотами міфічної доби, які не знали заборон і які впровадили їх такими, якими вони будуть знову. Упродовж попереднього періоду служителі культу справді посвячувалися шляхом дотримання суворого посту й численних заборон, які поступово просували їх із профанного світу до сфери сакрального. Вони стали пращурами: маски, прикраси, що вони носять, є знаком їхньої метаморфози. Відтак вони можуть убити і їсти тварину, збирати і споживати рослину, в якій вони містично присутні. У такий спосіб вони реалізують свою спільність із принципом, із якого вони беруть силу й черпають життя. З ним вони вбирають новий імпульс могутності. Потім вони лишають людям інших кланів плоть, відродження якої вони тільки-но викликали і яку десакралізували, першими скуштувавши священної їжі, ідентичної до них самих, яку їм потрібно іноді поїдати в пориві життєдайного канібалізму,

зміцнювальної теофатії: відтепер їм уже не буде дозволено її поїдати. Свято скінчилося, порядок поновлюється.

Ритуали родючості та ініціації

Обряди родючості не єдині. Інші мають на меті введення молоді до людського соціуму і прилучення таким чином до спільноти. Це обряди ініціації. Вони мають точну відповідність із описаними вище й так само базуються на відтворенні міфів, що відносяться до походження речей та інститутів.

Паралельність є абсолютною. Обряди родючості забезпечують відродження природи, обряди ініціації — відтворення суспільства. Незалежно від того, святкуються вони разом чи окремо, суть їх однаково полягає в тому, щоб зробити актуальним і сьогоденним міфічне минуле, з якого має вийти омолоджений світ.

У культурі майо з Нової Гвінеї новачки, які входять до священного місця, поведуться як новонароджені: вони вдають, що нічого не знають, не вміють користуватися жодним приладдям, мовби вперше бачать їжу, якою їх пригощають. Тоді для їхнього навчання актори, які уособлюють божественних прашурів, показують їм кожну річ у порядку створення, про який оповідають міфи. Неможливо краще відзначити, до якої міри обряд означає повернення до первісного хаосу й детального утвердження космічної законності: прихід до світу порядку не відбувається відразу, він сам здійснюється в порядку.

За словами Вірпа, обряди *майо* щодо родючості чи ініціації — ідентичні. Вони відрізняються лише своєю метою. Справді, суспільство завжди йде в парі з природою. Новачок схожий на зерно, посіяне в землю, якої ще не обробляли. Пращури спочатку перетворили жахливі створіння Великих Часів на людей, згодом доповнили, додавши їм статеві органи, їхні джерела життя й продовження роду. Іні-

ціація так само робить із неофітів справжніх чоловіків. Обрізання *довершує* їхній фалос. Увесь обряд надає їм різні чоловічі властивості, зокрема хоробрість, непереможність і, водночас, право і змогу породжувати. Ініціація веде до зрілості нового покоління чоловіків, так само, як обряди, проведені задля відтворення тотемістичного виду, забезпечують зростання нового врожаю чи нової тваринної генерації.

До того ж, під час ініціації, новачки знайомляться з міфами, з таємничою й сакральною спадщиною племені. Вони присутні на демонстраціях обрядів, котрі вони проводитимуть своєю чергою, успіх яких доведе досконалість їхніх якостей дорослих людей. Ритуальні танці Північної Америки пов'язані з магічними дарами, які самі перебувають у зв'язку з таємними переказами про те, як пращури їх набули. Знайомство з оповіданням, виконання танцю, наприклад, дають у «володіння» Чарівний Гарпун, потрібний для успішного полювання на видру, Воду Життя, що оживлює мертвих, Палючий Вогонь, що спопеляє на відстані. Боас пише, що для квакіютл танок є «драматичною виставою міфу про надбання духу», отже, й дару, який він персоніфікує.

У танці сам дух ініціації розкривається новачку, який для автентифікації свого ініціювання повторює танок із маскою та емблемами прашура-покровителя, котрий його цьому навчив. Танцюючи, він уособлює прашура у формі тварини, оскільки обряд було запроваджено, як завжди, за міфічної лоби, до того, як Творець зафіксував усе в остаточній формі. Духи з'являються тільки взимку, тобто між двома періодами профанної роботи, поза звичайним часом: зима є порою свят, танців, у яких молоді люди уособлюють духів, щоб набути дарів, якими вони володіють, і отримати їхні можливості, ототожнюючись із ними.

До речі, в міфічні часи два різновиди обрядів (ініціації та родючості) становили один. Стрехлоу однозначно стверджує це для Австралії, де вони в ритуальній сфері відрізнялись найчіткіше: пращури проходили по Великому Космосу разом із новачками й навчали їх, залучаючи до дії,

обрядам, якими вони створювали істот і фіксували їх у стабільній морфології. Вони таким чином ініціювали їх не «чистим» обрядом, а через первинну й ефективну демонстрацію, через починання своєї творчої діяльності.

Підвішеність визначеного часу

У будь-якому разі важливо спочатку актуалізувати первісну добу: святом є віднайдення і знову сформований Хаос. У Китаї вважають, що бурдюк, який зображає хаос, був трансформований, коли його сім разів пронизало Блискавками. Так само, людина має сім отворів на обличчі, народжується із сімома отворами в серці. Бурдюк-Хаос персоніфікується як дурна людина «без отворів», без обличчя й очей. Наприкінці бенкету Блискавки пронизують його сім разів: не для вбивства, підкреслює М. Гране, а для відродження у вищому житті, для моделювання. Стрільба з лука в бурдюк бачиться пов'язаною в ритуалі із зимовим святом, із п'ятигою довгої ночі, що відбувається в останні дванадцять днів року, протягом яких усі надмірності здійснюються напередбій.

Це є дуже поширений звичай: свято повертає час творчої розбещеності, час, який передус порядку й породжує його, а також форму й заборону (ці три поняття пов'язані й разом протиставляються поняттю Хаосу). Цей період цілком уписується в календар. Справді, коли рахують місяці за місячним календарем, а рік — за обертанням Землі навколо Сонця, дванадцять днів наприкінці сонячного циклу лишаються в невизначеному стані. Вони дають змогу узгодити два способи виміру часу. Ці дні, що додаються, не належать жодному місяцю, жодному року. Вони перебувають за межами визначеного часу і, здається, заодно призначені для періодичного й відновлюючого повернення Великих Часів.

Ці надлишкові дні є еквівалентом цілого року, його «реплікою», за Ріг-Ведою, щодо сакральних днів середини зими в стародавній Індії. Кожен із цих днів відповідає кожному місяцю, й те, що відбувається в перші дні, передвіщує те, що трапиться у відповідні місяці. До речі, їхні імена ідентичні і йдуть одне за одним у тому самому порядку. Якщо рахувати за циклом у два з половиною роки, як у кельтському календарі Коліній, додатковий період містить тридцять днів, які відображають серію з дванадцяти місяців, повторену два з половиною рази.

Присутність привидів

Незалежно від його тривалості, в цьому часі змішуються «той світ» і «цей світ». Пращури чи боги, яких уособлюють танцюристи в масках, приходяють і змішуються з людьми, насильницьким чином перериваючи поступ історії природи. Вони присутні в австралійських тотемістичних святах; у новокаледонських *pilou*, в папуаських та північноамериканських обрядах ініціації. Так само мертві виходять зі своїх домовин і заповнюють світ живих.

Це тому, що під час цього призупинення світового порядку, яким є зміна року, змітаються всі бар'єри й ніщо більше не заважає померлим відвідати своїх нащадків. У Сіамі істота тоді відкриває двері безодні, й мерці на три дні піднімаються на сонячне світло. Крайною править тимчасовий король із прерогативами справжнього суверена, тоді як народ віддається азартним іграм (діяльність ризикового й марнотратного типу, цілком протилежна повільному й надійному накопичуванню багатства працею). В ескімосів під час зимових свят душі знову вселяються у членів стоянки й таким чином стверджують солідарність, наступність поколінь групи. Згодом їх урочисто проводжають, аби відновилися нормальні умови існування.

Коли сезон свят уже розділено, і їх розподілено по всьому року, все одно завжди констатують період, під час якого небіжчики мають право відвідувати суспільство живих. Потім, по закінченні часу, дозволеного для їхньої щорічної навали, їх відправляють назад у їхні краї недвозначним заклинанням. У Римі в певні дати підіймають камінь, що закриває *mundus*: це отвір Палатинського пагорба, який вважають за вхід до інфернального світу, за звуження цього ж таки світу і, як свідчить назва, за точну пару світові живих, якому він симетричний у потойбіччі. Він є водночас підсумком Великого Космосу щодо профанного простору й отвором, який уможливує зв'язок між ними. Тоді душі вільно блукають містом, як-то протягом трьох травневих днів, по закінченні яких кожен глава родини проганяє їх зі свого дому, випльовуючи боби, якими до наступного року він та його домочадці відкуповуються від їхнього нашествия. Повернення мертвих часто пов'язане зі зміною часу: в усій Європі, головним чином у ніч на святого Сильвестра, тобто в останню ніч року, привиди, поторочі, фантоми мають дозвіл лютувати серед живих.

III. ФУНКЦІЯ РОЗПУСТИ

Таким чином, цей антракт всесвітнього сум'яття, що становить свято, справді бачиться триванням призупиненості світового порядку. Тому в цей час дозволені експеси. Важливо діяти всупереч правилам. Усе мусить робитися навпаки. У міфічну добу плин часу був протилежним: народжувалися старими, помирали дітьми. За цих обставин існують дві причини, щоб порадити вдатися до розпусти й шаленства. Щоб упевненіше віднайти умови існування міфічного минулого, люди намагаються робити протилежне тому, що

вони роблять зазвичай. Водночас, кожне збудження виказує надлишок сили, який може лише сприяти добробуту й розквіту для очікуваного оновлення.

Обидві причини призводять до порушення заборон і недотримання міри, до використання призупиненості космічного порядку для порушення правила, коли воно забороняє, та для нестримного зловживання, коли воно дозволяє. Тому всі розпорядження, які захищають розумний природний і соціальний порядок, у цей час систематично порушуються. Ці порушення, проте, не перестають бути святотатськими. Вони посягають на правила, що були напередодні й призначені завтра знову стати найсвятішими й найнепорушнішими. Вони справді бачаться величезними святотатствами.

Загалом, будь-які обставини, за яких існування суспільства і світу здається хистким і потребує оновлення через імпульс молодості та надлишкової сили, вподібнюються врочистому моментові зміни часів. Не дивно, що в цих умовах вдаються до вседозволеності, аналогічної чи ідентичної тій, яка існує в надлишкові дні, щоб урівноважити дію лиха: як повідомляють про одне австралійське плем'я, — у випадку епідемії; чи про інше, — тоді, як сходить південна вранішня зірка, що її аборигени спостерігають як небесну пожежу, котра загрожує їх поглинути: тоді старі влаштовують обмін жінками.

Що аборигени справді мають відчуття створення заново всесвіту, зруйнованого у своєму естві, ми не знали б сумніву, коли побачили б, як фіджійці у випадку поганого врожаю, боячись голоду, вдаються до обряду, який вони називають «створення землі». Земля справді була виснаженою. Потрібно її оновити, відродити, відвернути загибель, яка чекає на світ і на людей.

Соціальні святотатства у разі смерті володаря

Коли життя суспільства та природи зводиться до священної особи володаря, саме час його смерті визначається як критичний момент і спричинює ритуальні вияви розбещеності. Вони тоді набувають вигляду, який цілком відповідає катастрофі, що трапилася. Святотатство належить до соціального порядку. Воно здійснюється за рахунок його величності, ієрархії та влади. В жодному разі не можна твердити, що розгул пристрастей, які довго стримувалися, використовується для примусового послаблення уряду або для тимчасової відсутності влади, оскільки ніколи не чинилося найменшого опору шаленству народу: воно вважається таким самим потрібним, як і покірність покійному монархові. На Сандвічевих островах натовп, дізнавшись про смерть царка, вчиняє всі дії, що за звичайних часів розглядаються як злочинні: спалює, грабує, вбиває, а жінки мають публічно віддаватися. У Гвінеї, пише Босман, тільки-но народ дізнається про смерть володаря, «всі наввипередки обкрадають ближнього свого», і крадіжки тривають, доки не буде проголошено ім'я спадкоємця.

На островах Фіджі факти ще виразніші: смерть вождя дає сигнал до пограбування, племена підданих вторгаються до столиці й чинять там розбій і грабежі. Для уникнення цього часто вдавалися до утримання в тасмниці факту смерті монарха, а коли племена приходили запитати, чи не вмер вождь, у надії розорити й пограбувати, їм відповідали, що його тіло вже розклалося. Племена тоді йшли розчарованими, але покірними, втративши нагоду.

З цього прикладу зрозуміло, що час розпусти є точно часом розкладання тіла короля, тобто найвищого періоду зараження й забруднення, яким є смерть, часом повної та явної отруйності, найвищою мірою активної та заразної. Суспільство має захистити себе від цього, демонструючи

свою життєздатність. Небезпека зникає лише з повним знищенням останків трупа володаря, які розкладаються, коли з тіла лишилося тільки найтвердіший, чистий та нетлінний кістяк. Тоді вважається, що небезпечна фаза завершилася: звичний лад речей може бути відновлений. Починається нове правління після періоду непевності та сум'яття, під час якого плоть Хранителя перетворювалася на рідину.

Справді, монарх, по суті, є Хранителем, роль якого полягає у збереженні порядку, міри, правил, усіх принципів, які виснажуються, старіють, умирають разом із ним і які, коли руйнується фізична цілісність володаря, втрачають свою силу й ефективну властивість. Таким чином, його смерть відкриває період певного проміжного правління протилежної ефективної властивості, тобто принципу безладдя й ексцесів, котрі продукують збудження — звідки відродиться новий та зміцнений порядок.

Харчові та сексуальні святотатства

Таким самим чином у тотемістичних суспільствах харчові та сексуальні святотатства мають на меті забезпечити групі на якийсь новий період їжу для існування та плідність. Вияви розпусти пов'язані з обрядом відродження сакральної тварини або з обрядом інтеграції юнаків у чоловіче товариство.

Справді, ці ритуали відкривають новий життєвий цикл і тому відіграють, як наслідок, точну роль зміни часу в більш диференційованих цивілізаціях. Вони також утверджують повернення до хаосу, до фази, коли існування всесвіту й законності раптом ставиться під сумнів. Тоді порушують заборони, які за звичайного часу забезпечують правильне функціонування інститутів, упорядкований рух світу й розмежовують дозволене та заборонене. Вбивають і з'їдають вид, шанований групою, і водночас із великим злочином

щодо харчування скоюють великий статевий злочин: порушують закон екзогамії.

За сприяння танцю і ночі, зневажаючи родинні зв'язки, чоловіки клану поєднуються з жінками доповняльного клану, які, отже, походять із їхнього клану, і є, як такі, для них забороненими. У племені варрамунга, коли люди фратрії улууру проводять обряд ініціації, з настанням вечора вони приводять своїх жінок людям фратрії кінгілілі, які роблять для них, як ми пам'ятаємо, всі приготування до свята; й ці останні мають сексуальні стосунки з цими жінками, які, однак, належать до їхньої фратрії. Зазвичай, такі кровозмісні поєднання викликають здригання жаху та відрази, винні в цьому підлягають найсуворішому покаранню. А під час свята вони дозволені й обов'язкові.

Слід підкреслити, що ці блюзнірства вважаються такими самими ритуальними і святими, як і самі заборони, котрі вони порушують. Усі вони походять із *сакрального*. Під час *ri-lou*, великого свята на Новій Каледонії, як свідчить М. Лінгардт, з'являється персонаж під маскою, який поводить себе проти всіх правил. Він робить усе, що заборонено іншим. Зображуючи прашура, якого ідентифікує маска, він копіює і повторює дії свого міфічного покровителя, який «домагається вагітних жінок і перевертає любовні й соціальні поняття».

Міф та інцест

Йдеться знову про дотримання поведінки, відповідної до прикладу з легенд про божественних прашурів: однак останні припускалися інцесту.

Первородну пару досить значний час становили брат і сестра. Так було в численних океанійських, африканських, американських племенах. У Єгипті Нут — богиня Неба — щоночі приходила злягатися зі своїм братом Кебом, богом Землі. У Греції Кронос і Рея також були братом і сестрою, а якщо Девкаліон і Пірра, які заселили світ після потопу,

ними не були, то вони були, щонайменше, двоюрідними братом і сестрою, яких розділяє закон екзогамії. Більше того, інцест був характерним для Хаосу; вони взаємопов'язані: Хаос є часом міфічних інцестів, а інцест, зазвичай, відбувався, щоб спричинити космічні катастрофи. В африканських ашанті якщо той, хто поєднується із забороненою жінкою і таким чином підриває всесвітній порядок, не отримас справедливого покарання, мисливці не зможуть більше нічого вполювати в лісах, припиниться зростання врожаю, жінки не народжуватимуть, клани змішаються і припинять існування: «У світі запанує тільки Хаос», — робить чіткий висновок спостерігач.

У ескімосів сексуальна розпуста чітко виявляє повернення до міфічного періоду. Оргії відбуваються під час свята гасіння ламп, яке припадає на зимове сонцестояння. Одночасно гасять і запалюють знов усі лампи на стоянці. Так відображають зміну року, так її локалізують і ілюструють. У темряві, яка символізує Хаос, пари поєднуються під лавою, що йде вздовж перегородок зимової оселі. Проводять обмін усіма жінками. Іноді стає зрозумілим принцип, який визначає ці тимчасові єднання: на Алясці та в Камберлендській протоці актор під маскою, що уособлює богиню Селну, парує чоловіків та жінок за їхніми іменами, тобто так, як було в легендарних прашурів, на честь яких їх назвали. Тому зникнення звичайних правил сексуальної регламентації означає лише швидкоплинне підняття на поверхню колишнього часу творення.

Міфи про інцест є міфами творення. Вони загалом пояснюють походження людської раси. Властивість забороненого союзу й ознака Великих Часів додаються до нормальної плідності статевого союзу. Еротичні обряди надзвичайно важливі у папуасів кіуаї та марінд-анім: вони лише відтворюють обряди, які слугували прашурам для створення корисних рослин. Як зазначав Леві-Брюль, у святі розпуста однаково ефективна через свою магію симпатії та через участь у творчій могутності істот першої доби.

Значення статевої розпусти

Статевий акт як такий уже несе в собі запліднюючу силу. Він є палким, як кажуть тонга, тобто вивільняє енергію, здатну збудити всі інші види енергії, що виявляються у природі: оргія чоловічої сили, приводом до якої є свято, допомагає його функціонуванню самим фактом заохочування й відновлення космічних сил. Однак цей результат може також бути наслідком будь-якого іншого ексцесу, іншого акту розпусти. Серед них немає жодного, який не відіграв би своєї ролі у святі.

Так само, як порядок, що зберігає, але виснажується, ґрунтується на мірі й розмежуванні, безладдя, яке відроджує, містить крайність і змішування. У Китаї нескінченний бар'єр заборон розділяє статі в усіх виявах публічного або приватного життя. Чоловік і жінка працюють окремо на різних роботах. Більше того, ніщо з того, що належить одному з них, не має контактувати з тим, що належить іншому. Але під час свят, жертвоприношень, ритуальних справ, лиття металів, щоразу, коли слід творити, потрібна спільна діяльність і чоловіка й жінки. «Співпраця статей, — пише М. Гране, — була такою ефективною, що вважаючи її святотатною в нормальний час, її приберігали для сакральних моментів». Так, зимові свята закінчувались оргією, де чоловіки й жінки бились і зривали одяг одні з одних. Безперечно, не для того, щоб оголитися, а щоб перебратися в завойований одяг.

Справді, обмін одягом є немовби ознакою стану Хаосу, символом обернення цінностей. Він мав місце під час Сапейських свят у Вавилонії та в свреїв під час оргійного свята Пурім, яке брутально порушувало заповіді Мойсея. Безперечно, до звичаїв цього виду слід віднести подвійне перевдягання Геракла й Омфали. У Греції, принаймні, аргоське свято обміну одягом між хлопцями й дівчатами має

показову назву *hybristika*, тому що *hybris** є посяганням на космічний і соціальний порядок, ексцесом, що виходить за межі. Джерела описують його як характерне для Кентаврів, міфічних напівлюдей-напівтварин, викрадачів жінок і поглиначів сирійської плоти, яких уособлювали, за Ж. Дюмезілем, члени братств — посвячені в маски, будучи несамовитими посередниками у зміні року й, подібно до своїх легендарних аналогів, типовими порушниками всіх заборон.

Підні крайнощі

Достаток народжується з крайності. Сексуальну оргію свято доповнює жажливим поглинанням їжі та напоїв. «Примітивні» свята, які проводяться давно, вищою мірою виявляють цю рису, котра дивним чином збереглась у більш рафінованих цивілізаціях. Під час афінських Антестерій кожному давали бурдюк вина: тоді проводилось щось на зразок турніру, переможцем якого ставав той, хто першим вихилить свій бурдюк. Під час Пуріму, як указує Талмуд, слід пити до тієї міри, коли неможливо відрізнити один від одного два специфічні вигуки свята: «Будь проклятий, Амане» і «Благословен будь, Мордехаю». У Китаї, якщо вірити джерелам, збирали запаси їжі «в купи, вищі за пагорби», рили ставки, наповнювали їх вином, щоб у них могли плавати судна, щоб можна було організувати перегони колісниць по горах із продуктів.

Кожен мусить набиватися їжею до межі можливого, наповнювати себе, як розтягнутий бурдюк. Перебільшення традиційних описів виявляє інший аспект ритуальних ексцесів: змагання у хвастошах і брехні, що супроводжують марнотратство зібраних, освячених багатств. Відома та роль, яку відігравали поєдинки у похвалянні на бенкетах і пиятиках германців, кельтів та багатьох інших народів.

*Зарозумілість, пихатість, чванькуватість (гр.). — Прим. ред.

Потрібно прискорити досягання наступних багатих урожаїв, не рахуючи, витратити вміст комор та ще й заохотити до цього словом і жестом. Починаються спустошливі змагання: хто зробить більшу заставу у своєрідному парі з долею, аби змусити її повернути з надлишком, у стократ більше, ніж вона отримала.

Кожен хотів отримати, підсумовує М. Гране в коментарях до китайських прикладів, «кращу винагороду, більшу віддачу з майбутніх робіт». Такий самий розрахунок роблять ескімоси. Обміни й роздача подарунків, що супроводжують свята Седни чи повернення душі назад на той світ, мають містичну дієвість. Вони роблять полювання успішним. «Без щедрості немає шансів», — підкреслює М. Мосс, спираючись на уточнювальне спостереження, що «обмін подарунками має наслідком створення достатку багатств». Такий обмін, який і досі практикують у Європі, зокрема, з нагоди нового року, є жалюгідним залишком інтенсивного обігу всіх скарбів, колись призначених під час зміни року зміцнити існування космічне й утвердити згуртованість існування соціального. Економія, накопичування, міра — визначають ритм профанного життя, марнотратність і надмірності — ритм свята, періодичної збуджуючої інтермедії сакрального життя, що його перериває й повертає йому молодість і здоров'я.

Так само врегульованим жестам праці, що дозволяють збирати провізію для існування, протиставляється гарячкове збудження бенкетів, де її поглинають. Свято містить не лише розгул споживання — їжі та сексу — а й розгул виразу, слова та жесту. Вигуки, глузування, образи, обмін грубими жартами, неподобствами й святотатствами між публікою та кортежами, що проїжджають крізь неї (як-то на другий день Антестерій, на Ленеєнські свята, на Великі Таїнства, під час карнавалу, на середньовічному святі Дурнів), обмін жартами між групою жінок і групою чоловіків (як у храмі Деметри Місійської біля Пеллани, що в Ахеї) є головними словесними надмірностями.

Рухи теж не відстають: еротична міміка, активна жестикуляція, владана чи справжня боротьба. Непристойні кривляння Баубо, викликавши сміх Деметри, пробуджують природу від летаргічного сну й повертають їй родючість. Люди танцюють до виснаження, кружляють до запаморочення. Невдовзі доходить і до насилля: під час обряду вогню у племені варрамунга дванадцять учасників заволодівають запаленими смолоскипами. Один із них накидається на своїх візаві, користуючись полум'ям як зброєю; незабаром це вже загальна бійка, де смолоскипи потріскують, ударяючи по головах, і засипають палаючими іскрами тіла бійців.

Пародія на владу й на святість

Здається, що заборонених дій і виявів перебільшення замало, щоб відзначити різницю між часом шаленства й часом ладу. До них додають також дії всупереч. Люди намагаються поводитися таким чином, що б це суперечило нормальній поведінці. Інверсія всіх відносин здається очевидним доказом повернення Хаосу, епохи невизначеності й сум'яття.

Тому на свята, під час яких прагнуть оживити першу добу світу, на грецькі Кронії чи римські Сатурналії (назви її промовисті), відбувається руйнування соціального ладу. Раби їдять за столами хазяїв, віддають їм накази, насміхаються з них, а хазяї їм прислужують, слухаються їх, зносять образи й догани. У кожній оселі створюється держава у мініатюрі: найвищі функції, ролі преторів і консулів доручаються рабам, які тоді здійснюють ефемерну й пародійну владу. У Вавилоні під час Сачейських свят ролі теж переплутувалися: в кожній родині раб, перевдягнений царем, певний час мав владу над домочадцями. Аналогічний феномен мав місце в масштабі держави. У Римі обирали монарха, який протягом одного дня віддавав підданим безглузді накази, як, наприклад, обійти навкруг оселі, тримаючи на плечах флейтистку.

Деякі дані наводять на припущення, що фальшивий володар у давні часи мав трагічну долю: йому були дозволені всі розпустні дії та надмірності, проте його піддавали смерті на вівтарі бога-суверена, Сатурна, роль якого він відіграв протягом тридцяти днів. Після смерті царя Хаосу все поверталось до порядку, й законний уряд знову правив організованим усесвітом, космосом. На Родосі на закінчення Кронійських свят приносили в жертву в'язня, напосного перед тим до нетверезого стану. Під час вавилонських Сакпей вішали або приносили в жертву раба, який під час свята виконував у місті роль царя, спав із його коханками, видавав накази за нього, показуючи народу приклад оргії та розкоші. Безперечно, цих фальшивих володарів, приречених на смерть після того, як під час щорічної відставки законної влади вони зобразили тиранів із їх надмірностями, крайнощами й розпустою, слід порівняти з Нагушею, який править на небесах, із тими самими надмірностями, крайностями й розпустою під час відходу від влади Індри «на той бік дев'яноста дев'яти річок» після вбивства Вріти. Або порівняти ще з Мітотіном, тим чарівником-узурпатором, який править усесвітом під час відсутності Одіна, який пішов у вигнання, щоб очиститися від сорому, котрий він мав через свою дружину Фріггу. У загальнішому сенсі приходять думки про тимчасових суверенів, які, зокрема в індоевропейських міфах, заступають на місце справжнього повелителя богів, коли останній іде каятися за гріхи, які він набув через саме виконання функції влади.

Усе веде до того, щоб розглядати сучасний карнавал як згасаючий відголос античних свят типу Сатурналій. Справді, картонне опудало, що зображує величезного, розфарбованого, комічного короля, розстрілюють, спляють або втоплюють наприкінці веселощів. Звичай не має релігійного значення, але його зміст бачиться ясним: як тільки зображення замінює людську жертву, обряд має тенденцію до втрати свого спокутного й запліднюючого значення, свого подвійного аспекту видалення минулого сорому й творен-

ня нового світу. Він набуває характеру пародії, що вже відчувається в римському святі й відіграє головну роль у середньовічному святі Дурнів чи Простаків.

Останнє проводиться під час торжеств, що відкриваються напередодні Різдва для молодшого духовенства. Відбуваються вибори папи, єпископа чи абата для маскараду, який посідає трон до вечора Богоявлення. Ці священники носять жіночий одяг, співають непристойні або гротескні рефрени на мелодії літургійних співів, перетворюють вівтар на стіл таверни, на якому пиячать, спляють кадилом шмаття від старих черевиків, одним словом, вдаються до всіх мислимих виявів непристойності. Врешті-решт із великою допомогою до церкви заводять віслиюка, вдягненого в багату ризу, на честь якого правиться богослужіння.

Під шими бурлескними і святотатськими пародіями легко розпізнається давнє прагнення до щорічного перевертання порядку речей. Можливо, воно ще помітніше в обмінних ролях, що здійснюється між черницями та школярками у великому монастирі Конгрегації Нотр-Дам у Парижі на день Дівичів: учениці вдягали сукні черниць і вели уроки, тоді як їхні вчительки займали місця за партами і вдавали, що вони слухають. Під час цього самого свята у францисканському монастирі в місті Антіб відбувався обмін ролями між священниками й мирянами. Священники замінювали братів-мирян на кухні та в саду, а миряни виголошували месу. Для цього випадку вони вдягали священницькі шати — подерті й навиворіт. Вони читали священні книги, тримаючи їх догори ногами.

Регламентация і порушення

Безперечно, не слід убачати в цих запізнілих проявах щось більше, ніж автоматичне пристосування до нового середовища певного механізму перевертання, успадкованого від часів, коли сильно відчувалася необхідність усе робити

навпаки або з експесами під час зміни року. Схоже, що втримати вдалося лише принцип обряду й ідею тимчасової підміни сили порядку силою комедії.

Свято становить досить складний комплекс. Воно включає випровадження використаного часу, минулого року й, заодно, позбування залишків господарської діяльності, заборуднень, пов'язаних із відправленням усіх владних функцій. Крім того, відбувається повернення до Хаосу творення, до *rudis indigestaque moles**, звідки народився і звідки відродиться організований усесвіт. Починається період уседозволеності, під час якого законна влада відходить від своїх функцій. У тонкіні на цей час Велику Печатку Правосуддя замикали у скриньці, зображенням донизу, щоб показати сон закону. Зачиняли суди й з усіх злочинів брали до уваги тільки вбивства, до того ж відкладали засудження винних у них до повернення правління закону. Тим часом влада доручалася монархові, якого зобов'язували порушувати всі заборони, вдаватися до всіляких експесів. Він уособлював міфічного суверена Золотого Віку — Хаосу. Загальна розпуста омолоджує світ, стимулює життєдайні сили природи, якій інакше загрожує смерть.

Коли згодом буде потрібно відновити порядок, сформувати новий всесвіт, тимчасовий король буде скинутий із трону, вигнаний, принесений у жертву, що полегшить у разі необхідності його ототожнення із представником старого часу, коли той утілювався в образі цапа-відбувайла, якого виганяють або вбивають. Небіжчиків, що повернулися, знову відправляють назад. Боги, пращури залишають світ людей. Танцюристи, які їх репрезентували, закопують у землю маски, стирають фарби. Знову постають бар'єри між чоловіками й жінками, знову набувають чинності сексуальні й харчові заборони.

По закінченні процесу відновлення сили експесів, потрібних для зміцнення, мають поступитися місцем почуттю міри й покірності, почуттю страху, що є початком мудрос-

*Безліч нерозпізнаних начал (лат.). — Прим. ред.

ті, — всьому тому, що підтримує і зберігає. Праця змінює збудженість; повага — надмірність. Сакральність регламентації, сакральність заборон організовує й змушує тривати творення, завойоване сакральністю порушення. Одне упорядковує нормальною ходою соціального життя, інше — керує його пароксизмами.

Витрачання й пароксизм

Справді, свято в його загальному вигляді слід визначити як пароксизм суспільства, що водночас його очищує і відновлює. Воно є кульмінаційним пунктом суспільства не лише з релігійного погляду, а й з економічного теж. Це час обігу багатств, час найбільших ярмарків, час чудового розподілу накопичених резервів. Воно є тотальним феноменом, що прославляє спільноту й загартовує її сутність: група тоді радіє з приводу народження дітей, які засвідчують її добробут і забезпечують майбутнє. Вона приймає до свого середовища нових членів через ініціацію, яка є основою їхньої сили. Вона прощається з померлими й урочисто засвідчує їм свою вірність. Водночас, це нагода, коли в ієрархізованих соціумах зближуються і братаються різні суспільні класи, а у фратрійних суспільствах — доповняльні й антагоністичні групи змішуються, виявляють солідарність і починають співпрацювати у справі творення містичних принципів, які вони втілюють і які зазвичай оберігають від змішування.

«Наші свята, — пояснював один канак, — нагадують рух шила, що слугує для з'єднання частин солом'яної стріхи, щоб була тільки одна стріха, одне слово». М. Лінгардт без вагань коментує це висловлювання так: «Отже, пік канакського суспільства не є вершиною ієрархічною, вождем, він є саме бумазеею: це час єднання кланів, коли вони разом у запалі промов і танців звеличують богів, тотемів, невидимих істот, які є джерелами життя, опорою сили, умовою існування самого суспільства». Справді, коли ці виснажливі й

спустошливі свята під впливом колонізації скінчилися, суспільство утратило свої зв'язки й розпалося.

Хоч би якими різними в уяві й насправді були ці свята, зведені до одного сезону чи розподілені впродовж тривання всього року, схоже, вони скрізь виконують аналогічну функцію. Вони становлять перерву в трудовому обов'язку, звільнення від обмежень і тягарів людського існування: це момент, коли людина живе міфом, мрією. Вона існує в тому часі, в тому стані, де потрібно тільки тратити й розтринькувати себе саму. Рушійні мотиви накопичування тепер недоречні, треба розтрачувати, й усі наввипередки розкидаються своїми багатствами, запасами продовольства, своєю сексуальною чи мускульною силою. Але здається, що впродовж своєї еволюції суспільства мають тенденцію до індиференціації, одноманітності, вирівнювання, зниження напруги. Складність соціального організму в міру її досягання дедалі гірше зносить переривання нормального життя. Треба, щоб усе тривало сьогодні так, як учора, а завтра було так, як сьогодні.

Загальне буйство більше не є можливим. Воно тепер не відбувається за точними датами і з великим розмахом. Воно немов розчинилося в календарі, немов розсмокталося в обов'язковій одноманітності й розпорядку. Тепер свята поступаються місцем вакаціям. Звісно, йдеться, як і раніше, про час для вільної діяльності, перерву в обов'язковій праці, але це є фаза відпочинку, а не пароксизму. Цінності повністю помінялися місцями: в одному випадку кожен вирушає у свій бік, в іншому — всі збираються в одному місці. Вакації (їх назва саме це й означає) є порожнечою, щонайменш уповільненням соціальної активності*. Вони раптом стають нездатними задовольнити людину. Вони не мають жодної позитивної риси. Щастя, що вони приносять, полягає передусім у віддаленні турбот, від яких вони відволіка-

*Від *vacances* - канікули, відпустка (фр.). «Vac» означає порожнеча, вакуум. — Прим. перекл.

ють, обов'язків, від яких вони звільнюються. Піти на канікули означає, насамперед, уникнути турбот, насолоджуватися «чесно заробленим» відпочинком. Це означає більшу ізоляцію від групи замість єднання з нею під час її збудження та веселощів. Тому вакації не стають, як свято, повіддю почуттів колективного існування, а його мілководдям.

Відтак доречно запитати себе, який іще вир такого самого розмаху вивільнює інстинкти індивіда, стримувані обов'язками організованого існування, і водночас сягає колективного збудження такого масштабу. Здається, що від часу появи міцних держав, у міру утворення їхньої структури, античне чергування гульби і праці, екстазу і володіння собою, що періодично відроджувало порядок із хаосу, багатства із марнотратства, стабільність із розгулу, поступилося місцем чергуванню зовсім іншого порядку, але останнє єдине представляє в сучасному світі всю місткість і відповідні риси: це чергування миру і війни, процвітання і руйнування результатів процвітання, врегульованого спокою й обов'язкового насильства*.

*Див. додаток III: Війна і сакральне.

5

**САКРАЛЬНЕ: УМОВА ЖИТТЯ
І ВРАТА СМЕРТІ**



Артеміда змушує собак Актеона розірвати свого господаря за те, що він побачив, як вона купалася. Національний музей, Палермо.

Передбачається, що суспільство і природа ґрунтуються на підтримці всесвітнього порядку, захищеного численними заборонами, які забезпечують цілісність інститутів, закономірність явищ. Усе, що може гарантувати їхнє здоров'я, їхню стабільність, розглядається як святе, все, що може їх підірвати, — як святотатство. Змішування й експеси, нововведення і зміни однаково викликають побоювання. Вони вважаються елементами виснаження або краху. Різні види обрядів прагнуть відпокутувати їх, тобто відновити розпорядок, який вони порушили, і прийняти їх до цього розпорядку, нейтралізуючи небезпечну силу, отруйність, що виявляється в самому факті їхнього вторгнення, їхнього втручання у світ, який хоче тільки зберегти своє буття й заспокоюється лише в нерухомому стані. Саме тоді сакральне сили зчеплення протиставляється сакральному сили розпаду. Перше підтримує і змушує тривати профанний всесвіт, друге йому загрожує, трясє, але відновлює і рятує від повільного вмирання.

Основа зчеплення й безпеки живиться від жертв і зречень. Навпаки, все, що приносить збільшення сили або насолоди, будь-який вияв життєздатності містить ризик, *випадковість*. Не слід жити, якщо не хочеш умирати, не варто ставати чимось, якщо не хочеш припинити буття. Якщо потрібно було б звести до абстрактних формул концепцію світу, яку, здається, підказує полярність сакрального, його по черзі стримуючу та стимулюючу роль, слід було б зобра-

зити всесвіт (і все у ньому), як суміш опору й зусиль. З одного боку, заборони захищають світовий порядок і стримують експеси. Вони підказують поведінку смиренності, рятівне почуття залежності. З другого боку, усвідомлення перешкоди породжує енергію, здатну її здолати. Підкорення містить у собі можливість виклику й повстання: рух народжується зі стабільності; марному зберіганню багатств і сил протиставляється їх рясне споживання, що їх, безперечно, знищує, однак таким чином забезпечує їхнє відродження. *Якщо зерно не загине...*

Інерція та енергія

Часто міфологія в тій чи іншій формі протиставляє ці антитетичні елементи сакрального, один із яких, здається, відображає потяг до пасивності, другий — до активності. Такою постає, наприклад, відмінність, яку роблять канаки між тотемами й богами. Перші регулюють життя. Саме для їх улещування люди поважають заборони й підкоряються потрібним вимогам дисципліни. Через дисципліну намагаються домогтися належного управління суспільним достатком, повного збереження природи й суспільства, та щасливої безперервності життєвих струменів. Отже, тотеми належать до материнської лінії: старі дядьки наглядають за ними, охороняють від будь-яких зазіхань, зупиняють сміливі витівки та ризиковані дії своїх племінників, через які вони безупинно доводять свою хоробрість і завойовують авторитет.

Навпаки, для племінників, яким тяжко зносити обережну тиранію материнського роду, боги, герої чи прашури є славетними прикладами, що викликають їхню довіру, виправдовують і протегують їхні амбіції, міфічна доля яких у збільшеному та збуджуючому вигляді передбачає їхню реальну долю. У певному сенсі тотеми є хранителями правил і обмежень, на порушення яких штовхають боги. Ця гра

між обороною і наступом, обмеженнями, що накладає тотем, і перемогами, приклад яких надають боги, вберігає канакське суспільство від подвійної небезпеки анархії та смерті, від безладного, але стерильного сум'яття, й від стагнації, що межує з безрухом.

Міфічний антагонізм відповідає статевому й соціальному антагонізмові: «Боги — це справа чоловіків, — стверджує один тубілець, — тотеми походять від жінок». М. Лінгардт надає цілком своє тлумачення цій формулі, показуючи, як запаморочення від влади, що охоплює молодих вождів і веде їх до знецінення прав і гідності родичів за материнською лінією, започатковує перманентний конфлікт між двома полюсами колективного існування, що втілюють, відповідно, старі дядьки, які наглядають за передаванням життєвої спадщини, та їхні племінники, охоплені жадою до влади і змін. «Партія життя, — пише він, — підтримує необхідність дотримання порядку й правил життя, партія влади протиставляє переваги сили й багатства».

Такий антагонізм мудрості й відваги, схильності до відпочинку та духу пригод, становить аспект колективного існування, що найпомітніше відбивається на тому, як індивід сприймає сакральне. Іноді конфлікт лише проектується свідомістю на міфи та казки, іноді вписується в самі факти справжнім змаганням за верховенство. «Дядько по матері гине під дротиком племінника», — твердить мальгаське прислів'я. Якщо його належним чином передати, воно може відобразити при нагоді суперництво не лише між старими і молодими чоловіками, а й між статичними і динамічними організаціями суспільства, боротьбу між елементами, що зберігають існування суспільства, й тими, що підштовхують його до виснаження.

Так само у грецькій міфології в ідеї *моіри*, тобто в понятті закону безособового, сліпого, неупередженого поділу, розпізнається пасивний елемент сакрального, із яким зіштовхується активний елемент, представлений бажанням героїв чи богів. Вони можуть «підправляти» долю, уникну-

ти фатальності: в «Іліаді» Зевс може змінити долю свого сина Сарпедона, останній час якого настав, але небезпека від такого порушення є настільки великою, що бог не наважується взяти на себе відповідальність за це. Віддавши перевагу власній примсі над космічним ладом, він подав би приклад безладдя й бунту, зробив би згубний прецедент, який дозволив би кожному з богів, а потім і кожному зі смертних задовольняти на свій лад бажання та вимоги інстинктів.

Поряд із одноманітністю світового порядку боги постають як принципи індивідуалізації. Вони мають особистість. Вони фіксують певний тип. Юнаки впізнають себе в молодому богові на зразок Аполлона, діви — в Артемії, заміжні жінки — в Гері. Святих покровителів мають не лише покоління й статі, а й касти, соціальні класи, гільдії ремесел. Воїни мають божественного покровителя Індру, ковалі — Гефеста.

Світовий порядок передбачає бар'єр із заборон, а приклад богів і героїв спонукає нехтувати ним. Один гальмує дію, інший кличе на подвиг. Вони по черзі правлять у суспільстві, один — під час інертної фази, в робочий час, інший — під час фази пароксизму, свята (або війни). Вияви надмірної життєздатності, пияцтво, насилля, екстаз, бенкет і оргії, марнотратство й азартні ігри, які суворо придушуються у статичний період (бо вони відволікають руки людини від колективної праці, її душу — від спільних турбот, її багатства — від суспільного достатку), у кризовий період, навпаки, стають засобом збуджуючого єднання, що дає відчуття відновлення, перебудови суспільства, й таким чином, вони справді перебудовують і омолоджують суспільство, оскільки у цих справах почуття передують факту і породжують його.

Інтеріоризація сакрального

Утім, із першими кроками цивілізації, з початком поділу праці а, ще більше з народженням міст і держави, свята втрачають свою важливість. Вони дедалі менше демонструють розмах, тотальний характер давноминулих свят, що спричиняли повне припинення функціонування інститутів і ставили під сумнів цілісність світового порядку. Складніше суспільство не погоджується з таким порушенням безперервності свого функціонування. Тоді ми стаємо свідками поступового відходу від чергування фаз інерції та пароксизму, розсіювання й концентрації, врегульованої та безладної діяльності, які задають ритм розвитку в часі менш диференційованому колективному життю. Можна перервати приватну працю, але суспільні служби не терплять будь-якої зупинки. Загальне безладдя є тепер недопустимим: терпіти можна хіба що його видимість.

Соціальне існування у своїй сукупності сповзає до одноманітності. Воно дедалі більше скеровує до одного звичного й рівного потоку і повинь, і посуху. Різноманітні потреби профанного життя страждають чимдалі менше, коли всі надають, водночас, і сакральному таких самих рис. До того ж, сакральне подрібнюється, стає справою секти, яка провадить напівпідпільне існування, або у кращому разі, справою спеціалізованої групи, яка здійснює свої ритуали особно, яка залишається ще довгий час офіційною чи офіційною, чие розлучення з лоном держави рано чи пізно буде освячено розділенням духовного і світського. Церква тоді не ототожнюється з містом, межі релігійні не збігаються з межами національними.

Релігія невдовзі стає залежною від людини, вже не від спільноти: вона є універсалістською, але водночас, корелятивним чином, персоналістською. Вона прагне ізолювати індивіда з тим, щоб поставити його сам на сам перед богом,

якого він знає через обряди менше, ніж через інтимний вияв почуттів творіння до свого творця. Спостерігається зростання важливості містики і зменшення важливості культу. Будь-який зовнішній критерій стає недостатнім від моменту, коли сакральне менше тяжіє до об'єктивного вияву, ніж до чистої позиції свідомості, менше до обряду, ніж до глибокого відношення. У таких умовах цілком справедливо вживається слово «сакральне» за межами суто релігійної сфери, щоб позначити те, чому кожна людина присвячує найкраще в самій собі, що кожна людина вважає найвищою цінністю, що вона шанує, чому вона в разі потреби віддала б у жертву своє життя.

Таким, справді, є вирішальний пробний камінь, що дає невірній людині змогу провести межу між сакральним і профанним. Сакральне — це істота, річ або ідея, якій людина підкоряє всю свою поведінку, яку вона не погоджується бачити об'єктом дискусії, осміяння та жартів, якої вона не зречеться й не зрадить хоч би за яку ціну. Для закоханого — це кохана жінка; для митця або вченого — його творіння; для скупаря — золото, яке він збирає; для патріота — благо держави, порятунок нації, оборона території; для революціонера — революція.

Абсолютно неможливо розпізнати інакше, ніж за точкою його застосування, ставлення віруючого до своєї віри: воно вимагає такого самого самозречення, такої самої безумовної самовіддачі особистості, такого самого аскетизму, такої самої жертвовності. Безперечно, цим якостям слід надати різне значення, але це вже зовсім інша проблема. Досить зауважити, що вони включають визнання сакрального елемента, оточеного щирістю та благоговінням, про який уникають розмов і який намагаються приховати, побоюючись піддати його якому-небудь святотатству (образа, глузування або навіть просто критичне ставлення) з боку байдужих або ворогів, які не відчуватимуть ніякої поваги стосовно нього.

Наявність такого елемента тягне за собою певну кількість зречень протягом розгортання звичного існування, а у кри-

зовій ситуації заради нього людина наперед погоджується пожертвувати життям. Інше тоді вважається профанним, його використовують без надмірних докорів совісті, його оцінюють, його судять, у ньому сумніваються, його використовують як засіб, а не як мету. Деякі люди все підпорядковують збереженню власного життя і власного добра й, отже, здається, все вважають профанним, користуючись щодо всього в межах своєї влади найбільшою свободою. Певна річ, вони керуються вигодою чи тимчасовим бажанням. Тільки для них зрозуміло, що сакральне не існує в жодній формі.

Вибір якоїсь вищої мети

Навпаки, кожен із тих, хто регулює свою поведінку приєднанням усього свого ества до якогось принципу, прагне відтворити навколо себе щось на зразок сакрального середовища, яке викликає сильні емоції специфічної природи, що здатні набути вираженого релігійного аспекту, екстазу, фанатизму чи містицизму, і в соціальному плані більш-менш чітко породжують догми та обряди, міфологію і культ. Якщо потрібні сучасні приклади, досить було б навести такі як тип світської літургії, церемоніал запалення вічного вогню на могилі Невідомого Солдата під Триумфальною аркою; як модель світської містики — інтимну поведінку активістів політичних партій, які вимагають від своїх членів беззастережної відданості.

Загалом, різні цінності, що вимагають тотальної відданості і ставляться понад сумнівом, мають своїх шанувальників і своїх мучеників, які слугують прикладом для тих, хто вірить у такі цінності. Реальні чи легендарні, найчастіше такі, що вийшли з історії і скоріше закріпили, ніж породили міфічну тему, вони служать настановою і прикладом. Оповідання про їхнє життя і смерть запалює кожного і спонукає до отождолення з ними у глибині свого серця, а при нагоді — до наслідування їхнього прикладу.

Неможливо ані окреслити основні лінії історії сакрального, ані проаналізувати форми, яких воно набуває в сучасній цивілізації. Щонайбільше, слід зазначити, що воно стає, схоже, абстрактним, внутрішнім, суб'єктивним, що менше стосується істот, ніж концепцій, не так діянь, як намірів, не так зовнішніх виявів, як духовних схильностей. Така еволюція, вочевидь, пов'язана зі значно ширшими феноменами історії людства: емансипація індивіда, розвиток його інтелектуальної і моральної автономії, нарешті, прогрес наукового ідеалу, тобто ворожого ставлення до таємничого, що спричиняє систематичне невір'я, відсутність поміркованої поваги, яка, вважаючи все об'єктом пізнання чи експерименту, веде до того, щоб дивитись на все як на профанне й, відповідно, все досліджувати, за винятком хіба що цієї жаги до пізнання.

До речі, немає сумніву, що ці нові умови, створені для сакрального, спонукали його до появи у нових формах: саме так воно завойовує етику, перетворює на абсолютні цінності такі поняття як чесність, вірність, справедливість, повага до істини або до даного слова. По суті, все відбувається так, ніби, щоб зробити сакральними якусь річ, якусь справу чи якусь істоту, достатньо поставити їх за найвищу мету і присвятити їм своє життя, тобто присвятити їм свій час і сили, свої інтереси й амбіції, пожертвувати при потребі своїм існуванням.

Таким чином, сакральному явно надають найвищу цінність, показують, що на його користь відмовляються від благ, які зазвичай найбільше цінуються, яких завзято домагаються і які зберігають. У цьому разі розподіл сакрального і профанного більше не пов'язується з концепцією світового порядку, з ритмом його старіння й відродження, з протиставленням речей, нейтральних та інертних, а також енергій, які їх оживлюють чи руйнують, які дають їм змогу бути або відбирають її. Ніщо з цього не встояло перед трансформаціями соціального життя, які спричинили зростаючу незалежність індивіда, звільнюючи його від будь-якого

психічного примушування і надаючи йому гарантії проти впливу інших. Однак, сакральне продовжує існувати тією мірою, якою таке звільнення не є повним, тобто щоразу, коли певна цінність постає перед спільнотою чи навіть індивідом як сенс життя, бо вона тоді швидко робиться джерелом енергії та осередком зараження.

Таким чином, сакральне лишається тим, що викликає повагу, побоювання й довіру. Воно надихає силою, але зв'язує існування відповідальністю. Воно завжди ніби є тим, що відділяє людину від її подібних, віддаляє від пересічних турбот, змушує її не зважати на перешкоди чи небезпеку, що стримують більшість: воно вводить людину до суворого світу, якого інстинктивно стороняться інші, відчуваючи його привабливість. Там справді вже не є правилом пильнувати за збереженням завойованих позицій і за продовженням того самого стану. Стабільність більше не розглядається переважно як благо; помірність, обережність, дотримання встановлених правил більше не вважаються найвищими чеснотами; безпека, заможність, добра репутація й честь більше не є найжаданішими перевагами.

Справді, профанна поведінка завжди потребує певних зречень. Вона стримує людину в її прагненні йти до кінця у своїх намірах чи бажаннях. Вона не дає їй марнотратно розтринькувати свою душу й застерігає від небезпечних і руйнівних інстинктів, котрі підштовхують її витратити, не рахуючи. Водночас, вона прикрашає престижним ореолом ненаситних героїв, які, як Фауст чи Дон Жуан, насмілились на вирішальні ризики, не боячись інфернальних сил або укладаючи з ними союз. Ці міфічні постаті, зразки долі, липаються в уяві конкретними символами величі та падіння, що чекають тих, хто порушує заборони та міру здорового глузду, розуму й бажання. Ці прокляті герої були приречені через саму свою відвагу. Їм лишається слава незгоди з будь-якими обмеженнями, божеськими чи людськими, коли йдеться про задоволення одного з цих невгамовних бажань: відчувати, знати й домінувати, які під

іменами *libido sentiendi*, *libido sciendi* et *libido dominandi** за-суджує святий Павло.

Цим трьом порокам жадібності не так уже й протиставляються заборони: вони є лише перешкодою, певним викликом, що існує тільки завдяки хоробрості, яка його звеличує. Справжню й гідну протизагугу цим амбіціям становлять протилежні амбіції, відмова від святості, легковажне прийняття непорочності, невігластва, слухняності, бажання нічого не відчувати, нічим не володіти, нічого не захоплювати, нічого навіть не бажати, схильність давати замість схильності брати. Так, з обох боків профанного середовища зберігання й економії, за межами будь-якого обряду, будь-якого зовнішнього вияву віднаходиться фундаментальна двозначність сакрального: загрозливий світ святотатських завоювань та благословенний світ освячених самопожертв, кожен із яких ввійшов у звичай через однакову зневагу до суспільних умов, через однакову незадоволеність у головному, край яким покладе тільки блаженство або осуд.

Тривалість і доля

Поза сумнівом, недоречно насамкінець окреслювати метафізику сакрального. Принаймні можна вказати, якою мірою антагонізм сакрального і профанного ідентифікується з функціонуванням космосу, яке, щоб із нього сформува-ти становлення чи історію, щоб дати життя існуванню, поєднує стабільність і зміни, інерцію та рух, тяжіння та легкість, матерію та енергію.

Природа таких протиставлень тут важливіша, ніж їхній зміст: відносини солідарності та співпраці, що вони встановлюють між термінами, які вони одночасно роз'єднують і поєднують, більш показові, ніж спосіб, у який вони усвідомлюються або перестають усвідомлюватися. Тоді

*Потяг до відчуття; потяг до знання та потяг до панування (лат.). — Прим. ред.

розмаїтість уявлень, безперервність світу скрізь бачиться результатом сполучення полюса перешкоди та полюса зусилля, які ніколи не можна повністю ізолювати. Неможливо тривати без виснаження, без втрати, неможливо стати нерухомим у бутті. Для цього потрібно було б не жити, як «сплячі» персонажі з казок, яких магичний сон вилучає з поступу часу старіння, трансформації всього їхнього оточення, й вони прокидаються, не змінившись, у незнайомому для них світі. Тим більше неможливо бути лише перетворенням, чистим витрачанням, тотальною діяльністю. Це не проходить без втоми, без шрамів, без ностальгії за нищенням, без присмаку стомлення й смерті, який лишають по собі одержана перемога й захоплення від триумфу.

Неважко віднайти в органічному й навіть у неорганічному світі цю солідарність смерті й життя, опір, що прагне паралізувати будь-який злет, і злет, який намагається знищити будь-який опір, але виснажується своїм власним успіхом, тому що, розгортаючи свою дію, він водночас розгортає силу, котра його гальмує. Закони біології, хімії та фізики на різних рівнях буття надають достатньо прикладів дії цього механізму. Цікаво, що за таких умов його можна використовувати як справжній ключ для розуміння основних проблем щодо статичності та динаміки сакрального, як вони були сформульовані й розглянуті в цій праці.

Профанне має бути визначено як постійний пошук рівноваги, золотой середини, що дозволяє жити в боязні та в мудрості, ніколи не переступаючи меж дозволеного, задовольняючись позолоченою посередністю, яка демонструє хистке примирення двох антитетичних сил, котрі забезпечують тривалість всесвіту тільки через взаємну нейтралізацію. Вихід із цього затишку, з цього осередку відносного спокою, де стабільність і безпека міцніші, ніж в інших місцях, рівносильний входженню у світ сакрального. Тоді людина віддається тільки одній із тиранічних складових, спільної дії яких вимагає будь-яке життя, це оз-

начає, що тепер вона вже погоджується з утратою себе, незалежно від того, чи вона обирає теопатичний шлях зречення, чи теургічний шлях завоювань, чи вона хотіла б стати святим чи чарівником, чи вона прагне загасити в собі пожираючу пристрасть до життя, чи вона беззастережно віддається життю.

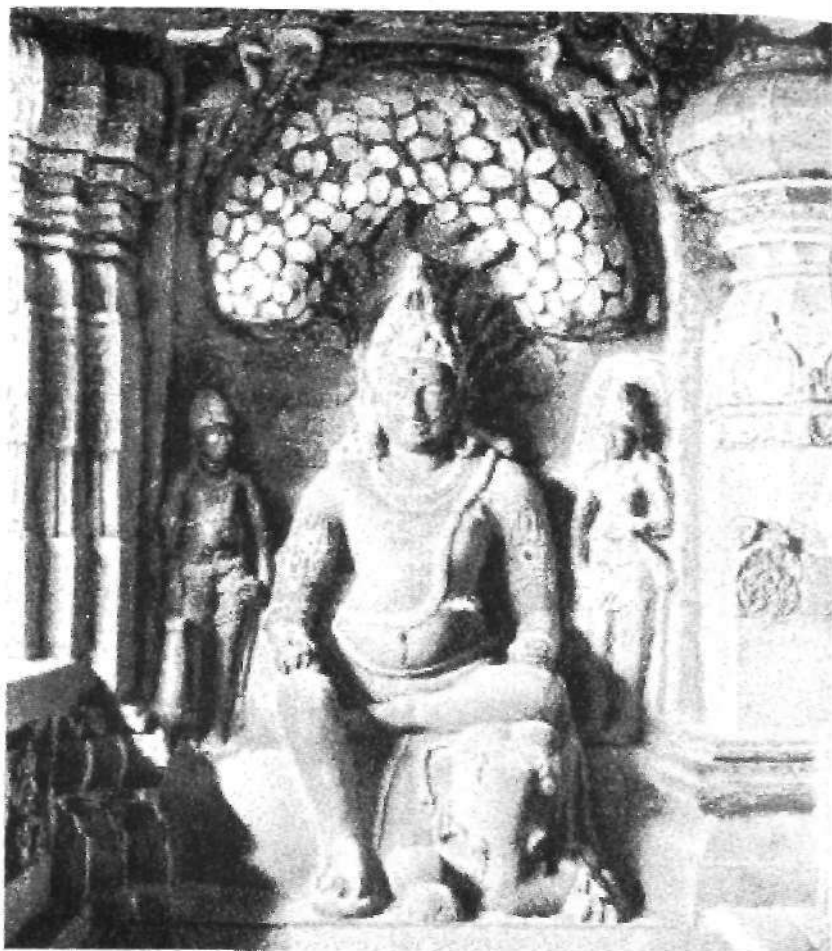
Досліджуючи принципи життя, чисті енергії *сакрального*, які, змішуючись, підтримують його, істота (річ, організм, свідомість або суспільство) не стільки наближається, скільки віддаляється від нього. Слід прочитати сторінки, де свята Тереза з Авілі описує свої захоплення. Якщо відсторонитися від занадто специфічних християнських висловів, буде зрозуміло, наскільки одкровення святої ілюструють цей парадокс, коли контакт із сакральним засновує болісну суперечку між п'янкою надією остаточно поринути в порожню повноту й певним тяжінням, яким профанне обважнює кожен рух до сакрального, яке сама Тереза приписує інстинкту збереження. Утримуючи в існуванні істоту, котра вмирає, не вмираючи, це тяжіння є немовби точною парою впливу, який сакральне здійснює на профанне, що завжди спокушається відмовитися від своєї частини тривалості заради спалаху нетривкого і швидко зникаючого саява.

Сакральне — це те, що дає життя й те, що його забирає, це джерело, з якого тече життя, гирло ріки, де воно губиться. Але воно є також тим, чим ніяк не можна цілком володіти одночасно з життям. Життя — це виснаження й утрата. Воно вперто й марно прагне продовжити своє буття й не витратити себе, щоб краще зберегтися. Смерть очікує на нього.

Не існує способу її уникнути. Кожна жива істота знає або передчує це. Вона знає вибір, що їй залишений. Вона боїться віддати себе, *пожертвувати собою*, усвідомлюючи, таким чином, розтрачання самого свого ества. Але утримання своїх дарувань, своїх енергій і добра, обережне використання їх у суто практичних і корисливих, отже, у

профанних цілях, у кінцевому підсумку нікого не рятує від немочі й могили. Все, що не спалюється, гниє. Тож перманентна істина сакрального полягає водночас у зачаруванні палаючим багаттям та в страху перед тлінням.

ДОДАТКИ



Індра сидить на своєму слоні. Храм Еллора, Індія

I. СЕКС І САКРАЛЬНЕ

Сексуальні обряди очищення племені тонга

Мета цієї розвідки — виявити головні властивості сакрального суто описовим і конкретним способом, шляхом аналізу сукупності обрядів однієї певної цивілізації. Я спробую відзначити оригінальність їхніх концепцій. Тим часом, сакральне визнаватиметься як ефективне, неподільне, заразливе, швидкоплинне, двозначне, отруйне, тобто таке, яким його визначали численні автори, серед яких, принаймні, слід згадати Дюркгейма, Жевонса, Робертсона Сміта, Седерблома, Р.Герца, К.Т. Прейсса. Тому ця праця має лише показати на винятково чіткому й добре вивченому прикладі, яким чином релігійна свідомість сприймає механізм таких різних властивостей, а також вияви їх у добродічному чи жахливому вигляді.

Для цієї мети я обрав обряди очищення тонга — одного із племен банту. Окрім того, що ці обряди вивчено з непересічною точністю — все щоденне публічне і приватне існування тонга описане також надзвичайно повно. Отже, немає ризику не зрозуміти змісту чи здійснених жестів через неможливість поновити їх у сукупності, з якої вони взяті, поза межами якої вони часто не мають аніякого значення, як слово поза контекстом. Нарешті, словник, який використовують люди племені тонга для позначення своєї діяльності, відображає достатньо зрозумілі образи та уявлення, й через те він дуже добре сприймається, навіть у

своїх найбільш дивних чи неочікуваних виразах. Посидання таких нечастих переваг, можливо, виправдовує зроблений вибір щодо цього народу банту для дослідження, справжню цінність якого можна виявити тільки в порівнянні з іншими паралельними дослідженнями якомога більшої кількості прикладів*.

Із другого боку, йтиметься про сексуальні обряди. Однак почуття сакрального є завжди винятково яскравим і розгорнутим щодо всього, що стосується сексуальності. Такою мірою, що поміркована й систематизована школа Фрейда вважала зазвичай можливим ідентифікувати сексуальне й сакральне, і навіть вивести почуття сакрального зі страху сексуального. Та це було б занадто швидким поясненням. Справді, для пояснення поведінки «примітивних» істот нерозумно посилатися на тривоги, травматизм, пригніченість, оскільки вони зазвичай їх не знають, бо у своїй більшості, щонайменше до шлюбу, вони розглядають сексуальність як явище вільне, природне, що не має жодних наслідків. Неможливо позбутися враження, що ці вчені-ентузіасти, впевнені в тому, що їхні рішення підходять до всіх проблем, надто поспішно пристосували до «дикунів» комплекси «цивілізованих» людей.

Якщо сексуальність і сакральне без ніяких перешкод збігаються, то це зовсім з інших причин. Спочатку полярність статей дає чи то модель, чи то основу для поділу природи й суспільства навпіл — на доповняльні й антагоністичні принципи; а вони, виправдовуючи заборони й керуючи обмінами, встановлюють «сакральні поваги». Крім того — сексуальність керує відтворенням; є необхідністю, що з нею пов'язують ритуали плідності й, у свою чергу, ритуали статевий зрілості й ініціації. Вони, щоб залучити дівчат і хлоп-

*Факти, за деякими винятками, запозичені з чудової монографії Анрі А. Жюно «Традиції та звичаї Банту», (Henry A. Junod. *Mœurs et coutumes des Bantous*, Paris, Payot Edit., 1936). Посилання на цю працю шоразу подано в дужках: номер тому — римськими цифрами, номер сторінки — арабськими.

ців до діяльної та відповідальної спільноти, видозмінюють їх шляхом останньої модифікації їхнього тіла в цілком дорослих і сильних людей, здатних боротися і продовжувати рід. Із третього боку, статеві органи і секрети дають у магії, як отвори й рідини, достатньо нагод для вияву вірувань і різноманітних обрядових практик. Нарешті, менструальна кров, кров дефлорації та пологів дуже сприяють тому, що жінку вважають істотою одночасно слабкою, пораненою, нечистою і згубною, яка за природою належить до «лівої» частини сакрального, присутності якої та контакту з нею в певних випадках слід остерігатися. Численні релігійні настанови щодо чистоти й забруднення не мають іншого походження.

Із цих різноманітних причин для виявлення рис сакрального було доречно вибрати сукупність обрядів, в яких сексуальність відіграє фундаментальну роль. Цілком правомірно було б сподіватися зустріти їх тут прозорішими й ціліснішими, більш значущими, ніж у більшості випадків.

У випадку загибелі індивіда люди тонга вважають, що забруднення смерті торкається насамперед джерела життя родичів небіжчика. Воно уражає сім'яну рідину чоловіків і вагінальну секрецію жінок. Під час жалоби, від початку агонії вмираючого жителям поселення забороняються статеві стосунки. Потрібне очищення для зняття заборон, накладених на все, що було забруднено смертю: їжу, сади, спадщину, родичів-гробарів. Однак тоді великий обряд визволення сам по собі є сексуальним актом. Обряд називається *hlamba ndjaka*, дослівно «очищення речей померлого» або «очищення від прокляття смерті». Слово *ndjaka* справді має два значення, і ті, хто отримують у спадщину речі покійного, називаються «пожирателями *ndjaka*».

У призначений для обряду день чоловіки й жінки розташовуються окремо одні від одних. Проводиться перевірка щодо виконання ритуальної заборони (I, 147). Якщо хтось її порушив, то й починають із нього, якщо ні — з розпорядника трауру, найближчого родича небіжчика. У будь-

якому разі, небезпечна честь відкриття обряду очищення належить найбільш забрудненому. Він разом зі своєю дружиною йде до чагарнику, де поєднується з нею, намагаючись вийти з неї до виверження сім'яної рідини. Потім жінка бере в руки два «забруднення»: сперму чоловіка й свою вагінальну рідину й змащує шматком їхні пупи. Вони повертаються до селища обхідними шляхами, жінка мие свої забруднені руки. Всі пари чинять так само. Кожна жінка мие руки в тому місці, котре потім затоптують чоловіки. Очищують також одяг, що належить відсутнім і малим дітям, яким дозволяється не мати належної сили, щоб бути присутніми на обряді й не вмерти (насправді, вони не можуть виконати обряд): треба очистити все селище від забруднення, яке йому загрожує. Чоловіки й жінки згодом купаються в річці, чоловіки вище за течією, жінки нижче (I, 148); безперечно, тому, що останні вважаються більш нечистими: їм нічого боятися забруднення, яке їм принесе вода й понесе від них разом із їхнім брудом*.

Сенс обряду бачиться яким: чоловіки й жінки селища заражені смертю в самому джерелі їхнього життя. Відтак вони мають позбутися забруднення, щоб воно не змогло нічого уразити. Саме тому сексуальне зближення відбувається в кушах, і тому сім'я вивергається зовні жінки. Таке виверження ураженої сім'яної рідини власне і становить очищення. Доказ цьому — що, коли хтось через слабкість чи старий вік не може виділити сперму, інші безперервно з тривогою допитуються в нього, чи він спромігся це зробити. В іншому випадку весь обряд припиняється. Стає згубним виконання обряду; немичний має витримати суворий піст, призначений відновити його спроможність вивергнути забруднення.

*Тут можна згадати принцип полінезійської системи очищення: На Тонга [йдеться про острів Тонга (Tonga) в Тихому океані; не плутати зі щойно згадуваним африканським плем'ям тонга (Thongas). — Прим. ред.] грішник позбується забруднення через контакт із вождем, святість якого сильніша за ризик поглинання забрудненням, яке вона може безпечно нейтралізувати.

Ті, хто виконав обряд, змащують свій пуп виверженою рідиною: в такий спосіб вони використовують свою енергію, однак намагаються ретельно видалити всі інші залишки: звідси в жінок миття рук, що торкалися заражених секретів і збирали їх; звідси втоптування місця, де відбувалося миття рук і розбризкування води (слід добре втрамбувати забруднення в землю); звідси фінальне купання чоловіків і жінок у проточній воді. Зрозумілою є назва цього обряду у племені ронга: *lahla khombo*, тобто «видалення нещастя». Кажуть, він «виліковує жалобу», цей осередок інфекції, що міститься у джерелах життя людей (I, 149).

Ритуал очищення, який застосовується в разі статевих зносин між чоловіком і дружиною до цього видалення нещастя, виліковування жалоби, включає еквівалентні вчинки, розташовані в аналогічному порядку, що є такими ж типовими. Чоловік спочатку мусить зовсім утримуватися від їжі, інакше він може проковтнути «смертельне зараження», і все селище треба буде знову повністю очищати. Потім жінка витирає свої та чоловіка статеві органи однією з найінтимніших своїх одеж, найбільш забрудненою, яку вона потім спалює. Вони гріють голови й руки над цим вогнищем, жінка збирає попіл, змішує його з грязюкою і змащує статеві органи свого чоловіка. Потім вони поєднуються дві ночі підряд, так щоб ніхто не знав, чи зносини відбуваються повністю, чи сім'я вивергається не в жінку. Ми впізнаємо вже знайому картину: накопичення забруднення, знищення за допомогою вогню (замість видалення за допомогою живої води), віддавання очисному полум'ю і змащування попелом як засобом проти зла; нарешті, закінчення очищення (якщо наступні поєднання призупинені) або повернення до нормального шлюбного життя й використання підсилюючої здатності статевих актів (якщо останній здійснюється повністю).

Ще більш показовим є ритуал очищення вдів. Останні, будучи міцно згуртовані між собою, становлять різновид таємної спільноти в ініціації. Через кілька днів після зіб-

рання, де визначився їхній тимчасовий розподіл між родичами померлого, чоловіки селища надсилають їх, кожну з подругою, як свідка до сусідніх поселень, наказуючи їм: «Ідіть рознесіть прокляття краєм, доки з вами не трапилося інше лихо». Це тому, що забруднення, прокляття походить від нещастя і притягує його. Спричинене нещастям, забруднення є не чим іншим, як станом збентеження і слабкості, невідворотності іншого лиха. Тому його слід терміново позбавитися. Отже, вдови йдуть, приходять до іншого краєлю під приводом відвідин родички, й там намагаються звабити чоловіка. Однак, досягнувши своєї мети, вони під час статевого акту намагаються уникнути виверження сімені до свого лона, аби лишити забруднення чоловікові. Та, яка домоглася цього, повертається з радісними вигуками: «Я билася з жалобою і здолала її» (I, 193). Однак чоловік, який помічає, що жінка намагається уникнути сімені, розуміє, що вона є вдовою і хоче «вбити» його. Тоді він кличе на допомогу друзів, які утримують її нерухомою до його еякуляції. У цьому разі він лишається чистим, а жінка — забрудненою. Вона була «переможена жалобою», і приречена на сором та розпач (I, 484).

Неважко зрозуміти причину такої поведінки. Забруднення смертю, ця жива сила руйнування, яку треба здолати, міститься, насамперед, в статевих секретіях вдови: якщо вона спроможеться *передати* бруд чоловікові, змастивши ними його член, без того, щоб чоловік зміг повернути їй забруднення, лишивши в ній свою сперму, занечищену вагінальною рідиною, то вона позбувається забруднення. Навпаки, якщо чоловік виймає член після виверження сімені, він видаляє з себе забруднення, що його член отримав під час контакту із зараженим слизом вдови і залишає його з жінкою.

Незважаючи на дивовижність порівняння, все відбувається точно як у грі в *кішки-мишки*. Той, хто є кішкою, *передає* свою властивість іншому гравцеві, доторкнувшись до нього рукою, але потім йому слід уникнути зворотнього до-

торку останнього, інакше він знову стане *кішкою*. Чоловік, який прагне утримати вдову, аби вивергнути в неї своє сім'я, поводиться точно як дитина, яка, замість того, щоб утікати від гравця *кішки*, спокійно чекає його, щоб відразу повернути йому (торкнувшись до нього після його торкання) специфічну властивість, заразну й небезпечну, в багатьох відношеннях зрівнянну зі станом забруднення, що конститує факт бування *кішкою*. Щоб виключити такий маневр, діти часто домовляються, що не дозволяється знову торкатися того, хто *водить*, він називається напрочуд показовим словом *батько*. За межами гри це правило шкідливе: обряди створені не для поширення опоганення, а навпаки, для його видалення. Тому завжди буде законним повернути забруднення до його джерела, *знову торкнутися того, хто водить*.

Утім, чоловік, який не зміг цього зробити, бо запізно зрозумів, що має справу з удовою, повинен своєю чергою позбавитися забруднення смертю, що ввійшло в нього. Він тоді звертається до знахаря. Іноді, запідозривши щось, він перед статевим актом завбачливо відриває шматок спіднього одягу жінки, яка залицялася до нього: пізніше він просить знахаря приготувати йому мікстуру, до якої увійде цей шматочок тканини. Згодом він напинає на себе ковдру і спалює на розпечених вуглинах магічний продукт, удиhaючи дим. Так він уникає загрози смерті (I, 293).

Слід зазначити, що до ідентичного засобу вдається чоловік, який забруднився від поєднання з жінкою до того, як вона очистилася під проточною водою від будь-яких залишків менструальної крові. Споживання напою, приготованого аналогічним чином, рятує йому життя: без цього його член вбереться до тіла, він помре від неможливості сечовипускання, а відтак — і видалення з себе забруднення (I, 483). Тоді слід просто запозичити шматочок тканини з інтимного одягу жінки у критичні дні: до речі, це відповідає принципу *similia similibus curantur**. Одяг жінки у кри-

*Подібне лікується подібним (лат.). — Прим. ред.

тичні дні виликовує від забруднення менструальною кров'ю, як і одяг вдови — від забруднення смертю.

Вдови, які спромоглися «здолати жалобу», намагаються повернутися до селища разом*. Біля головного входу до нього вони починають ритуальні вигуки. Усі йдуть їх зустрічати й урочисто супроводжують до могили покійного чоловіка, якому вони дають знати про свій вихід із стану істот того світу, до якого привела їх його смерть. Для селища — це день святкувань (I, 193—4).

Лишається тільки довершити очищення, що поверне їх до профанного й вільного світу. Насамперед, вдови міняють спідній одяг, де може лишитися якийсь бруд, і роблять парову баню. Увечері кожна з них має право прийняти у своїй оселі чоловіка, якому вона тимчасово надана, який здійснює до неї регулярні візити. Потрібно, щоб він «убив жалобу». З цією метою вони зачинаються в хатині, випивають очисний напій, кладуть до вогню приготовані пігулки, підставляють під дим свої статеві органи. Після цього вони гасять вогнище своєю сечею і злягаються стільки, скільки зможуть, до того ж чоловік вивергає сперму назовні — щоб уникнути народження дітей, як повідомляє оповідач-абориген (I, 194—484). Немає сумніву, що не слід чекати нічого доброго від продовження роду під час забруднення, однак, поза сумнівом і те, що водночас (і може, насамперед) ідеться

*Необхідність перед поверненням до селища мати сексуальний контакт із чужинцем, якому передається отримане раніше забруднення, властиве не тільки народом банту. Подібне відбувається і в зулусів — під час очищення воїна-вбивці. Після купання у проточній воді й різних додаткових обрядів він іде до селища, підстерігаючи чужу жінку. Річ у тому, що для повернення до краалю йому слід мати статеві зносини з жінкою не зі свого племені. Інакше йому належить і надалі жити в чагарнику (Bryant, *A Zulu-English Dictionary*, p. 549). У племен Північної Родезії [нині — Замбія. — Прим. ред.] жінка, яка мала викидень, вважається особливо нечистою, вона живе ізольовано й може повернутися до селища та до статевих зносин зі своїм чоловіком тільки після сексу з іншим (Smith and Dale, *The ila-speaking peoples of northern Rhodesia*, I, 234-5, та II, 6). Пор. (L. Lévy-Bruhl: *Le sumatruel et la nature dans la mentalité-primitive*, Paris, 1931, p. 350, 399).

ся про фінал очищення вдови (інакше, не потрібно було б стільки заходів безпеки). Тепер, коли найбільшу шкідливість забруднення передано чужинцю, майбутньому чоловікові належить доробити почату справу, тобто довершити *подолання, вбити жалобу*, закінчити у двох сенсах цього слова, після отримання через зілля імунітету проти зараження залишками забруднення.

Немає підстав запитувати себе, як це робить Жюно, чому статевий акт, що вважається небезпечним у багатьох життєвих обставинах, виконує тут роль найвищого очищення. Перерване поєднання з метою очищення не є, по суті, статевим актом. Воно не має його *дикого, шаленого, пристрасного* характеру, якщо висловлюватися термінами самого Жюно. А саме завдяки цьому характеру статевий акт вважається таким, що стимулює і посилює добродійні або згубні енергії, розсіяні у природі*. Тому, коли в селищі лютує зараза смерті, під час загибелі одного з його мешканців і, тим більше, під час епідемії, статеві стосунки суворо забороняються: вони збільшували б шкідливість, яку слід «подолати». Саме тому одружені люди не повинні ані наближатися до тих, кому зроблено обрізання, — вони заважатимуть зарубцюванню рани, ані заходити до хворого — вони посилять вірулентність хвороби, ані поєднуватися під час полювання чи риболовлі — вони зроблять рибу й дичину занадто рухливими й сильними. Навпаки, біля озера, наприклад, на левову шкіру кладуть маленьких хлопчика й дівчинку, немовби вони є чоловіком і жінкою, але їм наказують залишатися в спокої. Таким чином сподіваються, що риба не рухатиметься і її буде легко спіймати. Двоє дітей виконують таку саму роль запрошення до спокою, наприклад, під час приведення в дію доменної печі: їхній спокій заважатиме вогню ставати занадто ненаситним. З тих самих міркувань

*Зараз ідеться тільки про статевий акт між *подружжям*, який має значення й силу в очах суспільства. Справді, було б даремно вважати ідентичною сексуальну практику молодих людей: вона позбавлена ефективності, не тільки ігри, що не можуть ніяк відбитися на поступі природи й на долі суспільства.

заміжня жінка не запалюватиме гончарної печі (I, 178—179; II, 313; I; 314).

Підстава, яку називають тубільці, абсолютно ясна: одружені люди є *гарячими*. Тому вони передають тим, до кого наближаються, своє *тепло*, живу силу від статевих стосунків. Тому їх тримають на відстані від усього, що слід заспокоїти, приспати, послабити: хвороба, дичина, забруднення й зараження від смерті. Навпаки, для спричинення родючості землі використовують статевий акт*. Відомо, що взагалі він вважається добродійним у землеробських обрядах. Ієрогамія на полі, що тричі поновлюється, не має інших функцій. Саме під час *hlamba ndjaka* сексуальні стосунки використовуються як стимулюючий засіб: коли жінка, з якою очистився вдвєць, несе очисну воду до свого селища, вона йде в супроводі свого чоловіка, якщо шлях неблизький, і він поєднується з нею напередодні прибуття, щоб відновити властивість рідини (I, 149). Так само вимагається статевий акт під час заснування нового селища (I, 478).

Таким самим чином жінка у свої критичні дні є *гарячою*. Очищення *мас охолодити* її. За висловом Жюно, в цьому дієслові виражено аналогію з казаном, знятим із вогню (I, 483). Мабуть, важко краще дати відчуття, чому відповідає заборона, в чому, власне, полягає забрудненість, і як саме по-

*Папуаси кіуаї використовують енергію статевих зносин для росту пальм на плантаціях. Але в певні моменти звертаються до малих дітей: коли треба уповільнити, а не активізувати рослинні сили. Вважають, що коли ці діти якимось чудом займаються сексом, це буде катастрофою для врожаю (G. Landtmann, *The Kiwai Papuans*, p. 68). У того самого народу жінка, яка щойно мала статеві зносини, не може відвідувати хворого: він від цього помре. Такі факти дуже поширені. Л. Леві-Брюль зібрав багато прикладів такого роду (*cit. op.*, p. 368—370). Він небезпідставно наблизив їх до випадків, коли поганний вплив походить від гніву, сварки, задрощів тощо (*ibid.*, p. 189—198). Справді, це є почуття або поведінка, які, подібно до статевих актів, *підігрівають* і, через зараження чи співчуття, стимулюють дію злості енергій. Щодо цього немає нічого більш показового, ніж заборона сваритися під час збору пальмового вина в жителів Лебаку, про яку він пише на стор. 46: вона мотивується уявленням, що неспокій і сум'яття духу відбиваються на пальмовому вині.

яснюється подвійний аспект активної сили та шкідливої енергії. Це жар, здатний підпалити, спопелити, але здатний також варити їжу або прискорити життя, якщо його належним чином приборкати й направляти. У будь-якому разі не слід беззастережно наближатися до гарячої істоти або речі, як до занатто гарячого казана зі смачними стравами, до якого не можна доторкнутися, доки він не дійде температури, що дозволить узятися за нього без ризику обпектися. Навпаки, молода мати, яка через свою відсутність не давала грудей немовляті більше ніж один день, має *підігріти* своє молоко: вона виливає кілька крапель на гарячий черепок. Інакше холодне молоко викличе запор у дитини: холодно уповільнює, паралізує; гаряче стимулює, посилює.

Таким чином, статевий акт містить забруднення тією мірою, якою його аспект несамовитості приводить у дію сили, наслідки яких він здатен контролювати. Навпаки, обряд очищення *hlamba ndjaka* містить ніякий не розгук, а певне володіння собою. Йдеться не про прискорення секрешії життєвих первнів чоловіка й жінки, а (оскільки вони забруднені зараженням від смерті) про те, щоб через делікатну операцію, яка успішно проводиться і вчасно переривається, домогтися, щоб вони вийшли із зараженого ними організму.

Енергію цих головних життєдайних першоначал легко констатувати й за інших обставин. Породілля, забруднена кров'ю пологів, підлягає дії суворих і численних заборон, що відділяють її від спільноти. Їй дають зілля для виводу брудної крові, яка її ще заражує. Її чоловік, який лишився чистим, не повинен входити до оселі. Після перерізання пуповини мати породілля покриває глиною підлогу хатини, щоб притоптати її (як це робить жінка у критичні дні на завершення місячних), щоб ті, хто матиме дозвіл знову входити до оселі, не могли ходити по слідах злості крові.

Відновлення місячних у молодій матері означає відновлення нормального, періодичного виведення забруднення з організму. Тому з цього моменту батько може взяти малюка на руки. Він більше не ризикує забруднитися, обіймаю-

чи істоту, яка перебуває в постійному контакті із зараженим організмом.

Приблизно через рік, коли малюк починає самостійно пересуватися, батьки (як у випадку видалення нечистоти після смерті) під час незакінченого акту забезпечують себе статевою рідиною: жінка бере цей «бруд» у руки і змащує ним бавовняний мотузок, який дитина носить на поясі і який залишиться з нею, доки не зноситься. З цього моменту малюк стає «дорослим». Це відбувається завдяки добродіній властивості життєдайних рідин батьків. Якщо він помре, він буде похований у святій (сухий) землі, а не у проклятому (вологому) ґрунті разом із близнюками, з недоношеними, з дітьми, в яких першими прорізалися верхні зуби, словом, з усіма проклятими, з монстрами, яких навіть в останній хатині група намагається відокремити від чистих. До того ж відтепер дитина бере участь в обряді очищення від жалоби (I, 59; 484). Тобто після інтеграції у спільноту, вона має очищатися разом із нею. Раніше вона не цілком належала до світу живих: вона була з «води», ще не була «твердою». Вона була «річчю», «неповною» істотою.

Життєдайна рідина батьків постає як еліксир, що дає дитині силу, якої їй бракувало, щоб зайняти місце в лоні суспільства. Однак змащування мотузка не відрізняється фундаментально від очищення після жалоби. Статеві секрети в одному випадку не є брудом, в іншому — ліками, але в обох випадках є водночас брудом і ліками. Справді, під час видалення жалоби подружжя очищується, виділяючи кожен зі свого тіла й не вводячи до тіла іншого, забруднене першоначало, але водночас вони зволожують собі пупи, щоб використати його енергію. Так само: за допомогою своїх життєдайних рідин вони роблять із *водянистої* істоти *тверду* істоту, через незакінчений статевий акт — самоочищаються. Жюно стверджує, що обидва обряди мають пояснюватися протилежним чином, оскільки в одному разі подружжя є чистим, в іншому — нечистим. Але все доводить, що, навпаки, під час народження вони забруднюються не менше,

ніж під час смерті. Тому що тільки *після* незакінченого акту, по припиненні якого вони змащують своїм «забрудненням» (до речі, слово дуже чітке) мотузок свого сина, вони можуть мати знову статеві зносини, доти суворо заборонені.

Справді, порядок речей забороняє, щоб дитину було введено, тоді як інша там іще перебуває, до цього напівіснування, до цього різновиду переднародження, який передусім власне життю, триваючи від моменту зачаття до прийняття нової істоти в коло «дорослих», справжніх живих людей. Тому батьки, які зачали дитину в такий маргінальний період, згідно з надзвичайно промовистим висловом «украли її в закону». Сама дитина ніколи не зможе «увійти до закону».

Незалежно від досягнутого віку, їй судитиметься бути захороненою разом із ембріонами й монстрами, у вологій землі для проклятих. Справді, з урахуванням часу вагітності, вона народилася до відібрання старшого брата від грудей матері, яке відбувається через рік після змащування мотузка, яке, через типовий обряд, що практикується під час тяжкої хвороби, остаточно кладе край цьому періоду слабості й нечистоти, що становить первинне дитинство. Тотальне очищення звільняє молоду істоту від будь-яких шкідливих міазм. У тіло дитини втирають різні інгредієнти: її натирають висівками; мати робить балабушку із зібраної суміші, яка містить тоді всі отрути, призначені для видалення. Вона відносить її до лісу і кладе біля входу до мурашника таким чином, щоб великі мурахи обов'язково взяли її із собою, залазячи досередини. Потім жінка повертається звідтіля, не озираючись: одного-єдиного погляду вистачило б, щоб наслати на своїх дітей недугу. Він прийняв би назад щось із забруднення, так старанно зібраного й видаленого, яке мурахи мають відпровадити тепер як вантаж за межі світу здоров'я, у присмеркові далечі земних надр.

Дитина, тим часом, поза небезпекою: вийшовши з поля загрози, вона вже не повинна боятися, що мати завагітніє знову. Якби тяж раптом наступив до того, як вода відлучить малюка від грудей, до того, як молоко в неї остаточно

зникне, не лише друга, «вкрадена в закону» дитина була б проклята, й перша жорстоко уражена: новонароджена «заступила б їй дорогу», «стала б на заваді», «випередила б її. Її долею стали б худорба, параліч.

Ідея прозора: доки залишається якийсь фізіологічний зв'язок між матір'ю та дитиною (наприклад, материнське молоко), жодна істота не може втручатися в їхні стосунки, не порушуючи нормального розвитку життя. Все, що уражає матір, уражає і дитину, доки їхня абсолютна життєва незалежність не буде забезпечена природою і освячена обрядом. Саме тому нова вагітність матері заважає розвитку дитини, яка ще не отримала повної автономії: вона справді їй *заступає дорогу*, вносячи розлад у різновид закритої господарської системи, яку утворює дитина з матір'ю. Немає місця для двох: зайда забігає наперед старшого малюка. Він прийшов не у свій час, коли місце ще зайняте. Він не вичекав належного інтервалу для нормальної послідовності явищ. Він є руйнівником порядку, він проклятий, його існування є скандалом і порушенням, у підсумку — він завдав шкоди своєму братові.

Отже, все відбувається так, ніби існує *світовий порядок*, де кожна річ має прийти на *своє* місце й у *свій* час. Дуже важливо дотримуватися цього порядку. Це є власне принцип збереження всесвіту. На нього посягає будь-яке насилля, а головним чином — переходи від цього до іншого світу, що ризикують порушити рівновагу, спровокувати безладне вторгнення шкідливих енергій, небезпечно перемішати те, що має лишатися окремим. Тому пологи й агонія викликають такий жах, спричиняючи стільки застережень. Зокрема, забруднення смертю заразить усе, якщо його не знищити вогнем, не змити струменями проточної води або не поховати в земних надрах. Крім того, слід очистити, стерилізувати оселі, з яких воно походить, через витончені й складні операції. Тоді все повертається до спокою та порядку. Так само статевий акт вивільняє небезпеч-

ні енергії, що спричиняють без розбору добрий і поганий вплив. Це жар, вогонь, який слід навчитися обережно стримувати, щоб одержувати від нього користь, не даючи йому поширюватися й усе палити.

Таким є сакральне. Воно походить із темного світу сексу і смерті, але є основним принципом життя і джерелом дієвості, сили, що готова розрядитися й важко ізолюється, що завжди дорівнює до самої себе, водночас небезпечна й необхідна. Призначення обрядів — зловити і приручити її, спрямувати в добродійні русла, нейтралізувати в разі потреби її надмірну гостроту. На даній стадії релігія є лише регулятором цієї всемогутньої та невидимої електрики, яка вимагає поваги від людини й, водночас, запрошує людину заволодіти нею.

II. ГРА Й САКРАЛЬНЕ

Серед праць із філософії історії, виданих у цьому столітті*, однією з найбільш живлющих для розуму є, безперечно, «Homo Ludens» Й. Гейзінги**. Гострий і могутній інтелект, збагачений непересічним даром викладення й подачі матеріалу, збирає й інтерпретує в цьому дослідженні послуги, надані культурі одним з елементарних людських інстинктів, що здається найменш здатним до заснування чогось тривалого чи цінного: грою. Прочитавши цю працю, несподівано бачиш, як іноді з ігрового духу народжуються (та й досі ним збагачуються) право, наука, поезія, мудрість, військова справа, філософія, мистецтво. Цей дух справді, відповідно до обставин, надихає або розвиває різноманітні здібності чи амбіції, дія яких у кінцевому підсумку створює цивілізацію.

Вихідною точкою є така дефініція, яка резюмує майстерний аналіз: «у головному своєму аспекті гра є вільною дією, що виконується за принципом «немовби» й відчувається як така, що відбувається поза звичайним життям, але здатна цілком захопити гравця, котрий може не знаходити в ній жодної користі й не отримувати жодної вигоди, крім того, гра відбувається у визначеному часі та просторі, в порядку, що підкоряється правилам, і породжує асоціації, в

*Тобто XX столітті. — Прим. ред.

**Я цитуватиму за іспанським перекладом: *Fondo de Cultura Económica*, Mexico, 1943.

яких панус схильність оточувати себе тасмичністю й перевдягатися, щоб відокремити себе від звичайного світу»*.

Автор відразу відхиляє різні біопсихологічні пояснення гри: розрядка надмірної життєвої енергії, тенденція до імітування, потреба розважитися, дисципліна для вміння володіти собою, бажання змагатися з іншими задля утвердження свого верховенства, сублімація в невинних цілях інстинктів, яким суспільство відмовляє в безпосередньому задоволенні тощо. Й. Гейзінга слушно вважає, що ці різноманітні концепції є частковими, що жодна з них не відображає явища загалом, нарешті, вони взаємовиключені, тоді як, стосовно конкретних випадків, та чи інша здається виправданою. Крім того, він робить їм один більш оригінальний докір: він звинувачує їх у тому, що вони також

*Huizinga, *op. cit.*, стор. 31—32. Порівняйте з визначенням Еміля Бенвеніста: гра є «будь-якою врегульованою діяльністю, яка містить у собі своє закінчення й не має на меті корисної зміни реального». «Гра як структура», *Deucalion*, № 2, Paris, 1947, стор. 161. Коментар, яким автор уточнює свою дефініцію, ще більше наближає її до визначення Й. Гейзінга: 1) гра є «діяльністю, що розгортається у світі, але ігнорує умови реального, оскільки рішуче абстрагується від нього»; 2) гра нічому не служить і є «сукупністю форм, навмисність якої не може бути зорієнтована на корисне»; 3) гра «має відбуватися в чітких межах і умовах, вона становить закриту цілісність». Бенвеніст доходить висновку, що цими різними рисами «гра відокремлена від реального, де людська воля, підкорена корисному, з усіх боків наражається на випадкове, на непослідовне, на довільне, де ніщо ніколи не відбувається в передбачений строк, ні за прийнятими правилами...». Слід зазначити, що Е. Бенвеністе (як, до речі, і Й. Гейзінга) має тенденцію ігнорувати азартні ігри, в які майже завжди грають на гроші, де гра аж ніяк не відбувається без наслідків у реальному житті, тому що вона збагачує або розоряє гравця до такої міри, що іноді честь змушує його покінчити життя самогубством. На мою думку, гроші становлять як для скупаря, так і для гравця, сакральний елемент. Однак скупар, який накопичує їх, не насмілюючись доторкатися до грошей, обожнює їх, а також, виводячи з обігу, унеможливує профанне користування ними. Інакше кажучи, він запроваджує щодо грошей «сакральний принцип поваги». Навпаки, гравець, який постійно ризикує, ставить до грошей згідно із законами «сакрального принципу порушення».

приписують ігровій діяльності утилітарну мету. Вони надають грі біологічну або психологічну функцію. Коротше кажучи, якщо їм довіряти, гра існує тому, що вона вигідна людині. Теоретик «Homo Ludens», навпаки, вбачає у грі суто надлишкове. Він вважає її первісною діяльністю, фундаментальною категорією, яку слід передусім прийняти, яку можна визначити тільки через свою протилежність (серйозне, звичайне, буденне життя), а, отже, такою, яка може краще пояснювати, ніж бути поясненою.

Справді, виходячи з цієї безпосередньої даності, Й. Гейзінга в різних розділах своєї книги намагається показати, що «стадіон, ігровий стіл, магічне коло, храм, сцена, екран, суд за формою і функцією є ігровими майданчиками або місцями змагань; тобто освяченими, святими сферами, визначеними, виокремленими, де діють певні правила. Це тимчасові світи серед звичайного світу, призначені для виконання акту, фінал якого міститься в самому собі»*.

Цей аналіз є винятковим за силою та оригінальністю. Він майже завжди викликає бажання погодитися з ним. Хіба що хотілося б краще ідентифікувати різні типи ментальної поведінки, яких вимагають різні ігри: спритності, сили, комбінації, ризику тощо. Хотілося б мати окремі описи кожної зі складових ігрового духу: очікування жереба, що випадає, бажання довести власну перевагу, смак до змагання чи ризику, частка вільної імпровізації, спосіб пристосування до поважання правил та ін. Тому що лишається спірним такий пункт: чи справді гра *одна*? Чи покриває один термін різноманітні види діяльності, які мають спільною тільки назву? Цього аж занадто, вважає Гейзінга, котрий вочевидь надас великого значення цьому філологічному доказові глибокої ідентичності типів ігрової поведінки. Втім, можна сумніватися, що він є достатнім.

Зрештою, автора бентежить, що єдине слово в усіх мовах не поєднує різні види ігор. Утім, було б дивно, якби це було не так. Впадає в око, що олімпійський стадіон і зеле-

**Ibid.*, p. 27.

ний килим викликають у своїх прихильників настрої, в яких, безперечно, можна виявити спільні моменти, але які лишаються без суттєвого зв'язку в головному. Атлет, який розраховує тільки на себе, і гравець, який сподівається на свій шанс, безперечно, демонструють цілковиту відсутність спорідненості стану душі. Очевидно, це є недоліком цього чудового дослідження: воно більше вивчає зовнішні структури, ніж особистісні позиції, що надають кожній поведінці найточнішого значення. Тому форми та правила гри в ньому розглядаються уважніше, ніж потреби, які задовольняє сама гра.

Вірогідно, що таким є походження найсміливішої тези книги, яка є, на мій погляд, водночас і найвразливішою: ідентифікації гри й сакрального.

Питання важке, складніше, ніж бачиться спочатку, коли перше поривання (поганий порадник) відразу схиляє до заперечення такого парадоксального на вигляд зіставлення, з єдиної причини — що воно шокує здоровий глузд. Безперечно, прочанин і гравець, культ і гра, храм і шахівниця, здається, не мають нічого спільного. У цьому можна було б не сумніватися. Але авторові вдається показати, як легко гра може супроводжуватися серйозним. Наведені ним приклади численні й переконливі, коли він звертається до дитини, спортсмена чи актора. Облишимо дитину, для якої ясно, що гра — це найсерйозніша у світі справа, ще й тому, що вона прекрасно розуміє роль, яку в ній відіграє її уявлення, коли вона робить коня зі стільця, або з низки гудзиків — готову до бою армію. Дорослі також легко піддаються; чи йдеться про сцену, чи про бігову доріжку, кожний бачить, що є витрата енергії всередині визначеного простору й часу, згідно з більш-менш довільними домовленостями. Утім, серйозне там не відсутнє. Воно, навпаки, є навіть потрібним. Актори і глядачі захоплюються обопільно.

Так і в релігії, робить висновок Гейзінга. Аналогічну функцію виконують вівтар, культ, літургія. Закритий простір визначений, відділений від світу й від життя. За цією

огорожею протягом обмеженого часу виконуються врегульовані, символічні жести, які представляють або актуалізують таємничі реальності під час обрядів, де, як у грі, змагаються водночас протилежні властивості збудження й регламентації, екстазу й обережності, добровільного шаленства й ретельної точності. Нарешті, людина переноситься за межі звичайного існування*. Автор, услід за Єнсеном**, наполягає, зокрема, на стані душі примітивних істот під час свят, коли з'являються «духи» й розгулюють серед натовпу, що зібрався. Це — кульмінаційний момент релігійного екстазу цих народів. Однак присутні не відчувають ніякого страху перед цими «духами». Всім, навіть жінкам, яких карають смертю за появу під час підготовки обряду, відомо, що ці ролі грають їхні товариші, переодягнені й у масках. Так само й під час іспитів ініціації, трапляється, що молодий воїн імітує боротьбу з жахливою потворою. Невірно не помітити, що він атакує велике опудало, розмальоване, на шарнірах, які рухають помічники.

Помітно, що тут гра й сакральне ніби заодно: сильні релігійні почуття супроводжуються виставою, про яку знають, що вона штучна — спектакль, який розігрується свідомо, але в жодному разі не є обманом чи розвагою.

Слід погодитися з цим пунктом, як і з тим, що ритуальний порядок є звичайною домовленістю: він окреслює у профанному світі межі заповідної зони, де панують чіткі закони, що не прагнуть більшого, ніж отримати ідеальні результати, котрі мають лише стільки сенсу й значення, скільки їм надає віра. Я навіть вважаю, що, якби Й. Гейзінга, спеціаліст із питань середньовіччя, був краще обізнаний в етнографії, він зібрав би більше аргументів для насичення вже й без того змістовної демонстрації. Так, багато ігор, се-

*Автор спирається, головним чином, на працю уторця Карла Керенї «Vom Wesen des Festes, Paideuma», *Mitteilungen zur Kulturkunde*, зошит I, 2, грудень 1938.

**A.W. Jensen, *Beschneidung und Reifezeremonien bei Naturvölkern*, Stuttgart, 1933.

ред яких — загальновідомі, мають сакральне походження. Такими є ігри з канатом у ескімосів, які визначають містичне верховенство сезонного принципу або якогось елемента природи, моря чи суходолу, зими чи літа; повітряні змії та жердини з призом, що пов'язуються з міфами про підкорення неба в народів Тихого океану; маорійські ігри з м'ячем, від яких походить *футбол*, де ігровий м'яч уособлює сонце.

У цьому дослідженні, коли я хотів дати образ швидкоплинності сакрального й механізму зараження забрудненням, я не зміг знайти кращого прикладу, ніж приклад про властивість *кішки* в дитячій грі у *кішки-мишки**. Приклад тим показовіший, що ця гра й сама ця властивість в іспанській мові мають точну назву, яка означає заплімування: *mancha*.

Міфологія загадки також натала б Гейзінзі суттєву допомогу. Він багато говорить про неї, але як про гру розуму та демонстрацію винахідливості й знання, не зважаючи на її обрядову функцію. Однак остання виявляється в численних випадках. Він знайшов би першокласну документацію стосовно конкурсів, турнірів і змагань із відгадування загадок у монографії Яна де Фріза**. Я наведу звідти тільки один епізод, важливість якого, між іншим, відзначив Ж. Дюмезіль***: у скандинавських хроніках за часів короля Фрея чи Зігфріда (першоджерела суперечать одне одному), коли страту старих людей замінювали міграцією молодих на зразок римського *ver sacrum*, рішення про це приймалося з огляду на результати конкурсу з виконання важких чи неможливих завдань або розгадування загадок, із якого переможницею виходила молода дівчина, якій допомагала богиня Фрігт. Оповідання тим більш вражає, що воно досить чітко відсилає до факту цивілізаційного. З цього приводу слід також навести приклад славнозвісної загадки, яку Самсон запропонував на бенкеті. Нарешті, не викликає сумніву й те, що у примітивних народів, як і в більш розвинутих цивілізаці-

*Див. додаток I, ст. 171

**«Die Märchen von klugen Rätsellösern», *Folklore Fellows Communications* № 73, Helsinki, 1928.

****Mythes et Dieux des Germains*, Paris, 1939, pp. 68—72.

ях, загадки відіграють свою роль в обрядах ініціації: найвідоміша з них розгадана Едіпом, що забезпечує йому трон у Фівах; здається, вона є натяком на іспит під час монаршої ініціації.

Важливішим — і несподіванішим — міг би бути внесок цирку, клоунських жартів і, зокрема, ролі «Огюста», діяльність якого полягає у викривленій імітації, його неспритність і дурість спричиняють бурлескні розв'язки. У міфах часто з'являється подібний персонаж, англomовні вчені називають його *Трикстер**. Саме з його поведінкою (якщо не з жінкою), заодно смішною, безглуздою і трагічною за наслідками, зазвичай пов'язують походження смерті. Можна навіть перейнятися питанням, чи не слід інтерпретувати аналогічним чином наявність *джокера* в картах: він не належить до якоїсь масті і з'являється в комбінаціях вільно й начебто божевільно, водночас заплутуючи й доповнюючи їх**. Чи це звичайний збіг? Чи звороднілий пережиток? Тут це не має значення. Головне, що з цієї теми міфологічний матеріал багатий і сугестивний: він надає авторові (ще біль-

*Трикстер підриває соціальний порядок. Див. Юнг К.Г. Психологія образу Трикстера.// Юнг К.Г. Душа и миф. Шесть архетипов. — К., 1996. — Прим. ред.

**Слід зазначити, що гральні карти ведуть своє походження від магічних карт, які використовувались для ворожби і відзеркалювали Всесвіт і мали назву Таро (Тарокко). Таро складалося з 78 карт: 22 карти Великих Арканів, (що відповідає кількості глав Апокаліпсії), та 56 простих карт (Молодших Арканів) чотирьох мастей: булави (трефи), мечі (піки), монети чи діаманти (бубни) й кубки (черві), пронумеровані від 1 до 10, та 4 загальновідомі карти (валет, дама, король і туз) кожної масті. Масті цих карт були пов'язані зі стихіями: трефи — вогонь, бубни — земля; черві — вода й піки — повітря. Крім того, бубни символізували матеріальні сили, черві — умістив як таке (сундук, або матка), трефа — владу, піки — здібність до раціонального мислення й правосуддя. Чорні масті були позитивні (чоловічі), а червоні — негативні (жіночі). Саме від Молодших Арканів походять гральні карти. Теорія ворожіння за допомогою карт Таро базувалася на тому, що у Всесвіті немає випадковості і всі процеси відбуваються відповідно зі строгими законами. Джокер — це той елемент, який символізував випадковість й зв'язок між світом сакральним и профанним. Поява Джокера свідчить, що боги не бажали розкривати людині певні події у майбутньому. — Прим. ред.

ше, ніж *potlatch*, від якого він багато бере) зручний привід показати, як суто ігровий елемент знаходить місце у сфері сакрального. Крім того, цікаво, що на нього постійно натрапляють у легендах, котрі пояснюють, як людина стає смертною.

Отже, я перший, хто визнає зв'язки, які можливо встановити між ігровим і сакральним. Більше того, я охоче ллю воду на млин Й. Гейзінги. Проте розходжуся з ним в одному вирішальному питанні. Я не вважаю, що форми ігор і культів (тому що вони однаково намагаються відокремити себе від звичайного існування) займають щодо існування однакове положення і що вони з цієї причини набувають однакового змісту.

Певна річ, це зрозуміло й так: мене можуть звинуватити в тому, що я ломлюся у відчинені двері. Втім, я вважаю, що краще уточнити. Дискусія варта цього, навіть якщо вона зводиться до зіткнення тенденцій. Ніхто не заперечує, що гра є чистою формою, діяльністю, яка в самій собі знаходить свою мету; правилами, яких дотримуються лише для того, щоб вони були правилами. Гейзінга сам підкреслює, що зміст є вторинним*. Зовсім не так із сакральним, яке, навпаки, є чистим змістом: неподільна, двозначна, швидкоплинна, дієва сила. Обряди призначені вловити, приручити її, хоч би якось управляти нею. Вона є надподською за дефініцією, оскільки перед нею зусилля людини лишаються слабкими й невпевненими. Людина в жодному разі не здатна керувати нею на свій розсуд і користатися своєю владою в заздалегідь установлених межах. Тому людина має благоговіти, тремтіти перед нею, покірно прохати її. Саме тому сакральне визначають як *tremendum* і *fascinans*. Саме тому фундаментальною релігійною поведінкою є молитва, на противагу святотатній поведінці чаклуна, який бажає підкорити використовувані ним сили.

*Huzinga, *op.cit.*, стор. 165: "Те, що слід робити, й те, чого досягають у грі, — це питання, які постають у другу чергу". Ось що добре пасує грі, але не діяльності, яку автор асимілює з нею.

Щодо сакрального, цього джерела всемогутності, то віруючий відчуває своє переповнення ним. Він перед ним обеззброєний і віддається на його милість. У грі навпаки: все є людським, створеним людиною-творцем. Саме з цієї причини гра дає відпочинок, розслаблює, відволікає від життя, змушує забути небезпеку, турботи, працю. Сакральне, навпаки, є сферою внутрішнього напруження, поруч із яким саме профанне існування є розрядкою, відпочинком і розвагою. Ситуація цілком протилежна.

У грі людина віддаляється від реального. Вона прагне вільної діяльності, яка зобов'язувала б її лише настільки, наскільки було домовлено заздалегідь. Насамперед вона лімітує наслідки своїх жестів. Вона сама встановлює ставку. Вона так старанно визначає поле гри (арена, бігова доріжка, ринг, сцена чи шахівниця), щоб було очевидним, що йдеться про привілейований простір, керований спеціальними угодами, де дії мають сенс лише у злагоді з ними. За межею ігрового поля, як до початку, так і після партії, ніхто не переймається цими правилами, встановленими задля втіхи. Існування зовні, тобто в житті, можна порівняти з джунглями, де слід чекати на тисячі загроз. На мій погляд, радість, самозабуття, невимушеність, присутні в ігровій діяльності, походять від почуття безпеки. Кожен знає, що речі тут мають лише ту важливість, яку їм надають, що він може бути скомпрометований лише тією мірою, на яку згодний, що завжди є право піти, тільки-но забажається. Яка відмінність від життя! У ньому мало коли дозволяється, як-то кажуть, *вийти із гри*. Слід переборювати труднощі, грози й негоди, яких людина не чекає і яких охоче б уникала. Щомиті її може занести далі, ніж передбачалось. Скрізь панує віроломство: здається, нерозумно дотримуватися правил і угод, бо це вже не гра, а боротьба за виживання.

У звичайному житті кожний відповідає за свої дії. Помилки, недоречності й недбалість іноді коштують дуже дорого. Тому завжди слід говорити й діяти обачливо. Інакше може статися катастрофа. Втім, відомо: хто сіє вітер, пож-

не бурю. Слід, нарешті, рахуватися з фатальністю, з випадковостями, з несправедливостями і з численними незаслуженими нещастями, які можуть трапитися з невинною людиною.

Гра є не лише місцем «обмеженої і тимчасової досконалості»: вона є своєрідним укриттям, де людина є господарем своєї долі. Там сам собі добираєш заздалегідь визначені ризики, які не можуть перевищити саме те, що ти маєш намір вкласти в гру. Ці умови мають значення і для азартних ігор. Безперечно, гравець покладається на долю, але ж він сам визначає, до якої межі це можна робити. Тому у грі він є вільнішим і незалежнішим, ніж у житті, і в певному сенсі більш недосяжним для невдачі. Якщо він грає одразу на все своє майно, його ніхто до того не змушує, якщо він програє, він може звинувачувати тільки свою пристрасть.

Кого називають добрим гравцем? Того, хто усвідомлює, що він не має права ані скаржитися на невдачу, ані журитися через нещастя, можливість якого він рішуче прийняв (може, навіть, домагався). Коротше кажучи, добрим гравцем є той, хто має досить душевної рівноваги, щоб не плутати сфери гри й життя; той, хто показує, навіть програючи, що для нього гра лишається грою, тобто розвагою, котрій він не надає значення, не вартого благородного серця, перед випадковостями якої він вважає непристойним схилитися.

Отже, ми близькі до того, щоб визначити гру як вільну діяльність, у якій людина звільнена від боязні за свої вчинки. Вона визначає її важливість. Людина сама встановлює умови й мету. Звідси її невимушеність, стриманість, добрий настрій, що не лише природні, а й обов'язкові, оскільки сніби справою честі не виказувати занадто серйозного ставлення до гри, навіть у випадку розорення чи програшу.

Чи потрібно нагадувати, що закони сакрального цілком протилежні? Його сфера не менш ретельно відокремлена від профанного життя, але це — для вбереження останнього від його жажливих посягань, а не тому, що через нетривкість

угоди зіткнення з реальним може його негайно знищити. Немає сумніву, що управління енергіями сакрального не віддається на волю примхи: потрібна прискіплива обережність, щоб приручити такі небезпечні сили. Цього можна досягти лише вправним поведінням. Потрібні випробувані рецепти, чари, чарівні слова, дозволені й названі самим Богом. Їх застосовують, промовляють, імітуючи його, від нього йде їхня дієвість. Справді, до сакрального звертаються, щоб вплинути на реальне життя, щоб забезпечити перемогу, достаток, усі бажані наслідки божественної милості. Сила сакрального підноситься над повсякденним існуванням. Виходячи з храму чи після жертвоприношення, людина повертається до свободи, до милосерднішого середовища, де дії, виконані без страху і трепету, не настільки невідворотно спричиняють непокутувані наслідки.

Загалом, коли людина переходить від сакральної діяльності до профанного життя, вона відчуває таке саме полегшення, як і тоді, коли переходить від турбот і мінливостей життя до атмосфери гри*. В обох випадках поведінка набуває нового ступеня свободи: до речі, відомо, що поняття вільного і профанного в багатьох мовах позначені одним словом. У цьому сенсі ігрове — діяльність переважно вільна — є суто профанним, воно позбавлене змісту, воно в інших планах реальності не спричиняє наслідків, яким неможливо було б запобігти. Воно є тільки втіхою і розвагою стосовно життя. А життя, водночас, є суєтою і розвагою

*Е. Бенвеніст, зі свого боку, визначає гру як "десоціалізуючу операцію" (*op.cit.*, p. 164—165). Він також визнає, що сакральне є "напруженням і тривогою", а гра — "збудженням і визволенням". Ідучи ще далі, він вважає гру наслідком розлучення міфу та обряду. Позбавлений міфу, тобто сакральних слів, що надають жестам владу над реальністю, "обряд зводиться до врегульованої сукупності вже неефективних дій, до безневинного відтворення церемоній, до чистої гри (*ludus*)". Навпаки, міф без обряду стає звичайною грою слів (*jocus*), марнослів'ям, без змісту й гарантії, без значення, порожніми звуками й жестами. Тоді боротьба за володіння сонцем стає футбольним матчем, а іспитова загадка під час ініціації — не більше, ніж каламбуром.

стосовно сакрального. Таким чином вдається визначити ієрархію *сакральне-профанне-ігрове*, яка має врівноважити конструкцію Й. Гейзінга. Сакральне й ігрове поєднуються тією мірою, якою вони обоє протиставляються практичному життю, але займають щодо нього симетричні позиції. Гра має боятися життя: воно розбиває або розсіює її з першого удару. Водночас, вважають, що життя призупиняється за суверенною волею сакрального.

Автор так поширює дефініцію ігрового, що врешті-решт воно міститься в будь-якій регульованій, конвенційній, невмотивованій формі. Його формула поширюється навіть на військове мистецтво, віршування й судочинство. Після цього не дивно, що він відкриває в сакральному вияви того самого інстинкту, внесок якого в розвиток культури він так блискуче виявив. Я вже зазначив, що цей шлях плідний і на ньому можливі дивовижні відкриття. Правда й те, що, коли форми можна порівнювати, то зміст їх кожного разу інший: військове мистецтво не пояснює війну, віршування — поезію, право — необхідність справедливості*. Так само і для сакрального: знаю, що там ми відділяємося від звичайного світу, що всі жести врегульовані й символічні, що священник вдягає церемоніальні шати і грає роль, я знаю, нарешті, що вся літургія має дещо від гри; але коли брати до уваги не форми, а інтимну поведінку служителя культу й віруючих, я бачу також, що йдеться про жертву і про причастя, що ми перебуваємо безпосередньо в сакральному й так далеко від гри, як тільки можна собі уявити.

Додам останнє. «*Homo Ludens*» закінчується гірким розділом про занепад у наш час ігрового елемента. Мабуть, тут є оптична ілюзія *laudator temporis acti**. До цього варто поставитися з недовірою. Водночас неможливо не зізнатися собі у тривожному занепаді сакрального та свят у сучасних сус-

*Е. Бенвеніст навіть дає рецепт, що дозволяє перейти від сакрального до ігрового: «Кожен зв'язний та регулярний прояв колективного чи індивідуального життя переноситься на гру, коли відняти причинну мотивацію або факт, що надає йому дієвості» (*ibid.*, p. 166).

пільствах. Світ не сакральний, світ без свят, без ігор, отже, без чітких орієнтирів, без принципів відданості й без творчої вільності, світ, де негайна вигода, цинізм і заперечення всіх норм не тільки існують, а й підносяться до абсолюту замість правил, що окреслюють будь-яку гру, будь-яку благородну діяльність і чесне змагання: годі дивуватися, коли там трапляється мало такого, що не призводить до війни.

До того ж, волею саме цих сил, які відкидають усілякий кодекс як умовність і перешкоду, йдеться вже не про війну-турнір, а про війну-розбій, не про випробування, де сильні міряються сміливістю і спритністю, а про безжалюну ворожнечу, де ті, кого більше і хто краще озброєний, винищують і вимордовують слабких. Адже й до війни, і в самому естві двоюкою існує культура, як і втрата чи відкидання ігрового елемента не приводить цілком до безумовного варварства. Немає цивілізації без гри — без чесної гри, без свідомо встановленої і вільно дотриманої угоди, не існує культури там, де не хочуть або не вміють чесно вигравати і програвати, без потайних думок, із самовладанням у час перемоги й без злопам'ятства у час поразки: «як добрий гравець». Нарешті, немає моральності, взаємної довіри, поваги до іншого, що служать умовами будь-якої плідної справи, коли, крім вигоди індивіда чи групи, не існує сакральних заповідей, які ніхто не наслідуються заперечувати, задля збереження яких кожен вважає гідним пожертвувати власним життям, інакше піддається ризику саме існування спільноти, до якої він входить.

Не слід забувати: є ще гірший за того, хто шахрає: це той, хто відмовляється грати чи зневажає гру, глузуючи із правил або доводячи їхню марність, — як той перський шах, про якого говорить Гейзінга. Коли шаха запросили до Англії відвідати дербі, він відмовився, кажучи, що він вже знає, один кінь скаче швидше за іншого. Те ж саме стосується сакрального. Немає нічого деструктивнішого для

*«Вихвалювач минулих часів» (лат.) — *Прим. ред.*

культури, ніж ці «agua-fiestas» — показні скептики та мало-віри. Вони отримують задоволення від глузування з усього, наївно вважаючи, що утверджують таким чином своє верховенство. Своїм марнославством вони лише нищать величезне багатство, зібране ціною нескінченних страждань, — хіба що, може, вони тільки іконоборці й святотатствують із наміром установити своєю чергою правила нової, приємнішої або небезпечнішої гри.

III. ВІЙНА І САКРАЛЬНЕ

Свято як пароксизм первісного суспільства

Розмірковуючи про місце міфів у суспільствах, де вони заповнюють уявлення людей майже повністю й визначають за допомогою обрядів основні акти їхньої життєдіяльності, переконуємося: якась реальність неодмінно повинна забезпечувати їхню функцію скрізь, хоч би де вони виявлялися. Віднайти цю реальність нелегко, оскільки потрібно, щоб вона мала наслідком життєво важливі вчинки й містила достатньо віри для доведення того, що вони необхідні чи природні, таким чином, щоб вона принаймні не могла шокувати, оголосивши ці могутні вірування міфічними, — так само, як перед віруючими якоїсь релігії не можна обізвати абсурдними забобонами кредо, котре вимагає від них найстрогішої поведінки. Це означає, що міф знайдуть там, де на перший погляд це здавалося неможливим, — варто лише розпочати дослідження.

За сприяння міфів, періодичне збудження, яке цілком охоплює примітивні суспільства, — це свято. Це — явище такої тривалості, сили й розмаху, що з ним можна порівняти лише багатоденні розваги давніх часів, властиві найрозвинутішим цивілізаціям. Порівняння з вакаціями є недоречним, оскільки вони постають згодом не як еквівалент, а, скоріше, як явище, протилежне античним святам. Справді, вони не спричиняють ані переривання, ані відчутної зміни

колективного життя. Вони є не періодом масового згуртування, а, навпаки, — періодом відтоку подалі від міських центрів до периферійної ізоляції та безлюдних місць, до районів найменшого напруження. Вакації є не моментом кризи, межі, більшої гарячковитості і присутності, а періодом зменшення, послаблення напрути. Вони позначають мертвий час у ритмі загальної суспільної діяльності. Врешті-решт, вони повертають індивіда до самого себе, звільняють його від турбот і тяжкої праці, громадянських обов'язків, дають йому передихнути, ізолюють, тоді як свято вихоплювало його з його власного життя, з особистого чи сімейного кола, щоб укинути у вихор, де нестримна більшість зливалася в єдиному, неподільному пориві, вичерпуючи одразу всі свої багатства та сили. Отже, з усіх точок зору, вакації, фаза пустоти й відсутності, бачаться протилежними цьому надзвичайному збудженню, в якому суспільство загартовує своє буття.

Варто спробувати пошукати, щоб знайти відповідник такому пароксизмові, реальність іншого порядку й іншої напруженості, яка справді могла б вважатися кульмінаційним моментом існування сучасних суспільств, до якого їх раптово підіймає і несе певний трансформаційний шал.

Принагідно згадаємо головні характерні риси архаїчного свята. Насамперед, це пора надмірностей, коли іноді вичерпуються всі резерви, акумульовані протягом багатьох років, порушуються найсвятіші закони, на котрих, власне, ґрунтується саме суспільне життя. Учорашній злочин виявляється приписом, замість звичних правил з'являються нові заборони, встановлюється новий порядок, який, здається, має на меті не уникнути емоцій чи послабити їх інтенсивність, а, навпаки, спровокувати їх і піднести до апогею. Збудження на зростає саме собою, сп'яніння охоплює учасників дійства. Господарська чи суспільна влада зменшує свій тиск або взагалі зникає і мимохідь поступається місцем не те, щоб касті офіційних жерців, а, швидше, таємним братствам чи представникам іншого світу, акторам у мас-

ках, що уособлюють богів чи мертвих. Цей шал є також часом жертвопринесення, навіть самим сакральним часом, часом поза часом, який відновлює суспільство, очищає його, повертає йому молодість. Тоді здійснюють обряди удобрення землі й переходу юнацького покоління до нового рангу чоловіків та воїнів. Дозволена будь-яка надмірність, бо саме від надмірності, марнотратства, оргій та насильства суспільство очікує собі оновлення. Воно сподівається на нову міцну силу від вибуху пристрастей та вичерпання запасів.

Цій істерії, яка дуже вирізняється на тлі монотонного повсякденного життя й утворює разом із ним майже в усьому надзвичайний контраст, у розвинутих та індустріальних цивілізаціях можна знайти лише один еквівалент. Єдине явище, з огляду на природу та шлях розвитку останніх, у котрому виявляється подібна значущість, інтенсивність, відповідний сплеск емоцій і той самий рівень величі — це *війна*.

Війна як пароксизм сучасного суспільства

Справді, будь-який інший феномен бачиться до смішного незначним порівняно з тим величним збудженням, яким є свято там, де воно відбувається повною мірою. Отже, треба обличити неправдоподібність і скандальність такого зближення й перейти до його докладнішого розгляду. Безперечно, війна — це жах, лихо, повинь смертей, тоді як свято передбачає надлишок веселощів, надмірність життя. Вони протистоять одне одному в усіх проявах, усе вказує на їх протилежність. Але не в цьому полягають їх сенси чи наповнення, які намагаються порівнювати: головне — це їх абсолютна велич, функція в колективному житті, образ, через який вони закарбовуються в душі індивіда, місце, яке вони посідають, коротше кажучи, це, радше, спосіб, у який вони використовуються. Якщо війна відповідає святу, то повчаль-

ніше тоді буде розглянути їх як радикально протилежні явища, і цей пошук відмінностей між ними має слугувати для уточнення висновків, зроблених на основі їх подібності.

I. Війна і свято

Війна є справжнім пароксизмом в існуванні сучасних суспільств. Вона становить тотальне явище, яке їх підіймає і цілком трансформує, жахливим контрастом вирізняється на спокійному перебігу мирного часу. Це фаза крайнього напруження колективного життя, великого зібрання людських мас та концентрації їхніх зусиль. Кожна людина захоплена своєю професією, домівкою, звичками, нарешті, дозволяям. Війна брутально руйнує це коло свободи, яке кожен будує навколо себе для свого задоволення й поважає у свого сусіда. Вона перериває щастя і сварки закоханих, інтригу амбіційної людини та справу, яку робить у тиші митець, ерудит чи винахідник. Вона байдуже руйнує занепокоєння й благодущність, не лишається нічого приватного, ані творчості, ані насолоди, ані навіть самої тривоги. Ніхто не може бути осторонь і займатись іншою справою, оскільки немає нікого, кого вона не могла б хоч якимось чином використати. Вона потребує залучення всіх енергій.

Отже, на зміну такому типу ізольованості, де кожна людина облаштовує своє існування на власний розсуд, не беручи активної участі у справах усього поселення, приходять час, коли суспільство закликає всіх членів до колективного пориву, що ставить їх раптово пліч-о-пліч, збирає їх, підіймає, зрівнює, зближує тілом і душею. Настає час, коли суспільство раптом перестає бути толерантним, поблажливим, воно вже ніби не прагне, щоб про нього забули ті, добробут кого воно захищає. Тепер воно заволодіває майном, вимагає часу, втоми, навіть самої крові громадян. Вдягнена

кожним із них уніформа наочно засвідчує, що він полишає все те, що його відрізняло від інших, щоб служити спільноті, але не таким чином, як він вважає за потрібне, а відповідно до того, як йому наказує це робити уніформа й на тому посту, котрий вона йому приписує.

Отже, тут схожість війни зі святом є абсолютною: обоє започатковують період інтенсивної соціалізації, передавання у спільне володіння знарядь, ресурсів, сил; вони призупиняють час, коли індивіди займаються кожен своєю справою у багатьох різноманітних галузях. Своєю чергою, індивіди набагато більше взаємно залежать один від одного, коли вони гуртуються, ніж тоді, коли вони посідають певне місце в чіткій структурі. Щодо цього в сучасних суспільствах війна є унікальним моментом концентрації та інтенсивної абсорбції до купи всього того, що зазвичай прагне утримати стосовно себе певну зону незалежності. Ось чому, переважно під час відпочинку та у святкові дні, вона дозволяє робити порівняння з античним сезоном колективного збудження.

Час екстезу, жорстокості, втрати

Водночас, збудження перебуває щодо часу праці в тому самому відношенні, що й війна щодо часу миру: обоє вони є фазами руху та екстезу стосовно фаз стабільності й міри. *Quieta non movere**, ця максима помірності життя, є також гаслом мирної дипломатії. Їхня спільна настанова вимагає в будь-якій справі йти на неминучі поступки. Навпаки, раптовість, жорстокість, грубість, здатність до концентрації або до введення в дію найбільшої кількості сил у певному пункті є настільки ж звичайними стратегіями, що їх застосовують так само і для свята, і для війни. Одне і друге мають властиву їм дисципліну, але однаково постають як жах-

*Спокій позбавлений руху (лат.). — Прим. перекл.

лив і безформні вибухи порівняно з монотонним плином звичайного існування.

Крім того, останнє сконструйовано з дрібних недоречностей. Його рівновага, його спокій є наслідком мурашиного кишіння найдрібніших безладних помилок, що не тягнуть за собою загрозливих наслідків, ефект від яких взаємно анулюється. Проте в людській свідомості, незважаючи на чіткість військового мистецтва й церемоніалу, саме війна і свято лишаються втіленням безладдя та смуту. Це пов'язано з тим, що під час як першої, так і другого, дозволено дії, які іншим разом вважають за найвідвертіші святотатства та найнепрощенніші злочини: тут іноді прописано інцест і рекомендовано вбивство.

Найвищий закон примітивних груп, на якому ґрунтується соціальний порядок, породжений правилом екзогамії, а в сучасних суспільствах — це повага до чужого життя. Якщо хтось на це посягає у звичайному житті, він піддається найсуворішим санкціям та гнівному осудові. Але надходить час бою чи танцю, виникають нові норми; тепер славі та престижу сприяють дії, які вчора були заборонені і вважалися огидними, — аби тільки вони були виконані в межах певного етикету, супроводжувались ритуальною практикою, щоб їх освятити або показати в іншому вигляді, з іншого боку, аби вони були здійснені у вирі беззастережного розгулу шалених інстинктів. Це стосується не лише вбивства ворога, яке шанує війна, а й сукупності дій та поведінок, які засуджуються мораллю цивільного життя, які батьки забороняють дітям, а суспільна думка й закони — дорослим. Закон вулиці та брехня поцінуються. Допускається навіть крадіжка: коли треба здобути щось потрібне, або просто добавку до раціону, не дуже рахуються із засобами, більше цінується винахідливість, ніж докори сумління. Що ж до самого вбивства, відомо: до нього змушують, за це винагороджують, і це — звичайна справа.

Радість руйнування

Нарешті, ми бачимо, як ізвідусіль б'є ключем довго стримувана радість руйнування, задоволення від того, щоб збити предмет безформним й невпізнаним, відома насолода лікаря від шматування якоїсь нікчемної речі, доки вона не перетвориться на безіменний уламок, коротше кажучи, вся визвольна жорстокість, якої людина позбавлена відтоді, відколи вона більше не має іграшок, що їх можна розбити, тільки-но вони перестають їй подобатися. Вона схильна бити посуд на ярмаркових майданах: мізерне задоволення поряд із сп'янінням від убивства. Насолода здається найбільшою для людини, коли вона руйнує собі подібну. Якщо вона позбавлена цього, вона іноді задихається і знесилюється. Вона визнає це і хвалиться цим*.

Лють охоплює воїна, коли він відчуває, як ним оволодіває первинний інстинкт, прихований у глибині його серця брехливою цивілізацією: «Тоді, в лютій оргії, справжня людина позбавляється своєї стриманості! Інстинкти, так давно приборкані суспільством та його законами, знову стають найсуттєвішим основним, святою справою і найвищим розумом»**.

Як інцест під час свята, так і вбивство під час війни є актом із релігійним резонансом. Кажуть, що воно походить від принесення людини в жертву і не має безпосередньої користі. Саме через це людська свідомість відрізняє його від кримінального вбивства. Той самий закон, що вимагає від воїна жертвувати своїм життям, наказує йому принести в жертву свого супротивника. Правила війни даремно намагаються зробити з неї добродісну гру, щось на зразок ду-

*Пор. E. Von Salomon, *Les Reprouvés*, фр. перекл., стор. 121; пор. стор. 72 та 94.

** E. Jünger, *La guerre, notre mère*, фр. перекл., Paris 1934, стор. 30. Пор. E. Von Salomon, цитоване, стор. 71.

елі, де насилля обмежується лояльністю й куртуазністю. Однак найважливішим лишається вбивати. Вправність полягає в тому, щоб завжди було зручно вбити ворога, як личину на полюванні: його знищують, якщо це можливо, коли він спить і без зброї. Добрий генерал не той, хто ризикує своїми людьми ради задоволення. Таким чином, мислителі вважають, що сучасна війна, в якій не палять цивільного населення, де великі скупчення людей становлять для вбивчих ударів ворога зручні мішені, в які легко влучити, і де втрати є значними, також найбільш відповідає ідеальній суті війни. Справжній воїн погоджується на знищення лицарського кодексу, який за інших часів перетворював військові баталії на великі турніри. Не всім гідко від того, що на цьому святі зменшується частка літургії, тоді як збільшується частка розгулу й оргії.

Святотатство й марнотратство

Більшість шанобливих страхів стосуються смерті. Вона є об'єктом найвищої поваги. Присутність небіжчика спонукає нас замовкнути і зняти капелюхи. Війна, яка тягне за собою граничну фамільярність щодо останків убитих людей, яких іще не випало нагоди поховати, навпаки, спричиняє щодо них дружню безцеремонність*. З ними жартують, з ними розмовляють, до них мимохідь торкаються рукою. Зухвалість іде на зміну скутості. Ці нікчемні останки штурхають ногою, їх зневажають словом чи жестом, щоб не боятися їх або щоб уникнути нав'язливої думки про них. Сміх захищає від потрясіння. Людина знову відчувається вільною від заборон, нав'язаних їй звичаями й вихованням. Досить, схилиючися, вшановувати смерть, приховуючи її жахливу реальність від очей та думок. Ось вона тут — без прикрас, ніщо не гримує і не захищає її. Настав час, коли

*J. Romain, *Les Hommes de bonne volonté*, XV, *Prélude à Verdun*, Paris, 1938, p. 179

можна безкарно грабувати і пилондрувати цей об'єкт високого вшанування, — останки мертвої людини. Хто позбавить себе можливості такого реваншу, такої профанації? Кожна річ, яку вважають сакральною, вимагає такого на-самкінець. Водночас, коли вона примушує тремтіти, вона також заохочує до забруднення й закликає до спилондрування.

З іншого боку, свято є приводом для величезного марнотратства. Розтринькуються резерви, накопичувані місяцями, іноді роками. Війна відповідає не меншій марнотратності. Більше не йдеться про гори їжі, про озера напоїв, йдеться про зовсім інше споживання: щодня використовуються тисячі тонн снарядів. Арсенали вичерпуються так само швидко, як і хлібні засіки. Так само, як до свята накопичують відповідні їстівні припаси, так і позики, відрахування, реквізиції висмоктують і спрямовують різні багатства країни до прірви війни, яка їх поглинає і ніколи не насититься. Тут здається, що продуктів, спожитих масою людей за день, вистачить для їх годування протягом сезону, а на війні цифри викликають запаморочення голови: кілька годин бойових дій обходяться в таку значну суму, що здається, ніби завдяки їй можна було б покінчити з бідністю в усьому світі. В обох випадках констатуємо непродуктивне, різке й майже скажене виснаження ресурсів, що їх терпляче збирали за рахунок нестатків і тяжкої праці, щоб урешті-решт марнотратність раптом змінила скнарість.

Отже, війна є сукупністю зовнішніх рис, що спонукають уявляти її як сучасну та темну пару до свята. Можна не дивуватися, якщо війна (тим більше, оскільки вона стала державним інститутом) спричинить у свідомості сукупність вірувань, які мають тенденцію до її вихваляння, нібито вона є різновидом космічного й запліднюючого принципу. Зміст війни і зміст свята можуть протиставлятися один одному скільки завгодно, тоді як аналогії за формою і за обсягом такі, що уява потай працює на їх ототожнення — аж до їхньої природи.

II. Містика війни

Війна, віха часу

Свята відчиняють двері до світу богів, там із людиною трапляються метаморфози, й вона досягає надлюдського існування. Вони виходять на Великі Часи і слугують для того, щоб відзначати робочий час. Між святами календар лише відлічує пусті й безіменні дні, що існують тільки у співвідношенні з виразнішими датами: ще й сьогодні, коли свята майже цілком втратили реальність, кажуть: це трапилося після Великодня, або це було перед Різдом. Так само війна є немовби віхою у плин часу. Вона перериває життя народів. Вона щоразу відкриває нову еру; з її початком завершується певний час, а коли закінчується війна, починається новий час, який відрізняється від першого своїми найпомітнішими властивостями. У ньому вже не живуть, як раніше: залежно від того, чи нація відновлюється після випробувань, чи готується до них, усе перебуває в розслабленні або ж у напрузі. Тому чітко розрізняються періоди до війни та після війни.

Примітивні народи, в яких війна точиться хронічно й у різних місцях, живуть, як зазначають дослідники, так само, але щодо свята, тобто у споминах про минуле свято, або в очікуванні наступного. До речі, від однієї до другої поведінки шлях лежить через непомітні переходи. Перехід від післявоєнного до передвоєнного часу є не менш градуїваним. Переміна відбувається одночасно у свідомості людей, в політиці та економіці. Мирний час є нейтральним. Він піддається протилежним орієнтаціям і є певним заповненням прогалини між двома кризами. Звідси спочатку постає

престиж війни, що мало-помалу балансує, а потім тягне за собою її жахливі наслідки.

Війну розглядають як абсурдну і злочинну катастрофу. Людська гідність прагне відмовитись від неї; перша мета її зусилля — уникнути війни. Однак невдовзі її сприймають як невідворотну. Вона виростає до масштабу долі. Вона набуває розмаху жахливого природного катаклізму, що сіє руйнацію та спустошення; тоді розум іще засуджує її, серце поважає, як кожну силу, котру людина ставить поза межами досяжності чи визнає як таку, що там перебуває. Така повага є лише початком. Невідворотним чином простий смертний, який буде жертвою війни, починає розглядати її як необхідність. Він убачає в ній кару Господню, якщо він теолог і згоден із Жозефом де Местром. Він відкриває в ній закон природи, або двигун історії, якщо він є філософом і погоджується з Гегелем. Війна більше не входить у світ як нещасний випадок, а є ніби самою нормою всесвіту. Вона стає основним механізмом космосу і, як така, отримує навіть релігійну цінність. Блага, які вона приносить, прославляються. Вона є вже не варварством, а джерелом цивілізації та її найгарнішою квіткою. Все створюється війною; мир веде до вмирання всього через виснаження й зухватість. Тому війни є потрібними для оновлення суспільств та відвернення їхньої смерті. Війни захищають їх від дії невинного часу. Цим кривавим ланцюгом надається властивість води Молодості.

Війна, сила оновлення

Ми визнаємо силу, яку зазвичай приписують святам. Через них також прагнули досягти періодичного омолодження суспільства. Через святкування намагалися започаткувати нову еру сили та здоров'я. Навіть через лексіку, міфологія війни дозволяє таке зближення. З неї роблять немовби трагічну богиню родючості. Її порівнюють із гігантськими по-

логами. Як матір ризикує своїм життям, народжуючи дитину, так і народи мусять платити криваву данину, щоб заснувати або продовжити своє існування. "Війна є найелементарнішою формою любові до життя*". Вона виявляє закон народження націй і відповідає внутрішнім рухам, обов'язково жажливим за своєю природою, що керують фізичним народженням. Ні воля, ні розум не мають влади над нею: з таким самим успіхом можна було б керувати роботою внутрішніх органів. Однак, ці спустошливі кризи відкривають у людині цінність і силу самих підземних енергій. Вони виривають її з огидної стагнації мирного часу, де вона існує у принизливому спокої, прагнучи досягти найнижчого ідеалу: безпеки у володінні. Війна розбиває паралізований і вмираючий порядок, вона змушує людину будувати нове майбутнє через величезні й жахливі руїни**.

То як же вбачати у війні останній засіб відчаю, останній аргумент королів, сувору й небезпечну необхідність, із якою треба змиритися, коли всі інші способи зазнали невдачі? Вона щось більше, ніж страшний засіб, у якому нації іноді змушені шукати порятунку. Вона є їхнім сенсом існування. Вона служить навіть для їх визначення: нація — це спільність людей, які ведуть війну пліч-о-пліч; і, своєю чергою, війна визначає найвище вираження волі національного існування. Вона є для народів найвищим командуванням моралі. Не війна має служити для встановлення миру, а мир — для підготовки війни. Бо він є лише звичайним і перехідним перемир'ям між двома конфліктами***. Кожне прийняття зусилля має бути зорієнтоване на війну і в ній знаходить своє освячення. Рештою нехтують як таким, що не має користі для війни. «Будь-яка людська й со-

*Goebbels, Michel, *la Destinée d'un Auemand*, цитую за виданням: O.Scheid, *L'Esprit du IIIe Reich*, Paris, 1936, p. 219.

**H. de Keyserling, *La Révolution Mondiale*, фр. перекл., p. 69–70; 171: *Méditations Sud-américaines*, p. 121–122.

***Ludendorff, *Der totale Krieg*, München, 1937, цитую за виданням: H.Rauschning, *La Revolution du Nihilisme*, фр. перекл., Paris, 1939, p.114.

ціальна доля виправдана лише в тому разі, якщо вона готує війну»*.

Війна, посвячення

Такий стан духу є насправді релігійним. Не менше, ніж свято, війна постає як час сакрального, як період об'явлення божественного. Вона вводить людину до п'яного світу, де присутність смерті змушує її здригатися й надає найвищу цінність різноманітним діям. Людина вірить, що вона, як під час опускання до пекла у стародавніх ініціаціях, отримує тут силу душі, диспропорційну земним випробуванням. Вона почувається непереможною і нібито поміченою знаком, який захищав Каїна після вбивства Авеля: «Ми занурилися до самого дна життя, щоб повернутися звідти повністю зміненими»**. Здається, що війна дозволяє воїнам пити великими ковтками, аж до дна, й через це творить щось на кшталт фатального фільтра, від якого тільки вона може позбавити, і який змінює їхню концепцію існування: «Сьогодні ми можемо стверджувати, що ми, фронтові солдати, пережили головне в житті й відкрили саму суть свого буття»***.

Війна, нове божество, звільняє тоді від гріхів і надає прощення. Хрещенню вогнем приписуються найвищі властивості. Уявляють, що воно робить з індивіда мужнього служителя трагічного культу й обранця заздрісного бога. Між тими, хто разом з іншими отримує таке посвячення і хто пліч-о-пліч ділить небезпеку баталій, народжується братерство по зброї. Відтепер воїнів поєднують міцні зв'язки. Вони надають їм почуття спільності й, водночас, переваги щодо тих, хто лишився поза небезпекою, або тих, хто не відігравав ніякої активної ролі в битві. Оскільки недостатньо

*Ludendorff, *ibid.*

**Jünger, p. 30.

****Ibid.*, p. 15

бути підданим небезпеці, слід завдавати удару. Таке посвячення є подвійним. Воно вимагає, щоб людина не лише насмілилась померти, а й убивала. Санітар не має престижу. Ті, хто воює, аж ніяк не рівні: цей стан має свої градації. Різні війська, від авіації до інтендантських служб, зони операцій від першої лінії до центру тилу, отримані відзнаки, поранення, каліцтва — усе це становить ієрархізовані ініціації та будучи приводом для утворення об'єднань, уважних до своєї слави. Тут розпізнаються деякі аспекти становища, характерного для спільнот чоловіків, до яких у примітивних цивілізаціях вступали після тяжких випробувань і члени яких користувалися особливими правами в соціумі.

Тотальна війна

Сучасний світ, унаслідок самої своєї природи, хворобливо сприймає цих професіоналів насильства. Він викорінює цей вид, хоча він виникає знов, тільки-но складаються сприятливі обставини. Але, якщо нова структура суспільств і механічна чи наукова форма битв заміняють уславленого воїна одним із безлічі безіменних бійців, то вони не змінили колишньої поведінки. Потреба чіткої дисципліни й засобів її неухильного застосування, безперечно, обмежує фантазію колишніх ексцесів, але війна, програючи в інстинктивній несамовитості, постійно виграє в дедалі більшому розмахові. Таким чином, вона набуває іншої риси свята: тотального характеру. Бій стає справою маси й перемоги намагаються досягти найменшою ціною. Тому б'ють по найслабшому. Тактика вимагає ухилитися від зустрічі з озброєним супротивником із рівними шансами. Ми віддаляємося від двобою, щоб приєднатися до вбивства чи полювання. Суперника намагаються захопити зненацька, слабшого кількісно чи за озброєнням, щоб уразити його напевне, лишаючись невидимими й недосяжними, якщо це

можливо. Війну дедалі частіше ведуть уночі та через взаємне винищення беззбройних людей, робота яких уможливило забезпечення військових.

Більше не існує чітко обмеженого поля бою. Раніше воно було визначеним простором, зрівнянно із манежем, ареною, ігровим майданом. Ця територія, призначена для насильства, втім, залишала навкруг себе світ, який керувався милосерднішими законами. Відтепер війна поширюється на всю територію країн. Те ж саме відбувається і з часом. Воєнні дії більше не починають після урочистого проголошення, що фіксує момент відкриття вогню. Атакують зненацька, щоб отримати вирішальну перевагу над приголомшеним ворогом. Тому ні територія, ні час для гігантського двобою більше не лімітуються й не відокремлюються від решти часу та простору, як це робилося при змаганні на якомусь турнірі, за поданим сигналом та в узгоджених межах.

Водночас констатується поступове вилучення будь-якого лицарського або регульованого елемента. Через це війна певною мірою очищається й повертається до своєї ідеальної сутності. Вона виявляється позбавленою будь-яких додатків, не притаманних її справжній суті, вона звільняється від цього нечистокровного союзу, який уклала була з духом гри та змагання. Це тому, що війна, яка є "чистим злочином і чистим насиллям"*¹, найпарадоксальнішим чином сприйняла лояльність, повагу до супротивника, заборонила вживання певних видів зброї, певних хитрощів, ударів, визначила використання складного церемоніалу, суворого етикету, де намагаються суперничати в гарних манерах так само, як і в доблесті та хоробрості.

*H. de Keyserling, *Méditations Sud-américaines*, стор. 67.

Зв'язок між престижем і жахом війни

Мерзотна й масована війна, скупа й вимоглива, вимагає від індивіда найсуворіших жертвуваль, нічого не даючи натомість. Вона використовує його, не пропонуючи йому жодної компенсації. Здається, що вона дедалі більше зводиться до звичайного й невблаганного випробування сил, до подвійного роздуття брехні й насилля. Однак це — момент, коли вона перебуває у стадії найвищої екзальтації: її розглядають як найвищу добродетель для людей, ба, навіть як сам принцип всесвіту. Ніколи її престиж не був таким переконливим, ніколи вона не викликала стільки ліризму та релігійного ентузіазму. Вона притягує порівну і до тих покут, які вона накладає, і до мерзенності, з якою вона пов'язана.

Не слід дивуватися, що про війну мовиться, як про пристрасті. Вони здаються більш відповідними самим собі, більш грандіозними й ніби ідеальними, коли немає нічого, що здатне їх утримати. Так само, коли війна губить будь-яку міру, мобілізує енергії народу, витрачає, не рахуючи, ресурси якоїсь великої країни, коли вона порушує всі правила й закони, коли вона перестає бути людською за масштабом або схожістю на щось таке, саме тоді вона постає із сяючим ореолом; знищуючи цілі покоління під гігантськими руїнами, виблискуючи у темному світі велетенського вогнища, вона справді постає як жахливий пароксизм колективного життя. Ніщо не в змозі сперечатися з нею за зловісну славу бути єдиною подією в сучасному суспільстві, яка відриває людей від повсякденних турбот, щоб раптом кинути до іншого світу, де вони більше собі не належать, де знаходять жалобу, біль і смерть.

Чим більшим є контраст між лагідністю миру та мерзотою жорстокості війни, тим більше війна має шансів звабити хор фанатиків і досить сильно налякати інших, безза-

хисних перед нею, щоб вони визнали за нею невідомо яку фатальну властивість, що їх паралізує. Ось чому майже містична екзальтація війни збігається з моментом, коли вона досягає найжахливішого стану. Раніше з цього кепкували, вважали це справою добродетельних людей, або ж проклинали бідність, страждання й руїни, які війна несе із собою. Але вона паморочить голову тільки з того дня, коли, звільнена від усіх моральних обмежень, не милуючи нічого й нікого, війна постає як незбагнений, нестерпний катаклізм, що триває роками й поширюється мало не до крайніх меж цивілізованого всесвіту.

Розмах події, її масштаб у часі та просторі, виняткова інтенсивність, жорстокий характер і її природа чистого насильства, що стає нарешті ясною після відмови від мундира з гантуванням та від двірцевого церемоніалу, — ось що улещає серця, які здригаються, й переконує їх, що їм відкриваються ворота пекла — справжнього й сильнішого, ніж щасливе життя без історії. Вони вбачають у цьому небезпечний вияв принципу, з якого все випливає, і який відкриває їм їхнє справжнє єство. Війна є хрещенням і посвяченням, так само, як і апофеозом. На руїнах ілюзорного й розбещеного, слабкого, темного і, водночас, облудного світу, війна проголошує й ілюструє з атрибутами і громовим гуркотом великого гніву природи сакральний тріумф смерті, яку колись так часто бачили в нав'язливій уяві.

Війна: доля нації

Зрозуміло, що війна збуджує їх не менше. Вона справді відіграє роль давніх бенкетів. Саме вона нагадує індивіду, що він не є господарем своєї долі, і що вищі сили, від яких він залежить, можуть потовкти його як їм заманеться, вирвавши зненацька зі спокою. Вона справді бачиться кінцем, до якого нації гарячково готуються. Вона одночасно спрямовує їхні зусилля і їхнє призначення. Вона постає як най-

вище випробування, що робить їх повноправними або дискваліфікує на якийсь новий проміжок часу. Оскільки війна вимагає всього: багатств, ресурсів і життя, які вона поглинає без міри.

Війна дає змогу задовольняти інстинкти, відкинуті цивілізацією, які під її протекцією беруть гучний реванш: останній полягає в самознищенні та в знищенні всього навкруги. Віддатися самознищенню і змогти нищити все, що має форму й ім'я, — це подвійне й розкішне визволення від утоми життя серед стількох дрібних заборон та обережних делікатностей. Жахливий вир суспільств і кульмінаційна точка їхнього життя, час жертвування, але заодно й порушення всіх правил, смертельного ризику (хоча — такого, що освячує) самопожертви та вседозволеності, війна має всі титули, щоб посісти місце свята в сучасному світі й викликати такі самі засліплення й гарячковість. Вона негуманна, цього досить, щоб вважати її божественною. Такої нагоди не пропускають. І тепер від цього наймогутнішого сакрального чекають екстазу, молодості й безсмертя.

Обмін функціями між війною та святом

У примітивних суспільствах, поряд зі святами, війни, яким не вистачає водночас виразності й розмаху, мають жалюгідний вигляд. Це лише короткі інтермедії, мисливські та загарбницькі експедиції, які мають мету помсти; або ж вони є постійним станом, як задник існування, безперечно, це — небезпечна справа, але безперервність позбавляє її будь-якого виняткового характеру. В обох випадках, свято перериває воєнні дії. Воно мимохідь примирює найзапекліших ворогів і запрошує їх брататися в тому самому збудженні. Ще за античних часів, олімпійські ігри припиняли сварки, й весь грецький світ єднався тоді в тимчасових веселощах під заступництвом богів.

У сучасних суспільствах усе відбувається навпаки. Війна припиняє все, й першого удару зазнають саме змагання, розваги та виставки. Війна закриває кордони, що бувають відкриті святами. Знову помітно: тільки вона успакувала від свят їхню всемогутність, але щоб використати її у протилежному сенсі: вона розділяє, замість того, щоб єднати. Свято, насамперед, є фактором єднання. Дослідники розпізнали в ньому переважно соціальний зв'язок, що передусім забезпечує зв'язок груп, які воно періодично збирає. Воно поєднує їх у radoшах і шаленстві, не кажучи вже про те, що свято водночас є приводом для обміну їжею, економічних, сексуальних і релігійних зв'язків, престижного суперництва, емблем і гербів, змагань у силі та спритності, взаємних ритуальних дарів, танців і талісманів. Воно відновлює пакти, оновлює союзи.

На протигагу цьому, війна провокує розрив угод і дружби й посилює протистояння. Вона є не лише невичерпним джерелом смерті й спустошення (тоді як свято демонструє збудження життя та животворної сили); але наслідки війни, які проявляються згодом, — не менш згубні, ніж руйнування, спричинені нею в час її розпаду. Її наслідки продовжують свій шкідливий вплив після неї. Вони підтримують і примножують злобу й ненависть. Через це виникають інші нещастя й, насамкінець, нова війна, що знову оживляє попередню. Так, по закінченні якогось свята вже призначають зустріч на наступному святі, аби продовжити й оновити його добрі справи. Згубне сім'я схильне проростати так само швидко: фатальність злих справ, що нарощуються, змінює естафету плідних хвилювань.

Війна: розплата за цивілізацію

Які причини зумовлюють такий переворот? Чому виходить так, що великі зрушення суспільств тут приводять у дію шедрі сили, а там — жадібні, які в першому випадку

сприяють посиленню єдності, а у другому — поглиблюють розкол; часом постають як факт творчого наддостатку, а часом — як убивча лють? Важко вирішити. Цей контраст, безперечно, відповідає структурним розбіжностям, що їх констатують між організаціями примітивного племені й сучасної нації.

Чи слід звинувачувати індустріальну цивілізацію та механізацію колективного життя? Чи, може, — поступове зникнення сфери сакрального під тиском профанної ментальності, яка цілком складається з черствості й жадібності, призначеної начебто обов'язково домагатися матеріальної вигоди через звичайні способи жорстокості й хитрощів? Чи слід звинувачувати утворення занадто централізованих держав у той час, коли розвиток науки та її застосування полегшують управління великими спільнотами, що, як ми знаємо, можуть раптово переміщуватися з такою точністю й ефективністю, які донедавна здавалися неймовірними? Невідомо. Вибирати марно. В будь-якому разі, зрозуміло, що надмірна роздутість війни й містика, об'єктом якої вона відразу ж ставала, були сучасними цим трьом порядкам феноменів, пов'язаним, своєю чергою, між собою, які, до речі, мають багато сприятливих дублікатів.

Проблема технічних засобів і, як наслідок, засобів контролю та примусу, перемога світського духу над релігійним і, взагалі, верховенство жадібності над безкорисливою діяльністю, виникнення величезних націй, де владні структури завжди лишають менше свободи для індивіда і змушені надати йому дедалі чіткіше визначене місце в усе складнішому механізмі — такими є справді фундаментальні трансформації суспільств, без яких війна не в змозі постати в її теперішньому аспекті абсолютного пароксизму колективного існування. Саме вони забезпечують війні цей характер чорного свята й апофеозу навиворіт. Це вони роблять війну магичною для релігійної частки людської душі. Душа тремтить від жаху та екстазу, коли бачить, як на війні сили смерті й руйнування в певний незаперечний спосіб тріумфують над усіма іншими.

Така страшна розплата за різноманітні переваги цивілізації робить ці переваги тьманими й нестійкими. Перед лицем конвульсії, що їх розчавлює, стає помітно, які вони немісні й неглибокі, наслідки збоченого зусилля, що, здається, зовсім не відповідає сутності природи. Немає жодного сумніву, що війна не пробуджує і не заохочує енергій — досить стародавніх і елементарних, досить чистих, якщо завгодно, досить справжніх. Але це саме їх людина намагається перемогти. Отже, підміна свята війною, можливо, вимірює шлях, який людина пройшла, виходячи з початкових умов, і ціну сліз та крові, яку вона має заплатити за всілякі перемоги, поклик до яких вона відчула в собі.

Віднедавна людина вміє, за висловом поета, видобути «з багаття сили жажливу іскру». Остання дає відповідну до їхнього розміру зброю двом імперіям, кожна з яких домінує над своїм континентом. Приборкання атомної енергії в поєднанні з поділом світу між двома гігантськими державами: чи достатньо цього для радикальної трансформації природи та умов якогось конфлікту — з тим, щоб втратило силу будь-яке порівняння між війною і святом? Аж ніяк. Вдається уникнути лише надзвичайного збільшення сили, яке щойно випало на долю людини, що не оплачується, як попередні, лихом рівного розмаху. Це може становити загрозу самому існуванню виду. Тому людина, здається, стає сприйнятливою до більшої сакралізації. Перспектива певного різновиду тотального свята, яке загрожує втягти у свої жажливі рухи майже все населення планети і знищити більшість учасників, сповіщає цього разу про прищестя справжньої жажливої фатальності, яка паралізує і, тим більше, зачаровує.

Реальність поєднується з казкою: вона досягає космічних розмірів, виявляється здатною здійснити капітальні рішення. Сьогодні міф про загальне знищення як міф про Сутінки Богів уже не належить винятково до сфери уявного.

Утім, свято було постановкою якоїсь уяви. Воно було зображенням, танцем і грою. Воно уособлювало руйнування всесвіту, щоб забезпечити його періодичне відродження. Спалити все, спонукати кожного до знесилення, ніби до смерті, було знаком сили, запорукою добробуту й довголіття. Більше такого не буде — в той день, коли енергія, звільнена в лиховісному пароксизмі, в диспропорції у величчі та силі щодо відносної тендітності життя, остаточно порушить рівновагу на користь руйнування. Такий надлишок серйозного у святі зробить його смертельним не лише для людей, а, можливо, і для нього самого. Втім, він, по суті, ознаменує лише останній термін еволюції, яка з цього вибуху життя зробила війну.

БІБЛІОГРАФІЯ

Розд. II: J. DE MAISIRE. *Traité sur les sacrifices*, 12^e éd., Lyon, 1881; W. ROBERTSON SMITH. *Religion of the Semites*, Londres, 1889; M.-J. LAGRANGE. *op. cit.*; R. OTTO. *op. cit.*; N. SÖDER-BLOM. *Hasting's Encyclop. of Religion and Ethics*, s. v. *Holiness*; E. DURKHEIM. *op. cit.*; HUBERT et MAUSS. "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice", *Mélanges d'histoire des religions*, Paris, 1909; J.G. FRAZER. *Tabou et les périls de l'âme*, tr. fr., Paris, 1927; R. HERTZ. "La Prééminence de la main droite", *Mélanges de sociologie religieuse et de folklore*, Paris, 1928; M. GRANET. *La Civilisation chinoise*, Paris, 1925; GERNET et BOLLANGER. *Le Génie grec dans la religion*, Paris, 1932; L. LÉVY-BRUHL. *Le Surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Paris, 1931; E. FEHRLE. *Die kultische Keuschheit im Altertum*, Giessen, 1910 (R.G.V.V., I.VI); G. GLOTZ. *L'Ordealie dans la Grèce primitive*, Paris, 1904; M. LEENHARDT. *Gens de la Grande Terre*, Paris, 1937; W. SIMPSON. *The Buddhist praying wheel*, Londres, 1896; K. Th. PREUSS. "Der Ursprung der Religion und der Kunst", *Globus*, LXXXVI (1904) et LXXXVII (1905).

Розд. III: DURKHEIM et MAUSS. "De quelques formes primitives de classification", *Année sociologique*, t. VI, Paris, 1901-1902; R. LOWIE. *Traité de Sociologie primitive*, tr. fr., Paris, 1935; M. MAUSS. "Les variations saisonnières des sociétés eskimos", *Année sociologique* t. IX (1904-1905); J.R. SWANTON. "Social Condition, Beliefs and linguistic Relationship of the Tlingit Indians", *Bureau Amer. Ethnol.*, XXVI (1908); A. MORET et G. DAVY. *Des clans aux empires*, Paris, 1923; SPENCER et GILLEN. *The Northern Tribes of Central Australia*, Londres, 1904; GRANET. *op. cit.*; *La Pensée chinoise*, Paris, 1934; M. LEENHARDT. *op. cit.*; LÉVY-BRUHL. *op. cit.*; Lord RAGLAN. *Le Tabou de l'inceste*, tr. fr., Paris, 1935; C. DE KRELLES-KRANG. "L'Origine des interdictions sexuelles", *Revue internationale de Sociologie*, juil. 1904; M. MAUSS. "La Religion et les origines du droit pénal", *Revue de l'Histoire des Religions*, 1897, n^{os} 1-2; STEINMETZ. *Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe*, Leyde et Leipzig, 1894; G. DAVY. *La Foi jurée*, Paris, 1922; FRAZER. *Totemism and Exogamy*, Londres, 1910; N. WEBSTER. *Primitive secret societies*, New York, 1908; Fr. BOAS. "The Social Organisation and Secret Societies of the Kwakiutl Indians", *Report of the U. S. National Museum for 1895*, Washington, 1897; A. E. CRAWLEY. *The Mystic Rose*, Londres, 1927; A. M. HOCART. *Kingship*, Oxford, 1927; FRAZER. *Les Origines magiques de la royauté*, tr. fr., Paris, 1911; Cl. LÉVI-STRAUSS.

Les structures élémentaires de la parenté, Paris, 1949.

Розд. IV: DURKHEIM. *op. cit.*; M. LEENHARDT. *op. cit.*; M. MAUSS. *Variations saisonnières*; G. DUMÉZIL. "Temps et mythes". *Recherches philosophiques*.

es, V, 1935-1936; *Le problème des Centaures*, Paris, 1929; *Mitra-Varuna*, 2^e édition, Paris, 1948; FRAZER. *Le Bouc émissaire*, tr. fr., Paris, 1925; L. LÉVY-BRUHL. *La Mythologie primitive*, Paris, 1935; M. GRANET. *op. cit.*; *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*, Paris, 1919; A. P. ELKIN. "The secret life of the Australian Aborigines", *Oceania*, III (1932); "Rock-Paintings of North-West Australia" *ibid.*, I (1930); SPENCER et GILLEN. *op. cit.*; C. DARVILL FORDE. *Ethnography of the Yuma Indians*, Berkeley, 1931; L. R. FAR-NELL. *The Cuts of the Greek States*, Oxford, 1921; Lord RAGLAN. *op. cit.*; R. HERTZ. "La Représentation collective de la mort", *Mélanges de sociologie religieuse et de folklore*, Paris, 1928; Ph. DE FELICE. *Poisons sacrés et ivresses divines*, Paris, 1936; *Foules en délire, extases collectives*, Paris, 1947; C. STREHLOW. *Die Aranda und Luritja-Stämme in Central-Australia*, Frankfurt s. M., 1907-1920.

Розд. V: M. LEENHARDT. *op. cit.*; *DoKamo*, la personne et le mythe dans le monde mélanésien, Paris, 1947; DURKHEIM. *op. cit.*; G. BIANQUIS. *Faust à travers quatre siècles*, Paris, 1935; GENDARME DE BEVOTTE. *La Légende de don Juan*, Paris, 1911; R. CAILLOIS. *Le Mythe et l'homme*, Paris, 1938; sainte THÉRÈSE. *Vie écrite par elle-même*, Paris, 1857 (ch. XIX-XXI).

Додаткова література

1. Генон Р. Символы священной науки. Пер. с франц. — М.: Беловодье, 1997. — 496 с.
2. Дюркгайм Е. Первісні форми релігійного життя. Тотемна система в Австралії. — К.: Юніверс, 2002.
3. Евазін М. Космогонія і ритуал. — М.: Радикс, 1993. — 344 с.
4. Еліаде М. Мефістофель і андрогін: Священне і мирське. Міфи, сновидіння і містериї. Мефістофель і андрогін. Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання. — К.: Основи, 2001. — 592 с.
5. Каннеммі Е. Маса і влада. К.: Альтернатива, — 415 с.
6. Кереньї К. Элевсин: Архетипический образ матери и дочери. — М.: Рефл-бук, 2000. — 288 с.
7. Клякхон Кл. К. М. Зеркало для человека. Введение в антропологию. — СПб: Евразия, 1998. — 352 с.
8. Куртц Л. Испытание потусторонним. — М.: Академический Проект, 1999. — 601 с.
9. Кемпбел Дж. Герой з тисячею облич. — К.: Альтернативи, 1999.

10. *Леви-Строс К.* Мифологии. В 4-х тт. Том 1. Сырое и приготовленное. — М.: СПб.: Университетская книга, 1999. — 406 с.
11. *Леви-Строс К.* Мифологии. В 4-х тт. Том 2. От меда к пчелу. — М.: СПб.: Университетская книга, 2000. — 442 с.
12. *Леви-Строс К.* Первісне мислення. — К.: Український центр духовної культури, 2000. — 324 с.
13. *Леви-Строс К.* Структурна антропологія. — К.: Основи, 2000. — 387 с.
14. *Лосев А.Ф.* Миф — Число — Сущность. — М.: Мысль, 1994. — 919 с.
15. *Лосев А.Ф.* Мифология греков и римлян. — М.: Мысль, 1996. — 975 с.
16. *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. — М.: Мысль, 1993. — 959 с.
17. *Малиновский Б.* Магия, наука и религия. — М.: Рефл-бук, 1998. — 304 с.
18. *Нойманн Э.* Происхождение и развитие сознания. — М.: Рефл-бук; К.: Ваклер, 1998. — 464 с.
19. *Онианс Р.* На коленях богов. — М.: Прогресс-Традиция, 1999. — 592 с.
20. *Рак И.В.* Египетская мифология. Изд. 3-е, дополненное. — СПб.: Журнал Невы: Летний Сад, 2000. — 400 с., илл.
21. *Ранк О.* Миф о рождении героя. — М.: Рефл-бук; — К.: Ваклер, 1997. — 252 с.
22. *Самозванцев А.М.* Мифология Востока. — М.: Алетея, 2000. — 384 с.; илл.
23. *Фрейд З.* Тотем и табу. — М.: Олимп, АСТ, 1998. — 448 с.
24. *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь. Дополнительный том. — М.: Рефл-бук; — К.: Ваклер, 1998. — 464 с.
25. *Человек и его символы.* Пер. с англ. — СПб.: Б.С.К., 1996. — 454 с., илл.
26. *Элиаде М.* Мифы, сновидения, мистерии. — М.: Рефл-бук, — К.: Ваклер, 1996. — 288 с.
27. *Элиаде М.* Религии Австралии. — СПб.: Университетская книга, 1998. — 318 с.
28. *Элиаде М.* Священное и мирское. — М.: Изд-во МГУ, 1994. — 144 с.
29. *Юнг К.Г.* Душа и миф: шесть архетипов. Пер. с англ. — К.: Государственная библиотечка Украины для юношества, 1996. — 384 с.
30. *Larousse Encyclopedia of MYTHOLOGY.* New York: Prometheus Press, 1960. — 500 с.

ПРО АВТОРА

Роже Каюа (1913—1978) народився в Реймсі. Після закінчення класичного навчання він приходить в «Еколь нормаль», де він здобуває кандидатський ступінь з граматики. У 1938 р. разом із Жоржем Батаєм і Мішелем Лері він засновує Колеж соціології, в якому мали вивчати вияви сакрального в суспільному житті.

З 1940 до 1945 р. він перебуває в Південній Америці, де засновує Французький інститут в Буенос-Айресі й видає журнал «Французька література» («Les Lettres francaises»). Після повернення до Франції він засновує у видавництві «Галлімар» серію «Південний хрест», у якій публікуватимуться такі відомі латиноамериканські автори, як Борхес, Неруда, Астуріас.

У 1948 р. Роже Кайюа бере на себе керівництво відділом літератури, а потім — культурного розвитку в ЮНЕСКО й засновує в його рамках гуманітарний журнал «Діоген». 1971 р. його обрано до Французької академії, в якій головував тоді Жером Каркопіно.

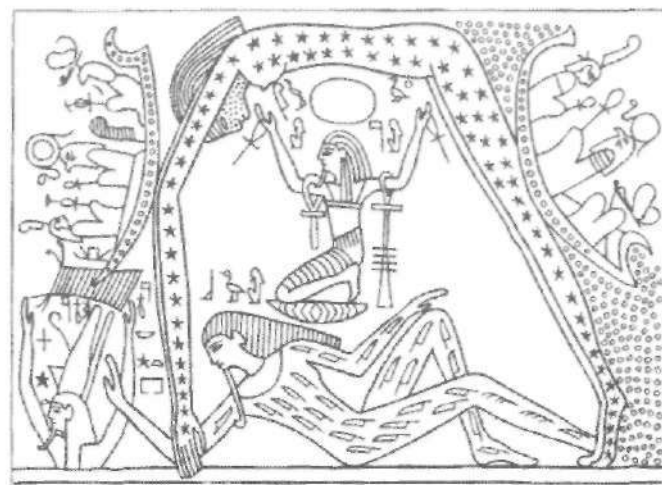
1978 р., незадовго до своєї смерті, він отримує по черзі національне Гран-прі з літератури, премію Марселя Пруста за працю «Алфеева ріка» і європейську премію з нарисів. Цим потрійним визнанням було вшановано його надзвичайно насичений доробок, що складається, головним чином, із нарисів, найвідомішими серед яких є «Міф і людина», «Людина та сакральне», «Ігри й люди», «Узагальнена естетика».



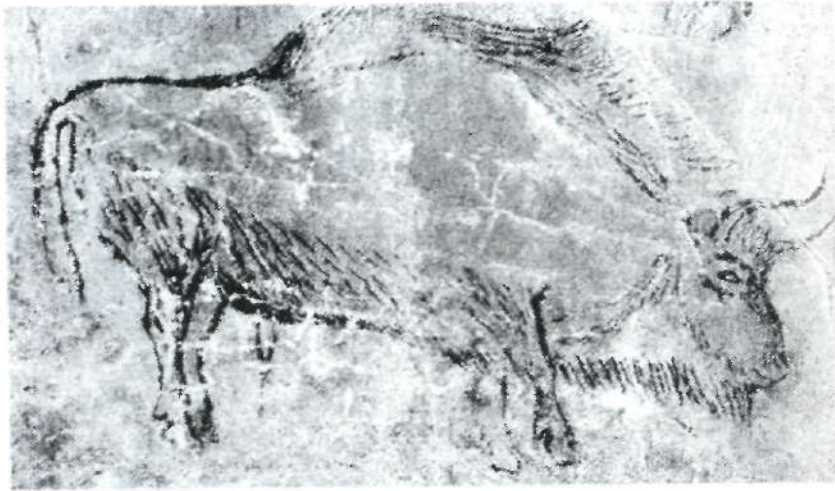
Мікеланжело: Відокремлення світла від темряви.
Фрагмент з Сикстинської Капели, Рим



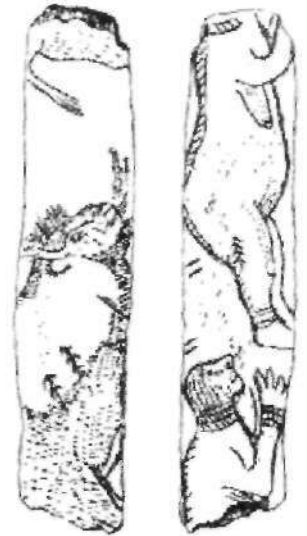
Дж. Мартін. Біля краю хаосу. 1825



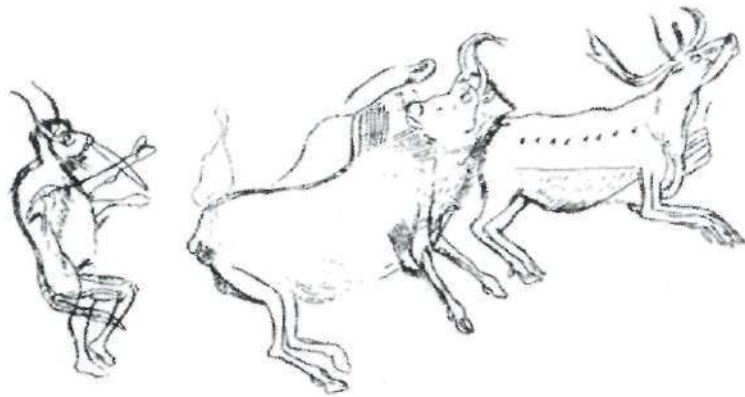
Розділення Неба і Землі: Бог Шу (в центрі) підіймає богиню неба Нут над богом землі Гебом (унизу). Єгипет. Малюнок із гробниці



Зубр. Ласко, Франція. Верхній палеоліт



Різьба по кістці з Істуріца. На одному боці бізон зі стрілами (мисливська магія); на другому — чоловік, який стежить за жінкою зі стрілою в стегні (любовний амулет?)



Міфічне уявлення з мисливської магії. Мисливець у шкурі бика. Настінний малюнок у Труа-Фрер, Ар'єж



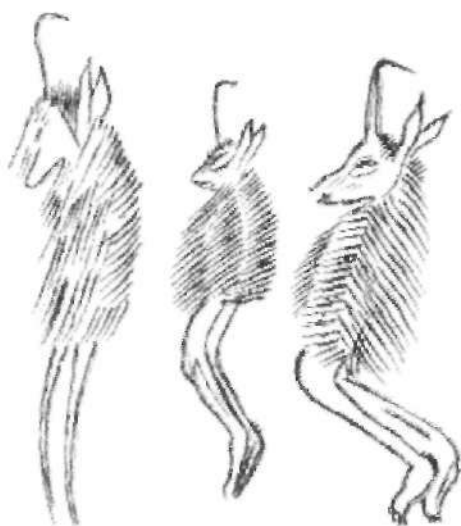
а.

б.

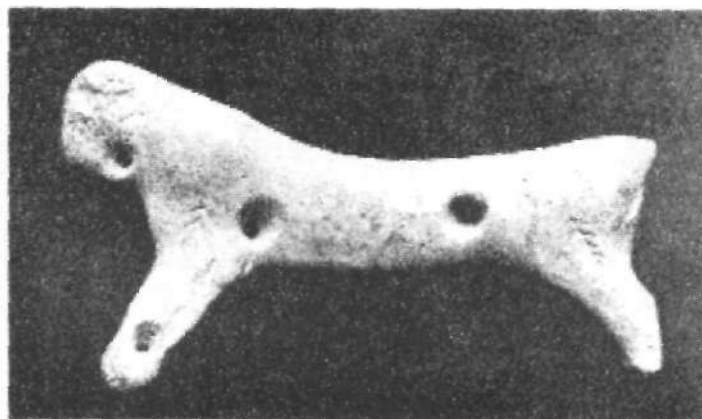
Найстародавніші зображення колових танців:

а) хоровод біля богинь плодючості;

б) лівійський хоровод у ритуальних масках



Гравірування на деревку зі
сховища Мер неподалік
Тейята, Дордонь.
Чоловіки маскуються під
сарну. Мисливська магія



Скульптура із рогу північного оленя з Істуріца, Нижні Піренеї.
Симпатична магія



Ритуальний кам'яний ніж із держакон у вигляді змії.
Ранньоземлеробська неолітична культура Чатал-Хююк.
VII-VI тис. до н.е.



Повернення мисливців зі здобиччю.
Наскельний малюнок



Сценка. Тассілі. Аджер. IV тис. до н.е.



Малюнок червоною пороною із гроту Сальтадора в ущелині Вальторта. Іспанія. Поранений вовк. Можливо, бойова магія



*Зображення лучника.
Тассілі-н-Аджер.
Аджер. IV тис. до н.е.*



*Дуже давній фетиш із нігтями. Лудіма.
Баконго. Музей людини*



Малюнок червоною породою зображує танці з імітацією тварин, імовірно, тотемів. Оранжева провінція, ДАР



Маска великого жерця Муканда. Байяка. Бельгійське Конго. Колекція А. де Міре



Жриця з жертвовною вазою. Статуя майже натуральної величини, приблизно XXVIII століття до н.е. (Лувр, Париж)



Шумерські циліндри для відбиття тексту (відбитки). Угорі міфологічна сцена з героями й звірами, приблизно XXVIII століття до н.е., нижче — «поява бога сонця», XXIII століття до н.е. (Британський музей у Лондоні)



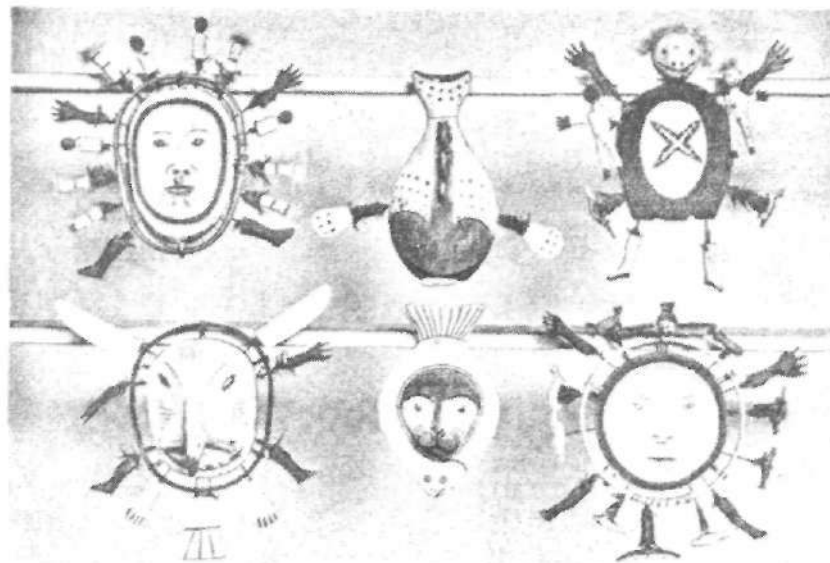
Кора в пелосі.
Близько 540 р. до н.е.



Вотивна табличка зі сценою жертвоприносин.
Живопис по дереву. 540 р. до н.е.

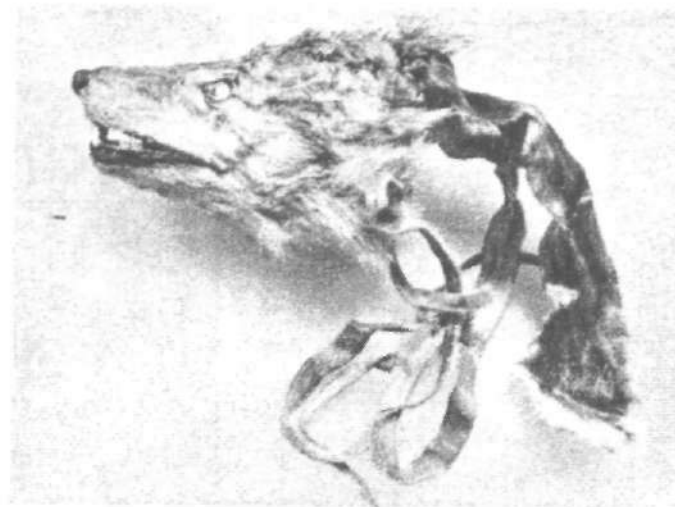


Фриз із вигравіруваного поліхромного дерева.
У центрі — постать предка між двома сонячними символами.
Атрибутом надприродної сили є змії, які з'являються обабіч.
Музей людини



Дерев'яні маски. Ескімоси островів Нунівак, Аляска.
Національний музей. Копенгаген

*Маска, вирізьблена
з чорного дерева.
Дан, Кот-д'Івуар.
Колекція А. Портъс*



*Малюнок червоною породою із гроту Сальтадора в ущелині
Вальторта. Іспанія. Поранений вовк. Можливо, бойова магія*



*Ритуальна маска з Ашіри.
Лагос. Музей Дуе.*



Маска з Конго. Музей Дуе



Церемоніальна маска. Острів Нова Ірландія. Музей людини

Маска. Зазвичай робиться з дерева, іноді зі шкіри. Один із найважливіших елементів у танцях майя



Церемоніальна маска. Острів Нова Ірландія. Океанія.
Для маски, яка називається Татануа, характерне обрізане на
знак жалоби волосся. Британський музей



Рангда, жінка-демон. Маска з Балі

Роже Каюа. Людина та сакральне. Пер. з фр. — К.: «Ваклер», 2003 — 256 с.

ISBN 966-543-081-5

В книзі порушуються актуальні питання взаємодії людини та сакрального. Ця безмежна тема розглядається під різними кутами зору. Автор описує загальну систему заборон та її функціонування у суспільствах з примітивною культурою. Значну увагу він приділяє співвідношенню сексуального і сакрального. В окремому дослідженні “Гра й сакральне” Р. Каюа приділяє велику увагу святі і висуває досить несподіване положення, що у сучасних суспільствах святі відповідає війна.

Книга написана вишуканим стилем й буде цікавою не лише спеціалістам, а і широкому загалу.

УДК 165.9

Редактор Семака Л.Ю.

Технічний редактор Мосюренко Н.В.

Художній редактор Чутур В.В.

Оригінал-макет виготовлено Удовик В.С.

Підписано до друку 8.01.2003. Формат 60х90/16. Папір офсетний №1. Друк офсетний. Гарнітура Таймс. Наклад 2000 примірників.

ТОВ “Видавництво “Ваклер””, Київ, пр. Перемоги, 44.

E-mail: Vakler@ukr.net

Надруковано в ТОВ “Альтерпресс”, 04112 Київ, вул. Шамрила 23.

Замовлення № 03-1