МЕЖІ РЕЛІГІЙНОГО І ПРИРОДНОГО: РІЗНОМАНІТНІСТЬ ТРАДИЦІЙ ТА ІНТЕРПРЕТАЦІЙ

Рівне
2021

УДК 2:113

Рекомендовано до друку Вченою радою
Луганського національного аграрного університету,
протокол № 03-03/9ВР від 27.05.2021 р.

Рецензенти

А. Ю. Стрелкова, доктор філософських наук

Р. О. Додонов, доктор філософських наук, професор

О. О. Сморжевська, кандидат історичних наук, доцент

Межі релігійного і природного: різноманітність традицій та інтерпретацій: зб. наук. ст. / За ред. В. В. Щепанського і М. М. Карпіцького. – Рівне : О. Зень, 2021. – 288 с.

ISBN 978-617-601-399-0

Збірник статей «Межі релігійного і природного: різноманітність традицій та інтерпретацій» – це спроба поглянути на те, як релігії у цілому світі формують уявлення та практики, пов'язані з довкіллям. На думку авторів, людина не здатна вирішити екологічні проблеми, не розуміючи складних взаємовідносин між людськими культурами, релігіями та довкіллям. Уже протягом тривалого часу дослідники з різних галузей гуманітарного знання вивчають роль релігії у формуванні людських стосунків з природою, тому збірник є логічним продовженням попередніх напрацювань у цій галузі. Статті піднімають питання релігійної етики, філософії та історії релігій, а також базові питання екології. Автори матеріалів є спеціалістами кожен у своїй галузі знань й продовжують розвивати запропоновані теми.

Збірник виданий за підтримки ГО «Центр дослідження релігії та кроскультурної взаємодії». Праця зацікавить не лише науковців, викладачів, аспірантів та студентів, а й широке коло читачів, що виявляють допитливість як до релігій світу, так і до екологічної тематики.

УДК 2:113

ISBN 978-617-601-399-0 © Автори збірника, 2021

ЗМІСТ

Вступ *(Віталій Щепанський, Юлія Філь)* 5

I. МЕТОДОЛОГІЧНА ПЕРСПЕКТИВА

Ірина Фенно. Співвідношення екології та релігії як релігієзнавча проблема 10
Оке Хульткранц. Екологічний підхід до релігії *(Переклад: Віталій Щепанський)* 24
Девід Абрам. Невидимі: до феноменології духів *(Переклад: Ольга Свиріпа)* 48

II. РЕЛІГІЯ І ПРИРОДА В ТРАДИЦІЯХ АЗІЇ ТА ОКЕАНІЇ

Юлія Філь. Онтологія індуїстського ставлення до природи та екологічний стан сучасної Індії..... 63
Олександра Бібік. Гори в корейській культурі: сакралізація, персоніфікація, анімізм..... 89
Дмитро Марков. Культ дерев в Непалі: історико-антропологічна замітка..... 110
Віталій Щепанський. Сонце, пальма і кокоси на островах архіпелагу Бісмарка: історія та вчення релігійного «Ордену Сонця» Авґуста Енґельгардта 138

III. РЕЛІГІЯ І ПРИРОДА В ЄВРОПЕЙСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ

Миколай Карпіцький, Галина Транапольська. Антиномії християнського ставлення до природи в релігійному досвіді..... 168

IV. ПРИРОДНЕ ТА РЕЛІГІЙНЕ НА ТЕРЕНАХ УКРАЇНИ

Валентин Долгочуб. Уявлення про природу і «природне» в середовищі українських неоязичників 212

Павло Тутковський. Культ лісів колись і тепер 234
Юрій Завгородній. Сучасна взаємодія людини із заповідним простором острова Хортиця (на прикладі кількох об'єктів)..... 246

РЕЦЕНЗІЇ

Віталій Щепанський. Дерева і культура слов'ян. Рецензія на: Агапкіна Т. (2019), Деревья в славянской народной традиции: Очерки, Москва..... 269

Юлія Філь. Хто такий(ка) дерево? Рецензія на: Haberman D. L. (2013), People Trees. Oxford University Press..... 274

Коротко про авторів..... 284

ВСТУП

Збірник, який Ви тримаєте в руках, – це не просто колективна праця українських релігієзнавців, істориків філософії, філософів та сходознавців. Це збірник, покликаний ввести в науковий обіг України засадничі тексти з екологічної тематики в релігієзнавстві провідних науковців та філософів світу, а також реактуалізувати і озвучити те, що вже було зроблено українськими вченими у цьому напрямку. Це спроба розглянути, як релігії у цілому світі формують уявлення та практики, пов'язані з довкіллям, й навпаки, як довкілля впливає на наявне в тій чи іншій релігії сприйняття природи. Де закінчується одне, й де починається інше? Саме тому питання меж «природного» та «релігійного» для авторів проєкту видалося нетривіальним. Воно показує взаємопроникність двох сфер, їхню взаємозалежність та доповнюваність. Людина не здатна вирішити екологічні проблеми, не розуміючи складних взаємовідносин між людськими культурами, релігіями та довкіллям. Ця колективна праця покликана розкрити широке коло етичних, історичних та філософських питань взаємозв'язку релігії та природи у різних культурах світу – від Європи через Азію аж до Океанії. Збірник є логічним продовженням студій, які розпочалися із середини XX ст., коли виник такий напрямок релігієзнавства, як екологія релігії. Статті збірника послідовно розкривають тему, починаючи з методології «еконапрямків» в релігієзнавстві, переходячи до «релігійного» і «природного» у східній та західній традиціях і закінчуючи матеріалом, пов'язаним із живими антропологічними спостереженнями на теренах України. До збірника також увійшли переклади статей двох іноземних авторів – класика напрямку екології релігії шведського дослідника Оке Хульткранца й американського еколога та філософа Девіда Абрама, відомого своїми оригінальними працями, у яких він застосовує феноменологічний підхід до екологічних тем. Павло Тутковський, українських геолог та географ, виступив дослідником-піонером у цій тематиці на наших теренах, тому його стаття, яка була опублікована ще на початку XX століття, є доречним доповненням до збірника й

таким чином стане більш доступною українському читачеві. Збірник також містить рецензії на знакові книги про релігійні уявлення, пов'язані з довкіллям, а також медитативне есе, яке спонукає замислитися над тим, чим є природа для кожного особисто, і наскільки сприйняття природи обумовлене релігією.

Перший, методологічний, блок розпочинається зі статті Ірини Фенно «Співвідношення екології та релігії як релігієзнавча проблема (історіографічні нариси)». Текст окреслює історичний контекст методологічної проблеми і демонструє наявні напрацювання у цьому напрямку. Авторка звертається до базової статті Оке Хюльткранца «Екологічний підхід до релігії», де він сформулював свою теорію про вплив природних та екологічних умов на становлення релігійного світогляду тих чи інших народів. Саме ця стаття в перекладі Віталія Щепанського логічно продовжує тему, так само, як есе американського філософа Девіда Абрама «Невидимі: до феноменології духів», що слідує за нею. У ньому автор виступив за переоцінку «анімізму», вбачаючи в ньому складний та унікальний життєздатний світогляд, який вкорінює людське пізнання в чутливому і розумному людському тілі, одночасно підтверджуючи постійний зв'язок нашого тілесного досвіду з надприродною чутливістю інших живих істот. Отже, ці два переклади закріплюють та впроваджують в український науковий дискурс методологію, запропоновану Оке Хюльткранцом щодо екології релігії та нового матеріалізму в повсякденному релігійному світогляді та його співвідношення з живою природою.

Другий блок збірника «Релігія і природа в традиціях Азії та Океанії» представлений кількома сходознавчими дослідженнями. Найперше йдеться про дослідження «екологічного мислення» в індуїзмі у статті Юлії Філь «Онтологія індуїстського ставлення до природи та екологічний стан сучасної Індії». Авторка розмірковує над тим, чому в країні, де панує природолюбна та голічна релігія – індуїзм – існують практики, які забруднюють довкілля, і чи варто пов'язувати уявлення про природу, які існують в релігіях, зі станом навколишнього середовища.

У статті Олександри Бібік «Гори в корейській культурі: сакралізація, персоніфікація, анімізм» через історичний наратив корейських міфів продемонстровано формування розуміння важливої ролі гір для жителів корейського півострова. Також в розділі йдеться про те, яким чином міфологія формує взаємозв'язок духів гір з повсякденним життям звичайних людей, котрі їм поклоняються і приносять жертви.

Стаття Дмитра Маркова «Культ дерев у Непалі: історико-антропологічна замітка» на базі обширного фактологічного матеріалу показує важливість образу дерева у буддизмі та сикхізмі. Автор розповідає про культ священних дерев у Непалі як в історичному ключі, так і на основі власних антропологічних спосетержень. Особливості шанування дерев в непальському буддизмі магаяни/ваджраяни проаналізовано, враховуючи специфіку непальської буддійської традиції, яка, з одного боку, є питомо південноазійським явищем, а з іншого, – має низку унікальних рис, що відрізняють його від тибетського буддизму та буддизму середньовічної Індії. Особливу увагу приділено традиції шанування дерева *бодгі* (*піпал*) та *баньяну* в сучасному Непалі. Аналіз засновується на проведеній антропологічній розвідці в непальських містах Лалітпурі, Катманду і Кіртіпурі й на широкому колі джерел. Інше питання, підняте у розвідці, – історія формування сикхської святині в Баладжу, біля Катманду, до комплексу якої входить, окрім храму, також священне для сикхів дерево *піпал*, під яким медитував, згідно з місцевою традицією, перший гуру сикхів Гуру Нанак.

Стаття «Сонце, пальма і кокоси на островах архіпелагу Бісмарка: історія та вчення релігійного "Ордену Сонця" Авґуста Енґельгардта» розповідає про новий релігійних рух, який зародився на зламі XIX та XX ст. У ній розкривається історія та становлення вчення Авґуста Енґельгардта, який помістив у собі унікальний дуалізм для свого часу. Він ніс із собою Європу на острови Азії та Океанії, але водночас і втікав від світогляду своїх співвітчизників; мріяв розчинитися у природі, але прагнув збудувати цивілізацію вегетаріанців, що поклонялася б пальмі, кокосам і Сонцю. Для цього він вигадав унікальне релігійне

вчення. У статті проаналізовано ритуальну практику та основні ідеї «Ордену Сонця», заснованого Авґустом Енґельгардтом.

Третій блок «Релігія і природа в європейській традиції» представлена авторською розвідкою Миколая Карпіцького та Галини Транапольської «Антиномії християнського ставлення до природи в релігійному досвіді», де автори намагаються прослідкувати формування та становлення розуміння природного у християнському вченні Франциська Ассизького, Володимира Соловйова та Михайла Булгакова. Методологія антиномій Іммануїла Канта виступає об'єднуючим інструментом, який дозволяє проаналізувати «філософію природи» представників християнської культури різних країн та часів.

Четвертий блок «Природне та релігійне на теренах України» представлений трьома статтями. Перша належить перу Валентина Долгочуба – «Уявлення про природу і «природне» в середовищі українських неоязичників». У ній автор провів ретельне дослідження уявлень про природу як самостійного феномена в релігійній системі координат сучасних українських неоязичників. Стаття підкріплена якісним соціологічним фактажем, який був самостійно зібраний дослідником.

Друга стаття є архівним матеріалом відомого українського геолога, географа і педагога Павла Тутковського, одного з основоположників геології й географії України, а саме його публікацією «Культ лісів колись і тепер», де автор здійснив одну з перших в Україні спроб проаналізувати роль священних гаїв та дерев у житті язичницьких слов'янських племен, а також те, як ці уявлення відгукувалися його сучасникам на наших територіях. Таким чином дослідження представлене Валентином Долгочубом постає як повноправне наступництво наукових розвідок теми, що була запропонована Павлом Тутковським ще на початку XX ст.

Третя стаття «Сучасна взаємодія людини із заповідним простором острова Хортиця (на прикладі кількох об'єктів)» Юрія Завгороднього описує польову роботу автора на о. Хортиця. Зокрема цей матеріал є логічним продовженням попередніх досліджень, які розкривають нові квазірелігійні явища,

зафіксовані дослідником під час своїх експедицій. У цій статті автор намагається порозмірковувати над формуванням релігійного простору та виникненням нових сакральних об'єктів.

П'ятий, останній блок представлений рецензіями на дві книги: Агапкіна Т. (2019), Деревья в славянской народной традиции: Очерки, Москва. (Віталій Щепанський) та Haberman D. L. (2013), People Trees. Oxford University Press. (Юлія Філь). Ці праці є знаковими як у методологічному, так і в змістовому сенсі для сучасних досліджень екології релігії на індійському та слов'янському матеріалі.

Збірник виданий за підтримки ГО «Центр дослідження релігії та кроскультурної взаємодії». Окрема подяка Томашу Яскольскі з Віртуального музею антропоцену (Wirtualne Muzeum Antropocenu, Warszawa) за сприяння та натхення у формуванні збірника.

Віталій Щепанський,
Юлія Філь

І. МЕТОДОЛОГІЧНА ПЕРСПЕКТИВА

Фенно Ірина

СПІВВІДНОШЕННЯ ЕКОЛОГІЇ ТА РЕЛІГІЇ ЯК РЕЛІГІЄЗНАВЧА ПРОБЛЕМА (ІСТОРІОГРАФІЧНІ НАРИСИ)[1]

З другої половини XX століття у релігієзнавчих дослідженнях актуалізується тема співвідношення екології та релігії, що розгортається у двох напрямках. По-перше, аналіз впливу навколишнього середовища на релігійні уявлення та обряди, чим займається екологія релігії. Та, по-друге, дослідження співвідношення екологічних цінностей з релігійними та вивчення різноманітних аспектів екологічної діяльності релігійних організацій. Розглянемо більш детально становлення теоретико-методологічних основ і розгортання логіки дослідження цих проблем в релігієзнавстві в історіографічному ракурсі відповідно до означених двох напрямків.

1. Новий напрямок релігієзнавчих досліджень – екологія релігії – виник у 60-ті рр. XX ст. завдяки теоретичному доробку та польовим дослідженням О. Хульткрантца (1920 - 2006), шведському антропологу, етнографу, феноменологу та історику релігії. Він проводив польові дослідження спочатку корінного народу північної частини Скандинавії саамів, а також американських індіанців шошонів, арапахо та інших племен штатів Вайоминг, Айдахо, Каліфорнії й північної частини Великих рівнин. Захистив дисертацію з етнології (1946), а невдовзі – й з порівняльного релігієзнавства (1953). Був професором кафедри порівняльного релігієзнавства, викладачем історії релігії та директором Інституту порівняльного

---

[1]Стаття вперше була опублікована в журналі Релігієзнавчі нариси (2011), Київ, № 2, с. 107-118. У цому виданні стаття доповнена і виправлена.

релігієзнавства в Стокгольмському університеті[1]. Наукові інтереси О. Хульткрантца у сфері етноісторії та екології релігії знайшли своє оформлення у багатьох працях та статтях вченого, серед яких вагомий інтерес з огляду на обрану тематику даної статті становлять: «Надприродні володарі природи» («Supernatural Owners of Nature», 1961); «Релігії примітивних американськиї індіанців» («Les Religions des Indiens primitifs de l´Amérique», 1963); «Тип релігії в арктичних мисливських культурах: релігійно-екологічний підхід» («Type of Religion in the Arctic Hunting Cultures: A Religio-Ecological Approach», 1965); «Екологічний підхід до релігії» («An Ecological Approach to Religion», 1966); «Екологічні та феноменологічні аспекти шаманізму» («Ecological and Phenomenological Aspects of Shamanism», 1978); «Екологія релігії: її межі та методологія» («Ecology of Religion: Its Scope and Methodology», 1979); «Релігії американських індіанців» («The Religions of the American Indians», 1979); «Мисливці: їх культура та спосіб життя» («The Hunters: their Culture and Way of Life», 1982).

В «Енциклопедії релігії» (1987) під редакцією М. Еліаде в статті «Екологія», автором якої був О. Хульткрантц, екологія релігії визначається як дослідження взаємовідносин між релігією та природою, що проводяться таким дисциплінами як релігієзнавство, історія релігії та антропологія релігії[2]. О. Хульткрантц чітко визначив методологічні межі еколого-релігійного підходу як ранні первісні релігії: «Екологія релігії – це в першу чергу ключ до вивчення тих релігій, культури яких залежать від природного середовища, це так звані примітивні релігії»[3]. Головна мета його підходу полягає у з'ясуванні впливу навколишнього середовища на організацію та розвиток релігійних форм як безпосередньо, так і опосередковано, тобто

---

[1]*Experience of the Sacred: Readings in the Phenomenology of Religion* (1992), Ed. By Sumner B. Twiss, Walter H. Conser, Hanover: Brown University Press, p. 200.

[2]*The Encyclopedia of Religion* (1987), Ed-in-chief: M. Eliade, Vol. 4, N. Y., London: Macmillan publishing company, p. 581.

[3]Цит. за Белик А. А. (1990), *Экология религии*. Религии мира. История и современность, Москва, с. 260-269.

через технології, економіку та матеріальну культуру й соціальну структуру.

Екологія релігії передбачає: дослідження конкретних релігій, а також порівняльне вивчення релігій. Метою дослідження конкретних релігій є інтерпретація того, який зв'язок має певна релігія з її навколишнім середовищем. Дослідник визначає, що переважний вплив навколишнього середовища чиниться опосередковано через «культурний фільтр традиційних релігійних ідей», адже безпосередній вплив довкілля на релігію проявляється через використання тварин та рослин як форм духів, талісманів та ритуальних атрибутів[1]. Шведський релігієзнавець пропонує виокремити рівні інтеграції релігії в навколишнє середовище, що відображають різні способи адаптації релігійних вірувань та обрядів до навколишнього середовища. Первинна інтеграція, тобто безпосередня, та вторинна, тобто опосередкована через соціальну структуру суспільства: «…екологія спочатку робить свій внесок у формування соціальної структури, а потім через соціальну структуру впливає на релігію»[2].

При порівняльному вивченні кожна релігія, що аналізується з екологічної позиції, розглядається як прояв кроскультурного екологічного «типу релігії», концепту, що відповідає культурному типу Дж. Стюарта[3]. Тип релігії визначається її особливостями в первинній екологічній інтеграції. О. Хульткрантц виокремлює три типи релігій, вірування та ритуали яких формуються завдяки абіотичним чинникам (кліматичні та ландшафні умови) та формі господарювання: релігії арктичних мисливських народів, релігії мисливців та збиральників напівпустель і релігії пастухів-кочівників.

---

[1]*The Encyclopedia of Religion* (1987), Ed-in- chief: M. Eliade, Vol. 4, N. Y., London: Macmillan publishing company, p. 582-583.

[2]Цит. за Красников А. Н. (2007), *Методологические проблемы религиоведения: Учебное пособие*, Москва, с. 221.

[3]*The Encyclopedia of Religion* (1987), Ed-in- chief: M. Eliade, Vol. 4, N. Y., London: Macmillan publishing company, p. 583.

Релігії арктичних мисливських народів охоплюють арктичну та субарктичну зону тундри та тайги від Євразії до Північної Америки. О. Хульткрантц виокремив такі особливості релігій цього типу. По-перше, «тваринна обрядовість», оскільки комплекс віруваннь та ритуалів є пов'язаним з вшануванням вбитих тварин, що включає обряди забиття, споживання та поховання диких тварин, особливо ведмедів. По-друге, наявність ідеї господаря тварин, який захищає, стримує або допускає вбивство дичини. По-третє, ідея духа-опікуна людини в образі тварини. По-четверте, вшанування певних природніх об'єктів – гір, каменів, дерев – для забезпечення успіху у полюванні[1].

Релігії мисливців та збиральників напівпустель поширені на території Великого басейну Північної Америки, пустелі Калахарі та внутрішньої частини Австралії. Характеристики релігій цього типу: наявність ритуалів, пов'язаних зі збиральництвом; забезпечення надприроднього захисту через здобуття духа-охоронця в образі мешканців пустель, звернення до верховної істоти, умилостливлення мисливських духів та посвячення в таємниці міфів племені; релігійний зв'язок з місцевістю та її надприродніми ресурсами (місцевими духами чи тотемами)[2].

Релігії пастухів-кочівників – це тип релігій представлений у Старому Світі, що розповсюджувався на широких територіях Євразії та Африки. Для цих релігій властивий тісний зв'язок з довкіллям та відображення його в культурі, що проявляється у наданні значної ролі стадним тваринам у культі, захист цих тварин надприродніми істотами, важливе значення ритуалів приплоду тварин[3].

Говорячи про цінність екології релігії для релігієзнавства в цілому, О. Хульткрантц зазначає, що вона підкреслює роль екологічної адаптації релігії, яка протягом довгого часу ігнорувалось релігієзнавцями, і в той самий час вона доповнює, але не витісняє історичний та феноменологічний підходи до

---

[1]Ibid, p. 583-584.
[2]Ibid, p. 584.
[3]Ibid.

релігії[1]. Екологія релігії лише зараз почала набувати розповсюдження у релігієзнавчому середовищі[2].

На пострадянському просторі у релігієзнавчих колах дослідженню екології релігії не надано належної уваги. Серед небагатьох дослідників, що зацікавились цим питанням, особлива заслуга належить О. Краснікову, відомому російському релігієзнавцю, який піддає аналізу методологічні засади екології релігії, що є надзвичайно цінним з огляду на відсутність перекладів праць О. Хульткрантца і на недостатність інформаційних джерел з даної проблеми.

О. Красніков зосереджує увагу на ідейних передумовах виникнення екології релігії. Зокрема, він виокремлює географію релігії, як одну з передумов екології релігії. Як пише російський вчений, посилаючись на географа релігії М. Бюттнера, вперше поняття «географія релігії» використав Г. Каше у своїй німецькомовній праці «Ідеї щодо релігійної географії» («Ideen über religiöse Geographie», 1795), де зазначав, що завданням географії релігії є дослідження впливу географічного середовища на релігійні ідеї[3]. На початку XX століття в межах географії релігії спостерігається активізація досліджень у зворотньому напрямі, тобто акцентація уваги відбувається на впливі релігії на навколишнє середовище. Така дослідницька установка прослідковується у М. Бюттнера, який проводить розмежування між географією та екологією релігії наступним чином: «Еколог вивчає ступінь впливу навколишнього середовища на релігію, географ релігії заклопотаний протилежним питанням, тобто про ступінь впливу релігії, а точніше, духовної позиції, яку підтримують прибічники тієї чи іншої релігії, на навколишнє середовище»[4]. Другою ідейною передумовою виникнення екології релігії, згідно з поглядами О. Краснікова, є екологія

---

[1]Ibid, p. 582.

[2]*Religious Studies: A Global View* (2008). Ed. By Gregory Alles, Routledge, p. 30.

[3]Красников А. Н. (1999), Экология религии. *Вестник Московского Университета. Сер. 7. Философия*. № 1. с. 63-73.

[4]Цит. за Красников А. Н. (2007), *Методологические проблемы религиоведения: Учебное пособие*. Москва, с. 218.

культури або культурна екологія. Засновником цього напряму є американський антрополог та неоеволюціоніст Дж. Стюард з працею «Теорія культурної зміни: методологія багатолінійної еволюції» («Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution», 1955). Основними завданнями культурної екології Дж. Стюард визначає пояснення походження міжкультурних відмінностей та тих особливостей, які визначають обличчя кожної культури. При цьому природне оточення кожної культури розглядається як екстракультурний фактор, тому культурна екологія займається вивченням співвідношення середовища проживання і технологій, властивих тій чи іншій культурі, використання її продовольчих та інших природних ресурсів; поведінкові моделі пов'язані з тими чи іншими технологіями освоєння природних ресурсів; вплив цих моделей поведінки на інші аспекти культури[1]. Методологічні установки Дж. Стюарда, в основі яких поняття «культурного ядра», «культурної адаптації» та «культурного типу», знайшли своє продовження в релігієзнавстві завдяки екологічно-релігійному підходу О. Хульткрантца.

Проте, як зазначають деякі дослідники, важливим напрямком розвитку екології релігії за сучасних умов функціонування суспільства є розширення її методологічних меж та дослідження проблеми співвідношення екології та релігії в найбільш широкому контексті. В. Огудін визначає екологію релігії як науку про взаємовідносини віри та навколишнього середовища[2]. Згідно з поглядами А. Беліка, екологія релігії – це складний комплекс досліджень, який має своїм предметом вивчення взаємодії між природним оточенням, релігією та екологічними особливостями людини (специфікою її органічної основи та біологічним аспектом життєдіяльності), тобто всі аспекти екології релігії відображають взаємодію таких

---

[1]Steward J. H. (1955), *Theory of Culture Change,* Urbane: University of Illinois Press, p. 36 - 41.

[2]Огудин В. Л. (2003), *Сакральная экология. Формы религиозно-экологическогомировоззрения*, Киев, с. 5.

компонентів: екологія людини – релігія – виробнича активність – екологічне оточення[1].

2. Релігія як соціальний інститут відгукується на виклики суспільства, тому і не дивно, що екологічні проблеми підіймаються у релігійному середовищі. За сучасних умов здійснюється переорієнтація етики взагалі та християнської етики. Етика набуває екологічної спрямованості і основною категорією визначається відповідальність. Розгляд витоків та причин екологічних проблем є неможливим без аналізу етичного компоненту. Адже саме завдяки трансформації сфери норм, цінностей та мотивацій можливим є формування екологічно зорієнтованої свідомості людини. Справжня етична проблема у час екологічної кризи не обмежується обґрунтуванням нових норм, адже теоретично жодна людина не заперечує необхідність збереження природи, однак набагато важче змусити людей чинити відповідно. Тому саме мотиваційна сфера діяльності людини виступає на перший план. З огляду на це, важливою є роль соціальних інститутів, які формують суспільну думку та визначають поведінку людини. Німецький філософ В. Гьосле визначає церкву як один з таких інститутів. Мислитель досить радикально наголошує на необхідності залучення церкви до етичних проблем техногенної цивілізації: «Без особливого ризику передбачаю, що християнство…зможе вижити у всесвітній історії лише у тому випадку, якщо почне розробляти подібну етику… Претендувати на вірність духу християнської етики сьогодні має право радше той, хто веде себе відповідно з ситуацією кризи навколишнього середовища, ніж той, хто наслідує традиції, давність яких, можливо, і викликає до себе повагу, але мало сприяє вирішенню екзистенційних проблем людства»[2]. Релігія ж завжди має етичний компонент, тому реагує на загрозливі реалії життя суспільства, корінь яких у духовно-моральній кризі.

---

[1]Белик А. А. (1990), *Экология религии.* Религии мира. История и современность, Москва, с. 268.

[2]Хесле В. (1993), *Философия и экология*, Москва, с. 98.

Аналіз впливу релігій на формування уявлень щодо довкілля та вивчення екологічного потенціалу релігій входить до складу різних дисциплінарних утворень релігієзнавства. Окрім цього, в межах конфесійного та академічного релігієзнавства набувають актуальності проблеми співвідношення екологічних цінностей з релігійними; екологічної етики та релігійної; осмислення питань значення релігії у епоху значного поступу науки, технологій та наслідків цього поступу; значення релігії у вирішенні глобальних проблем людства; погляд на природу з точки зору релігійних доктрин. Виходячи з власних методологічних установок, долучаються до осмислення цих проблем також екологи та теологи.

У кінці XX століття західноєвропейські та американські вчені-екологи звернулись до осмислення цінності природи в різних релігійних системах. Релігійні аспекти охорони довкілля, серед яких релігійні цінності та релігійна мотивація, стають в центрі уваги досліджень Л. Гребер у книзі «Дика природа як священний простір» («Wilderness as sacred space», 1978); Д. Ла Шапель у працях «Мудрість Землі» («Earth wisdom», 1978) та «Священна земля, священна стать» («Sacred land, sacred sex», 1988); Е. Бернаума у праці «Священні гори: світу» («Sacred mountains of the world», 1998). Ґрунтуючись на працях як видатних екофілософів (О. Леопольда, Г. Торо, Дж. Мюіра), так і феноменологів релігії (Р. Отто М. Еліаде), дослідники в центр уваги ставлять об’єкти дикої природи, які повинні шануватись з огляду на священне та його ієрофанії. Л. Гребер обґрунтовує шанобливе ставлення до дикої природи завдяки тому, що природа, виходячи з релігійних доктрин, постає божественним творінням, а відтак наповнене цінністю, а різноманітні модальності священного можуть проявлятись у природних об’єктах[1].

У релігієзнавчих колах тема співвідношення екології та релігії, в аспекті ролі та значення релігії в епоху екологічної кризи і дотичних до неї проблем, почала актуалізуватись з

[1]Гребер Л. (1999), *Дикая природа как священное пространство,* URL: http://www.ecoethics.ru/old/b04/

початку 1990-х рр. Варто зазначити, що у розробці даної теми американські дослідники релігії значно випередили європейських як на інституційному рівні, так і на рівні публікацій. Тому у статті йтиметься про екологічні розвідки американських релігієзнавців та їх здобутки. Найбільш яскравим прикладом цього є діяльність групи дослідників, що об'єднана під загальною назвою «Релігія та екологія» при Американській академії релігії, яка функціонує з 1991 р. з ініціативи Д. Барнхілла та Є. Б'янкі. Дослідницькі ініціативи та наукові зусилля членів цієї групи зосереджені на міждисциплінарних дослідженнях теми співвідношення екологічних та релігійних цінностей, а також на залученні вчених до осмислення цієї проблеми. Науковці опрацьовували такі питання, як релігійні екологічні уявлення, еко-утопії, екологічний потенціал релігії, значення релігій для формування екологічно сталого способу життя. Серед науковців розроблялись нові для тогочасного релігієзнавства теми, як то екофемінізм, екологічні перспективи нових релігійних рухів. Група регулярно проводила консультативні наради та зібрання з метою обговорення та аналізу досліджуваних тем та проблем (наприклад у 1993 р. в центрі їх уваги були теми еко-духовності та еко-справедливості; у 1994 р. – етичні перспективи екологічної теології; у 1996 р. – глибинна екологія і світ духовності; у 1998 р. – еко-фемінізм і глобалізація та містицизм сучасної природи; у 1999 р. – раси, релігії, чисельність населення і екологічна справедливості; у 2003 р. – релігія та політика стійкого розвитку Організації Об'єднаних Націй; у 2006 р. – сучасне язичництво та екологія; у 2007 р. – неорелігії та екологія; у 2009 р. – міждисциплінарні дослідження соціальної справедливості та сталого розвитку в глобальному контексті та дослідження релігії в епоху глобального потепління, у 2020 р. – релігія та екологічне майбутнє; зв'язок релігії, екології та колоніалізму; виживання, цілісність, божественна економіка та середовища існування: екологічна криза та вразливі народи)[1]. До діяльності цієї групи активно долучились такі дослідники, як С. Каза, Б. Тайлор, Д.

[1]*Religion and Ecology Unit of AAR*, URL: https://papers.aarweb.org/sites/default/files/general/PDF-Program-Book.pdf

Спенсер, С. Тайлор, Д. Габерман, Дж. Грім, Х. Ітон, Р. Готліб та інші.

Ще одним прикладом наукового дослідження взаємодії екології та релігії є діяльність Форуму з питань екології та релігії Єльського університету[1], що займається вивченням екологічних аспектів релігійних світоглядів, текстів, етик та практик, керівниками та засновниками якого є М. Е. Такер і Дж. Грім.

Знаковими і важливими у розробці, дослідженні та поширенні інформації щодо теми взаємодії релігії та екології була серія з десяти міждисциплінарних конференцій (з 1996 по 1998 р). Після цих конференцій кульмінаційними моментами у релігієзнавчому осмисленні еколого-релігійних взаємин стала конференція «Релігія, етика і навколишнє середовище: міждисциплінарний діалог», яка була проведена у вересні 1998 р. у Гарвардському університеті. У центрі уваги цієї конференції були космологічні та етичні рецепції екологічних ідей світових релігій. Друга конференція відбулася у жовтні 1998 р. в Американському музеї природної історії. Вона продемонструвала роль дослідників релігій в ініціативі Хартії Землі. Результатом проведення цих конференцій стало утворення Форуму з питань релігії та екології, що є найбільшим міжнародним багатоконфесійним проектом. Основними досягненнями роботи Форуму є розповсюдження нової галузі досліджень в академічних колах, поширення літератури з цього напрямку досліджень, проведення та анонсування заходів, конференцій, розповсюдження новин.

Документи конференцій були опубліковані в серії з десяти книг, що об’єднані темою співвідношення релігій світу та екології: «Буддизм та екологія. Взаємозв’язок Дхарми та дій», «Конфуціанство та екологія. Взаємозв’язок Неба, Землі і людей», «Християнство і екологія. В пошуках благополуччя Земля і люди», «Даосизм та екологія. Шляхи в Космічній перспективі», «Індуїзм і екологія. Перетин землі, неба і води», «Традиції корінних народів та екологія. Космологія і спільнота», «Іслам та екологія», «Джайнізм і екологія. Ненасильство в павутині життя»

[1]*The Forum on Religion and Ecology at Yale*, URL: https://fore. yale. edu/

й «Іудаїзм та екологія»[1]. Серед останніх видань, що вийшли у видавництві Рутледж: «Підручник з екології та релігії» (2018) та «Спільнота Жива Земля: Безліч способів буття та пізнання» (2020).

Діяльність таких інститутів та проведення конференцій міжнародного рівня сприяли включенню дослідження релігії та екології в академічні області вивчення в університетах, коледжах, семінаріях та інших установах США та різних країн світу.

Наступним значним кроком у дослідженні теми релігійних ідей в контексті захисту навколишнього середовища стала публікація у 2005 р. «Енциклопедії релігії та природи» під редакцією Б. Тайлора з університету Флориди, що всебічно представляє широкий діапазон статей, які критично досліджують відносини між людьми, їх середовищем і релігійними аспектами життя[2].

На інституційному рівні з 2006 р. починає діяти Міжнародне товариство з вивчення релігії, природи і культури, що є спільнотою вчених, які досліджують зв'язки між людиною, різноманітними культурами, природним середовищем та релігійними віруваннями й практиками. Товариство є партнером Міжнародної асоціації з історії релігій, що сприяє критичному, аналітичному, кроскультурному та багатовекторному дослідженню[3]. Міжнародне товариство з вивчення релігії, природи і культури провело успішні міжнародні наради, семінари та конференції (наприклад, 2006 р. – у США; 2008 р. у – Мексиці; 2009 р. – в Нідерландах; 2010 р. – в Австралії; 2017 р. – у США; 2019 р. – в Ірландії).

Виходять періодичні видання, що присвячені питанням взаємодії екології та релігії. Журнал «Світогляди: релігії,

---

[1]*Religions of the World and Ecology Series Description*, URL: https://fore. yale. edu/Publications/Books/Religions-World-and-Ecology-Book-Series

[2]*Encyclopedia of Religion and Nature* (2005), Edited by Bron Taylor, London, New York, 630 p. URL: http://www. religionandnature. com/ern/sample. htm

[3]*The International Society for the Study of Religion, Nature & Culture*, URL: https://www. issrnc. org/

культура та екологія»[1] публікується з 1997 р. видавництвом Брілл. З березня 2007 р. Міжнародне товариство з вивчення релігії, природи і культури почало видавати щоквартальний «Журнал з вивчення релігії, природи і культури»[2].

Наприкінці варто зазначити, що українські та російські дослідники лише починають долучатись до осмислення ролі релігії у вирішенні екологічних питань. Такі розвідки мають дещо фрагментарний характер і присвячені окремій конфесії чи релігії. Наприклад, С. Хрібар зосереджується на питаннях відношення «людина – природа» у Біблії[3]; екологічні аспекти в контексті релігійної філософії та теології стали предметом осмислення С. Флегонтової (російський персоналізм та екологія), Ю. Курикалова (християнський космізм та екологія), Ж. Бастера (екологічні аспекти креаціоністської концепції), В. Байдин (положення людини в світі та екологічні наслідки цього), І. Кучерова, С. Чебанова, Т. Горічевої (питання охорони природи як частини християнського віровчення)[4]; екологічні питання в контексті християнської глобалістики розглядає Г. Круглова[5]; соціально-екологічна позиція РКЦ цікавить Д. Ляховича[6], В. Шеремету[7]; релігієзнавче осмислення протестантських екологічних концепцій здійснила І. Вітюк, яка зосередилась на

---

[1]Worldviews: Global Religions, Culture, and Ecology, URL: https://brill.com/view/journals/wo/wo-overview.xml

[2]*The Journal for the Study of Religion, Nature & Culture,* URL: https://journals.equinoxpub.com/JSRNC/index

[3]Хрибар С. Ф. (2003), *Экологическое в Библии. Формы религиозно-экологического мировоззрения*, Киев.

[4]*Христианство и экология* (1997). Под редакцией Т. Горичевой, Санкт-Петербург.

[5]Круглова Г. А. (2007), *Христианская глобалистика: генезис и основные концепции: учеб. пособие*, Минск.

[6]Ляхович Д. (1996), Еколого-етична повинність, *Українське релігієзнавство. Бюллетень Української Асоціації Релігієзнавців і Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України*, № 3, Київ, С. 16-26.

[7]Шеремета В. (2007), Екологія: діалог науки та етики, *Науковий вісник Івано-Франківської теологічної академії «Добрий пастир»: Збірник наукових праць*, Івано-Франківськ, № 1. Теологія, С. 90-109.

зв'язку екологічних питань з есхатологією Церкви АСД[1]; В. Борейко зупиняється на теоретичному аспекті розгляду екоетичної та екотеологічної проблематики – подає екологічну інтерпретацію різних світових та національних релігій, розглядає позиції екофілософів, екотеологів минулого й сучасності, а також в практичному аспекті наводить приклади участі різних релігійних організацій в охороні природи[2].

Таким чином, у другій половині XX століття у релігієзнавстві з'являються дослідження, які присвячені взаємовідношенню екології та релігії. Розгортання логіки досліджень цієї теми відбувається у двох напрямках, що коротко можна охарактеризувати як, по-перше, вплив навколишнього середовища на формування релігійних уявлень та практик та, по-друге, вплив релігії на формування уявлень про природу, ставлення до неї та роль релігії у вирішенні екологічних проблем. Такі дослідження, які мають міждисциплінарний характер, дозволяють по-новому підійти до розуміння походження релігії та її здатності адаптуватися до актуальних проблем людства, та дають можливість в повній мірі осягнути роль релігії в сучасному суспільстві.

Література:

Anna M. Gade (2019), *Muslim Environmentalisms: Religious and Social Foundations*, Columbia University Press.

Bauman W. (2014), *Religion and Ecology: Developing a Planetary Ethic*, Columbia University Press.

Buddhism and Ecology. The Interconnection of Dharma and Deeds (1998), Edited by Mary Evelyn Tucker, Duncan Ryūken Williams, Harvard University Press.

Christianity and Ecology. Seeking the Well-Being of Earth and Humans (2000), Edited by Dieter T. Hessel, Rosemary Radford

---

[1]Вітюк І. К. (2009), *Сучасні екологічні проблеми та їх вирішення в християнській есхатології (на матеріалах Церкви адвентистів сьомого дня)*: автореф. дис. на здобуття наук. ступеню кандидата філософських наук: спец. 09. 00. 11 «Релігієзнавство», Київ.

[2]Борейко В. Е. *Постижение экологической теологии*, Київ.

Ruether, Cambridge, MA: Harvard University Center for the Study of World Religions.

Experience of the Sacred: Readings in the Phenomenology of Religion (1992), Ed. By Sumner B. Twiss, Walter H. Conser, Hanover: Brown University Press.

Grim J. , Tucker M. E. (2014), *Ecology and Religion*, Island Press; 3rd edition.

Grounding Religion: A Field Guide to the Study of Religion and Ecology (2017), Edited by Whitney A. Bauman, Richard Bohannon, Kevin J. O'Brien, Routledge; 2nd edition.

Islam and Ecology. A Bestowed Trust (2003), Edited by Richard C. Foltz, Frederick M. Denny, Azizan Baharuddin, Center for the Study of World Religions.

Routledge Handbook of Religion and Ecology (2018), Edited by Willis J. Jenkins, Mary Evelyn Tucker, John Grim.

The Oxford Handbook of Religion and Ecology (2010), Edited by Roger S. Gottlieb, Oxford University Press.

Willis J. Jenkins (2008), *Ecologies of Grace: Environmental Ethics and Christian Theology*, Oxford University Press.

Белик А. А. (1990), *Экология религии. Религии мира. История и современность. Ежегодник 1988*. – М. : Наука. Главная редакция восточной литературы, с. 260-269.

Красников А. Н. (2007), *Методологические проблемы религиоведения : Учебное пособие*, М. Академический проект.

Круглова Г. А. (2007), *Христианская глобалистика: генезис и основные концепции : учеб. пособие*, Минск.

Огудин В. Л. (2003), *Сакральная экология. Формы религиозно-экологического мировоззрения*, Киев.

Хрибар С. Ф. (2003), *Экологическое в Библии. Формы религиозно-экологического мировоззрения*, Киев.

Христианство и экология (1997), Под редакцией Т. Горичевой, Санкт-Петербург.

Оке Хульткранц[1]

ЕКОЛОГІЧНИЙ ПІДХІД ДО РЕЛІГІЇ

Переклад: *Щепанський Віталій*

Екологія стала актуальним методологічним інструментом багатьох природничих та суспільних наук. Автор переконаний, що навіть така гуманітарна дисципліна як порівняльне релігієзнавство, може використовувати це поняття з користю, адже йдеться про релігії так званих первісних народів. Із цією метою у цій статті будуть представлені основи релігійно-екологічного методу.

Важливість запропонованого підходу полягає в тому, що встановлення типів релігії, замість відстеження релігійних комплексів й історично відокремлених релігій, можуть призвести як до більш повного розуміння релігійних фактів і їх взаємодії із Природою, так і до більш комплексного знання релігійного минулого архаїчних суспільств. Зокрема, релігійно-екологічний метод, як визначено нижче, запрошує археологів до співпраці з метою відновлення історії релігії.

Більшість дослідників історії релігій, які вивчають так звані первісні релігії, ймовірно погодяться із необхідністю перегляду методів, що використовуються для роботи з історичним минулим цих релігій. Минуло вже кілька десятиліть з того часу, як у порівняльному релігієзнавстві та релігійній етнології були відкинуті старі однолінійні еволюційні методи. Потім у деяких колах почали з'являтися нові гіпотетичні конструкції, засновані на історико-географічній дифузії важливих релігійних, соціальних та навіть економічних фактів (школа Гребнера і Шмідта у Німеччині та Австрії, школа Елліота-

---

[1]Оке Хульткранц (швед. Åke Hultkrantz, 1920-2006) – шведський антрополог, дослідник архаїчних релігій, засновник напрямку екології релігії. Переклад статті здійснено з англійської мови за виданням: Åke Hultkrantz (1966), An ecological approach to religion, *Ethnos, Journal of Anthropology*, Volume 31, p. 131-150. Оформлення літератури збережене за оригінальною публікацією.

Сміта і Перрі в Англії). В інших колах, особливо у Франції, Великій Британії, США і Канаді, були запропоновані структурні та функціональні точки зору, які більш-менш замінили історичною перспективою дослідження в області соціальної інтеграції. Історичні дослідження ще тривають, але із меншою енергією та помірністю, і з обережним, майже скептичним ставленням, яке саме по собі стало чеснотою. Ця стриманість впливає, звичайно, перш за все, на вивчення релігійної історії первісних народів. У археології, наприклад, багато вчених ухиляються від проведення реконструкцій релігійного розвитку, підказаних знахідками, якщо вони не можуть бути підтверджені документальними свідченнями. Їхня нерішучість є природною реакцією на зловживання гіпотезами минулих часів. У той же час це свідчить про деяку безпорадність.

Таким чином, здається, прийшов час для переоцінки наших можливостей прийти до широких історичних висновків у цій конкретній галузі. Власне кажучи, для цього є необхідні передумови. Теоретичні дискусії у зазначених дисциплінах – етнології, археології та порівняльному релігієзнавстві – за останні роки надали нам інструменти, що могли б допомогти нам у нашій справі. Сучасний інтерес до екології – людський, соціальний та культурний – обумовив появу нової оцінки творчої сили навколишнього середовища та його впливу на культуру. Це, у свою чергу, призводить до визнання фіксованих типів та закономірностей у процесі культурного розвитку, закономірностей, які слід розглядати не як закони, а як природну рекурентність у аналогічних ситуаціях. Оскільки релігія є частиною культури, на неї, як і на культуру, також прямо або опосередковано впливає навколишнє середовище. Із цього можна зробити висновок, що навколишнє середовище надає нам певні ключі до тлумачення релігії, а отже, дозволяє нам простежити релігійні конфігурації минулого за тих самих природних обставин. Існують певні умови, які ми повинні взяти до уваги, серед них, перш за все, як ми розглянемо пізніше, є технічний рівень зазначеної культури. Але в основному, новий підхід, який я хотів би назвати релігійно-екологічним методом, можна узагальнити таким чином.

I

У порівняльному релігієзнавстві, а також у культурній антропології було зроблено багато спроб зв'язати релігійні прояви з Природою та впливами Природи. Міфологія, як вже зазначалося, надихнулася знаннями природних явищ; у якості найяскравіших прикладів досить згадати про «Природню міфологію» Тайлора[1] чи міфологію поклоніння Сонцю[2] Макса Мюллера та Кокса. Передбачалося, що релігійні вірування пройшли стадію поклоніння явищам Природи; у еволюціоністичній системі Леббока, наприклад, ця стадія має назву «фетишизм»[3]. Нарешті, релігійні шаблони було зібрано у наукові трактати відповідно до економічних, а разом із тим, природних умов; найкращі зразки цієї точки зору можна знайти в інтерпретації африканських релігій[4] Майнхофа і, звичайно, у працях марксистських етнологів з Радянського Союзу[5]. Проте навіть такий католицький богослов, як єпископ Шмідт, теоретично припускав зв'язок між економічною діяльністю та релігійними формами[6]. Проте прямий та опосередкований вплив Природи (а не тільки економіки) на релігію ніколи не було чітко емпірично сформульовано.

У результаті проведеного експериментального дослідження і порівняльних досліджень релігії індіанців

---

[1]E. B. Tylor, Primitive Culture (3rd ed., London 1891), vol. I, pp. 284 ff. For the concept of «nature-myths», see op. cit., pp. 316 ff.

[2]Cf. the article by R. M. Dorson, The Eclipse of Solar Mythology (in: Myth, A Symposium, ed. by Th. A. Sebeok, Bloomington 1958), pp. 15 ff.

[3]J. Lubbock, The Origin of Civilisation and the Primitive Condition of Man (London 1870), p. 119.

[4]C. Meinhof, Die Religionen der Afrikaner in ihrem Zusammenhang mit dem Wirtschaftsleben (Instituttet for sammenlignende kulturforskning, Oslo 1926).

[5]G. A. Menowtschikow, Wissen, Religiöse Vorstellungen und Riten der Asiatischen Eskimos (Glaubenswelt und Folklore der Sibirischen Völker, ed. by V. Diószegi, Budapest 1963), pp. 463 ff.

[6]W. Schmidt, Handbuch der Vergleichenden Religionsgeschichte (Münster in Westfalen 1930); cf. pp. 231 ff. with pp. 277 ff.

Північної Америки, автор переконався у фундаментальній важливості природних (пов'язаних із навколишнім середовищем) умов для розвитку релігії. Традиційна релігія резервації Вінд Рівер м. Шошоні штату Вайомінг поєднувала у собі два релігійні шаблони – західний та східний, – які було сформовано не тільки за допомогою історичних традицій, але також екологічного процесу. Крім того, організація релігійної системи Вінд Рівер відображала екологічну ситуацію на території племені[1].

Таксономія культурних ареалів, яку легко можна простежити у викладах Вісслера і Крьобера на цю тему, має екологічну основу (хоча на практиці культурний ареал розглядається як історична конфігурація)[2].

Ще один поворот у бік екологічних перспектив був зроблений за допомогою феноменологічного підходу до релігії, застосованого мною та моїм колегою Іваром Полсоном[3]. Феноменологія означає, як відомо, різні речі у різних колах істориків релігії. Наша інтерпретація полягає у тому, що вона має на меті опис і типологічну класифікацію релігійних явищ у контексті ареалів. Оскільки етнічні групи, що ми досліджуємо, є неписемними народами, ми намагаємося не робити поспішних

---

[1]See e. g. Å. Hultkrantz, Kulturbildningen hos Wyomings Shoshoni-indianer (Ymer, vol. 69:2, 1949); idem, Configurations of Religious Belief among the Wind River Shoshoni (Ethnos, vol. 21:3-4, 1956).

[2]C. Wissler, The American Indian (3rd ed., New York 1950), p. 220; A. L. Kroeber, Cultural and Natural Areas of Native North America (Berkeley 1939), pp. 6 f.; R. H. Lowie, The Culture Area Concept as Applied to North and South America (in: Proceed, of the 3 and Intern. Congr. of Americanists, Copenhagen 1958), p. 77.

[3]Див. у I. Paulson, Schutzgeister und Gottheiten des Wildes (der Jagdtiere und Fische) in Nordeurasien (Acta Universitatis Stockholmiensis, Stockholm Studies in Comp. Rel., vol. 2, Stockholm 1961); idem, The Animal Guardian: A Critical and Synthetic Review (Hist, of Rel., vol. 3:2, 1964), pp. 202 ff. ; Å. Hultkrantz, The Owner of the Animals in the Religion of the North American Indians: Some General Remarks (in: The Supernatural Owners of Nature, ed. by Å. Hultkrantz, Stockholm Studies in Comp. Rel., vol. 1, Stockholm 1961), pp. 53 ff. ; idem, Les Religions des Indiens primitifs de l'Amérique: Essai d'une synthèse typologique et historique (Stockholm Studies in Comp. Rel., vol. 4, Stockholm 1963), pp. 136 ff.

історичних висновків із наших матеріалів. З іншого боку, наш класифікаційний устрій природним шляхом підлягає екологічним міркуванням (які можуть вторинно відкрити певні історичні перспективи, як представлено у цій статті).

Нарешті, слід визнати, що видатні роботи сучасних антропологів стосовно первісної релігії показують вагомі знання екологічних факторів[1]. При цьому, вони є джерелом натхнення для будь-яких прагнень розібратися у проблемах екології релігії.

Проте основні концепції розробки релігійно-екологічного методу виникли з екології культури, сформованої деякими американськими антропологами.

II

Безумовно, екологія не є новим інструментом вивчення суспільства, культури та релігії. Відомі спроби, що були вжиті на зламі століть, пояснити культуру в усіх її аспектах (а отже, і у сфері релігії) в основному як продукт навколишнього середовища. Прихильниками цього довільного «енвайронменталізму» (environmentalism) були Хантінгтон і Семпл в Англії та Америці; Лє Плє у Франції та Ратцель у Німеччині. Географія населення або, як її ще називали у німецькомовних країнах, антропогеографія, породили детерміністичну точку зору із тенденцією зневаги до важливості історичної традиції та культурної акумуляції, не кажучи вже про суспільну формацію. Термін і концепція екології запозичені із біологічних наук і означають «адаптацію до умов навколишнього середовища», і, на думку найбільш радикальних детерміністів, майже кожне культурне досягнення з'явилося в результаті такої адаптації. Насправді, вони не наважувалися стверджувати про цей причинний зв'язок стосовно соціального та релігійного розвитку.

---

[1]Див.: E. E. Evans-Pritchard, The Nuer (Oxford 1940), and Nuer Religion (Oxford 1956). For a Scandinavian example, se R. Numelin, Landskap och religionsformer (Finsk Tidskrift 1961: 8), pp. 382 ff.

Як ми пам'ятаємо, реакція на детермінізм навколишнього середовища була інтенсивною від самого початку. Маретт, наприклад, стверджував: «Навколишнє середовище може тільки дати підказку; і людина може бути не готова її прийняти»[1]. Він продовжує: «Географічні факти є пасивним станом, якому життя, цілком активне за своїм характером, підпорядковується, але у покорі перемагає. Ми не можемо ігнорувати той факт, що ми визначені фізично. Все ж людська природа подолала фізичну детермінованість таким чином, що інша частина живого світу не може бути нарівні»[2]. На ту ж саму ідею про те, що навколишнє середовище має непомірно великий вплив на творчість людини, неодноразово наголошували більш пізні антропологи. Дарілл Форд заявляє: «Фізичні умови мають як рестриктивний, так і пермісивний взаємозв'язок з людською діяльністю»[3], а Хоулі вважає, що вагомість доказів призводить до висновку, де фізичне середовище має тільки пермісивний або обмежувальний вплив[4].

За цією аргументацією, яка і сьогодні домінує в антропології, соціології та порівняльному релігієзнавстві, людська творчість більшою мірою викликана і сформована культурою, суспільством та релігією.

Форд дуже чітко висловив цю точку зору: «Між фізичним середовищем та людською діяльністю існує середнє значення, сукупність конкретних цілей і цінностей, комплекс знань та переконань: іншими словами, культурний зразок»[5]. Аналогічні заяви зробили, у тому ж числі, Лінтон та Гайтон[6]. Культура, концепція якої особливо цінується в американській антропології, де вона іноді має тенденцію до «надприродного»

---

[1]R. R. Marett, Anthropology (London 1912), p. 108.
[2]Marett, op. cit., p. 129.
[3]C. D. Forde, Habitat, Economy and Society (7th ed., London 1949), p. 463.
[4]A. H. Hawley, Human Ecology: A Theory of Community Structure (New-York 1950), p. 90.
[5]Forde, op. cit., ibidem.
[6]R. Linton, The Study of Man (New York 1936), p. 467; A. H. Gayton, Culture-Environment Integration: External References in Yokuts Life (Southw. Journ. of Anthrop., vol. 2:3, 1946), p. 267.

(порівняйте Крьобера та «культурологію» Уайта), входить сюди як визначаючий фактор. «Культурний зразок» – це цілісне переосмислення культури відносно її структури та цінностей[1].

Цікаво спостерігати, як ця культурно-орієнтована теорія впливає на ідею взаємовідносин релігії та природи. Оскільки у своїх традиційних формах прояву релігія, очевидно, належить до сфери культури, вона повинна діяти як фільтруюча та вирішальна сила в умовах навколишнього середовища. Форд, наприклад, підкреслює важливість «обмежень, що накладаються соціальними структурами і релігійними концептами на використання певних ресурсів або на адаптацію до фізичних умов»[2]. Далі він стверджує: «Володіння і передача землі та іншого майна, розвиток і відносини суспільних класів, характер уряду, релігійне та культове життя – все це є частиною громадської суперструктури, розвиток якої обумовлений не тільки основами природнього місця проживання і ведення господарства, а й складними взаємодіями всередині власної структури та зовнішньоекономічними відносинами, часто, більшою мірою, віддаленими, як від фізичної основи, так і від базового господарства»[3]. Очевидно, що релігія функціонує тут як складова частина культурної мережі.

Позиція Форда в основному відповідає тому, що беззаперечно сприймається більшістю тих, хто вивчає релігію. У дійсності, деякі з них зайшли так далеко, що практично зводять нанівець вплив навколишнього середовища на релігію[4].

Автор раніше зайняв більш позитивну позицію стосовно цього питання. У той час, як я згоден із думкою Форда, що Природа проявляє свій вплив за допомогою релігійного (та культурного) фільтру, я надаю Природі не тільки рестриктивну і пермісивну, а й просуваючу силу. Насправді, у цілому, в останні

---

[1]Визначення та пояснення цитованих термінів. Див:. Узагальній етнологічній статті автора: Concepts (The International Dictionary of Regional European Ethnology and Folklore, vol. I, Copenhagen 1960).

[2]Forde, op. cit., ibidem.

[3]Forde, op. cit., p. 465.

[4]Cf. G. Th. Renner, Primitive Religion-in the Tropical Forests: A Study in Social Geography (Ph. D. dissertation, Columbia Univ., New York, 1927).

роки в антропології спостерігається тенденція до більш позитивного розуміння впливу навколишнього середовища. Старий енвайронменталізм, звичайно, помер, але замість нього з'являється нова тенденція «культурної екології».

Культурна екологія значною мірою є продуктом 1950-х, її головним засновником і, мабуть, кращим теоретиком був Джуліан Хайнс Стюард[1]. Гідний огляд нового підходу був нещодавно опублікований у журналі «Американський Антрополог»[2]. Його основною метою є вивчення культури й адаптації до навколишнього середовища, але серед зацікавлених у вивченні немає єдиної думки щодо того, чи означає це, що у першу чергу слід приділяти увагу процесу адаптації або культурі як результату адаптації до навколишнього середовища. Із останньою думкою згоден антрополог Чарльз Фрейк, який стверджує: «Екологія – це наука про функціонування екосистем, біхевіористичних взаємозв'язках різних видів організмів по відношенню один до одного та до їхнього абіотичного середовища»[3]. Культурна екологія – це наука, що вивчає роль культури як динамічного компонента будь-якої екосистеми, частиною якої є людина[4]. Стюард, з іншого боку, визначає культурну екологію як «методологічний інструмент для з'ясування наслідків адаптації культури до її навколишнього середовища і, з приводу цього, можливих певних змін»[5]. Автор вважає останню точку зору теоретично і практично більш важливою. У той час, коли очевидним є той факт, що культури слід розуміти у взаємозв'язку з екосистемами, правдива оцінка

---

[1]Å. Hultkrantz, The Indians and the Wonders of Yellowstone: A Study of the Interrelations of Religion, Nature and Culture (Ethnos, vol. 19: 1-4, 1954).

[2]J. H. Steward, Theory of Culture Change (Urbana 1955), pp. 5, 30 ff. Культурну екологію слід відокремити від попередніх підходів, соціальної екології та екології людини, які не наголошують на ролі, яку відіграє культура у взаємодії між людськими агентами та Природою.

[3]Ecology and Anthropology: A Symposium (Amer. Anthrop., vol. 64:1, 1962).

[4]Ch. O. Frake, Cultural Ecology and Ethnography (Amer. Anthrop., vol. 64:1, 1962), p. 53.

[5]Steward, op. cit., p. 42.

цих відносин неможлива, доки належна увага не приділяється реакції культури на зміни навколишнього середовища, тобто зміни у культурних формах і змісті, що відповідають стану навколишнього середовища.

Подальше розходження у застосуванні культурно-екологічних методів показано у ряді висновків, що зроблені на основі досліджень екологічної адаптації. Меггерс, наприклад, намагається розкрити універсальні закони екологічного обмеження культури[1], тоді як Стюард прагне «пояснити походження конкретних культурних особливостей і моделей, що характеризують різні області, замість того, щоб виводити загальні принципи, які можуть бути застосовані до будь-якої культурно-екологічної ситуації»[2]. Перший підхід однозначно є еволюціоністичним у старому сенсі цього слова, другий – це ґрунтовніше дослідження процесу, в кінці-кінців еволюціоністичне, але більш обмежене за обсягом. Недосконалість методу, запропонованого Меггерсом, переконливо продемонстрував Хестер[3]. Меггерс пропонує наступний закон: «Рівень, до якого може розвиватися культура, залежить від потенційної сільськогосподарської можливості її навколишнього середовища»[4]. Цей «закон», очевидно, є помилковим, оскільки, як підкреслює Хестер, сільське господарство не скрізь є основною причиною щільності заселеності, що, як продемонстрував Крьобер, має пряме відношення до культурної інтенсивності. Крім того, використання певного середовища залежить від технологій залучених людей. Тому нове тлумачення Хестером закону про навколишнє середовище має такий вигляд: «Рівень, до якого може розвиватися культура, залежить від ресурсів продовольства, що використовуються в області, яку вона займає,

---

[1]B. J. Meggers, Environmental Limitation on the Development of Culture (Amer. Anthrop., vol. 56: 5, 1954), pp. 801 ff.
[2]Steward, op. cit., p. 36.
[3]J. J. Hester, A Comparative Typology of New World Cultures (Amer. Anthrop., vol. 64: 5, 1962).
[4]Meggers, op. cit., p. 815.

з технологіями, якими вона володіє»[1]. Закон Меггерса може, як припускає Хестер, застосовуватися до Культури у цілому, але у цьому випадку він має обмежене практичне значення.

З усіх теорій культурної екології, опублікованих до цього часу, теорія Стюарда, напевно, пропонує кращу та найбільш адекватну інструкцію з оцінювання адаптації певної культури до навколишнього середовища.

Стюард має справу із полілінеарною, а не універсальною еволюцією, він замінює культурні закономірності культурними законами; йому цікавий історичний процес, а не приблизні та гіпотетичні еволюційні ряди. У рамках цієї загальної емпіричної програми Стюард обговорює екологію окремих культур і пропонує ключ до культурно-екологічного дослідження. Він відкладає пошук універсальних законів «доти, поки процеси культурної екології не будуть детально розібрані, прикладами яких є різні культури у різних частинах світу, тлумачення універсальних процесів буде неможливе»[2].

На відміну від Форда та інших вищезазначених дослідників, Стюард вважає, що екологічні адаптації являють собою не тільки заборонні або пермісивні, а ще й творчі процеси. Проте їхній вплив залежить і, в першу чергу, стосується основних характеристик культури, що досліджується, яку Стюард назвав «культурним ядром», маючи на увазі, сукупність особливостей, найбільш тісно пов'язаних із життєдіяльністю та організацією економіки. «Ядро включає такі соціальні, політичні та релігійні моделі, які емпірично визначені для тісної взаємодії з цими структурами»[3]. На даний момент можна зробити два висновки. По-перше, ця теорія культурної екології не дотримується поглядів ні екологічного, ні економічного детермінізму; «культурний фільтр», про який згадувалося раніше, відіграє

---

[1]Hester, op. cit., p. 1004; cf. also E. N. Ferdon, Jr., Agricultural Potential and the Development of Cultures (Southw. Journ. of Anthrop., vol. 15:1, 1959), p. 3.
[2]Steward, op. cit., p. 34.
[3]Steward, op. cit., p. 37.

активну роль також у системі Стюарда. По-друге, основна увага приділяється тим характеристикам, які, за всіма показниками, найбільш тісно пов'язані із використанням навколишнього середовища. Таким чином, показано, що культурні зміни у різних середовищах «в основному простежуються відповідно до нових адаптацій, необхідних для зміни технологій та структури виробництва»[1].

Творча сила навколишнього середовища у ситуації екологічної адаптації чітко простежується у випадку, що був запропонований Стюардом, у якості діючої моделі. Культурне ядро – це товариство мисливців, яке забезпечено луками і стрілами, списами тощо, та використовує пастки, ловчі рови, оточення та інші мисливські пристрої, але умови навколишнього середовища при цьому є різними.

У тих випадках, коли основна гра відбувається у великих стадах, переважає спільне полювання, і тому велика кількість людей залишається разом у багатородинних групах чи групах змішаного типу. З іншого боку, якщо гра відбувається у маленьких та розділених групах, то на них полюватимуть невеликі групи людей, що об'єднані у локальні групи з патрилінійним походженням або зграї. Колонізація та суспільний устрій розглядаються як прямо або опосередковано порушені фауною[2]. За словами Стюарда, перше завдання

---

[1]Steward, op. cit., ibidem.

[2]Серйозна критика теорії екологічної адаптації Стюарда викладена у статті: M. Freilich, The Natural Experiment, Ecology and Culture (Southw. Journ. Of Anthrop., vol. 19:1, 1963), pp. 21 ff. Фрейліх перевірив гіпотезу Стюарда про культурну адаптацію східних індіанців та чорношкірих у Тринідаді з негативним результатом. Однак його процедура ледве правильна. Його помилка полягає в тому, що він розширив концепцію культурного ядра, щоб охопити особливості, що визначаються історичною традицією. Гарний приклад того, як загальна екологія перетворює різнорідні культури та стимулює зростання досить унітарної культурної структури, можна знайти в рівнинній культурі рівнини. Див.: S. C. Oliver, Ecology and Cultural Continuity as Contributing Factors in the Social Organization of the Plains Indians (Univ. of Calif, Publ. in Amer. Archaeol. and Ethnol., vol. 48, Berkeley and Los Angeles 1962); H.

еколога полягає в аналізі взаємозв'язку експлуатаційних або виробничих технологій із навколишнім середовищем. Потім він повинен дослідити моделі поведінки, пов'язані зі згаданою технологією, і, нарешті, з'ясувати ступінь впливу цих моделей на інші аспекти культури, наприклад, суспільство та релігію[1]. За допомогою дослідження, що пов'язане зі зіставленням культур різних народів, еколог може сформулювати поняття «культурного типу» – концепції, яка підкреслює закономірності культурно-екологічного симбіозу на однаковому рівні соціальної та культурної інтеграції у різних етнічних групах. За словами самого Стюарда: «Тип культури складається з основних характеристик, які, по-перше, визначаються міжкультурними закономірностями культурної екологічної адаптації, а по-друге, перебувають на одному рівні соціокультурної інтеграції»[2]. Останній вислів Стюарда означає, що племена слід порівнювати із племенами, класи з класами, нації з націями тощо[3].

Як приклад культурного типу він згадує патрилінійні групи бушменів, австралійців, жителів Тасманії, Вогненної Землі, Південної Каліфорнії тощо, у яких загалом однакове культурне ядро; середовище проживання та способи існування знаходяться у приблизній відповідності; і рівень соціокультурної інтеграції є майже ідентичним[4]. Як і таксономічна концепція, поняття культурного типу є досконалим інструментом екологічного дослідження, так само як і поняття ареалу культури – для діффузіоністичного дослідження.

У цілому, культурно-екологічна теорія Стюарда дає нам чіткий спосіб визначення впливу навколишнього середовища на культуру.

C. Wilson, An Inquiry into the Nature of Plains Indian Cultural Development (Amer. Anthrop., vol. 65:2, 1963), pp. 355 ff.

[1]Steward, op. cit., pp. 40 ff.

[2]Steward, op. cit., p. 89; also p. 42.

[3]На думку автора, не менш важливого поняття «культурний рівень».

[4]Steward, op. cit., pp. 122 ff.

III

Оцінюючи можливий внесок екології у теорію культури, американський антрополог Пол Бейкер, між іншим, заявляє: «Ця сфера діяльності [екологія] нагадує нам про те, що ні біологія людини, ні її культура, ні її фізичне та біотичне середовище не існують ізольовано одне від одного, натомість кожен елемент впливає на інший. На даний час ми не можемо повною мірою використовувати цю концепцію у наших інтерпретаціях людської поведінки, але її потенційні наслідки є очевидними. Можливо, було б доцільніше вивчати роль класу духовенства на прикладі церковних форм у культурі, але ми краще зрозуміємо людські взаємовідносини, якщо згадаємо, що топографія місцевості, її клімат, людська генетика тощо, залучені до тої ж самої церковної форми»[1]. Бейкер побічно вважає, що екологія може доповнити соціологічний та «культуралістичний» (culturalistic) аналіз релігії, насправді, вона може дати найкращий ключ до розгадки певних проявів релігії. Ймовірно, це сильно сказано, але немає ніяких сумнівів у тому, що екологічний підхід може прояснити багато проблем, які, в іншому випадку, залишилися б для нас не до кінця зрозумілими. Автор вважає, що ми можемо створити надійний та емпіричний релігійно-екологічний метод, виходячи із загальної тези екологів-культурологів та методологічних прийомів Джуліана Стюарда, і в подальшому розвивати ці інструменти для того, щоб вони пристосувалися до релігійних фактів та функцій релігії.

Під «загальною тезою екологів-культурологів» я розумію їхнє визнання позитивного, творчого впливу навколишнього середовища на культуру. Цей вплив є беззаперечним, і він також є очевидним у сфері релігії. Давайте спробуємо з’ясувати, як навколишнє середовище активізує релігійні форми. Певну обачність можна негайно пояснити. Більше ніж будь-який інший культурний аспект, релігія

---

[1]P. T. Baker, The Application of Ecological Theory to Anthropology (Amer. Anthrop., vol. 64:1, 1962), p. 21.

належить до того, що Стюард називає «вторинними рисами» культури, тобто вона значною мірою передається традицією і, отже, тією ж мірою виходить за межі культурного ядра. Наприклад, концепція Небесного Божества не може бути розкрита при вивченні екологічної адаптації; вона може бути прикрашена процесом адаптації, наприклад тоді, коли зооморфічні Вищі Створіння іноді зустрічаються у мисливській культурі та піднесене небесне божество з'являється у кочовій пасторській культурі, але цей процес не враховує наявності або відсутності концепції як такої. Крім того, жодна релігія не виходить за рамки екологічних, економічних або технічних обставин. Тільки релігійні форми можуть визначатися такими імпульсами, принаймні частково, і ми не повинні забувати, що релігійні форми також формуються культурною та релігійною традицією. Із релігією як такою, релігійними почуттями тощо, неможливо впоратися екологічно, вона бере початок із джерел, пов'язаних із психологічним настроєм людини.

Як я казав раніше[1], вплив навколишнього середовища на культуру є або прямим, тобто незалежним від будь-якого прояву культурної діяльності, «строго механічним процесом», або опосередкованим, тобто обумовленим культурою. Однак із точки зору безкомпромісних екологів-культурологів, обидва процеси можуть визначатися як принципово опосередковані, оскільки рівень культурних досягнень визначає кількість та якість впливу на навколишнє середовище. У будь-якому випадку, релігія не стосується тих культурних аспектів, які безпосередньо прикрашені умовами навколишнього середовища. Як зазначено вище, це значною мірою залежить від культури та культурної традиції. Це особливо актуально, говорячи про міфологічний аспект релігії[2], оскільки практична, повсякденна віра може бути, якщо не покинута, то точно

---

[1]Å. Hultkrantz, op. cit., p. 35.

[2]Консервативна тенденція міфології та більш гнучкий та пристосований характер релігійних вірувань були продемонстровані в моїй роботі: Religionund Mythologieder Prärie-Schoschonen (Aktendes 34. Internationalen Amerikanistenkongresses, Wien 1962), pp. 552 f.

змінена у результаті зіткнення Природи із успадкованою системою цінностей[1].

Інакше кажучи, ті аспекти релігії, які менш прикрашені жорсткою традицією, більше схильні до змін навколишнього середовища, але вплив останніх завжди проходить через фільтр усталених ціннісних моделей та інших культурних проявів.

Непрямий та непростий спосіб впливу навколишнього середовища на релігію вдало продемонстрував Стюард: «Використання угідь за допомогою даної технології допускає певну щільність заселення. Групування (кластерізація) цього населення буде залежати частково від місцезнаходження ресурсів та від транспортного обладнання. Склад цих угрупувань (кластерів) буде залежати від їхнього розміру, характеру життєдіяльності та культурно-історичних факторів. Право власності на землю або ресурсу, з одного боку, буде відображати діяльність, що спрямована на забезпечення засобів існування, і, з іншого боку, склад групи. Війна може бути пов'язана із комплексом вищезазначених факторів. У деяких випадках вона може бути викликана боротьбою за ресурси та носити національний характер. Навіть коли боротьба йде за індивідуальні почесті або релігійні цілі, це може послужити причиною зародження центральних поселень із метою забезпечення засобів існування»[2]. На цьому прикладі Стюард показав, як моделі поведінки, пов'язані із використанням навколишнього середовища, впливають на інші культурні аспекти, наприклад, на релігію, і як тільки по-справжньому холістичний підхід може надати правильне розуміння складного причинно-наслідкового зв'язку.

Непрямий, обумовлений культурою вплив Природи на релігію можна класифікувати у такий спосіб.

(I) Навколишнє середовище надає матеріали для релігійних дій та релігійних концепцій. Добре відомий той факт, що первісні релігії значною мірою відображають домінуючі

---

[1]Тематичне дослідження можна знайти в моїй статті «Індіанці та чудеса Єллоустоун», про яку говорилося вище.
[2]Steward, op. cit., p. 42.

природні умови. Природні умови використовуються в обрядах, віруваннях та міфах різними способами.

(a) Обряди безпосередньо пов'язані з економічним прогресом або процвітанням суспільства, і, таким чином, представляють діяльність, що вказує на існуючу флору та фауну. Наприклад, мисливське суспільство використовує релігійні або магічні обряди, спрямовані на збільшення кількості тварин, яких можна вжити в їжу, або, скоріше, тварин, які, відповідно до чинного стандарту цінностей, придатні для вживання[1]. У положенні про обряди жреці, танцюристи тощо, часто використовують предмети з метою впливу, в обрядах тварин – роги, пір'я, черепи та шкури тварин, яким моляться.

Святилища – жертовні гаї, житла в якості жертовних підношень, храми тощо – в яких проводяться церемонії, відображають у своїй конструкції географічні, геологічні, кліматичні та біологічні умови їхнього оточення (особливо, якщо представлена культура не є технічно передовою та якщо традиційна культура, що запозичена в інших регіонах, не суперечить характеру природних ресурсів).

(b) Віра в існування «надприродного» світу більш-менш змодельована на основі екологічних, соціальних та культурних особливостей, які виникають у світі відчуттів. Природа у потойбічному світі демонструє ту саму картину, що і Природа у світі живих, хоча етичні, соціальні та інші цінності можуть надихати на вибір одних рис та знищення інших за типом: у раю немає змій, а у пеклі їх багато). Духи можуть приймати форму важливих для мисливської релігії тварин і зображувати, у цьому випадку, тільки тварин певного регіону: кенгуру – в Австралії; ведмедів – в Арктиці; буйволів – на рівнинах Північної Америки. Традиція, звичайно, передає ідею про духів тварин наступним поколінням або іншим суспільствам, для яких тварини вже не відіграють домінуючої

[1]У багатьох місцях табу обмежують вибір продуктів харчування тварин. Наприклад, табу на м'ясо коней на півночі Європи або на рибу серед рівнинних індіанців Північної Америки.

ролі в економічному житті[1]. Початкові способи входу тварин у релігійні концепції могли відрізнятися один від одного, але одним із дуже важливих шляхів, ймовірно, був сон або видіння.

(c) Міфи, як зазначено вище, значною мірою визначаються традицією – звідси з'явилася переважна тенденція фольклористів шукати своє походження за допомогою діффузіоністичних методів. Тим не менш, вони нерідко відображають загальний план і тварин країни, що оточують казкарів. Іншими словами, оповідач змінює деталі міфічної картини для того, щоб догодити своїм слухачам; або він несвідомо переосмислює розповідь для того, щоб підвищити її реалістичність. На думку Рохейма та інших міфологів, у останньому випадку сни можуть прокладати шлях. Так чи інакше, пояснення представників так званої природньо-міфологічної школи, згідно з якими міфи безпосередньо відображають події, що відбуваються у природі, не піддаються більш ретельному дослідженню[2].

Кілька міфів, оцінених як аїтія (aitia) для природних явищ, за припущенням Радіна, можуть представляти психічні процеси, які вдруге використовують картини сходу та заходу сонця[3]. З іншого боку, переважання певних природних явищ у міфологіях певних областей часто пов'язано із переважним впливом вказаних явищ на ці області. Безумовно, що астрономічна та астральна міфології особливо поширені серед кочівників на відкритих рівнинах.

(2) Навколишнє середовище стимулює організацію релігійних проявів через вплив на культуру. У зв'язку із цим, слід особливо відзначити дві форми такої організації: релігійна структура і система цінностей. Релігійна структура відображає соціальну структуру, яка у певному сенсі відповідає екологічним вимогам. Відношення організації суспільства до екологічних умов та умов існування продемонстровано вище (п.

---

[1]Порівняйте, наприклад, описані Манхардтом божества рослинності в аграрній Центральній Європі.

[2]Cf. Dorson, op. cit.

[3]P. Radin, The World of Primitive Man (New York 1953), p. 310.

II). В екологічній ситуації, яка не допускає щільної заселеності та складних групових утворень, немає місця для складного багатокласового суспільства, а отже, немає можливості появи ієрархічного духівництва. Так само колективні обряди фіксованого і складного характеру проявляються, перш за все, у суспільствах, де екологічні та технічні обставини чітко пояснюють спільні зусилля, спрямовані на економічну діяльність. Дійсні храми із щоденною увагою до символів Богів існують тільки у тих культурах, де осілі групи сформувалися завдяки екологічним (а також технічним) можливостям. Вірування та міфи відображають соціальну та релігійну структури, що побудовані на екологічних засадах.

Релігійна модель відображає ідеологію та систему цінностей, які належать до існуючих у суспільстві умов, заснованих на певному типі екологічної адаптації. Коли з'являються нові екологічні вимоги, ця модель руйнується або модифікується для встановлення нової рівноваги. «Про природу та її явища судять із її системи цінностей, встановленої у соціальній групі на основі успадкованої традиції, внутрішнього розвитку, запозичень у інших групах та адаптації до природнього навколишнього середовища. Саме тоді, коли укорінена шкала цінностей, традиційний концептуальний матеріал стають недостатніми, вплив природи стає необмеженим»[1].

Яскравим прикладом є реакція індіанців Північної Америки на вируючі гейзери сучасного Національного Парку Єллоустоун: коли з'явилися нові релігійні концепції, що охоплюють їхнє явище, і великі території були заборонені, страх, спровокований цими місцями, став нейтралізованим, а самі місця «соціолізованими»[2].

Безумовно, не буде перебільшенням той факт, що Природа творчим способом впливає на релігію, хоча цей вплив є менш прямим, ніж вплив на матеріальну культуру, особливо

---

[1]Å. Hultkrantz, The Indians and the Wonders of Yellowstone, pp. 35 f. Cf. Radin, op. cit., pp. 71 f.
[2]Å. Hultkrantz, op. cit., p. 66.

економіку та техніку, і, ймовірно, також є менш прямим, ніж вплив на соціальну культуру (проте це питання вимагає подальшого розгляду). Якість і сутність цього впливу навколишнього середовища на релігію можна оцінити так само, як і в культурній екології, а саме шляхом формулювання поняття *типу релігії*, що відповідає культурному типу Стюарда. *Тип релігії* містить у собі ті релігійні моделі та особливості, які належать або тісно пов'язані із культурним ядром, а отже, виникають у результаті адаптації до навколишнього середовища. Поняття типу не обмежується явищем поточного географічного регіону, але допускає явища, які мають подібну екологічну інтеграцію у різних регіонах[1]. Проте він передбачає, що економічний та технічний рівні є однаковими у всіх зазначених культурних ядрах. Цей рівень тут, для простоти викладу матеріалу, був названий «культурним рівнем»[2]. *Тип релігії* тепер можна визначити як сукупність важливих релігійнихособливостей та комплексів, які у різних місцях мають подібну екологічну адаптацію і представляють подібний культурний рівень.

Навколишнє середовище, культурне ядро та культурний рівень, фундаментальні релігійні особливості є ланками у ланцюзі, які складають тип релігії.

Таким чином, типи релігії можуть бути сформульовані після визначення відповідних культурних типів. Наприклад, кочовий спосіб життя у пустелі є досить добре описаним культурним типом[3], а релігія кочівників пустелі є належним

---

[1]Див. J. A. Ford and J. H. Steward, On the Concept of Types (Amer. Anthrop., vol. 56:1, 1954), pp. 42 ff., 54 ff.

[2]Я вважаю цю систему відліку більш важливою, ніж «рівень соціокультурної інтеграції» Стюарда. Як відомо, вплив навколишнього середовища на технологічно простіші культури значно більший, ніж на більш технологічні цивілізації. Це передумови німецької та скандинавської диференціації між «Naturvölker» і «Kulturvölker». Cf. also Hester, op. cit., p. 1004; Radin, op. cit., p. 23.

[3]There are several sub-types of desert nomadism, as this exists in southwestern Asia. See E. E. Bacon, Types of Pastoral Nomadism in Central and Southwest Asia (Southw. Journ. of Anthrop., vol. 10: 1, 1954), pp. 44 ff.

йому типом релігії. Кожен історик релігієзнавства знає, яку роль зіграла заявлена модель пустелі первісного народу Ізраїлю у вивченні релігії Сходу[1].

Наступним, не менш чітко вираженим культурним типом, є арктична мисливська культура, наслідком якої є арктична мисливська релігія[2]. Вона характеризується своїм акцентом на поняттях та обрядах, пов'язаних із тваринами та полюванням на них: зооморфні духи, що часто виступають у ролі володаря звірів; мисливська магія та мисливські ворожіння; та прихильність до обрядів, пов'язаних із тваринами (наприклад, обряди, що пов'язані з жертвопринесенням ведмедів (bear rites)). Ми також розуміємо місцеве поклоніння камінню, озерам тощо, відповідно до їхньої екологічної важливості; концепція Всесвіту, що відображає структуру осель; форми шаманізму та його інтенсивність, що відповідають екологічним вимогам до людини-практика (human practitioner); та поховання, які мають змінені або обумовлені суворими арктичними умовами форми. Також можливе співвідношення відносної нестачі шаманської спеціалізації та ієрархічного поєднання надприродних сил з відсутністю соціальної диференціації (та стратифікації) через обмеження, що обумовлені навколишнім середовищем.

Неважливо, чи говоримо ми про релігію кочівників пустелі або про арктичну мисливську релігію, адже в обох випадках тип релігії за своєю сутністю є нескінченним: у принципі це повинно відбуватися всюди, де з'являються

---

[1]Cf. for instance H. and H. A. Frankfort, The Emancipation of Thought from Myth (in: H. Frankfort et al., The Intellectual Adventure of Ancient Man, Chicago 1946), pp. 363 ff. Щодо впливу навколишнього середовища назакономірності релігій на стародавньому Близькому Сході див. S. G. F. Brandon, The Myth and Ritual Position Critically Considered (in: Myth, Ritual, and Kingship, ed by S. H. Hooke, Oxford 1958), p. 271

[2]Å. Hultkrantz, Type of Religion in the Arctic Hunting Cultures: A Religio-Ecological Approach (in: Hunting and Fishing, Nordic Symposium on life in a Traditional Hunting and Fishing Milieu in Prehistoric Times and up to the Present Day, ed. by H. Hvarfner, Luleå 1965), pp. 281 ff., 299 ff.

екологічні та технологічні умови з аналогічним рівнем та інтеграцією.

Історичні впливи можуть створювати моделі, що змінюються, для пригнічення або підкреслення певних особливостей, але загальна ціннісна орієнтація залишається тією ж самою.

IV

Поняття типу релігії піддається історичним реконструкціям релігійного минулого. Методи, які використані для цих реконструкцій, заздалегідь припускають, що із археологічного матеріалу можна побудувати картину стародавньої релігії; що нам відомі культурний та релігійний показники етнографічного сьогодення; і що можливе тлумачення археологічних матеріалів у світі етнографічного сьогодення.

Хоча деякі археологи це спростовують (див. наш вступ), можливість зробити висновки про релігію, посилаючись на археологічний матеріал, прийнята багатьма їхніми колегами, можливо, найбільш показово у Сполучених Штатах Америки, де археологія є розділом культурної антропології. Тейлор, наприклад, заявляє, що кон'юнктивний підхід «спрямований на роз'яснення культурних кон'юнктивів, асоціацій і відносин, «спорідненості» у рамках прояву, що досліджується. Він спрямований на створення найбільш повної картини минулого життя людини з точки зору її людського та географічного оточення»[1]. Цей функціональний підхід включає в себе також і релігію. Тейлор наголошує на тому, що ретельний аналіз археологічних матеріалів може призвести до відповідних висновків щодо релігійних вірувань та релігійної організації[2]. Він, звичайно, не помиляється; наприклад, розташування будинків у межах одного населеного пункту дає уявлення про

---

[1]W. W. Taylor, A Study of Archeology (Amer. Anthrop. Ass., Memoirs, vol. 69, Menasha 1948), pp. 95 f.
[2]Taylor, op. cit., p. 188.

суспільну формацію, а також про релігійну структуру. Але наша можливість використовувати ці припущення повністю залежить від нашої обізнаності у первісних культурах, з яких ми свідомо чи несвідомо проводимо необхідні паралелі.

Етнографічний матеріал, який зобов'язаний знати еколог релігієзнавець (religioecologist), дійсно дуже багатий. Недостатньо поверхневих знань форм, які може приймати релігія, оскільки релігієзнавча екологія (religious ecology) залежить від ідентифікації культурного ядра та культурного типу. Функціональний цілісний погляд є основоположним для такого типу наукового підходу.

Проте основною складністю такого підходу є обґрунтування інтерпретації археологічного минулого із посиланням до етнографічного сьогодення. Гюнтер Смолла попереджає, що релігійні структури змінюються, і що особливості, які сьогодні регулярно характеризують певний тип структури, з'являються в інших структурах при зверненні до далекого минулого[1]. Це твердження може бути правильним, якщо структури визначаються як історичні комплекси або культурні рівні, але це виявиться неправильним, якщо вони розуміються як екологічно сформовані структури. В іншому, інтерпретації у термінах етнографічного сьогодення є необхідними для археологічних реконструкцій. Еріх стверджує: «висновки, зроблені на основі археологічного матеріалу, базуються на прямих аналогіях із відомими етнографічними даними або є продуктом логічних послідовностей, які починаються з таких аналогій»[2]. Ашер надав спосіб інтерпретації археологічних даних за допомогою останніх етнографічних матеріалів[3].

Очевидно, що при врахуванні екологічних точок зору вибір паралелей археологом буде більш точним.

---

[1]G. Smolla, Völkerkunde und Vorgeschichte (Völkerkunde, ed. by B. Freudenfeld, München 1960), pp. 126 ff., 131.

[2]R. W. Ehrich, Further Reflections on Archeological Interpretation (Amer. Anthrop., vol. 65: 1, 1963), p. 18.

[3]R. Ascher, Analogy in Archaeological Interpretation (Southw. Journ. of Anthrop., vol. 17: 4, 1961), p. 317 ff.

Сьогоднішньою тенденцією є також об'єднання археологічних інтерпретацій із екологічною перспективою. Теорія археологічного аналізу Свенсона дійсно дуже близька до програми екологічних досліджень, запропонованих у цій статі. Метод Свенсона полягає в тому, щоб «встановити модель культурних та екологічних відносин. При цьому я припускаю історичний процес як культури, так і навколишнього середовища. Наслідком застосування такої моделі є той факт, що сьогоднішнє навколишнє середовище є доказом минулих культур. Таким чином, якщо існує декілька навколишніх середовищ, то нам слід очікувати наявність декількох ранніх культур, які триватимуть і по цей день. Кількість моделей буде залежати від кількості навколишніх середовищ. Перевага цього підходу полягає у тому, що ми повинні бути в змозі передбачити, що ми знайдемо у певних областях, тим самим перевірити достовірність будь-якої моделі.

Наприклад, ми повинні бути у змозі передбачити наявність культурних історичних процесів у деяких археологічних пам'ятках, а не впорядкованість структурних пластів (layer-cake sequence). У певному сенсі археологічний історичний процес представлятиме етнологічне сьогодення, незалежно від глибини часу, тоді як концепція археологічних пластів (archaelogical layer-cake) висловлюватиме міжкультурні взаємовідносини. Такого роду моделі здаються особливо корисними у заселених районах, де люди займаються збиральництвом, оскільки у такому разі ми можемо очікувати тісну адаптацію до природних умов. Для прояснення важливого питання, цитований автор прямо заперечує той факт, що незмінне навколишнє середовище обов'язково позначатиме незмінну культуру[1].

Задача релігійно-екологічних досліджень на сучасному етапі полягає у тому, щоб представити відповідний перелік типів релігій, а також моделей та особливостей, які вони містять. На жаль, немає відповідного переліку

[1]E. H. Swanson, Jr., Early Cultures in Northwestern America (Amer. Antiquity, vol. 28:2, 1962), p. 151.

культурних типів, за винятком одного, проведеного Естером дослідження культурних типів американських індіанців[1]. Останнє може служити моделлю для подальших визначень.

[1] Hester, op. cit.

Девід Абрам

НЕВИДИМІ: ДО ФЕНОМЕНОЛОГІЇ ДУХІВ[1]

Переклад: *Свиріпа Ольга*

Жити означає танцювати з невідомим партнером, чиї кроки ми ніколи не можемо передбачити повністю, імпровізувати у полі сил, змінні якості яких ми можемо відчути, щойно вони починають грати на нашій шкірі або ж пульсувати поміж наших клітин, та чию природу, однак, ми ніколи не зможемо цілковито збагнути чи охопити думками. Заявити про власну тваринну природу і, таким чином, пробудитися усередині світу – означає відмовитись від претензій на погляд ззовні, здатний колись збагнути і окреслити усі аспекти світових механізмів. Це означає визнати горизонт непевності, який оточує будь-який приклад знання, визнати, що наше життя на кожному його етапі живиться і підтримується таємничим.

* * *

Якщо ми справді тілесно вбудовані в космос, який бачимо і відчуваємо довкола себе, тілесно вміщені у самій серцевині цього земного пленуму, то стикаємося із реальним лише із глибини його самого, а отже кожен аспект, що нам трапляється, приховує за собою інші аспекти. Звісно, існує чимало граней або сил світу, які ми можемо назвати, – сонце, ґрунт і скеля, ведмідь і птах, повний місяць і молодик, хмара, дощ, річка. Однак сама присутність цих істот у тому ж самому полі, яке ми самі населяємо, означає, що в кожному із них є аспекти, яких ми не бачимо; кожна видима грань світу говорить нам про виміри не видимі.

---

[1]Переклад друкується з дозволу автора за виданням: David Abram (2013), The invisibles: toward a phenomenology of the spirits, *The Handbook of Contemporary Animism*, Publisher: Acumen Publishing, pp. 124-132

Щоби помітити невидимість світу не потрібно уявляти собі якісь інші масштаби існування – мікроскопічні чи субмікроскопічні. Не потрібно також вигадувати нематеріальні чи надприродні виміри. Достатньо просто прислухатися до чуттєвого ландшафту, який оточує нас матеріально, і дослухатися до звичайних присутностей, які населяють цей ландшафт. Подумайте, наприклад, про невидимий характер того, що криється *поза* видимими речами. Кожна непрозора сутність закриває собою речі, і кожна має свою іншу сторону – приховану від наших очей щомиті. Ми можемо переміститися й поглянути на ту іншу сторону, але тоді *інші* грані заховаються, і види, які ми чітко бачили за мить до цього, тепер зникають, затьмарені тими, що виходять на передній план. Куди б ми не рухались, і як би ми не викривлювали себе, ми не можемо розвіяти цю дивну невидимість видимого світу – він ховається сам за собою, втікаючи від нашого погляду. У найбільш близькому та інтимному сенсі ми стикаємось із цим дивним затаюванням у невидимій природі спини власного тіла; у глобальному сенсі ми відчуваємо це в тому, що широкий горизонт видимого ландшафту постійно приховує, чи, радше, затаює у невідомості усі ті землі, що лежать поза ним.

Та існує ще один дуже базовий спосіб приховування, який надає таємничості видимому світові: той, що прихований *всередині* кожної видимої речі. Інтер'єр безлічі будівель, повз які ми часто проходимо дорогою до навчального закладу, дерев'яне нутро молодого клена, надра щільності каменю чи гори, внутрішню фізіологію змії – стривожена нами вона вмить ізслизає у траву – майже всі видимі присутності, що нас оточують, мають приховану від нас глибину, внутрішню глибину, яку ми не можемо побачити. Більш інтимно ми проживаємо цю другу форму невидимості через прихованість власного тілесного нутра. Звісно, іноді ми можемо *уявити* ці нутрощі, виображуючи те, що знаходиться всередині нашого тіла, – відповідно до зображень, які ми бачили у підручниках із анатомії. Але там, у цих зачарованих образах, присутнє відчуття простору й відчуття світла, а воно суперечить справжнім, явно темним та щільно вкладеним, нутрощам, яких немає у нашому

візуальному досвіді. Тільки хірург (і мисливець, який регулярно свіжує та ріже свою здобич), крадькома вловлює темряву цих нутрощів, яка, однак, залишається майже повністю прихованою від очей допоки ми живі.

У найбільш широкому сенсі, цей другий спосіб невидимості переживається у прихованій або невидимій природі того, що існує під землею. Тут теж, хоч археологи і можуть копирсатись під верхнім шаром ґрунту, сподіваючись віднайти сліди попередніх культур, а геологи вчаться розшифровувати різні шари гірських порід – видимі через дорожню виїмку або каньйон річки – та все ж переважна частина того, що живе на різних глибинах під землею повністю прихована від нашого сприйняття.

* * *

Кожен із цих способів невидимості – той, що прихований *поза* речами, які ми бачимо, і той, що прихований *усередині* речей, які ми бачимо, – надає повсякденному світові нашого безпосереднього досвіду повсюдне відчуття загадковості та непізнаваності. Інтуїтивне чуття, що, незважаючи на всі наші накопичені знання про світові механізми, ми перебуваємо у постійному чуттєвому взаємозв'язку з невидимими сферами. Ось таке відчуття загадковості світу – це відчуття значною мірою забуте в сучасному контексті, коли багато хто з нас сприймає цей земний світ так, ніби ми зовсім не є його частиною, ніби опинилися поза природою, й витріщаємося на супутникове зображення Землі в екранах наших комп'ютерів чи на «декорації», як ніби вони є площиною десь на задньому плані. Цей земний світ втрачає свою таємничість, коли ми насмілюємося стояти від нього осторонь, коли ми розглядаємо його як певний набір об'єктів, що підлягають вимірюванню та підрахунку, або як запас природних ресурсів, якими керує людство. Та щойно ми повертаємося до безпосередності теперішнього моменту, а отже, і до нашого безперервного, тваринного досвіду всередині цього світу – пласкі декорації поступово зникають, і загадкова глибина світу стає такою очевидною.

Дійсно, обидві форми приховування, які ми щойно підмітили, безпосередньо поєднані із глибиною; й кожна з них, насправді, розкриває унікальне значення терміну «глибина». Прихованість того, що лежить *поза* видимими речами і, зрештою, поза горизонтом видимого ландшафту – це функція горизонтальної глибини, яку фотографи називають «глибиною поля». Це той глибокий вимір, на який ми натякаємо, коли говоримо про відносну близькість або віддаленість сприйманих речей.

Водночас, приховування того, що лежить *усередині* видимих тіл навколо нас – усередині стовбура дерева, каменю, і, зрештою, у тверді самої землі, під поверхнею відчутного ландшафту – це також питання глибини, в цьому випадку «всерединної», вертикальної глибини, на яку ми натякаємо, говорячи про глибину темного озера, місцевих скельних порід чи розверстої безодні.

Обидві ці глибини – загадкова глибина відстаней і заманлива глибина безодні – стають очевидними і оперативними лише для істоти фізично вбудованої у ландшафт, який вона сприймає тілесно існуючи серед чуттєвого. Кожен надає світові своєї унікальної таємничості, забезпечуючи існування непокірної відмінності від речей, які ми сприймаємо, певний опір світу нашим людським бажанням і задумам.

Звичайно, є й інші невидимі виміри – невидимий характер звуків, наприклад, або запахів, чи навіть думок. І хоч цілком можливо (навіть легко) уявити видимий світ, у якому не вистачає цих різних вимірів – поле видимих речей без супроводу звуків, запахів, або думок – та не можливо, однак, уявити видиме поле без невидимих вимірів, які ми називали. Вони беззаперечно необхідні для видимості світу.

* * *

Залишається, однак, третя форма невидимості, яка є невід’ємною частиною видимого світу, третій спосіб приховування, який беззаперечно потрібен видимим околицям.

У поєднанні з невидимою присутністю того, що у будь-яку мить лежить *поза* видимими речами, й прихованим існуванням того, що живе *всередині* цих видимих тіл, існує також невидима присутність того, що рухається *поміж* видимими речами – невидима атмосфера, повітря.

Саме невидиме, повітря – посередник, *крізь який* ми бачимо усі видимі речі. Й тут теж цей третій вимір невидимості відповідає певному аспекту глибини. Це третє і найглибше значення глибини: глибина занурення.

Це найбільш первісне відчуття глибини, вимір, який ми маємо на увазі щораз, коли говоримо, що знаходимось «в глибинах» чогось, – блукаємо у глибинах великого смутку або потрапляємо у глибини всепоглинаючої справи – настільки ж цілковито, як риби глибоко занурені в море. Або цілковито настільки, як і наші дихаючі тіла занурені в невидиму атмосферу цього світу і наскрізь пронизані нею.

* * *

Інша сторона речей, «всерединність» речей і посередник між речами – це три аспекти глибини. Кожен із них відповідає власній унікальній формі невидимості, яка переслідує видимий світ. Таємний характер того, що лежить під землею; невідома природа того, що чекає за обрієм; і таємниці, що розкриваються у самому невидимому повітрі.

Для людської тварини (*human animal)* немає жодного місця, жодного регіону землі, який би не був троєкратно переслідуваний таким чином. Проте специфічна властивість цих трьох загадкових вимірів й точний спосіб, у який вони перетинаються та сповіщають один одного, – неймовірно різний для кожного регіону. Це унікальне поєднання невидимих, так би мовити, визначає *genius loci*[1], особливу силу будь-якого місця.

[1]Духи-опікуни якогось місця.

* * *

Тоді очевидно, що з точки зору наших споглядаючих тіл, чуттєвий світ пронизаний невизначеністю. У той самий час, наше безпосереднє переживання землі довкола нас дає нам відчутне розуміння неясних та неоднозначних сфер. Дійсно, сама видимість нашого світу передбачає, насамперед, безліч небачених вимірів, реальність яких ми можемо відчути, однак таємничу невидимість яких ніяк не можемо подолати.

Відчуття таємничого та небаченого, інакше кажучи, цілком відповідає нашому переживанню матеріального оточення. Спершу невидимість не є атрибутом якоїсь нематеріальної чи надприродної сфери поза чуттєвим, натомість вона є невід'ємною частиною нашої зустрічі з самою видимою природою. Хоча, безперечно, існує немислима кількість чітко окреслених і яскраво забарвлених речей, на які ми можемо вказати або описати із певною точністю, однак зв'язки між цими видимими речами – способи їхнього впливу одне на одного і на нас – залишаються прихованими. Ми знаємо, що рослини, навіть на відстані одна від одної, обмінюються між собою пилком, і що вони здатні привабити комах та інших запилювачів здалеку, проте точний вектор цих обмінів та атмосферні перепади тиску, які впливають на такі віддалені тяжіння, залишаються невидимими. Велика кількість дерев у певних регіонах, схоже, впливає на поширеність та щільність видимих хмар, які іноді збираються над ними, проте оперативна напруга та потоки, що зчиняють цей вплив, – залишаються невидимими. Отже, дощі, що випадають із тих хмар на землю, напевно теж покращують життя зелені й листя цих дерев, проте шляхи, пройдені дощем, щойно він зникає у землі, – точні шляхи, за допомогою яких ця вода спочатку втягується у сітку корінців, потім йде вгору через товстіші корені до стовбура, й, насамкінець, розподіляється поміж безлічі листків, – прихована від наших кліпаючих очей. Незліченна кількість потоків, закрутів й напруг структурує та трансформує дихаючий рельєф, який ми населяємо, проте переважна більшість цих потоків прихована від нашого безпосереднього сприйняття.

Тим не менше, завдяки нашій тілесній включеності (*enmenshment*)[1] у те ж саме поле, що й дерева та хмари, ми іноді можемо інтуїтивно осягнути або відчути тягу цих розкриттів, коли вони починають тонко грати на нашій плоті. Інші невидимі потоки можна відчути, лише розширивши нашу тілесну уяву назовні, в об'ємисті глибини живого пейзажу.

* * *

Проте, хоч такі невидимі сили та закрути й можуть ставати відчутними, ми майже ніколи не сприймаємо їх безпосередньо і, отже, ми ніяк не можемо окреслити їх із точністю, навряд чи можемо визначити або навіть описати їх, не порушуючи їхні скороминущі властивості, не фальсифікуючи їхню сутнісну невидимість. Хоч ми й відчуваємо, що такі загадкові розгортання складають значну частину нашого світу, ми можемо натякати на них лише скісно, непрямо, оперуючи виразами, які навмисно – навіть жартівливо – неоднозначні.

Такими, наприклад, є численні «розумні істоти», «сили» та «духи», що заповнюють усний дискурс корінних народів по всьому світу. Кожна громада, що живе в тісному та глибокому контакті з неприборканою природою, – мисливці, збирачі або землероби, що працюють задля прожитку, – визнає безліч енергій, які рухаються у невидимих глибинах чуттєвого, й вшановує ці сили регулярними пожертвами в обмін на стабільне забезпечення засобів до існування на землі. Культури, чия опора на живу землю досі не опосередкована безліччю технологій, не можуть не сприймати сезонний харч, від якого вони залежать, як дари, що подаються із невидимого серця таємничого. Рослини, які ми споживаємо в їжу, тихо виринають *із темних підземних глибин*; бізони або олені-карібу щороку приходять *із далечі, прихованої за обрієм*; вода, що втамовує спрагу нашого горла, сповнюється від хмар, що якось збираються і матеріалізуються *із невидимих глибин середовища*.

---

[1]Тут автор використовує термін *enmenshment*, якого немає в українській мові.

Ми помиляємось, отже, коли інтерпретуємо невидимих «духів», що вшановуються корінними неписемними народами, як цілковито безтілесних, надприродних сутностей, або як нематеріальні фантазми, викликані наївною та примітивною уявою. Хіба потоки та вихори у невидимому повітрі – безтілесні? Хіба немає матеріальності в суперечливих сплесках і вщуханнях, що утворюють той текучий простір, у який ми занурені? Чи є у невидимій хмарі спор лишайника, що вирує серед цих течій, як прозора шовкова тканина? Хіба потайна живиця, що здіймається стовбуром сосни Пондероса, чи інфекція, що поширюється по тілу молодого лося – надприродні? «Духи» або «невидимі», про які говорять неписемні корінні народи – не є афізичними істотами. Натомість вони є способом визнання незліченних вимірів чуттєвого, які ми не можемо бачити повсякчас, – способом вшанування різноманітних невидимостей, що існують всередині видимого ландшафту, – і способом пробуджувати себе і свою культуру до таких невидимих і неохопних аспектів реального. Вони є способом відкривати наші органи чуттів до речей, неодмінно прихованих від зору, способом залишатися у відчутому стосунку до невидимих вод, що підтримують нас, до невидимих течій, у які ми занурені. Тож визнання «духів» є частиною практики смирення. Ця практика необхідна, аби відкликати загрози від власної громади, – це простий і ощадливий спосіб пам’ятати про нашу постійну залежність від сил, створених не нами, і від дій, які ми не здатні контролювати.

* * *

По правді кажучи, тільки, люди освіченого, технологічного Заходу схильні тлумачити «дух» як щось вкрай несуттєве, щось, що знаходиться поза усілякою межею чуттєвого пізнання. Тільки письменна християнська цивілізація припускає, що дух – це щось цілковито з-поза світу, в якому мешкають наші дихаючі тіла. Слово «дух», звісно, походить від латинського *spiritus* – слова, яке первісно позначало «вітер» і «подих», – походження, яке воно, очевидно, поділяє із англійським терміном «дихання». Відриваючи термін «дух» від його дуже відчутного,

земного походження, типу вітру, писемна цивілізація перетворила таємницю, яка колись була просто *невидимою*, на таємницю, що стає цілком *невловимою*, – не здатною сприйнятися будь-яким із тілесних чуттів. Витіснивши таким чином дух із чуттєвої сфери, цивілізація позбавила матеріальний світ його загадкових глибин, відстаней та затаювань. Позбавлений сутнісної дивовижності, спорожнілий без нечіткостей та невидимостей, матеріальний світ тепер можна тлумачити як *чисту присутність*, чистий *об'єкт*, видимий, принаймні теоретично, відразу. Пізнаваний, принаймні теоретично, у власній цілості – без жодних перешкод чи двозначностей. І ми, абстрактні мислителі, вже не переживаємо матеріальну реальність у її глибинах; ми тепер рухаємося окремо від відчутного на дотик світу, оглядаючи цей грандіозний об'єкт неупередженим поглядом безтілесного інтелекту – чистого розуму або суб'єкта без фізичних якостей чи обмежень.

Тільки коли ми робимо вигляд, що дивимось на світ із цього безтілесного стану, він виглядає як цілком визначена та окреслена присутність, що здатна бути пізнаною у своїй цілісності. Щоразу, коли ми говоримо про природу суто об'єктивно, щоразу коли розглядаємо матеріальний світ як сукупність визначених подій, які цілком піддаються кількісному опису, ми негласно спираємось на це цікаве уявлення про природу як про абсолютний пленум, який можна пізнати з усіх боків одночасно, – пленум, із якого нас, мислителей, неодмінно вилучено. Звичайно, наші тваринні тіла можуть бути включені в цю вимірювану та механічну природу, але наші свідомі, знаючі особи – ні. Ми рухаємося окремо від цієї природи, обмірковуючи матеріальний пленум іззовні.

Такий об'єктивований погляд на світ іззовні виявився доволі корисною ілюзією. Проте зараз очевидно, що, *розглядаючи* матеріальний світ як об'єкт, у якому нас самих немає, ми швидко руйнуємо здатність біосфери підтримувати нашу людську присутність. Верхні шари ґрунту, змушені продукувати дедалі рясніше, швидко виснажуються, залишаючись без поживних речовин. Води, здавна будучи зручними сміттєзвалищами для наших промислових відходів,

стають токсичними. Рвана атмосфера більше не захищає таких тонкошкірих істот, як ми, від низхідного вогню сонця. Земля дедалі швидше кидається у дрижаки лихоманки, а численні інші види – цілісні сприйнятливі способи життя та земної чуттєвості – безладно скочуються у зяючу безодню вимирання. Швидше за все, недовго й до того, аби наш розумний вид послідував за ними. Якщо тільки ми не пробудимося від тривалої омани нашої відірваності від тілесної землі, і знову включимось у дихаюче тіло світу. Якщо тільки ми не почнемо сприймати землю навколо нас як уважні учасники її безкрайого життя, дозволяючи нашим діям керуватись вказівками інших учасників – інших *істот*, – чутливість яких настільки глибоко переплетена з нашою. Якщо тільки ми не вийдемо з нашого технологічного кокону, розтрусивши власні почуття від заглушливої нерухомості, не розкриємо очі, аби вловити сонячний відблиск від крила перелітного сокола, який кружляє над міськими будівлями, і не розтулимо вуха до гри слів у голосах тиші.

Бо ж не лише наше технологічне заціпеніння тримає нас осторонь від земнородного світу, а й способи говорити та мислити, що виникли у парі з цими технологіями, й нині живуть за власною інерцією. Як утримати наш інтелект тут, у гущі речей, коли наша мова продовжує витягувати нас із чуттєвого, коли наші слова і те, як ми ними оперуємо, постійно заморожують речі, заглушаючи їхній динамізм, закриваючи їх у собі як фіксовані та звершені продукти?

* * *

У кожного з нас трапляються хвилини приголомшливої сенсорної ясності – хвилини, коли вічно прибуваючий вихор абстрактних думок розчиняється у текучому красномовстві струмка, здутого недавнім дощем, поки його води спінюються і перекидаються понад гортанним камінням. Та ми рідко затримуємось у цій тваринній настороженості; щойно ми повертаємось до своїх друзів і починаємо говорити, наша мова ніби вириває нашу самосвідомість із піни і потоку цієї миті. Як люди освічені, ми накриті захисною завісою рефлексії, де наша

мова знову і знову замикається на собі у циклі, змушуючи наше мовляче «я» вести безкінечні розмови з самим собою, поки одні вербалізовані думки дражнять інші, аби тут же від них утекти, і все йде по колу, знову й знову, під прохолодні й відчужені дотики вітру до нашої шкіри.

Якщо ми хочемо відновити нашу єдність із понадлюдським рельєфом, то, можливо, нам доведеться думати по-новому. Як, до прикладу, найпростіше можна транслювати відновлене усвідомлення невидимості цього земного світу в думки та мову?

* * *

Усю ніч йшов довгий і проливний дощ. Сьогодні вранці, прогулюючись у старому саду й переступаючи через оголені ділянки бруду між деревами, я придивляюся і помічаю маленький ніжний листок, що виринає з-під грудки землі, потім, вглядаючись дужче, я помічаю ще один, раптом розуміючи, що земля повниться дрібних зелених пагонів, які здіймаються над темною землею. Скільки ж насінин, певно, спало в сухому верхньому шарі ґрунту, терпляче очікуючи на магію дощу! Я хапаю товсту гілку яблуні і прихиляюсь до неї. Вона вигинається й повертається назад, відпружинюючи мене у вертикальну позицію. Я тягнуся до галузки із листками на іншій гілці і ніжно тягну за один із її листків. Гілка на мить вигинається до мене, а потім відсмикується назад. Я відчуваю незламне життя у листі й гнучкі м’язи кінцівок деревини, сповнені живицею. Ніби лиш саме згинання гілки яблуні – це простий досвід взаємності, випадкова зустріч між двома відмінними життями.

Пізніше я піднімаюся на пагорб за будинком, прогулюючись під тополевим лісом, потім рушаю стежкою серед ялівцю та сосен, і врешті опиняюсь серед високих жовтих сосен та невеликого гаю осик. Навпроти мене, з південної сторони, пагорб густо вкритий ялівцем та соснами як короткорослими, так і дебелими орегонськими, темно-зелена ковдра, де-не-де забарвлена яскравою рослинністю листоскидних дерев. Із своїх книжок я добре знаю, що листки мають на своїй поверхні

клітини, чутливі до усього спектру видимого світла, і я підозрюю, що глиця має той самий дар. Я вивчав складну хімію фотосинтезу ще в середній школі, і ще більш старанно займався нею у коледжі, належним чином вражений елегантною ефективністю процесу. Та все ж я дивуюся: як це *відчувати* себе настільки вкоріненим у місці, втягувати мінерали через корінні волокна, що розтягаються за власною хіттю крізь темну товщу землі, й одночасно всотувати удень сонячне світло крізь глицю? Як відчувається перетворення сонячного світла в речовину? Певна річ, ми не можемо повірити, що така метаморфоза відбувається без будь-якого супутнього відчуття, що не існує ніякого досвіду, який супроводжує це перетворення!

Здається очевидним, що у листових дерев відсутня центральна нервова система, і, отже, вони набагато менше від нас централізовані у власному досвіді. Тим не менше, те, що відчуття не передаються основному піддослідному, не заперечує ймовірності того, що відчуття переживаються у самих листках. Досвід для більшості рослин є справою набагато більш поширеною та демократичною, аніж для таких більш ієрархічно організованих сутностей, як ми.

Нам би хотілось припускати, що дерево тополі абсолютно позбавлене відчуттів, а отже, літній схід сонця не має жодного впливу на його плоть. Ми можемо переконати себе в тому, що у його листі немає чуттів, які могли б відрізнити похмурий день від дня без хмар, а у кінчиках його коренів немає відчуттів, коли проливний дощ проникає у ґрунт. Й те ж саме всередині деревної оболонки камбію, коли живиця здіймається всередині стовбура, і насправді всі щоденні та сезонні переміни в метаболізмі дерева розгортаються відповідно із суто механічною каузальністю, без жодної потреби у відчуттях і при цілковитій відсутності вражень (на порожньому вільному просторі німої матеріальності). Але таке уявлення також змусить нас повірити, що усвідомлення виникає поза тілом і тілесною землею.

І це означатиме, що наша власна здатність до переживань – випадковість у матеріальному полі. Як наслідок, отже, наша чутливість не може бути вдосконаленням чуттєвості і так вже властивої органічній речовині, – реакції, що вже

присутня, наприклад, у безлічі мікробних організмів, чия сукупна діяльність забезпечує більшу частину метаболізму рослин і тварин – а, отже, має бути силою, що різко вривається у тілесну реальність із іншого місця.

Якщо, однак, я допускаю, що ця дико мінлива чутливість, яку я називаю «собою», народжується із цього прямоходячого тіла, поки воно снить свій шлях у світі, якщо, наприклад, я припускаю, що моя сутність підтримується повітрям, яке проходить крізь мої ніздрі й розмаїттям тонких сприйняттів, що рухаються всередині мене (гострою реакцією бактерій у моєму кишечнику та норовливістю кожного пучка нейронів у моєму хребті), то в такому випадку розквітає цілковито нова спорідненість із чуттєвим світом. Наразі інші тіла, які я бачу навколо себе – дрозди, чи стебла трави, або ж переливчастий жук, що повзає по моїй сорочці, – усі провадять докази власної специфічної чутливості. Смарагдове листя, що звисає із сусідньої гілки осики, як крила, самими своїми барвами засвідчує своєрідну неперервну насолоду повздовж майоріючої периферії дерева – екзальтація хлорофілу. Ніби чиїсь дихаючі легені витягли і розклали на гладкій поверхні шкіри, і тепло дня створювало б поколюючу трансмутацію на цій поверхні, а найвіддаленіші мембрани освітлювалися би променями від самого рання до сутінків.

Здіймаючи очі, я бачу вкритий глицею схил пагорба по ту сторону долини як викривлене поле відчуттів, бо моя шкіра відчуває різноколірну зелень усіх цих дерев як тихий екстаз понад пагорбом. Це екстаз, який я сам регулярно розділяю, охоплюючи сяйво цього кольору своїми очима, – ніжний край задоволення, який *завжди* існував для мене у зелених барвах листя та хвої. Витончена насолода у зеленому краєвиді відчувається набагато більш інтенсивно, коли сонячне світло проливається на видиму траву чи листяні дерева, але цілковито я усвідомив це лише зараз, через *своєрідну емпатію в очах*.

Та де саме відбувається цей емпатичний контакт? Невже я вислизаю крізь очі та кидаюся через усю долину, аби пережити і відчути насолоду у цій глиці? Чи є якась сила, що виливається із тих гілок і крокує крізь товщу повітря, аби зустрітися і

приєднатися до мого тіла тут, де я стою, вдивляючись? Десь поміж там і тут (можливо, у кожній точці між нами) існує контакт і своєрідне змішування. Цей простий приклад сприйняття, ця миттєва зустріч у просторі долини не може не перебувати під впливом настроїв середовища поміж нами, збадьореними чи затьмареними безліччю подій, що розгортаються у цій невидимій глибині, – її місцевими неспокоями та вихорами, опадами, висхідними тепловими потоками чи низхідними холодними, прозорим штилем, що раптом виникає та минає у невидимій річці повітря, поки вона перекочується поміж моїм тілом і тим дихаючим схилом гори.

Наше сприйняття речей навколо нас усюди опосередковується такими невидимими. Взаємність між нашим тілом і землею забезпечується владарюванням невидимих, але вкрай відчутних присутностей, потокових і часто швидкоплинних сил, чию близьку присутність ми можемо відчути або чий вплив ми можемо інтуїтивно вловити, та чиї точні обриси залишаються для нас невідомими. Відчуті присутності, чиї життя іноді змішуються із нашими або проходять крізь нас настільки плавно, що їх неможливо зловити подумки, лише визнати, або вшанувати простим вітанням, чи, іноді, – вдячністю.

І тому, якщо ми хочемо відкрити свою свідомість фактичному місцю проживання, звільнивши наші чуття до сприйняття земної реальності, яка цілковито нас охоплює, ймовірно, нам доведеться знову запросити *духів* у нашу мову.

* * *

Незалежно від того, чи ми говоримо про них як про духів, сили чи присутності (або навіть – відповідно до місцевої усної традиції – як про гномів, ельфів, народи фей чи інших «невидимих»), лише звертаючись до цих невидимих стихій, ми починаємо вивільняти наші чуття, пробуджуючи найдрібнішу чутливість, що так довго непробудно спала. Впустивши такі загадкові явища назад до нашого дискурсу, нам не слід визнавати їх ані як цілком об’єктивні сутності, ані як суто суб’єктивні

переживання, радше ж (подібно до легких подувів вітру) як неоднозначні реальності, що рухаються і довкола нас, і всередині нас, а іноді ще й проходять *крізь* нас – так ми відновимо спільну чутливість наших тіл. Говорячи про невидимих не як про випадкову ефемеру, й не як про визначені сили, а лиш як про таємничі та дієві енергії, що іноді відчуваються у нашому оточенні, ми вивільняємо власну здатність до інтуїції та емпатичного розрізнення, виявляючи тонкі відчуття, які є давно похованими в сучасну епоху.

І саме завдяки таким витонченим відчуттям жива земля налаштовує наші тіла, улещуючи наші спільноти та наші культури до динамічного єднання із дихаючою землею у танці. Духи не є невловимими; вони не з іншого світу. Вони те, як місцева земля промовляє, коли ми повертаємось назад у *цей* світ.

Юлія Філь

ОНТОЛОГІЯ ІНДУЇСТСЬКОГО СТАВЛЕННЯ ДО ПРИРОДИ ТА ЕКОЛОГІЧНИЙ СТАН СУЧАСНОЇ ІНДІЇ

Тема сприйняття природи в тій чи іншій культурі чи релігійній традиції не втрачає своєї актуальності не лише через те, що будь-яка культура розвивається, а відповідно, з нею разом змінюється сприйняття природи, але й тому, що тема екології зараз є однією з перших у світовому порядку денному. Вона викликає цікавість у межах багатьох гуманітарних дисциплін, найбільше у філософії, релігієзнавстві, культурній антропології. У дослідженнях індуїзму ця тема також не була проігнорована й від своїх початків зазнала такої самої еволюції, як індологія загалом. Починалася сходознавча наука про Індію з текстології. Саме сакральні тексти на ведійському та класичному санскриті стали предметом цікавості перших європейських індологів, філософів, письменників та поетів за доби романтизму. Варто згадати хоча би М. Мюллера, Г. Гегеля, Й. Гете, А. Шлегеля. Вони впізнавали в індійських текстах, які в той час були щойно перекладені, відголоски своїх власних уявлень про природу, чуттєвість, релігійну трансцендентність[1]. Тому і про онтологію ставлення до природи почали говорити, спираючись на тексти. Так з’являлися праці, у яких йшлося про місце природи у Ведах, Упанішадах, Магабгараті, Бгаґавадґіті, пуранічній літературі, шястрах. Так само, як про індуїзм індологи до ХХ століття довідувалися переважно завдяки санскритській високій письмовій традиції, про місце природи в індуїстському світогляді черпали також із текстів.

Фокус індуїстських досліджень, як і фокус досліджень із тематики природи, змінився лише з другої половини ХХ ст.,

[1]McGetchin D. T. (2009), *Indology, Indomania, and Orientalism: Ancient India's Rebirth in Modern Germany*, Fairleigh Dickinson Univ Press, p. 18.

коли відбулася зміна релігієзнавчої парадигми загалом. Тоді вчені відмовилися від еволюціоністської західноцентричної, заснованої на християнській картині світу, парадигми, заданої піонерами релігієзнавства Е. Тайлором та Дж. Фрейзером, а до них Д. Г'юмом та О. Контом. Її основною ознакою було те, що вона ділила релігійні уявлення на «цивілізовані» та «нецивілізовані», і, згідно з нею, монополію на дух мала лише людина. Відповідно, будь-яке одухотворення та визнання наявності почуттів у нелюдських форм життя маркувалося як «примітивні уявлення». Інакше кажучи, чим ширше коло істот і предметів навколишнього світу вважалося сакральним, тим більш примітивною, на думку західних вчених, була релігія[1]. Безкомпромісний поділ світу на людський та природний став догмою в антропології. До того ж, у цій парадигмі, слідом за Д. Г'юмом, релігію було розділено на два типи: народну (низьку) та філософську (високу, елітарну). Перша, як вважалося, була неповноцінною, засміченою примітивними уявленнями, які передбачали анімізм, антропоморфізм, політеїзм, ідолопоклонство. Вона вважалася або здеградованою формою високої, або такою, яка ще має дорости до неї. Такий погляд у західних науковців породив стійке упередження про те, що уваги варта лише філософська релігія, адже вона була тим феноменом, який вони як інтелектуали були здатні осмислити за аналогією зі своїм досвідом. Тому народною релігійністю майже не займалися. Так само склалося з індуїстськими дослідженнями. Народна форма релігійності індусів довгий час була ігнорована, і навіть ті індологи, які звертали на неї увагу, як-от В. Вард, викладач Форту Вільяма в Калькутті в колоніальний час, усе ж були в полоні г'юмівського поділу й називали народну релігію «народними забобонами», й, відповідно, віддавали їй шану лише тому, що вважали продуктом деградації високої елітарної санскритської філософської релігії. Про небрагманські нефілософські вірування як самодостатній, нічим не зумовлений феномен, тоді не йшлося. Крім г'юмівського поділу релігії, довгий час індологів влаштовувала запропонована

[1]Haberman D. L. (2013), *People Trees*, Oxford University Press, p. 14.

американським соціологом Робертом Редфілдом концепція цивілізації (та її релігійного тла-фундаменту), як «набору продуктів культури», у якому провідна роль належить «великій» та «малій» традиціям, де перша – це класичний санскритський філософський індуїзм, а друга – це фольклорні, народні, племінні вірування[1]. Ситуація змінилася лише тоді, коли вчені вийшли із кабінетів «у поле» і джерелами вивчення індуїзму почали вважати не лише письмовий санскритський спадок, а щоденну практику вірян. В антропології загалом подібний зсув пов'язують з іменем Філіпа Дескола, французького антрополога другої половини XX ст., який разом зі своїм колегою-автором колективної монографії «Природа й суспільство» Гілсі Палсоном поставив під сумнів ідею про те, що дуалізм природа/людина має універсальний характер[2]. Польові дослідження стали живим запереченням універсальності цієї дихотомії. Частково завдяки цьому розумінню, народні вірування були реабілітовані й почали бути самодостатнім предметом вивчення в релігієзнавстві. Так, погляд учених в індуїстських дослідженнях повернувся в бік народних вірувань, племінних культів, поклоніння деревам, річкам, місцевим божествам, до всього того пласту небрагманського, усного індуїзму, а в питанні сприйняття і ставлення до природи – від аналізу текстів в пошуках образу природи до спроб опису поклоніння священним річкам, *кундам*[3], деревам, гаям, лісам, пагорбам та горам, яке можна безпосередньо спостерігати. Показово, що монографії, що узагальнювали б поклоніння священним деревам та системно і всебічно описали би поклоніння священним деревам в Індії, з'явилася лише в XXI столітті. Серед них книга американського дослідника Девіда Габермана, який два роки провів «у полі» й вичерпно описав поклоніння священним деревам у Північній Індії[4], а також книга Альбертіни Нугтерен, де розкрито ритуальний бік поклоніння священним деревам і зв'язок цього

---

[1]Глушкова И. (1999), Введение. *Древо индуизма*, Москва, с. 15.

[2]Descola Ph., Palsson G. (1996), *Nature and Society: Anthropological Perspectives.* Routledge, p. 2.

[3]Кунда – священний став.

[4]Haberman D. L. (2013), *People Trees*, Oxford University Press.

явища із сучасними екологічними рухами[1]. Значною мірою через екологічні виклики сучасності актуальними стають дослідження на межі різних, зазвичай мало поєднуваних дисциплін: екології, економіки, соціології, культурної антропології. Складається унікальна ситуація, коли явища культурного чи релігійного життя неможливо зрозуміти, не врахувавши економічних, політичних та інших чинників, і навпаки, роль культурних та релігійних чинників в економіці та політиці наскільки висока, що їх просто неможливо ігнорувати. Індія з її унікальною взаємопроникністю культури, релігії й політики дає багатий матеріал для таких досліджень.

* * *

На контрасті з розумінням природи в інших релігійних традиціях, особливо в християнській, очевидно, що індуїстське ставлення до природи має свої особливості. Вони стають видимими, якщо виходити з двох культурно зумовлених позицій щодо природи, які виділяють вчені. Перша проводить чітку межу між людським та нелюдським, визнає дихотомію «людина/природа», а також заперечує анімізм та антропоморфізм, тобто одухотворення неживих предметів (природних об’єктів) та наділення їх людськими рисами. Відповідно до неї почуттями, емоціями, душею, свідомістю наділена лише людина. Друга позиція навпаки не проводить жодної межі між людським та нелюдським, для неї згадана дихотомія взагалі не актуальна й людське і природне перебуває в постійній континуальності, безперервно перетікаючи одне в інше. Звідси й емпатичне ставлення до природи – усі природні об’єкти, нехай це будуть рослини, тварини, люди чи гори, – мають здатність відчувати[2].

З огляду на ці дві позиції, стає зрозуміло, що індуїзм загалом стоїть на другій з них, на відміну від, наприклад,

---

[1]Nugteren A. (2005) *Belief, Bounty and Beauty. Rituals around Sacred Trees in India*, Brill, Leiden, Boston.

[2]Haberman D. L. (2013), *People Trees*, Oxford University Press, p. 11.

християнства, у межах якого сформувалася перша. У християнському світосприйнятті (або ширше у західному модерному), природа підпорядковується людині, протиставляється їй, є автономною від неї. Дуже довго в християнстві домінуючою була ідея про те, що природа є лише для блага людини, щоби та могла користуватися нею. Для *санатані*[1] природа – це не «воно», а «ти»[2]. Зв'язок між людиною і природою в індуїзмі не ієрархічний. Немає жодного радикального розмежування між людиною та іншими формами життя, немає вищості однієї форми над іншою. Хоч переродитися твариною гірше, ніж людиною, з погляду *мокші*[3], адже тваринам треба пройти довший шлях до звільнення, та таке розуміння не встановлює відносин влади, у яких вища істота (людина) має панувати над нижчими (тваринами). Така позиція витікає з індуїстського голізму, уявленню про те, що мікрокосм тотожний макрокосму і все, що є у світі, є частиною одного цілого, частиною тіла Бога. Варто згадати хоча б ведійського Пурушу, першолюдину (Ріґведа 10. 90), або слова Кришни про те, що в його тілі одразу весь Всесвіт (Бгаґавадґіта 11. 7)[4]. Заподіюючи шкоду будь-якій частині цього тіла, індус автоматично робить шкоду собі. Саме тому вегетаріанство в Індії – це не простий забобон, а акт, порушення якого прирівнюється до канібалізму. Через це принцип *ахінси*, незаподіяння шкоди живим істотам, є фундаментальним в індуїзмі. Між живими істотами є тотальна єдність та континуальність, а теорія карми якнайкраще їх утілює. Перетікання одного життя в інше реалізується через реінкарнацію.

Джайнізм, ще одна дгармічна релігія, радикалізує таку єдність і стверджує, що таке перетікання відбувається між усіма живими істотами (не лише між людьми і тваринами). В індуїзмі

---

[1]*Санатані* – від sanatanadharma – так індуси часто самі себе називають.
[2]Coward H. (2003), Hindu Views of the Nature and the Environment. *Nature Across Culture. Views of Nature and the Environment in Non-Western Cultures. Science Across Cultures: The History of Non-Western Science.* Vol. 4. Ed. HelaineSelin. Springer-Science+Business Media, B. V., p. 411.
[3]*Мокша* – концепт в індуїзмі, який передбачає звільнення.
[4]*Бгаґавадґіта* (2020), Харків, Фоліо, с. 63.

ж воно не виходить за межі людей і тварин – людина, якщо її карма погана, може переродитися лише у тварину, тварина ж має шанс піднятися на вищий рівень існування в наступному житті. Оскільки Бог у всьому, усе в природі має потенціал стати символом Божественного, тому божественне може проявити свою силу через дерева, річки, священних тварин тощо[1]. Тому природні об'єкти і тварин індуїсти сакралізують, вважаючи їх або формою божества, або ж їхнім домом. Природу вшановують як мати, підкорюються їй як батькові та годують як улюблену дитину. Більш того, сакралізують навіть руйнівні аспекти природи, такі як зсуви, землетруси, повені, селі, шторми.

Тож від суспільства, більшість якого (80%) за віровизнанням належить до різних напрямків індуїзму, слід було очікувати особливо бережливого ставлення до природи та турботи про неї. До такої думки підштовхує те, що канадський релігієзнавець та індолог, редактор всесвітньовідомої «Енциклопедії індуїзму» Гарольд Ковард називає «ідеалістичною індуїстською екотеологією»[2], тобто той набір уявлень про природу, якими пронизані індуїстські сакральні тексти. Втім, видима реальність у сучасній Індії суперечить цим уявленням.

Про індійські екологічні антирекорди свідчать майже всі індекси, які регулярно підраховують у світі. Індекс якості повітря від швейцарської компанії IQAir за 2019 р. стверджує, що за забрудненістю повітря Індія займає 5 місце у світі; 6 із 10 найбільш забруднених міст світу перебувають в Індії, а Нью-Делі є найбільш забрудненою столицею у світі[3]. Столичне

---

[1]Coward H. (2003), Hindu Views of the Nature and the Environment. *Nature Across Culture. Views of Nature and the Environment in Non-Western Cultures. Science Across Cultures: The History of Non-Western Science.* Vol. 4. Ed. HelaineSelin. Springer-Science+Business Media, B. V., p. 413.

[2]Coward H. (2003), Hindu Views of the Nature and the Environment. *Nature Across Culture. Views of Nature and the Environment in Non-Western Cultures. Science Across Cultures: The History of Non-Western Science.* Vol. 4. Ed. Helaine Selin. Springer-Science+Business Media, B. V., p. 412.

[3]*2019 World Air Quality Report. Region and city. PM2. 5 Ranking*. URL: https://www. iqair. com/blog/report-over-90-percent-of-global-population-breathes-dangerously-polluted-air.

сміттєзвалище Газіпур, яке в Індії іронічно називають «Еверестом», росте настільки швидко, що скоро потребуватиме встановлення сигнальних вогнів для літаків, випари від сміття є токсичними й забруднюють повітря, землю, річки та підземні води, а обвали на сміттєвій горі періодично забирають життя людей. Про наявність екологічних проблем в Індії говорить здоровий глузд туриста, переважно західного, який стикається зі сміттям у найнепередбачуваніших місцях, шумовим забрудненням, пилом, який проникає у всі щілини, водою, від якої випадає волосся, та запаху сечі, який переслідує в публічних місцях. Якщо відповідальність за шумове забруднення, забруднення води та повітря можна покласти на чисельність індійського населення та меркантильність корпорацій, які не турбуються про належну утилізацію відходів виробництва, то випорожнення на стіни будівель чи на береги річок, а також повсюдні стихійні великі та малі сміттєзвалища цим пояснити важче. Звісно, можна було би знову покласти відповідальність за це на людську природу і слабкий екологічний менеджмент у країні з населенням майже в 1,4 мільярди, та у соціологів, антропологів та релігієзнавців є більш конкретне пояснення цього феномену. Утім, як і у людей мистецтва, адже деякі соціальні практики та вірування настільки тонкі й такі, які неможливо обрахувати або ідентифікувати в науковому сенсі, що часом описати їх можливо лише засобами мистецтва. Саме тому вважаємо, що покликання на літературні твори буде служити меті краще зрозуміти те, як наявний екологічний стан країни корелює з явищами соціального життя індійських народів.

* * *

Сам подив із того приводу, що субконтинент, який породив як мінімум три миролюбні та природолюбні релігії – індуїзм, буддизм та джайнізм – має невтішну екологічну ситуацію, уже свідчить про дуже конкретну рамку сприйняття цієї ситуації, яка була задана цілими школами в антропології, зокрема функціоналістською (Б. Маліновський, А. Редкліфф-Браун, Е. Еванс-Прічард) та неофункціоналістською

(Т. Парсонс). Наразі їхні погляди були переосмислені, а кореляція між релігійними віруваннями стосовно природи й актуальним її станом перестала бути самоочевидною й у ній вчені помітили як мінімум дві хиби.

Перша ґрунтується на «міфі про екологічно благородного орієнтала», що своєю чергою еволюціонував із міфу про «благородного дикуна», який особливо активно експлуатувало Просвітництво в особі Ж.-Ж. Руссо, хоча витворений цей міф був значно раніше, ще в Римській імперії істориком Тацитом[1]. Його різновидом є той, який Кей Мілтон назвав «міфом примітивної екологічної мудрості», і який ґрунтується на думці, що тубільні народи природно мають здатність жити в гармонії з навколишнім середовищем і з давніх-давен вибудовують свою взаємодію з природою так, як цього вимагає сучасний концепт сталого розвитку. Для західної людини «благородними дикунами» виступали сільськогосподарські культури Південної Азії.

Друга хиба витікає з вище згаданого міфу й пов'язує концепт природи, присутній у релігії, з поведінкою та суспільною практикою, або ж пов'язує позитивний вплив на природу з боку людей із релігією; плутаючи сприятливі побічні ефекти впливу релігії на ставлення до природи з причинами цього сприятливого впливу. Насправді ж такий зв'язок видається утопічним, бо на ставлення до природи впливає велика кількість чинників, а на екологію загалом – ще більша. Відповідно, наявний стан речей може бути далеким від екотеології тієї чи іншої релігії. Тому розглянемо культурно зумовлені практики поводження з природою, які не залежать від державної політики та екологічного менеджменту. Найкращими їх прикладами є практика випорожнення під відкритим небом, а також ненадання особливої уваги місцю викидання сміття внаслідок чого виникає засміченість публічного простору.

---

[1]Kalland A. (2003), Environmentalism and Images of the Other. Nature Across Culture. Views of Nature and the Environment in Non-Western Cultures. *Science Across Cultures: The History of Non-Western Science*. Vol. 4. Ed. Helaine Selin. Springer-Science+Business Media, B. V., P. 2

Британський письменник індійського походження Відьядгар Сураджпрасад Найпол описав картину, яка відкрилася йому на Гоа: «На Гоа вам, швидше за все, захочеться здійснити рано вранці прогулянку проспектом, обнесеним балюстрадою, що тягнеться вздовж річки Мандові. А нижче, біля води, наскільки вистачає погляду, витягнувся, наче смуга водоростей, що колишуться біля берега, ланцюжок людей, що сидять навпочіпки. Для жителів Гоа, так само, як колись для жителів імператорського Риму, випорожнення – це різновид суспільного дозвілля: вони сідають ближче одне до одного, перемовляються між собою. Справивши нужду, вони наближаються до води – усе ще зі спущеними штанами, з голою дупою, – і миються. Тоді вертаються на проспект, сідають на велосипеди чи в машини і їдуть собі далі. Уся прибережна смуга загиджена; прямо серед лайна шматують рибу, яку вивантажують із човнів; і майже через кожні сто метрів красується біло-блакитна табличка, яка по-португальському погрожує штрафом за забруднення річки. Та ніхто не помічає цих погроз»[1].

Те, що В. С. Найпол спостеріг на Гоа, не рідкість для Індії, а радше правило. Особливо ретельно його дотримуються в сільській місцевості. Щоранку, іноді й ввечері, люди йдуть у поле, до доріг, у гаї, на береги ставків чи річок і випорожнюються під відкритим небом (у західній літературі цей феномен дістав назву *open defecation*). Люди намагаються зайти подалі від свого чи будь-чийого будинку, на природу, та в густонаселених селах стається так, що односельчани ходять в один і той самий гай, в одну й ту саму лісосмугу. Природа не в змозі переробити випорожнення через їхню кількість та концентрацію в просторі, через що хвороботворні бактерії циркулюють між односельчанами, спричиняючи численні хвороби «брудних рук» та вбиваючи немовлят, чий природний імунітет ще заслабкий, щоби боротися з такими бактеріями. Поточний рівень смертності немовлят в Індії (станом на 2021 р.) сягає 28,771 смертей на 1000

[1]Найпол В. С. (2008), *Территория тьмы*, Логос, с. 97-98.

народжених немовлят, що на 3,61% менше 2020 року[1]. Вищий рівень смертності немовлят в Індії, як порівняти з іншими країнами, що розвиваються (Бангладеш, численні африканські країни), наштовхнув американських соціологів та економічних демографів Діна Спірса та Даєн Коффі на проведення наукового розслідування в самій Індії, «в полі». Вчені підтвердили те, що освічені індійці знали давно, утім після їхньої ретельної роботи з польовим матеріалом та цифрами, проблема була ще більш чітко окреслена через статистичні дані. Квінтесенцією книги «Куди йде Індія? Занедбані туалети, повільний розвиток та ціна касти»[2], яка вийшла за результатами польових досліджень, стало встановлення прямої кореляції рівня смертності немовлят в Індії та кастовості, де дефекація під відкритим небом грає ключову роль.

Напозір ця відповідність не є очевидною, та за більш детального знайомства з індуїзмом та соціальними та ритуальними практиками, з ним пов'язаними, вона стає закономірною і своїми коренями заходить у індуїстські уявлення про ритуальну чистоту. Випорожнення вважається ритуально брудним актом, який вимагає виконання особливих умов – здійснення в певному місці та очищувальних дій опісля. Оскільки дім вважається ритуально чистим місцем, чистоту якого постійно підтримують виконанням ритуалів, мати його місцем випорожнення для ортодоксального індуїста недопустимо. Найменш ритуально забруднювальним актом випорожнення вважається той, що здійснюється на відкритому повітрі далеко від дому. Це пояснює, чому в Індії 4 державні санітарні кампанії за 30 років майже не дали результатів. Побудувати для всіх туалети абсолютно не означає зменшити кількість випорожнень надворі. Державні туалети, навіть ті, на спорудження яких не

---

[1]*India Infant Mortality Rate* 1950-2020. URL: https://www. macrotrends. net/countries/IND/india/infant-mortality-rate. www. macrotrends. net. Retrieved 2020-09-03. Відносний показник, або коефіцієнт дитячої смертності виражається зазвичай у проміле (‰) і позначає кількість дітей, померлих у віці до 1 року на 1000 новонароджених за один рік;

[2]Coffey D., Spears D. (2017), *Where India Goes. Abandoned Toilets, Stunted Development and the Cost of Caste,* Harper Collins Publishers, India.

вплинула корупція, та які були повністю готові до використання, жителі Індії використовували будь-як, тільки не за призначенням. Особливо ця проблема торкнулася сіл через те, що в місті значно менше можливостей для дефекації під відкритим небом. Якщо спитати в селян, що не так із державними туалетами й чому вони віддають перевагу випорожнюватися деінде, вони скажуть, що туалети, споруджені державою, брудні та нечисті. Або ж що тримати в домі невеличку яму-туалет – це нечисто, бо дім – ритуально чистий. Відповідно, більшість сільських жителів Індії абсолютно не зрозуміли, навіщо держава витратила стільки грошей на таку безглузду річ, як туалети. А той нечисленний відсоток населення, який усе ж почав користуватися спорудженими державою туалетами, або навіть сам забезпечив собі його в домі, або у дворі, наштовхнувся на іншу проблему – його очищення.

Туалет у вигляді ями в землі потребує очищення. Хай навіть потреба в цьому виникає раз на декілька років. Для представника неіндуїстської культури ця потреба нічим не відрізняється від решти побутових потреб – він або займається очищенням ями сам, або наймає людину, яка зробить це за плату. Для індуса останньої опції немає взагалі, адже контакт фекаліями є забруднювальним, причому в ритуальному, а не у фізичному плані. Вважається, що вигрібанням смітників та туалетів займаються даліти з певних каст відповідно до своєї *дгарми*[1]. То чому б тоді не користуватися послугами далітів – виникає закономірне питання. Та саме в цій точці наштовхуємося на ключовий момент, який впливає на кореляцію, згадану вище: бо даліти відмовляються виконувати цей різновид робіт, навіть не зважаючи на те, що це може приносити великі прибутки. В інших країнах, які не практикують недоторканість, таку роботу виконують бідні люди, яким ця діяльність дає можливість виживати, адже в інших культурах вичищання туалетних ям – це просто неприємна робота, а не символ столітнього приниження.

---

[1]*Дгарма* – одне з центральних понять індійської філософії та індійських релігій, одним із значень якого є сукупність правил та норм, які забезпечують космічний порядок.

Занадто дорогою ціною даються такі гроші. І справа тут не лише в принциповості, а й у соціальній практиці, адже навіть зараз у далітів немає доступу до всіх вигóд сучасної цивілізації саме через правила ритуальної чистоти. «Навіщо мені ці гроші, – скаже даліт, – якщо на них я навіть не зможу сходити в ресторан»[1]. Коли 2015 р. індійський уряд проголосив, що винагородить 150-ма тисячами рупій трьох т.зв. «лахмітників», людей які збирають, сортують та доставляють сміття за призначенням, а також три організації, які займаються утилізацією сміття, черги поборотися за нагороду не вишикувалося[2].

Проблема випорожнення надворі торкається не лише сіл, а й міст. На неї почали звертати увагу ще за колоніальних часів, особливо освічений вестернізований клас, який через своє знайомство з західною культурою та відмову від багатьох індуїстських практик міг збоку оцінити те, що відбувається. Для Могандаса Ґанді на з'їзді Індійського національного конгресу в Калькутті 1906 р. було шоком бачити, у яких санітарних умовах перебував табір учасників Конгресу. Деякі делегати використовували веранду навпроти своїх кімнат як туалет. Коли Ґанді почав говорити з волонтерами, ті сказали, що це не їхня робота[3]. Така відповідь аж ніяк не свідчить про байдужість волонтерів. Іншої відповіді на це запитання на той час неможливо було навіть помислити, бо вона була природною для культури, де є правила ритуальної чистоти і де ідея *дгарми* набула статусу соціальної практики й відповідно до якої прибирати – це функція певних прошарків суспільства, й акт прибирання – принизливий.

Хоча на правовому рівні кастовість була скасована зі здобуттям Індією незалежності, й індійська конституція декларує рівність усіх громадян незалежно від походження, віровизнання тощо, каста продовжує жити у свідомості індусів і значною

---

[1]Coffey D., Spears D. (2017), *Where India Goes. Abandoned Toilets, Stunted Development and the Cost of Caste,* Harper Collins Publishers. India, p. 58.
[2]Teltumbde A. (2018), *Republic of Cast. Thinking Equality in the Time of Neoliberal Hindutva*, Navayana, New Delhi, p. 322.
[3]Mahmud J. (2004), *Mahatma Gandhi: A Multifaceted Person*. APH Publishing, p. 18.

мірою визначати доступ до влади та матеріальних благ. Індійська конституція скасувала недоторканість, але не відмінила умови, які її породжують. Дослідження людського розвитку у 2012 р. показали, що 20% респондентів-містян мають принаймні одного члена родини, який практикує недоторканість,[1] – це означає, що він боїться дістати скверну від даліта. Єдиним способом для далітів забезпечити собі соціальну мобільність у суспільстві, де кастові норми продовжують діяти, є відмова від традиційного заняття, бо їхня ритуальна нечистота значною мірою пов'язана з нечистою роботою. Саме тому даліти в селах кидають свої традиційні професії, які вважаються ритуально нечистими, щоби хоч якось уникнути остракізму. Відповідно, знайти людину, яка б очистила туалетну яму у власному селі, перетворилося на нечувану розкіш. Таких працівників часто викликають із великих міст і платять їм гроші, на які в Бенгладеш можна було би побудувати два повноцінних туалети[2]. Не дивно, що мало хто з індусів хоче мати обладнаний туалет біля дому.

Та сказати, що кастовість є причиною такої ситуації з туалетами в Індії – сказати не все, бо за цим словом криється й боротьба далітів за рівні права, і процес, названий індійським антропологом М. Н. Шрінівасом «санскритизацією». Недостатньо, щоб представники високих каст перестати вважати далітів брудними і практикувати недоторканність, треба також, щоб самі даліти перестали «санскритизуватися», переймати стиль життя та цінності вищих каст, залишаюсь у тій самій кастовій парадигмі. Проблема криється не стільки в нерівності як такій, а в тому, що обидві сторони – як висококастові, так і даліти – продовжують підтримувати світогляд, у якому каста – це сутнісна категорія, яка випливає з природи людини. І справа тут не лише в релігійній вірі, а в індійському світогляді, який спирається на логічні аргументи. Легітимність каст в індійському суспільстві виростає не лише з Вед і відомої ведичної жертви

---

[1]Coffey D., Spears D. (2017), *Where India Goes. Abandoned Toilets, Stunted Development and the Cost of Caste,* Harper Collins Publishers. India, p. 60.
[2]Coffey D., Spears D. (2017), *Where India Goes. Abandoned Toilets, Stunted Development and the Cost of Caste,* Harper Collins Publishers. India, p. 65.

першолюдини Праджапаті, з частин тіла якої були утворені варни, й до якої так часто люблять апелювати, а й із того, що кожна каста має свої специфічні якості (*гуни*), енергії (*шакті*) та дії (*карма*), які разом формують регулюючі засади – *дгарму*. Відповідно, чим правильніше людина змішує якості, енергії та дії, тим більш правильну субстанцію людина здобуває, тобто тим більш правильне тіло дістає. Люди дістають найкращі субстанції, коли правильно їдять, виходять заміж чи одружуються, і правильно діють[1]. Діяти правильно, зазвичай, означає виконувати свою кастову *дгарму*. У Бгаґавадґіті мовиться: «Своя *дгарма*, [навіть] недосконала, краща за добре здійснену чужу. Краще загинути у своїй *дгармі* – чужа *дгарма* небезпечна» (Бгаґавадґіта, Глава III, 35)[2].

Та суспільна свідомість змістила акценти цього заклику Божественної книги так, що головним став він сам, тобто його формальний бік, а не зміст та якість. Інакше кажучи, призначення стає самоцінним фактом, незалежно від того, як добре людина його виконує. В. С. Найпол влучно підкреслює: «Клас – це система винагород. Каста ж замикає людину в рамках її призначення. Звідси й витікає, що якщо не йдеться про жодні винагороди, то обов'язки стають несуттєвими: важливі не вони, а саме положення. Людина є її заявлене призначення»[3]. Щоби краще зрозуміти цю думку, можна навести ситуацію з того ж твору, з якою, ймовірно, стикався кожен турист в Індії. Автор пропонує подивитися на четвірку прибиральників у бомбейському готелі: «Після їхнього прибирання сходи не стануть чистими, вони просто вкотре будуть облиті брудною водою. Також брудною водою будуть облиті стіни. І не намагайтеся скаржитися на брудні ванні кімнати і сходи, з вами ніхто не погодиться, оскільки готель тримає аж чотирьох прибиральників, а це більше, ніж достатньо. Адже в Індії достатньо того, що прибиральники щодня приходять на роботу.

---

[1]Lüthi D. (2016), *Cleansing Pavam: Hygiene, purity and caste in Kottar*, South India. LIT Verlag Münster, Ethnology, p. 3.
[2]*Бгаґавадґіта* (2020), Харків, Фоліо, с. 26.
[3]Найпол В. С. (2008), *Территория тьмы*, Логос, с. 107.

Їм абсолютно не обов'язково чепурити кімнати. Чисто прибирати – це лише частина їхнього призначення, адже загалом це призначення – бути прибиральниками, приниженими істотами і здійснювати дії, які відповідають цьому приниженому положенню»[1]. Тож, покликаючись на сказане раніше, в індуїстському світогляді «діяти правильно» (набувати правильної карми) часто означає просто виконувати свою кастову *дгарму*, а не якісно її виконувати.

В. С. Найпол не без іронії знаходить в індійській звичці сідати навпочіпки ще одне пояснення, коли розмовляє про це з місцевим жителем: «Один симпатичний хлопчина-мусульманин, студент якогось жалюгідного навчального закладу в місті ткачів в Уттар-Прадеші, що елегантно вдягався «під містера Неру» – аж до петлиці – запропонував інше пояснення. "Індійці – народ поетичний", – сказав він. Він і сам завжди шукає відкриту місцину, тому що він – поет, любитель Природи, і це головна тема його власних віршів на урду; а що може бути більш поетичним, ніж присісти на світанку на березі річки?»[2]

Ті ж самі корені має проблема із забрудненістю публічних місць. Для аутсайдера особливо дивно цей феномен виглядає на тлі того, що всередині магазини та будинки можуть бути чистими та відремонтованими, а прямо під їхнім порогом дуже часто можна спостерігати смітник, або навіть руїни. Коли я була ще зовсім недосвідченою й намагалася пояснити побачене, то висунула гіпотезу, що індійське нехтування публічним простором за чистоти приватного, можна пояснити не інакше, як мусонами, які щороку перетворюють будь-який публічний простір на одну суцільну калюжу. Саме тому в індійців немає до нього прив'язаності й не формується звичка впорядковувати його та прибирати. Як я дізналася пізніше, було багато спроб пояснити, чому публічні місця в Індії такі брудні та засмічені. Серед них – людська лінь, низька екологічна свідомість населення та його низька освіченість, неефективний державний менеджмент, недостатні зусилля держави з просвітництва народу

[1]Найпол В. С. (2008), *Территория тьмы*, Логос, с. 106.
[2]Найпол В. С. (2008), *Территория тьмы*, Логос, с. 98.

щодо екологічних питань тощо. Дуже розповсюдженим є пояснення, за яким у часи, коли ще не було пластику та поліетилену, індійці користувалися «природним» посудом та тарою – тарілки були з бананового листя, чашки – з глини, тому не було потреби збирати таке сміття в осібному місці та утилізувати його. Звідси і звичка кидати сміття собі ж під ноги. Та постає природне запитання, чому така звичка виробилася саме в індійців, тоді як у її полоні мали би опинитися всі народи, які користувалися органічною тарою. Крім того, навіть органіка, викинута будь-де, не настільки швидко розкладається, щоби не створювали безлад. Тому, якщо таку причину і можна включити в список чинників, які впливають на забрудненість індійського публічного простору, то далеко не як головний. Головна ж причина криється в тих-таки індуїстських уявленнях про касту. Прибиранням сміття займаються окремі касти, це їхня робота і призначення, тому акт викидання сміття будь-де передбачає, що його приберуть ті, хто для цього призначений. Крім того, до цього нібито нейтрального уявлення про порядок речей додається ще один складник, про який пише дослідник руху далітів за рівні права Ананд Телтумбде, стверджуючи, що проблеми зі сміттям в індійських містах є не лише тому, що людям байдуже до того, як виглядає публічний простір, а й через кастову свідомість, коли представники вищих каст не вагаючись кидають сміття в непризначеному для цього місці, щоби ствердити свою вищість над далітами[1]. Чистота в кастовій культурі має персональний та ритуальний характер, який не має жодного громадянського компоненту. Тому, навіть люди, зациклені на особистій гігієні, не звертатимуть увагу на те, що роблять навколишній простір нечистим[2]. Якщо пояснення забрудненню міського публічного простору видається вичерпним, то з тієї ж позиції західної християнської модерності постає питання, чому в такому ж незадовільному стані перебувають сакральні місця та сакральні об’єкти природи.

---

[1]Teltumbde A. (2018), *Republic of Cast. Thinking Equality in the Time of Neoliberal Hindutva*, Navayana, New Delhi, p. 321.
[2]Ibid.

Паван Верма, індійський інтелектуал, дипломат, історик дивується з того, що благочестивому індусу, який робить омовіння у священних водах Ґанги, геть не заважає бруд та сміття навколо *гатів*[1] та забруднений стан річки загалом[2]. Хоча Ґанга – найсвященніша серед річок Індії і є персоніфікованою Богинею, якій щовечора проводяться *пуджі*[3], й води якої дарують *мокшу*[4], це не спиняє ні промисловість від зливання в неї хімічних відходів, ні самих вірян від того, щоби не кидати сміття в річку та на *гати*. Причина цьому, ймовірно, така ж, як і у випадку з несакральним міським простором. Та у Павана Верми є ще одне пояснення цього феномену. Його він називає «гармонійною шизофренією», дивуючись індійській можливості постійно жити на двох планах досвіду та свідомості й не відчувати різницю. «Єдине, що хвилює індуса – це релігійний ритуал та винагорода, яку він отримує за його виконання; усе, що виходить за межі цієї зони пріоритетності вічно залишається поза фокусом. Релігійна практика сама ж санкціонує цю концентрацію на собі: індус буде стурбований ритуальною чистотою своєї персони, але не буде помічати бруду навколо себе. Саме з цієї причини, – каже Верма, – найбільшу кількість сміття можна спостерігати навколо храмів»[5]. Сам дипломат був свідком того, як у храмі Джаганнатха в Пурі на гірлянді навколо божества повзали велетенські таргани, а на *прасаді*[6] роїлися мухи. Нічого з цього не турбувало вірян[7]. Тож, іноземці, або ж індійці-інтелектуали сходяться в думці щодо того, що індійці схильні до «сліпоти» або ж до «шизофренії» щодо своєї культури, зокрема, щодо ставлення до природи.

---

[1]*Гати* – кам'яні сходи біля річок для зручності доступу.

[2]Verma P. K. (2019), *Chanakya's View: Understanding India in Transition.* New Delhi, p. 24.

[3]*Пуджа* – ритуал поклоніння божеству в індуїзмі.

[4]*Мокша* – вища мета індуїста, яка передбачає звільнення від коловороту смертей і народжень.

[5]Verma P. K. (2019), *Chanakya's View: Understanding India in Transition.* New Delhi, p. 23.

[6]*Прасад* – їжа, яку пропонують божеству на вівтарі, після чого споживають. Споживання *прасаду* вважається благоприємною дією.

[7]Ibid, p. 24.

Більшість індійців просто не помічають того, що помічають туристи – людей навпочіпки та засміченість вулиць – й, швидше за все, щиро здивуються, якщо сказати їм про бруд. В. С. Найпол влучно підмітив той факт, що цей бік індійської дійсності ніде не фігурує – література та кінематограф мовчать про засміченість довкілля. «Можна, звісно, подумати, – каже письменник, – що таке мовчання – це частина наміру прикрасити дійсність, але правда полягає в тому, що індійці просто не помічають цих людей, що сидять навпочіпки, і навіть можуть абсолютно щиро заперечувати їхнє існування»[1]. Індуїзм формує таку картину світу, за якої від кожної ритуальної скверни є свій рецепт, і, відповідно, якщо ретельно дотримуватися всіх рецептів, то скверни просто не буде. З такої перспективи акт омовіння у святій Ґанзі – це рецепт від скверни, у якому нічого не йдеться про те, що біля річки або у саму річку не можна викидати сміття. Сміття не є джерелом скверни. Донести сміття до спеціального місця збору не входить у рецепт і не рятує від скверни. Тому індуси й не помічають бруду. Прибирання та впорядкування простору на цьому об'єкті, або навколо нього – поза ритуалом, а тому залишається опціональним, і навколишній бруд не попадає в поле зору.

На ще одну гіпотезу, яка би пояснила таку роздвоєність індійської свідомості, досить неочікувано наштовхуємося в Е. Ґелнера. У своїй праці «Умови свободи. Громадянське суспільство та його історичні суперники» він говорить про марксизм, але висловлені ним думки можуть бути застосовані до релігій також: «Найбільша слабкість марксизму міститься не скільки в усуненні з релігії *трансцендентного*, скільки в надмірній сакралізації *іманентного* начала. Від Спінози через Гегеля марксизм унаслідував прихований пантеїзм. Як учив Спіноза, світ – це єдине неподільне ціле, проникнуте божественним началом, яке розповсюджується в ньому симетрично, а Гегель привніс у цю картину історичний рух. […] Людина незвичайна, Богом захоплена, як, наприклад, сам Спіноза, могла знести пантеїзм як особливий стан розуму, але

[1]Найпол В. С. (2008), *Территория тьмы*, Логос, с. 61.

натовпу така концепція не до снаги: простій людині потрібен світ, поділений на духовні зони, де є щось святе, так само, як і мирське. Усе є священним, але мають бути речі більш священні за решту. Люди не витримують постійної насолоди священним (навіть якщо їм це подобається в малих дозах і час від часу) і шукають мирський простір, щоби розслабитися»[1]. Звісно, індуїзм некоректно називати пантеїзмом, втім релігієзнавчу категорію «панентеїзм» до нього можна застосувати, особливо, якщо йдеться про небрагманський усний індуїзм[2]. Як пише М. Карпіцький: «Повсякденне релігійне життя індуса більшою мірою визначається саме панентеїстичними поглядами. Це проявляється в тому, що, по-перше, Бог може безпосередньо виявлятися в будь-якому прояві світу, зокрема, у конкретних матеріальних предметах. По-друге, Бог постає в будь-якій конкретній формі подібно іншим матеріальним предметам»[3]. Тобто голізм індуїзму й індуїстське панентеїстичне бачення, яке допускає присутність божественного як в макрокосмі, так і в мікрокосмі, автоматично виводить на думку про те, що *весь* світ сакральний і *все* в ньому сакральне. Бог не трансцендентний світу, як це є в авраамічних релігіях, тому природа – це також Бог. Якщо «все в Бозі»[4], то все має бути ритуально чистим і сакральним, але ця теза суперечить фундаментальній бінарній опозиції в межах індуїзму про ритуальну чистоту і скверну. Тож, повертаючись до Е. Ґелнера, тотальну сакральність світу годі витримати пересічній людині. Принципова неможливість забезпечити сакральність усього світу і його тотальну ритуальну чистоту породжує в індуїстів захисний механізм, коли сакральне

---

[1]Геллнер Э. *Условия свободы. Гражданское общество и его исторические соперники* (2004), Москва, с. 52.

[2]Треба зазначити, що тут термін «панентеїзм» використаний інструментально як релігієзнавчий, і в цьому випадку не пов'язаний із християнським контекстом.

[3]Карпіцький М. Уточнення понять «монотеїзм» та «панентеїзм» щодо веданти. Тези IV Всеукраїнської конференції індогів.(2008), «*Індія – 70 років незалежного розвитку: досягнення, проблеми, перспективи. 30-31 січня 2018 р.»*. Київ, с. 44.

[4]Дослівний переклад грецького слова «панентеїзм».

реалізується лише в тому просторі, де його можливо реалізувати, наприклад, у домі, який можливо утримувати в ритуальній чистоті, а забрудненість іншого простору стає невидимою, бо суперечить паненетеїстичному сприйняттю. Масова релігійна свідомість, таким чином, через неможливість постійно спілкуватися із сакральним і забезпечити сакральність усього світу, концентрується лише на тих речах, у яких сакральність присутня беззаперечно й завжди – на ритуалі, у самому акті спілкування із сакральним. Цим можна пояснити те, що індуїсти цілком щиро можуть заперечити існування тих явищ, свідком яких стає зовнішній спостерігач. Гарно ілюструє цю думку В. С. Найпол: «Леді з клубу в Лакнау обов'язково заперечать вам, що індійці випорожнюються на людях. Ба більше, з виразом відрази на обличчі вони не забудуть вам нагадати про звички європейців: правою рукою вони користуються при зляганні, нею ж вони беруть і туалетний папір, і їжу. Миються раз на тиждень у ванні з водою, що забруднена їхнім власним тілом…»[1]. Свідомість індуїста сконцентрована на акті сакралізації, який можна реалізувати, а той простір, де його неможливо реалізувати, випадає з поля зору і стає невидимим.

Хоча кожне з цих пояснень є задовільним і так чи інакше відповідає на питання, чому в Індії можна спостерігати ставлення до природи, яке нібито суперечить індуїстським уявленням, виникає ще одне питання, чому попри модернізацію, глобалізацію та вестернізацію Індії у свідомості індійців, зокрема індуїстів, мирно співіснують суперечливі з точки зору західної людини речі. Наприклад, позитивістська наукова картина світу та одухотворення природних об'єктів, демократія та кастовість, забруднення довкілля промисловими відходами та паралельне його обожествляння тощо. Хрестоматійний приклад, який трапляється в літературі в цьому контексті, – вчений-біолог, який у лабораторії під мікроскопом бачить ступінь забруднення Ґанги, але покидаючи робоче місце, проводить їй *пуджу* чи здійснює в ній омовіння, вважаючи сакральною та чистою. Запропоноване Мілтоном Сінгером ще в 1972 р. пояснення досі видається

[1]Найпол В. С. (2008), *Территория тьмы.* Логос, с. 99.

актуальним. А полягає воно в тому, що індійська свідомість набагато більш чутлива до контексту, ніж будь-яка інша, у зв'язку з великим ідеологічним, соціальним, культурним різноманіттям, яке є в країні. Кожна спільнота має свої культурні норми і свого бога. У зв'язку з цим виникає те, що вчений називає «компартменталізацією», тобто здатністю тримати релігію й науку/промисловість, кожну зі своїми нормами та цілями, умовно кажучи, у різних «комірках»[12]. При чому здатність компартменталізувати можна поширити не лише на релігію й науку, а й на інші аспекти життя. Ймовірно, так само у свідомості індійців «компартменталізуються» сакральний статус природних об'єктів та фактичний екологічний стан багатьох із них.

* * *

Попри все ще незадовільну ситуацію з довкіллям, держава, профільні неприбуткові організації, еко-активісти та інтелектуали усвідомлюють проблему й мірою своїх сил намагаються її вирішувати. Віддаючи їм належне, треба сказати, що в них це виходить. Хоча Свачх Бгарат (Swachh Bhaarat), остання кампанія індійського уряду, започаткована 2014 р., спрямована на те, щоби зробити Індію чистішою, не виправдала себе, адже, як і у випадку з попередніми кампаніями, збудованими туалетами мало хто почав користуватися, та зрушення є. Рівень смертності немовлят має втішну від'ємну динаміку. А цей показник, як було зазначено, напряму залежить від екологічного стану, який, своєю чергою, залежить від зміни свідомості.

Не можна не помітити, як компартменталізація зникає на рівні окремих релігійних організацій. Храми ISKCON та інших *сампрадай*[3] вайшнавізму вже взяли за принцип взірцеву чистоту своїх храмових комплексів та їх впорядкованість. Акшардгам у

---

[1]Nanda M. (2009), *The God Market. How Globalization is Making India More Hindu*. Random House India, p. 72.

[2]Слово «компартменталізація» походить від англійського слова compartment, яке означає купе, комірку, клітину тощо.

[3]*Сампрадая* – лінія передачі в індуїзмі.

Делі, численні храми у відомих паломницьких центрах вайшнавіву Вріндавані та бенгальському місті Маяпур є прикладами цієї тенденції. На це впливає, по-перше, зміна кастової свідомості – хоча в громадах ISKCON культивують брагманську культуру, та практика недоторканості вважається недопустимою, а по-друге, міжнародний статус багатьох вайшнавських організацій – адміністративну роботу в яких виконують не лише індійці, а люди з усього світу.

Учасники екологічної боротьби полюбляють апелювати до сакральних текстів, констатуючи індуїстський пієтет до природи. З наукової точки зору шукати в шястрах рішення, які б допомогли долати екологічні виклики сучасності, є методологічною хибою, адже самі поняття екології та екологічної свідомості є породженням модерності, а суспільство, у якому з'явилися священні тексти 3,5 тисячі років тому, жило в принципово інших відносинах із навколишнім середовищем, ніж суспільство XXI ст. Та така стратегія може бути ефективною з інструментальної точки зору. За іронією долі, індуїзм, на якому лежить відповідальність за дефекацію на відкритому просторі та смітники, сам є інструментом зміни ситуації. Індія, як Барон Мюнхаузен, зможе витягнути себе з болота, у яке сама ж себе й затягла. Релігійні символи завжди були найкращими медіаторами для трансляції повідомлень широким масам населення. Навіть вестернізованому М. Ґанді вдалося донести свої істини лише через безвідмовний в Індії медіум – релігію. Сучасний індійський політикум також комунікує з народом за посередництва релігії, будуючи храми, проводячи публічні *яг'ї*[1], влаштовуючи *ятри*[2] та йоґа-фестивалі. Саме тому найпоширеніша зараз у індійському політикумі та інтелектуальному середовищі стратегія пошуку в давніх текстах екологічної свідомості може принести свої плоди. Хоча деякі індійські вчені, такі як Міра Нанда чи Мукул Шарма, вважають, що романтизація індуїстського ставлення до природи лише живить ідеологію радикального мілітаристського індуїзму, з прагматичної точки зору така стратегія може бути вигідною,

---

[1]*Яг'я* – ведійський ритуал жертвопринесення.
[2]*Ятра* – паломництво у святі місця в індуїзмі.

враховуючи те, що в окремих випадках індуїстські вірування справді є дієвим стримувальним чинником від шкоди навколишньому середовищу. Наприклад, сакральний статус гаїв та невеликих лісів захищає їх від вирубки. Хоча багато таких природних об'єктів перебувають під захистом Лісової служби (Forest Service) індійського уряду, дослідниця сакральних гаїв Еліза Кент стверджує, що стримувальний ефект має не науковий менеджмент природних ресурсів, а саме релігія та традиція[1]. Парадокс полягає в тому, що під державною охороною сакральні гаї та ліси вирубують більше, ніж тоді, коли вирубку регулює місцева громада, яка живе поруч.

Тож стикаємося з ситуацією, за якої теологія індуїзму містить як ті положення, що допомагають природоохоронній активності, так і ті, які негативно впливають на стан довкілля. З одного боку, це повага до природи та благоговіння перед нею, що транслюють індуїстські сакральні тексти й присутні в народних індуїстських віруваннях, а з іншого, – це освячення кастової системи тими ж текстами. Важливо розуміти, які аспекти індуїстської теології відповідають яким практиками поводження з природою, і не плутати їх. Смітники на узбіччях та дефекація надворі відображають ставлення індуса не до природи, а до своїх позакастових співгромадян або ритуальних правил, так само як відображають глибоку релігійність індусів, а не її відсутність, як може здатися на перший погляд. Бо етос ритуальної чистоти є основоположним в індуїзмі й у XXI ст. він, хоч і меншою мірою, але продовжує пронизувати їхнє життя. Екологія може стати тією наукою, де діалог між традицією та модерністю стане неуникненним, де будуть вироблятися нові рішення й компроміси, які вплинуть на розвиток і процвітання країни у всіх сферах життя, не лише в екологічній.

---

[1]Kent F. E. (2013), *Sacred Groves and Local Gods: Religion and Environmentalism in South India*. Oxford University Press, p. 3.

Література:

2019 World Air Quality Report. Region and city. PM2. 5 Ranking. URL: https://www. iqair. com/blog/report-over-90-percent-of-global-population-breathes-dangerously-polluted-air.

Coffey D., Spears D. (2017), *Where India Goes. Abandoned Toilets, Stunted Development and the Cost of Caste,* Harper Collins Publishers, India, 288 p.

Coward H. (2003), Hindu Views of the Nature and the Environment. *Nature Across Culture. Views of Nature and the Environment in Non-Western Cultures.* Science Across Cultures: the History of Non-Western Science, Vol. 4, Ed. Helaine Selin, Springer-Science+Business Media, B. V.

Descola Ph., Palsson G. (1996), *Nature and Society: Anthropological Perspectives*. Routledge.

McGetchin D. T. (2009), *Indology, Indomania, and Orientalism: Ancient India's Rebirth in Modern Germany*. Fairleigh Dickinson UnivPress.

Haberman D. L. (2013), *People Trees*. Oxford University Press.

India Infant Mortality Rate 1950-2020. URL: https://www. macrotrends. net/countries/IND/india/infant-mortality-rate'>India InfantMortalityRate 1950-2020.

Kalland A. (2003), Environmentalism and Images of the Other. *Nature Across Culture. Views of Nature and the Environment in Non-Western Cultures.* Science Across Cultures: the History of Non-Western Science. Vol. 4. Ed. HelaineSelin. Springer-Science+Business Media, B. V.

Kent F. E. (2013), *Sacred Groves and Local Gods: Religion and Environmentalism in South India*. Oxford University Press.

Krishna N. (2017), *Hinduism and Nature*. Penguin Random House India Private Limited, 269 p.

Lüthi D. (2016), *Cleansing Pavam: Hygiene, purity and caste in Kottar, South India*. LIT Verlag Münster, Ethnology, 178 p.

Mahmud J. (2004), *Mahatma Gandhi: A Multifaceted Person*, APH Publishing.

Nanda M. (2009), *The God Market. How Globalization is Making India More Hindu*. Random House India.

Nugteren A. (2005) *Belief, Bounty and Beauty. Rituals around Sacred Trees in India*, Brill, Leiden, Boston.

Singer M. (1980), *When a Great Tradition Modernizes: An Anthropological Approach to Indian Civilization*. University of Chicago Press.

Teltumbde A. (2018), *Republic of Cast. Thinking Equality in the Time of Neoliberal Hindutva*, Navayana, New Delhi.

Uncommon Ground: Toward Reinventing Nature, Ed. William Cronen. (1995), New York. W. W. Norton & Co.

Verma P. K. (2019), *Chanakya's View: Understanding India in Transition*, New Delhi, 234 p.

Бгаґавадґіта, (2020), Харків, Фоліо.

Геллнер Э. (2004), *Условия свободы. Гражданское общество и его исторические суперники*, Москва, Московская школа политических исследований, 240 с.

Глушкова И. (1999), *Введение. Древо индуизма*, Москва.

Карпіцький М. (2018), *Уточнення понять «монотеїзм» та «панентеїзм» щодо веданти*, Тези IV Всеукраїнської конференції

індологів. «Індія – 70 років незалежного розвитку: досягнення, проблеми, перспективи, 30-31 січня 2018 р.», Київ, с. 43-45.

Найпол В. С. (2008), *Территория тьмы*, Логос.

Шримад-Бхагаватам. Седьмая песнь, URL: https://vedabase. io/ru/library/sb/7/14/.

Бібік Олександра

ГОРИ В КОРЕЙСЬКІЙ КУЛЬТУРІ: САКРАЛІЗАЦІЯ, ПЕРСОНІФІКАЦІЯ, АНІМІЗМ

Природний простір лісу та гір грає важливу роль в історії корейської релігійності та культури. Окремі гори в цілому розуміються як один з найвідоміших символів корейської національної ідентичності. Гори як космологічна схема світобудови, священний простір, символ унікальності корейської нації та визвольної боротьби за національну незалежність зустрічаються в поезії, мистецтві, кінематографі, літературі. Розуміння гір як міфологічного простору створення давньої корейської держави з одного боку, й як сакрального простору мешкання духів – з іншого, закладається ще в період Трьох Царств (57 р. до н. е. - 668 р. н. е.) З поступовим розвитком корейської культури, гори отримують космологічне значення[1] та починають сприйматися як сакральний простір для корейського шаманізму, буддизму, християнства та нових релігійних рухів, поступово набуваючи статусу найвідомішого корейського символу в межах як традиційної, так і сучасної популярної культури.

Горами покрито 70 відсотків території корейського півострова. Найвищою точкою на півночі країни вважається гора Пекту-сан (백두산, 白頭山, 2744 м. над рівнем моря), яка лежить на кордоні КНДР та КНР й через гірський хребет Бекту-данган тягнеться до гори Чірі-сан (지리산, 智異山, 1947 м. над рівнем моря) на півдні. Третьою найвищою точкою вважається гора Халла-san (한라산, 漢拏山, 1915 метрів над рівнем моря), що розташована на острові Чеджу (제주도, 济州島, чеджу-до) біля кордону Японського моря. Обидві гори відомі як згаслі вулкани. Розташування гір на кордоні держави, як і протяжність гірських хребтів через всю територію Кореї, зіграє важливу роль в формуванні символічного та релігійного образу гір в цілому.

---

[1]Детальніше див. David A., Mason. (1999). *Spirit of The Mountains. Korea's SAN-SHIN and Tradition of Mountain-Worship*. Hollym International Corp.

У результаті нашого дослідження були виділені наступні види залучення гір в контекст корейської релігійності:

- сакралізація окремих гір як географічного та природного простору;
- персоніфікація образів окремих гір як міфологічних та фольклорних персонажів;
- зв'язок анімістичних вірувань з горами.

Релігійний вимір розуміння гірського простору детермінує його культурні конотації: гори використовуються як космологічна модель, символ національної ідентичності й традиційності культури, метафора складності життя та стійкості воїнського духу, аналогії духовності в цілому.

Історія сакралізації гірського простору та окремих гір починається в межах давньої корейської релігійності та шаманізму періоду Трьох Царств. Центральним мотивом даної сакралізації є культ гірського божества за ім'ям Сансін (산신; 山神, де山 – гори, 神 – дух, бог). Сансін грає визначну роль в міфах про заснування першої корейської держави та є главою пантеону. Мірою розвитку культу гір починають з'являтись більш диференційовані образи окремих гірських локацій («йо-сансін» та «понхян-сансін»), а самі гори залучаються до культу предків, буддизму, християнства та нових релігійних рухів. Проаналізуємо особливості розвитку образу Сансіна та еволюцію релігійного розуміння гір.

Протягом становлення культу Сансіна в Кореї можна виділити наступні варіації розуміння цього образу:

1. Сансін як володар усіх гір Кореї;
2. Сансін як міфічний засновник Кореї та першої корейської держави;
3. Божество всіх корейських гір;
4. Охоронне божество для корейської нації загалом[1].

Кожен з названих концептів розуміння гірського божества обумовлюється міфологічним наповненням цього образу та визначає подальший розвиток даного культу.

---

[1]Clark, Ch. A. (1961). *Religions of old Korea.* Seoul: Christian Literature Society of Korea, p. 200.

Найбільш рання згадка Сансіна зустрічається в корейському літописі «Хроніка Трьох Держав» (삼국사기; 三國史記 – «самгук сагі»), складеного за наказом корейського вана Іджона (인종, 仁宗; 1122-1146 рр. правління) під керівництвом історика Кім Бу Сіка (김부식, 金富軾; 1075-1151 рр.) в 1145 р. Розвиток образу продовжується в історичному зводі під назвою «Достопам'ятні події Трьох Держав» (삼국유사; 三國遺事 – «самгук юса»), який було зібрано буддійським ченцем Ірьоном (1206-1289 рр.; 일연; 一然) у XIII ст. та написано класичною китайською мовою.

Згадка Сансіна в «Самгук сагі» стосується міфу про заснування корейської держави. Сюжет міфу розповідає про те, як Хванун, син Небесного Повелителя Хваніна, вирішив жити серед людей: «Він розгледів високу гору Тхебек з трьома вершинами, подарував сину три небесні печатки та послав управляти людьми. Спустився Хванун на найвищу вершину Тхебека з трьохтисячною дружиною – там, де священне дерево – жертовник духам. З того часу це дерево зветься оселею духів та Хвануна звуть Владикою Неба»[1]. Далі міф розповідає про те, як Хванун управляє всім на землі та кожним днем року до того часу, доки не зустрічає у печері ведмедицю та тигра, які бажають стати людьми. Ведмедиця виконує наказ Хвануна з'їсти стебло полину та двадцять зубків часнику й не показуватись на сонці сто днів, і стає жінкою. Тигр не виконує наказ Хвануна та залишається у своїй тваринній подобі. Міф завершується згадкою про весілля Хвануна з жінкою, якою стала ведмедиця, та розповіддю про їх сина Тангуна – засновника та першого правителя держави Чосон: «Тангун заснував столицю в Пхен'янській фортеці, а країну назвав Чосон. Потім переніс столицю в Асадаль, що у гори Пегак-сан»[2]. Коли Тангуну виповнюється тисяча дев'ятсот вісім років, він покидає престол та перетворюється на гірського духа Сансіна. Такою була роль Сансіна у заснуванні держави, що стала визначальною для цього образу та зустрічається на всіх етапах розвитку уявлень про гірського духа в історії корейських релігій.

---

[1]金富軾撰、井上秀雄訳注. (1988). *三国史記全4巻*. – 9ページ.

[2]Ibid, p. 10.

Зображення Сансіна в буддійському храмі Волчонса, в Пхенчхан, Північна Корея. Фотографія М. Грея.

Міфологічні конотації обумовлюють становлення канонів зображеннях Сансіна, які можна розподілити на дві традиції. Перший канон передбачає зображення Сансіна у вигляді дідуся з довгою бородою, що сидить під сосновим деревом. Окрім похилого віку та бороди, – розповсюджених символів мудрості та довголіття – привертає увагу й сосна – відома метафора стійкості та довгого життя на території всього регіону Далекого Сходу. Таким же символом вічного життя є персик, який часто зустрічається у зображеннях[1].

У другому каноні, Сансіна зображують поряд або таким, що сидить верхи на тигрові, який слугує його посланцем до людей. Також на таких зображеннях інколи зустрічається другий тигр або жінка як дружина Сансіна, що можна інтерпретувати як посилання на сюжет міфу про заснування держави. Зображення Сансіна на вершині гори біля озера, яке розташоване у кратері згаслого вулкана, інтерпретується як найбільш пізній варіант зображення Сансіна[2]. Подібне озеро розташоване на горі Пекту-сан, яка стоїть на кордоні

[1]David A., Mason. (1999). *Spirit of the Mountains. Korea's SAN-SHIN and Tradition of Mountain-Worship*. Hollym International Corp. p. 40-56.

[2]Там само, с. 50.

Кореї та Манчжурії (зараз є частиною Китаю). Іконографічні та художні зображення духа гір або тигра поряд з цією горою розуміються як символічне стверджування права Кореї на територію Манчжурії.

Існує декілька видів культових споруд для поклоніння Сансіну. Перший вид споруд – це так звані «сансін-гак» (山神閣) – каплички на честь гірського бога, які можуть бути розташовані як окремо, так і на території буддійських храмів. Другий вид споруд називається «сонгван-дан» (城隍堂) та має вигляд каміння, яке зібране докупи на вершині гори або біля неї[1]. Основною функцією такої споруди називається позначення та охорона входу до сакральної місцевості. Різнокольорові стрічки з тканини або шматки одягу на гілках дерев також називають «сонгван-дан» та інтерпретують як частину ритуального комплексу поклоніння Сансіну.

З огляду на положення Сансіна в пантеоні, ритуали поклоніння цьому божеству займали значне місце не тільки в релігійній культурі, а й в державній політиці. Сучасний культ Сансіна зводиться до молитов про народження хлопчика, здоров'я, багатство та захист під час дороги[2]. Традиційно жертва гірському духу повинна була залишатись кожного разу, коли путівник вирушає в гори, збирає щось на горі або у її підніжжя. З кінця періоду Корьо (918-1392 рр.) ритуали поклоніння Сансіну проводились жрецями – «чегван» (제관). Після підношення ритуальної їжі (найчастіше, рису) зачитувались молитовні тексти (які складалися з прославляння божеств, а також перерахування надій та побажань учасників ритуалу) та поклонів Сансіну. Після закінчення церемонії, їжа зі столу з підношеннями гірському богу забиралася учасниками ритуалу для загального бенкету.

Окремою частиною культу гір в Кореї дослідниця корейської традиційної культури та шаманізму Л. Кендалл називає так званих

---

[1]Grayson, J. H. (1992). The accommodation of Korean folk religion to the religious form of Buddhism: An example of reverse syncretism. *Asian Folklore Studies (51),* p. 199-217.

[2]Grayson, J. H. (1996). *Female Mountain Spirits in Korea: A Neglected Tradition.* Vol. 55 (1), p. 121.

духів «понхян-сансін» (本鄉山神) або духів-охоронців конкретних кланів та могил предків. «Понхян-сансін» можна порівняти з культом духів предків, розповсюдженому в усьому регіоні Далекого Сходу. В Кореї ці духи розумілись як божества, які охороняють та захищають певний клан, навіть у тому випадку, якщо сім'я покидає місце свого первісного проживання та самі могили предків. Окрім духів гір, які вважалися особливо сильними духами, такими охоронцями кланів могли бути також духи Семи Зірок Великої Ведмедиці, культ яких був також впливовим в межах традиційної корейської релігійності[1].

«Понхян-сансін», як і сам Сансін, грають окрему роль у корейському шаманізмі, оскільки саме через них шаманки отримують свою силу. Як свідчить Л. Кендалл, зустріч з богом гір є типовим епізодом біографії корейських шаманок на етапі їх ініціації. Посилаючись на біографію шаманки під ім'ям «мати Йон Су» та історії її колег, дослідниця зазначає, що в усіх відомих прикладах шаманської ініціації Сансін виглядає як старець з довгою білою бородою, відповідно до зображень цього бога в храмах та святилищах[2]. Визначальним моментом ініціації є проводи шаманки до Сансіна через голоси духів або сни. Також можливе умовно випадкове потрапляння майбутньої шаманки до святилища або до священної гори в момент ініціації (дослідниця зазначає, що в цей момент сама гора керує діями шаманки).

В історії окремих шаманок особливе значення грають також конкретні гори. Наприклад, перед тим, як провести один із ритуалів «кут» (굿) шаманка повинна здійснити паломництво на гору для того, щоб поклонитись богам гори та покликати їх в своє святилище. Як свідчить Л. Кендалл, перед паломництвом шаманка три дні не їсть м'ясо та рибу, купається у холодній воді та покидає місто у мовчанні, навіть не відповідаючи та привітання[3]. На горі вона варить рис та приносить жертви Духу-Бабусі Води (Мулсін Хальмонні –

---

[1]Day, Cl. B. (1974). *Chinese peasant cults: Being a study of Chinese paper gods*. Taipei: Ch'eng Wen, p. 120.

[2]Kendall, L. (1988). *The Life and Hard Times of Korean Shaman. Of Tales and the Telling of Tales*. University of Hawaii Press, p. 177.

[3]Ibid, p. 28.

물신할머니) та Духу Гір (Сансіну), після чого, також в тиші, повертається у місто. Якщо дорогою шаманка зустрічає мертву жабу або змію, вона повинна зупинити своє паломництво.

Описуючи історію своєї сім'ї, шаманка на ім'я «мати Йон Су» бачить причини всіх нещасть, які трапились з нею та її чоловіком, у тому, що їх предки перестали вшановувати гору Кам'ак (감악산) так, як було заведено в цій родині: «Її діти забули гору Кам'ак і їх справи стали гіршими. Я ходжу на гору Кам'ак і молюся за добробут моїх синів»[1]. Характерно, що сучасні шамани в ході ритуалів, направлених на прояснення причин нещасть в країні та світі (таких, як лісові пожежі), вбачають зв'язок між гнівом саме гірських божеств та природними катастрофами. Так образ Сансіна як засновника держави та глави пантеону поступово розширюється до розуміння гір як сакрального простору в цілому, простору розгортання давньої корейської історії та мешкання містичних та духовних сил.

Важливою складовою традиційних корейських уявлень про гірських духів є образи божеств індивідуальних та конкретних гір, які мають назву «йо-сансін» (여산신; 如山神, де 如 – «жінка»). На відміну від образу Сансіна, йо-сансін залишаються менш дослідженими в межах академічного вивчення корейської релігійності. Йо-сансін як духи жіночої статі, що є втіленням певних географічних гірських піків та доріг, розглядають Ісабелла Б. Бішоп, С. Нельсон, В. І. Гріфс та Дж. Х. Грейсон. Натомість Д. Мейсон розглядає жіночу персоніфікацію окремих географічних гірських локацій як частину образу Сансіна. Дослідник зазначає, що жіночі образи духів гір були трансформовані в чоловічі приблизно за півтора тисячоліття[2].

Основним джерелом аналізу еволюції образу йо-сансін є корейський літопис «Достопам'ятні події Трьох держав» («Самгук юса»). Окремі фольклорні тексти, в яких містяться посилання на образи йо-сансін, доповнюють та розшифрують контекст сакралізації образів окремих гір. Проаналізуємо становлення та

---

[1]Ibid, p. 29-30.

[2]David A., Mason. (1999). *Spirit of the Mountains. Korea's SAN-SHIN and Tradition of Mountain-Worship.* Hollym International Corp. p. 55.

особливості розуміння персоніфікованих образів корейських гір «йо-сансін».

Одним з перших епізодів щодо персоніфікації гірських вершин та стежок є розповідь про леді Унчже (운제; 雲帝), яка в тексті «Достопам'ятні події Трьох держав» належить до періоду Трьох царств. Жінка, яка описується як дружина короля Намхе (남해차차웅, 南解次次雄; ? — 24 р. н. е. – другий король держави Сілла) виступає прообразом для цієї персоніфікації. Міф розповідає, як після смерті дружина короля стає «священною матір'ю» (聖母 – «со:н'мо») гори Унже. Термін «священна матір» є широко вживаним позначенням ролі та статусу гірських духів «йо-сансін»[1].

Текст Ірьона не містить детального опису історії перетворення леді Унчже на «священну матір» гори. Зазначається, що в час написання тексту культ леді Унчже вже був встановлений на території Кореї. Підношення жертв та молитви до неї вважалися одним із найдієвіших засобів викликання дощу в сухий сезон. Звернемо увагу, що на відміну від інших йо-сансін, що розумілися як захисники та охоронці, головною функцією леді Унчже називається саме викликання дощу.

Наявність чіткої асоціації леді Унчже (雲帝; де 雲 – хмара, та 帝 – імператора) з дощем та хмарами дозволяє нам висунути припущення щодо наявності типологічного зв'язку цього образу з китайським міфологічним образом Ушань шень-юй (巫山; де – свята діва, чаклун та 山– гора). За легендою, Ушань шень-юй – це донька імператора Янь-ді на ім'я Яо-чзи, яку Небесний правитель призначив бути опікункою гори Ушань. Зранку Ушань шень-юй перетворюється на хмару, вечері з цієї хмари йде дощ. У тексті «Високі гори Тан» Ушань шень-юй описується як дівчина, що запропонувала своє кохання імператору царства Чу, але зранку зникла, покинувши палац у вигляді ранкової хмари. Образ є широко відомим на всьому просторі далекосхідної культури як поетичний засіб для опису любовної пристрасті. Корейській образ йо-сансін у

[1]Nelson, S. M. (1993). *The archeology of Korea.* Cambridge University Press. p. 245.

вигляді леді Унчже може розумітись як корейська версія міфологеми, розповсюдженої в далекосхідному регіоні.

Сучасний культ леді Унчже існує у вигляді паломництва до святилища типу «сонгван-дан», яке розташоване на даній горі. Разом з цим, буддійські святилища, що існують на цій горі сприяють розвитку культу леді Унчже та розширюють інтерес до гори Унчже з боку паломників[1]. Мірою розвитку буддизму на території Кореї, святилища, присвячені окремим гірським божествам, стали розташовуватись на території буддійських монастирів та храмів. Тому найчастіше паломники бачать своєю ціллю відвідування не стільки конкретної святині, скільки самої гори, яка сама розуміється як сакральний об'єкт та простір.

Наступний образ йо-сансін в тексті «Достопам'ятні події Трьох держав» описує дружину воїна на ім'я Кім Че Сан (金提上), який загинув при спробах врятувати принца від полону та страти в Японії. Точна дата названих подій в тексті не вказується. Дружина воїна загинула дорогою до Японського моря, коли дізналася про поразку чоловіка. Далі в тексті вона описується як «духовна матір» (神母; де 神 – дух та 母 – матір) шляху Чісул-льон (鵄述嶺), на якому їй будують храм[2]. Такі храми, збудовані біля доріг та присвячені духам гори, розуміються як охоронці путівників та захисники гори. З іншого боку, «духовна матір» шляху Чісул-льон розумілася також як одна з охоронців Кореї в цілому, оскільки гора, за яку вона відповідає, знаходилася на межі держави.

Подібна легенда, де духи межових гір виконують функцію охоронців країни, записана також в тексті «Кім Юсін та хазяйки трьох гір». Сюжет легенди будується навколо Кім Юсіна, який планує подорож до Когурьо з метою здійснення шпигунської місії. Дорогою йому зустрічаються три жінки, які пригощають Кім Юсіна фруктами та запрошують пройти з ним в ліс, де говорять: «Ми – духи-охоронці цієї країни, господарки гір Нарім, Хьоллє та Корхва. Ви не знали, що вас заманює ворог та пішли з ним. Ми прийшли

---

[1]Grayson, J. H. (1996). *Female Mountain Spirits in Korea: A Neglected Tradition.* Vol. 55 (1) p. 126-127.

[2]一然. *原文兼註木三國遺事*. URL: https://web. archive. org/web/20070308002636/http://www. cbeta. org/result/T49/T49n2039. htm

сюди, щоб вас попередити»[1]. Так Кім Юсін дізнається, що Пексок, який його супроводжує, родом із Когурьо, та відмовляється від своїх задумок.

У цих епізодах ми можемо бачити поступову трансформацію гір з сакрального простору до простору, пов'язаного із корейською державністю та національною ідентичністю. Міфологічний зв'язок гір із становленням першої корейської держави, як і розташування гірських локацій на кордонах країни, грають важливу роль у розгортанні символічного та релігійного наповнення їх образу у межах як традиційної, так і сучасної культури.

Другим розповсюдженим сюжетом в легендах та міфах про персоніфікацію корейських гір є мотив появи йо-сансін уві сні або наяву перед головним героєм міфу, з метою прохання про будівництво храму. Специфікою цього сюжету можна назвати спрямованість дій йо-сансін не стільки на захист країни або мандрівників, скільки на встановлення або відновлення культу.

У тексті «Самгук юса» міститься декілька подібних сюжетів. Перші два сюжети належать до періоду Трьох Царств. Легенда розповідає про встановлення культу духів гір Джьондо-сан (仙桃山) та Джоак-сан (西岳山). Легенда починається з опису сновидіння ченця буддійського монастиря, розташованого на цих горах. Уві сні з'являється дух, що представляється як «священна матір» (神母 – «сінмо») гори. Далі дух просить встановити в храмі каплички божествам гір так, щоб в монастирі шанувалися не тільки буддійські святі, але й йо-сансін п'яти основних корейських гір. Ченець виконує наказ духа[2]. Такі епізоди можуть слугувати ілюстрацією того, як поступово встановлена практика шанування духів гір на території буддійських святилищ відповідає загальному корейському релігійному синкретизму.

У текстах літописів «Самгук юса» та «Самгук сагі» записана ціла низка легенд, що можуть трактуватися як підтвердження існування релігійного синкретизму в Кореї. Сюжет однієї з них розповідає про буддійського ченця, який, прибувши до

---

[1]金富軾撰、井上秀雄訳注. (1988). *三国史記全4巻*. – 265ページ.

[2]一然. *原文兼註木三國遺事*. URL: https://web. archive. org/web/20070308002636/http://www.cbeta. org/result/T49/T49n2039. htm

високогірного монастиря Йонг'чві-сан, (영추산) каже, що зміг потрапити сюди завдяки допомозі «хазяйки гори» (山主 – «салльон»). Ірьон в коментарі до цього епізоду зазначає, що «господарка гори» могла асоціюватись з індійською богинею Сарасваті, але ніяк не пояснює дане твердження.

У збірці фольклорних казок періоду Чосон (1392-1897) під назвою «Ч'они-рок» (天倪録) записана легенда про духа гори Пегак-сан (白岳山). Легенда починається з того, що до вченого за ім'ям Квон П'іл (權韠, 1569-1612), який знищує храм на горі, уві сні приходить гірський дух. Дух погрожує помстою за знищення святилища і в кінці легенди вбиває вченого[1]. Інші відомі нам легенди про появу духів йо-сансін уві сні належать до тексту «Самгук юса» та розповідають про встановлення святилищ духам гір Сонгак-сан, Джьонгак-сан та духам п'яти корейських гір. Сюжет про помсту духа за знищення храму не повторюється в інших текстах та є окремим випадком серед легенд, присвяченим духам гір.

У проаналізованих образах персоніфікованих гірських божеств та духів ми бачимо поступове становлення корейського культу гір. Анімістичні вірування, шаманські практики та культ предків поступово входять у коло асоціацій, які створюють уявлення про гори як про сакральний простір, пов'язаний зі становленням корейської державності. Зв'язок персоніфікованих образів йо-сансін із епізодами корейської історії та історичними особистостями ще раз закріплює розуміння гір як символу розгортання історії корейської державності з самого її початку до сучасності.

Географічна сакралізація простору певних гір в межах сучасної корейської культури зберігається як елемент традиційної релігійності, залучений до історії декількох корейських релігій. Д. Мейсон в монографії «Духи гір: корейський Сансін та традиційне поклоніння горам» виділяє гірські хребти по п'ять (오악; 五嶽 – о-ак) та три вершини (삼악; 三嶽 – сам-ак) як найбільш відомі та важливі для різних контекстів корейської культури[2]. Водночас

---

[1] Ibid.

[2]David A., Mason. (1999). *Spirit of the Mountains. Korea's SAN-SHIN and Tradition of Mountain-Worship.* Hollym International Corp. p. 25-35.

дослідник зазначає, що зараз у корейців нема чіткого уявлення про те, які саме гори входять в список найбільш сакральних.

Кожна гора в Кореї певною мірою розуміється як сакральний простір. По-перше, саме гори та гірські ліси традиційно розумілися як місце проживання духів та божеств корейського пантеону. По-друге, через особливий статус гір, релігії, що були поступово адаптовані корейцями (такі як християнство, буддизм) розташовували в горах свої святилища. Аналізуючи сакральність кожної окремо взятої гори, Д. Мейсон пропонує враховувати наступні чинники по відношенню до кожної окремо взятої гори:

1. Кількість релігійних споруд та установ, які діють на даній горі (особливу увагу дослідник приділяє спорудам, присвяченим Сансіну);

2. Початки річок на горі, рельєф, топографія, розташування[1];

3. Репутація даної гори в суспільстві[2].

Список п'яти сакральних гір складається мірою становлення культів Сансіна та йо-сансін, і, разом з цим, наданню горам функції захисників держави. Тому в період Сілла (57 до н. е. – 935 н. е.), виділяють наступні гори: в центрі – Пхальгон-сан (팔공산, 八公山), на півночі – Тхепек-сан (태백산, 太白山), на півдні – Чірі-сан (지리산, 智異山), Тохам-сан (토함산, 吐含山) на сході та Керьон-сан (계룡산, 鷄龍山) на заході. В період Чосон (1392-1897 рр.) разом зі зміною державних кордонів, список сакральних гір змінюється так: в центрі – Самгак-сан (삼각산, 三角山), на півночі – Пукхан-сан (백두산, 白頭山), на півдні – Чірі-сан (지리산, 智異山), Кимган-сан (금강산, 金剛山) на сході та Мьохян-сан (묘향산, 妙香山) на заході.

---

[1]В деяких корейських релігіях, зокрема, в шаманізмі, річки розуміються як місця сили. Розташування гори грало роль в розумінні її значення. Як ми писали вище, гори, розташовані на кордоні, мали додаткову важливу функцію охорони та захисту країни.

[2] Ibid.

Ірворободно у тронному залі палацу Кьонбоккун
Фотографія К. Нагі.

Зображення п’яти гір, разом з червоним сонцем та синім місяцем (символами ін та ян) є розповсюдженою в Кореї моделлю всесвіту. Схема носить назву «Ширма Сонця, Місяця та П’яти Вершин» (일월오봉도, 日月五峯圖 – ірворобондо). Така ширма поміщалася за спиною вана в період династії Чосон (조선, 朝鮮, 1392-1897 рр.) У ранніх варіаціях ширми окрім місяця, сонця та гір також зображилися дві чорні сосни та два водоспади, між першим та другим та четвертою і п’ятою вершинами. На передньому плані розміщувалось озеро. На більш пізніх варіаціях ширми, на зображенні залишаються два світила та п’ять гір, які зображуються чорно-білими та, без присутніх на старіших варіантах картини, дерев та водоспадів[1].

Розглядаючи символічне значення ширми, А. Чедвік звертає увагу, що центром зображення міг бути корейський правитель – ван,

[1] Cotter H. (1993). *Sampling of Treasures From 18th-Century Korea.* New York Times. URL: https://www. nytimes. com/1993/10/15/arts/review-art-sampling-of-treasures-from-18th-century-korea. html

який сидів перед ширмою[1]. У цьому випадку спадання водоспадів в озеро та присутність ін та ян на картині може трактуватись як символічне зображення доброї волі Небес до правителя Кореї. Згідно з цією трактовкою, саме ван стає центром цієї моделі політичної космогонії, за умови відсутності центру всередині самої картини.

Точна дата виникнення зображення «Ширми Сонця, Місяця та П'яти Вершин» викликає дискусії серед дослідників історії корейської культури. За версією доктора Йі Сун Мі, ширма виникає в 1392 р., за часів правління вана Тхеджо (태조, 太祖, 1335-1398 рр.)[2]. Однак за інформацією Корейського Національного Музею, перші письмові свідчення використання ірворобондо в палацах датують серединою XVII ст. На даний момент зображення п'яти гір та двох світил є одним з найвідоміших символів корейської державної незалежності, традиційності культури та національної ідентичності. Зображення присутнє в оформленні сучасної південнокорейської банкноти VI серії в 10 тисяч вон, та є одним із найбільш відомих гірських символів.

---

[1]Chadwick A. (1996). *Sun, moon, and Immortal Peaches.* Hong Kong Medical Journal. 2 (3). p. 234-235.

[2]Cotter H. (1993). *Sampling of Treasures From 18th-Century Korea.* New York Times. URL: https://www. nytimes. com/1993/10/15/arts/review-art-sampling-of-treasures-from-18th-century-korea. html

Ландшафт на рельєфі, VII ст. Національний скарб № 343

Термін «три сакральні вершини» відсилає до міфу про створення корейської держави. Сюжет міфу починається з того, як Хванун спустився на високу гору, у якої було три вершини. Традиційно ці три вершини асоціюються з горами Чірі-сан, Халла-сан та Кимган-сан (금군산, 錦山郡). Водночас, саме ці гори вважаються буддійськими центрами в Кореї, оскільки на них розташовано ряд важливих буддійських центрів (10 відомих буддійських храмів на горі Чірі-сан, храм Кванимса (관음사, 觀音寺) на горі Халла-сан, ряд традиційних та нині зруйнованих храмів на горі Кимган-сан, яка вважалася одним із основних центрів розвитку корейського буддизму)[1]. Термін «самсінсан» (삼신산, 三神山 – «три гори богів» або «три гори, де живуть духи»), який також є розповсюдженою назвою «трьох сакральних вершин», яка відсилає до китайської даоської міфологеми, згідно з якою на гори Пенлай (蓬莱), Фачжан (方丈) та Ічжоу (瀛洲) є місцем проживання

[1]Buswell, Rober E., & Lopes, Donald S. (2014). *The Princeton Dictionary of Buddhism.* Princeton University Press. p. 183-184.

безсмертних та небожителів[1]. Тому «три сакральні вершини» є одним із найбільш відомих сакральних символів корейської релігійності в цілому.

Географічна сакралізація окремих корейських гір є важкими моментом в межах не тільки традиційних релігійних традицій, але й сучасної релігійності та нових релігійних рухів. Гори зі списків п'яти та трьох сакральних вершин, як і зазначені Д. Майсоном «дев'ять найбільш сакральних гір» є простором постійного відправлення релігійного культу та виникнення нових традицій[2]. Гора Пекту-сан – найвища точка над рівнем моря на корейському півострові – є залученою до контексту створення нових релігійних образів та практик як в межах Північної, так і в Південній Кореї. Розглянемо приклади таких сакралізацій.

За формальної свободи совісті, основною релігією на території сучасної Північної Кореї є культ особистості «великого вождя» Кім Ір Сена (김일성, 金日成, 1912-1994 рр.). Аналізуючи біографію та становлення «культу великого вождя», дослідники корейської релігійності Роберт В. Честерс та Вікторія Тен висувають припущення, що образ першої дружини Кім Ір Сена, Кім Чен Сук (김정숙, 金正淑, 1917-1949 рр.) можна розглядати як новий образ йо-сансін гори Пекту-сан[3]. За своїм загальним значенням для Північної Кореї, гора Пекту стає символом революції та партизанського руху. З 1948 р. доступ жителів Південної Кореї до гори було обмежено, але Пекту-сан залишається символом розділення Кореї та надії на можливість єднання в майбутньому[4].

---

[1] Ibid, p. 183-184.

[2]David A., Mason. (1999). *Spirit of The Mountains. Korea's SAN-SHIN and Tradition of Mountain-Worship.* Hollym International Corp. p. 145.

[3]Winstanley-Chesters, R. & Ten V. (2016). New Goddesses at Paektu Mountain: Two Contemporary Korean Myths. *Korean Humanities*, Vol. 2 (1), p. 153-155.

[4]Cho, Hyun-soul. 2010. The Significance of Perceptions of Baektusan in Baekdu-related Myths. *Review of Korean Studies*. Vol. 13(4), p. 33-52.

Візити на гору Пекту є частиною сучасної про-ідеологічної освіти в Північній Кореї[1]. Окрім біографії Кім Чен Ира, народження якого пов'язують з Пекту-сан, саме ця гора на північних територіях вважається місцем утворення першої корейської держави (тобто місцем народження Тангуна). У частині біографії, присвяченій Кім Чен Сук, їй приписуються наступні слова щодо гори Пекту-сан: «Ця чудова природна фортеця, що тягнеться від вершини гори Пекту, надасть нам театр для майбутньої священної боротьби»[2]. Сама Кім Чен Сук описується як героїня анти-японської війни, жінка, що могла днями не їсти та пити лише воду. В епізодах, присвячених участі Кім Ір Сена в бойових діях, Кім Чен Сук рятує йому життя, заслоняючи собою та не отримавши від цього ніяких фізичних ран[3]. Ці епізоди, разом із історіями про необхідність паломництва на гору Пекту, дозволяють розглядати Кім Чен Сук як «жіноче втілення» йо-сансін для Пекту-сан.

У Південній Кореї з горою Пекту пов'язана низка легенд кі-сорьон (氣修練) – практики, спрямованої на вдосконалення тіла та розуму з кінцевою ціллю досягнення безсмертя. Кі-сорьон називають корейською версією йоги. Ця практика об'єднує ряд нових релігійний рухів, спільним для яких є прагнення до безсмертя та певні ритуали й практики фізичного та духовного вдосконалення[4]. Варто зазначити, що більшість сайтів, книг та листівок кі-сорьон заповнені зображеннями гір, а навчання та проходження ретритів у горах є обов'язковим елементом практики. Залучення гір як образу та місця та самовдосконалення ще раз свідчить про універсальне значення гір для корейської релігійності.

---

[1]Berthelier, B. (2013). *Symbolic Truth: Epic, Legends and the Making of the Baekdusan Generals.* URL: http://sinonk. com/2013/05/17/symbolic-truth-epic-legends-and-the-makingof-the- baektusan-generals/

[2]*Biography of Kim Chŏng-suk.* (2002). Pyongyang: Foreign Languages Publishing House. URL: https://www. korea-dpr. com/lib/KIM%20JONG%20SUK%20biography%20(e). pdf

[3]Ibid.

[4]Winstanley-Chesters, R. & Ten V. (2016). New Goddesses at Paektu Mountain: Two Contemporary Korean Myths. *Korean Humanities,* Vol. 2 (1), p. 163-164.

Одна з новітніх груп кі-сорьон, гі-чон (氣天) розміщує на своєму сайті (www.gicheon.org) та на дисках від 2002 р. легенду про перемогу Безсмертної Небесної Жінки (天仙女 – ч'онсонньо) – послідовниці гі-чон, над Бодхідхармою (菩提达, 440-528/536 рр., перший патріарх чань-буддизму). У популярній культурі гі-чон розуміється як бойове мистецтво. Сюжет легенди, що була створена у 1980-х рр., розповідає про те, як Бодхідхарма прийшов до гір, побачив прекрасну дівчину та попросив її взяти його в учні. Небесна Жінка спочатку відмовилася, та сказала Бодхідхармі показати їй червоні квіти в небі, які він повинен був створити з повітря. Бодхідхарма відрізав собі ліву руку, і, коли вона побачила текучу по снігу красну кров, вона дала згоду на прохання Бодхідхарми. У легенди є декілька версій, деякі з яких включать в себе бій між Безсмертною Небесною Жінкою та Бодхідхармою. Легенда закінчувалася на тому, як Безсмертна Небесна Жінка вчила Бодхідхарму тайним технікам практики гі-чон. У всіх версіях легенди, після перемоги Небесної Жінки Бодхідхарма відрізає собі руку, що можна вважати алюзією на відому китайську легенду про Хуейке (慧可, 487-595, другий патріарх чань-буддизму), який для того, щоб вмовити Бодхідхарму взяти його в учні, відрізав собі ліву руку[1]. Основним мотивом створення легенди можна назвати прагнення прорекламувати рух гі-чон у Південній Кореї за допомогою залучення відомих образів. Характерно, що саме образ гори Пекту-сан та її духа був представлений як носій традиції. Символічне значення цієї легенди трактують в термінах ствердження фемінізму, древності корейської культури та перемоги корейської традиційної релігійності над китайською.

Аналізуючи сучасну релігійність та культ гір, Д. Мейсон в дослідженнях від 1999 р. стверджує, що у випадку з кі-сорьон кінцевою метою людини може розумітись перетворення на «гірського духа» (сансін). Характерно, що представники інших груп течії кі-сорьон (наприклад, група Dahn World) також використовують образи гірських божеств для трансляції та пропагування своїх ідей. Так поступово образ гір закріплюється як

[1]Lee, Ki-tae. (2002). *GiCheon Instructional DVD Volume One.* Seoul: Kich'ŏn Sangmuwŏn.

метафора духовності та самовдосконалення не тільки в традиційній, але й в сучасній масовій та популярній культурі.

Таким чином, сакралізація гір є одним з визначальних моментів корейської релігійності. Корея є гірською країною, географічний простір якої відрізняється гірським та лісовим ландшафтом. У межах традиційної корейської релігійності гори розуміються як міфологічний простір створення людини та становлення першої корейської держави. З часом образи гір трансформуються в терени мешкання духів предків, місце сили для корейських шаманок та сакральний простір з точки зору всіх наявних в Кореї релігій (буддизму, християнства, нових релігійних рухів). Залученими в процес сакралізації виявляються не тільки корейські гори в цілому, а й конкретні гори, гірські хребти та піки, навколо яких формується простір міфологічних та релігійних асоціацій (так виникають образи йо-сансін та легенди, пов'язані з окремими горами).

Для еволюції образу гір як сакрального простору, так само як і для становлення символічного та релігійного образу кожної конкретної гори, грає роль не тільки міфологічне наповнення даної території, але й її географічне розташування. Через розташування більшості корейських гір на кордонах держави, поступово горам було присуджено статус охоронців країни. Через асоціації, задані в міфології, гори розуміються як символ національної ідентичності та автентичної корейської культури і державності. Завдяки розташуванню в горах сакральних центрів основних корейських релігій, образи гір використовуються як синонім духовності та самовдосконалення в межах сучасної популярної культури та нових релігійних рухів. Тому гори, потрапивши в поле зору давньої корейської релігійності, продовжують відігравати активну роль як і в підтриманні традиції, так і в утворенні нових релігійних образів та рухів.

Література:

Berthelier, B. (2013). *Symbolic Truth: Epic, Legends and the Making of the Baekdusan Generals*. URL: http://sinonk.com/2013/05/17/symbolic-truth-epic-legends-and-the-makingof-the-baektusan-generals/

Biography of Kim Chŏng-suk. (2002). Pyongyang: Foreign Languages Publishing House. URL: https://www. korea-dpr. com/lib/KIM%20JONG%20SUK%20biography%20(e). pdf

Buswell, Rober E., & Lopes, Donald S. (2014). *The Princeton Dictionary of Buddhism.* Princeton University Press.

Chadwick A. (1996). *Sun, moon, and Immortal Peaches.* Hong Kong Medical Journal. 2 (3), p. 234-235.

Cho, Hyun-soul. 2010. *The Significance of Perceptions of Baektusan in Baekdu-related Myths*. Review of Korean Studies. Vol. 13(4) – p. 33-52.

Clark, Ch. A. (1961). *Religions of old Korea*. Seoul: Christian Literature Society of Korea.

Cotter H. (1993). *Sampling of Treasures From 18th-Century Korea.* New York Times. URL: https://www. nytimes. com/1993/10/15/arts/review-art-sampling-of-treasures-from-18th-century-korea. html

David A., Mason. (1999). *Spirit of The Mountains. Korea's SAN-SHIN and Tradition of Mountain-Worship.* Hollym International Corp.

Day, Cl. B. (1974). Chinese peasant cults: Being a study of Chinese paper gods. Taipei: Ch'eng We.

Grayson, J. H. (1992). *The accommodation of Korean folk religion to the religious form of Buddhism: An example of reverse syncretism.* Asian Folklore Studies (51), p. 199-217.

Grayson, J. H. (1996). *Female Mountain Spirits in Korea: A Neglected Tradition.* Vol. 55 (1), p. 119-134.

Kendall, L. (1988). *The Life and Hard Times of Korean Shaman. Of Tales and the Telling of Tales.* University of Hawaii Press.

Lee, Ki-tae. (2002). *GiCheon Instructional DVD Volume One*. Seoul: Kich'ŏn Sangmuwŏn.

Nelson, S. M. (1993). *The archeology of Korea.* Cambridge University Press. .

Winstanley-Chesters, R. & Ten V. (2016). New Goddesses at Paektu Mountain: Two Contemporary Korean Myths. *Korean Humanities, Vol. 2 (1),* p. 151-179.

一然. *原文兼註木三國遺事*. URL: https://web. archive. org/web/20070308002636/http://www. cbeta. org/result/T49/T49n2039. htm

金富軾撰、井上秀雄訳注. (1988). *三国史記全4巻*. – 265ページ

Марков Дмитро

КУЛЬТ ДЕРЕВ В НЕПАЛІ: ІСТОРИКО-АНТРОПОЛОГІЧНА ЗАМІТКА

Священні дерева в непальському буддизмі

Про буддизм справді можна сказати, що це релігія, яка надзвичайно пов'язана із деревами, значно більше ніж будь-яка інша, як це влучно помічає індійський вчений М. Рандхава. Всі основні віхи життя Будди відбувались «під кронами» різних дерев: Сіддгатха Гаутама з роду Шак'їв народився під деревом *ашока*[1], досяг просвітлення під *піпалом* (*бодгі*), проповідував у *мангових* гаях і садах та заглиблювався у медитацію під *баньяном* і, зрештою, помер під деревом *сала*[2]. «Видається що серед усіх історичних аспектів культу дерев в буддизмі найбільш важливі такі: сакральність дерева самого по собі, дріада або божество дерева, що живе у дереві; дерево *бодгі* як живий представник історичного Будди і *бодгі* як символ і нагадування про принцип (ідею) просвітлення», – пише німецька дослідниця А. Нугтерен[3]. Саме вона відзначає, що буддійська традиція сформувалася так, що взаємодії між найрізноманітними явищами, як простір і географія, паломництво, священні рослини і рослини загалом та життя Будди, що справді і «сьогодні будь хто може йти стопами Будди та уявляти в усіх подробицях, як все відбувалось, коли Будда сам проходив цими місцями багато століть тому»[4]. Звісно ж тексти такі як *Буддачаріта*, *Лалітавістарасутра* й інші, є в цьому особливими текстуальними «вказівниками». Тут мова про Будду Шак'ямуні і його шлях до просвітлення, його життя, відображене у місцях реального простору Північної Індії; в кожній країні «творення» таких сакральних буддійських місць могло бути іншим, але не менш подрібним і, що важливо, так само пов'язаними або з самим Буддою, або з бодгісаттвами і

---

[1]За іншими даними – під сала (шала).

[2]Рандхава М. (1981). *Сады через века*. Москва, с. 47-48.

[3]Nugteren A. (2005). *Beliefe, Bounty and Beauty. Rituals around sacred trees in India*. Leiden – Boston, p. 171

[4]Ibid, p. 162-163

видатними вчителями. Так в непальській традиції вважається, що Будда відвідував Непал і непальські святині. «Перенесення» індійського сакрального простору на нову землю в іншій країні – також можливий прийом у творенні сакрального простору в інших регіонах і країнах[1]. Що до переносу – в прямому сенсі – культу *бодгі*, то історія про пересадження на ланкійську землю гілочки дерева з Бодх Гаї – чудова ілюстрація цих процесів на Шри-Ланці[2].

Загалом, самі буддисти сприймають культ *бодгі* як такий, що був започаткований самим Буддою, а тому не потребує додаткової «легітимізації». Так, наприклад, сингальські буддисти вважають, що саме Будда наказав посадити гілочку дерева просвітлення на о. Шри-Ланка. Дерево *піпал*, або *бодгі*, під яким царевич Сіддгартха, «Лев з Шак'їв» досяг просвітлення, прославили і буддійські тексти, такі наприклад, як магаянська Лалітавістара сутра[3].

Дерево *бодгі* має і своє місце, причому важливе, у давній буддійській іконографії. Дерево просвітлення з'являється на творах буддійського мистецтва, починаючи із давнини, а географія цих творів так само надзвичайно широка: від пам'яток Гандхари і середньовічного Тибету до творів мистецтва та архітектури Південно-Східної Азії та Далекого Сходу[4]. В давніх індійських пам'ятках ми знаходимо зображення *бодгі* та сюжети шанування священного дерева. Це, зокрема, зображення шанування *бодгі* з Бгархута – рельєф огорожі ступи (2 ст. до н. е.)[5]. Можна також згадати і витончені *торана* великої ступи в

---

[1]Rospatt A. (2009). The Sacred Origins of the Svayambhūcaitya and the Nepal Valley: Foreign Speculation and Local Myth, *Journal of the Nepal Research Centre*. Vol. 13.

[2]Haberman D. (2013). *People trees. Worship of trees in Northern India*. Oxford.

[3]*Lalitavistara. A Play in Full: Lalitavistara* (2013). Dharmachakra Translation Committee.

[4]Lerner M., Kossak S. (1991). *The Lotus Transcendent: Indian and Southeast Asian Art from the Samuel Eilenberg Collection*. New York.

[5]Тюляев С. И. (1988). *Искусство Индии. III-е тысячилетие до н. э. - VII век н. э.* Москва.

Санчі, що поєднали чудове архітектурне рішення і різьблення по каменю: декілька сюжетів з *торана*, власне, присвячені дереву *бодгі*. Як про це пишуть дослідники, в ранній іконографії *бодгі* іноді представляє самого Будду, адже на цьому етапі у буддійському мистецтві Будду Гаутаму не прийнято було зображувати. Натомість його «представляли» символи, наприклад, колесо вчення (*дгармачакра*) або ж дерево *бодгі*, «стопи вчителя», тобто *пада* або *буддапада*[1]. Цікаво, що аналогічні *пада* в Південній Азії потім неодноразово «відтворювалися» в храмах і святилищах магаяни і ваджраяни і могли належати вже й іншим буддам та бодгісаттвам, а також індуським божествам, таким, наприклад, як Вішну або Шива. Символ просвітлення продовжив свою «переможну» ходу і в іконографічних типах пізнішого часу: так в тибетській скульптурі 19 століття Будда зображений сидячи під деревом *бодгі*, що має 7 листочків: вони символізують сім тижнів, що Сіддгартха провів у глибокій медитації біля Бодх Гаї, перш ніж переміг Мару і його звабливих доньок і, зрозумівши суть буття, остаточно досяг просвітленості[2]. Існувала також традиція будувати ступи навколо або біля дерев *бодгі*[3]. А рельєфи з Бгархута, наприклад, зображують храм, збудований навколо дерева *бодгі* безпосередньо[4]. Ці традиції були сприйняті з Індії і в інших країнах де поширилося вчення Будди, і де дерева, сад і буддійський монастир стали співіснувати[5]. Особливо *бодгі* з Бодх Гаї шанував відданий буддизму імператор Ашока (3 ст. до н. е.). Ашока сприймав дерево як прояв Будди. Відвідуючи дерево

---

[1]Там само, с. 135-137; Nugteren A. (2005). *Beliefe, Bounty and Beauty. Rituals around sacred trees in India*. Leiden – Boston, p. 168-169.

[2]Огнєва О. Д. (2018). *Будда. Той хто пройшов світами сансари*. Київ, с. 12-13

[3]Nugteren A. (2005). *Beliefe, Bounty and Beauty. Rituals around sacred trees in India*. Leiden – Boston, p. 173

[4]Тюляев С. И. (1988). *Искусство Индии. III-е тысячилетие до н. э. - VII век н. э.* Москва.

[5]Рандхава М. (1981). *Сады через века*. Москва, с. 47-53

просвітлення, імператор нібито сказав: «Коли я дивився на володаря дерев, я бачив Самосущого Вчителя»[1].

Окрім *бодгі* та інших дерев, що в буддійських наративах тісно переплелись із життям Вчителя (дерево *ашока*, *сала*, *баньян* та інші) і присутні майже в кожному важливому епізоді, що маркував етапи життя Будди на його шляху, зображувалися буддійськими художниками на різноманітних творах (різьблення, прикраси, архітектурні деталі, рельєфи тощо). Дерево *сала* і *ашока*, наприклад, стають одними з героїв різбленого «переносного» святилища часів Гандхари: на одній стороні у верхньому регістрі висічений сюжет народження Будди царицею Маєю під деревом *ашока*, а в нижньому – *парінірвана* Будди під деревом *сала*. Іншим героєм давніх зображень був і *баньян*, під яким Будда прийняв рис від Суджати. Саме тоді Будда зрозумів необхідність «серединного шляху» і відмовився від крайньої аскези, яку практикував до того. Зокрема, також китайський монах Сюань Цзан (7 ст.) писав саме про дерево *ашока*, однак інші джерела, в т. ч. тексти, вказують, що Будда народився під деревом *сала*[2]. Ці та інші важливі для буддизму дерева зображені на скульптурах та рельєфах давніх комплексів Бгархута, Санчі та Матхури[3]. Ці дерева нерідко були зображувані на рельєфах Бгархута та Санчі та інших пам'яток разом із жіночими персонажами: гілочку дерева прихиляли лісові німфи *врікшака*, а також *якші*, духи дерев. Китайський буддист-паломник 7 ст. Сюань Цзан, що відвідував місце народження Будди в Лумбіні, згадує дерево *ашока* (давнє дерево, під яким, як вважалося, цариця Майя і народила Сіддгартху на той момент засохло)[4]. На дерв'яних різьблених балках непальського середньовічного монастиря Уку Баха в Лалітпурі також можемо побачити сюжет із *деревом сала* і *якшами* (*шалабхаджика*): витончені молоді жінки, одягнені в одяг і прикраси непальських

---

[1]Haberman D. (2013). *People trees. Worship of trees in Northern India*. Oxford, p. 103

[2]Ibid, p. 100-101

[3]Рандхава М. (1981). *Сады через века*. Москва, с. 46-54

[4]Fuhrer A. (1896). Antiquities of the Buddha's birth-place in the Nepalese Tarai, *Archeological survey of Northern India*, Volume VI.

принцес, схиляють гілки дерев *сала*, що також вкриті квітами або плодами[1].

Цікаво, що в буддизмі є декілька традицій, присвячених «буддам минулого»; імена будд, як і їх кількість, різняться, тому з ними також пов'язуються певні дерева. Так у кожного *будди*, що приходив у світ феноменів в часи до історичного Будди Гаутами, було «своє» дерево просвітлення: Віпаш'їн мав бігонію (паталі), Сікхін фігове дерево, Вішвабху – дерево *сала* (*shorearobusta*), *сіріша* (*acaciasirissa*) було таким деревом для Кракучанда Будди, *удумбра* (*ficusglomerata*) для Канакамуні, в той час для Будди Каш'япи це *ньягроіха* (*ficusindica*)[2]. Для Будди ж історичного, відповідно – *ашваттха* (*ficusreligiosa*) або *піпал*, яке ми знаєм як дерево просвітлення, або *бодгі*.

Питання про «природу» культу дерева *бодгі* і дерев у буддизмі загалом, характер та значення такого культу і практик для буддистів по-різному оцінюється дослідниками. Звісно ж *бодгі* – це символ Будди, просвітлення. А. Нугтерен зазначає, що Будда називає *бодгі* «нагадуванням», *уддешіка*, а перші послідовники Дгарми Будди сприймали дерево *бодгі* в принципі як *феномен сам по собі*, незалежно від культу дерев в індуїзмі. Адже в індуській традиції потужним був культ *ашваттха*[3]. Цікаво тут згадати думку Фіндлі про те, що у ранньому буддизмі дерево само по собі це приклад істоти у стані *архата* (тобто просвітленої істоти; це свого роду «метафізична» паралель між деревом в принципі і просвітленою істотою)[4].

З одного боку, лише саме дерево *піпал* з Бодх Гаї має глибоке значення для буддистів, адже безпосередньо під ним сидів Будда, коли досяг просвітлення. Тільки це дерево «по-справжньому заслуговує», щоб його шанувати. Інші дерева *піпал*/*ашваттха* мають шануватися тільки якщо «доведено»

---

[1]Slusser Mary Shepherd (1982). *Nepal Mandala: A Cultural History of the Kathmandu Valley*. Vol. I. New Jersey.

[2]Nugteren A. (2005). *Beliefe, Bounty and Beauty. Rituals around sacred trees in India*. Leiden – Boston, p. 178

[3]Ibid, p. 198

[4]Schmithausen L. (2009). *Plants in Early Buddhism and the Far Eastern Idea of the Buddha-Nature of Grasses and Trees*. Lumbini, p. 34.

спорідненість їх із деревом просвітлення з Бодх Гаї. Так чи інакше і воно є лише *нагадуванням*, свідком духовного подвигу Будди і його перемоги над ілюзорністю світу, над Марою та його військом[1]. Однак така інтерпретація співіснує із іншою, що більш компромісна до давніх індійських традицій шанування дерев, і де *якші* та *врікшака*, дріади і лісові німфи лишали відчутніший відбиток.

Буддизм завжди уміло знаходив спосіб (способи) адаптації до ґрунту на якому квітка Будда Дгарми проростала. Як вважають дослідники, культ дерев був увібраний буддизмом із більш давніх добуддійських традицій шанування дерев в Індії[2]. У джатаках і Дгаммаппаді помітно як добуддійські уявлення «змішуються» або «поєднуються» із чисто буддійськими ідеями в історіях про дріад і дерева, де також зустрічаємо і передання про *нагів* і їх королів (*нагараджа*) тощо[3]. Але, звісно, такі історії ставали саме буддійськими, навіть якщо і інкорпорували певні елементи: в них зустрічалися і перепліталися буддійська етика, зокрема, ідея милосердного бодгісаттви, що працює задля порятунку всіх живих істот та давні культи священних дерев і лісових німф та *нагів*[4].

Схоже, що обидва підходи, співіснували здавна (або ж їх «компромісний» варіант з елементами обох підходів). А традиція шанобливого ставлення буддистів до будь-якого *бодгі* і сьогодні видається безперервною ще з часів раннього буддизму. Як писав англійський дослідник Д. Габерман, що провів у сучасній Бодх Гаї польові студії, один освічений буддист-паломник, говорячи про *бодгі* в Бодх Гаї, зауважував: «Це лише дерево». Тобто воно – символ шляху справжнього буддиста, символ просвітлення, але не більше. Та чимало інших вважають

---

[1]Haberman D. (2013). *People trees. Worship of trees in Northern India*. Oxford, p. 104-105

[2]Рандхава М. (1981). *Сады через века*. Москва, с. 47-48

[3]Nugteren A. (2005). *Beliefe, Bounty and Beauty. Rituals around sacred trees in India*. Leiden – Boston, p. 171-173

[4]Ibid, p. 238

це дерево сакральною істотою або формою Будди[1]. Подібний же коментар залишив досліднику й індуїстський священник з Бодх Гаї (адже дерево під яким Будда досяг просвітлення, шанують й індуїсти): для буддистів важливе саме дерево просвітлення в їх релігійній практиці, але вони не заподіють зла будь-якому іншому дереву *піпал*. Більше того, зізнався дещо пізніше священник, що за його спостереженнями ланкійці «шанують усі дерева *піпал*»[2], майже так само, як і роблять зовсім поряд індуїсти, для яких всі *піпал*/*ашваттха* священні. «…Всі *піпали* священні для індуїстів оскільки вони форма Васудеви», почув Габерман в одному із своїх інтерв'ю у Бодх Гаї[3]. Так само сприймається спільно і ефект від шанування *бодгі*: це дарує успіх у справах, захист практикуючому. Безумовно, для буддистів такі дії несуть і *пунья*, тобто накопичують благі заслуги, що позитивно діє як в цьому житті, так і в наступному. Бодх Гая, як визначний буддійський топос, є об'єктом паломництва буддистів з усього Світу, з усіх буддійських країн. У даний момент тут також є постійна буддійська громада, що не завжди було так. Свого часу, після занепаду буддизму в Індії, місце фактично було «присвоєне» індуїстами, а буддійські паломники з'являлись епізодично. Буддистів, що проживали тут постійно, не було, так само майже «загубилися» й інші «ознаки» буддійської присутності. Хоча, тут можна згадати про існування вотивних ступ біля дерева *бодгі*, однак вони, як він сам же і вказує, постійно шанувалися індуїстами як *лінгами*, тобто символи Шиви. Тому нинішнє значення Бодх Гаї як активно пульсуючого місця паломництва буддистів – явище відносно недавнє.

Непальська ситуація загалом відображає унікальність релігійних традицій Непальської долини, де індуїзм (в основному шиваїзм) і санскритський буддизм магаяни/ваджраяни співіснують і до сьогодні. Співіснування це загалом мирне. Непальський буддизм, що є, ймовірно, останньою гілкою

---

[1]Haberman D. (2013). *People trees. Worship of trees in Northern India*. Oxford, p. 98, 105
[2]Ibid, p. 104
[3]Ibid, p. 103-104

магаяни індійської, зберіг санскрит як мову текстів і практик, і чимало традицій буддизму батьківщини, тобто Північної Індії, звісно адаптувавши їх до свого, непальського контексту. Під *непальським буддизмом* тут маємо на увазі ваджраянську/магаянську гілку буддизму що безперервно існує в Непальській долині протягом майже 2000 років, відомий також як *неварський буддизм*. Його форпост – Непальська долина (відома також як Непал мандала). Священство непальського буддизму, його *сангха*, це *баджарчар'ї* і *шак'ї*. Членство в *сангсі* в цій традиції передається за спадком, адже *баджарчар'ї* і *шак'ї*, хоч і отримують підготовку і посвяти монахів (проходять монаші інціації *чудакарма*), ведуть спосіб життя домогосподарів. Головними сімейними наставниками для мирян, їх *пурохіта*, є *баджрачар'ї*, що мають ексклюзивне право вчителювати як тантричні вчителі (*сіддги*) і магаянські монахи (*бгікшу*). Вони відомі також як *губхаджу*. Шак'ї також проходять посвяти і є членами *сангхи* непальських монастирів, однак бути тантричним вчителями і сімейними наставниками не можуть.

Століття, що непальський буддизм співіснував з індуїзмом не могли не позначитися на традиціях *буддадгарми* в Непалі: він виявив низку практик за своїм характером синкретичних. Цікаво тут згадати різні синкретичні вияви (в культах, мистецтві, обрядовості і віруваннях, в т. ч. у практиках, що мають стосунок до шанування природи, тварин, рослин тощо) в іншому спорідненому гімалайському регіоні, де буддизм магаяни й індуїзм також зустрілися – у Західних Гімалаях (Індія). Про це, зокрема, пише польський антрополог П. Хінца[1]. Це певною мірою стосується і такої стратегії «співжиття» із індуськими культами як паралелізм, або паралельність культів, коли в одному божестві в різних контекстах, а часом, фактично «одночасно» уміщується індуський *дева* і *бодгісаттва*. Шанування буддистами Шиви і Вішну цілком можливе не тільки тому, що така практика існувала ще в давньому буддизмі в Індії, але і тому, що навіть для найконсервативнішого буддиста

[1]Hinca P. (2006), *Zwierzęta w kulturach górali himalajskich*, Poznań, s. 97-114

індуїстське божество вшановується як *бодгісаттва*, якщо практикуючий того забажає. Так сам *бодгісаттва* може сприйматися індуїстами як шиваїтський гуру або й сам Шива. Декілька важливих культів, навіть очолених буддійськими монахами (*баджрачар'ями*), активно «приймають» шанування як від індусів, так і буддистів. Це, наприклад, Кумарі Деві, «живої богині» або Авалокітешвари (Карунамая), колісничні фестивалі якого в Катманду і Лалітпурі збирають тисячі вірян обох релігій[1]. Або ж можна згадати й культ могутніх богинь, що уособлюють *шакті* (священну жіночу енергію) для індуїстів або *праджню* (мудрість) для буддистів, але справедливо буде зауважити, що непальські буддисти також використовують термін *шакті* для позначення «природи» своїх бодгісаттв (жіночої статі), як Тара й інших жіночих божеств пантеону[2], хоча в більш строгому значенні, згідно з буддійським вченням, ця найвища мудрість – це саме *праджня*. Це, в першу чергу, богині матері (*матріка*), головні з яких 8 богинь-матерів (*ашта матріка*). Зокрема, яскравий приклад таких культів – богиня Харіті (Хараті), захисниця дітей, що перемагає також епідемії і інші загрози. Пагоду Харіті біля славнозвісної ступи Сваямбгунатх відвідують не тільки буддисти, але і індуїсти[3]. Є чимало інших менш важливих і відомих святилищ, культів і практик, які шануються як буддистами, так і індуїстами. Причому для багатьох мирян релігійна ідентичність часто подвійна, або розмита, навіть якщо вони у своїй практиці зорієнтовані на буддизм і мають наставниками буддійських монахів. Низка святих місць (*тіртха*), що незмінно включені до непальських «паломницьких мап», є однаково шанованими представниками священства і мирян обох

---

[1]Gellner, David N. (2012). *The Anthropology of Buddhism and Hinduism: Weberian Themes*. New Delhi.

[2]Lewis Todd, Naresh Man Bajracarya (2016). *Vajrayāna Traditions in Nepal, Tantric Traditions in Transmission and Translation* [in]: David B. Gray and Ryan Richard Overbey (Ed.). New York

[3]Gellner, David N. (2012). *The Anthropology of Buddhism and Hinduism: Weberian Themes*. New Delhi.

традицій[1]. Фактично це стосується усіх основних «місць сили», в чому дослідники схильні бачити як вплив добуддійської релігії непальців, так і схильність до мирного порозуміння між індуїстами і буддистами, а також, частково, – вияви синкретизму.

Очевидно, культ дерев в Непалі розвивався в контексті саме таких реалій, що деякі дослідники назвали «індусько-буддійськими» практиками та культами. Шановані і в інших куточках Південної Азії дерева, зокрема дерева *піпал* та *баньян*, священні як для непальських буддистів, так і індуїстів. Однак цей культ, судячи з інформації, не є настільки добре вивченим, ані таким традиційно популярним у магаяні, як культ ступ і культ милосердних просвітлених істот, бодгісаттв. В непальській магаяні вони, цілком очікувано, займають лідуюче становище. Вочевидь, шанування *бодгі* на о. Шри-Ланці займає важливе місце в ланкійській буддійській традиції. Тому, ймовірно, навіть такий відомий дослідник, буддолог і мистецтвознавець, як Гаутама Ваджра Баджрчар'я, лише підтвердив той факт, що дерева *піпал* (*бодгі*) сященні для буддистів Непалу (приватна комунікація). Звісно, що дерево просвітлення саме по собі важливе для буддистів, тому цілком природньо, що декілька опитаних респондентів, мешканців Катманду і Лалітпура, одноголосно погодились із тим, що *піпал* є священним для непальців-буддистів. Сам факт того, що під цим деревом Будда досяг просвітлення, як видавалось, міг бути вичерпним аргументом, але декілька респондентів зазначило про існування зв'язку з «індуїстським оточенням», для яких усі *піпали* є об'єктом культу, всі священні. Так, один із опитаних наголосив, що буддисти часто приєднуються до індуїстів під час пуджі для *піпала*, коли дереву підносяться пахощі, запалені олійні вогники, кольорові порошки тощо. Так пуджі, що можуть очолюватися індуськими священниками, звісно ж, передбачають читання саме індуїстських мантр в індуїстській «ритуальній граматиці», однак таку пуджу може очолити і *баджрачар'я*. Тоді мантри і цитовані тексти будуть виключно буддійськими, однак схоже, що

[1]Bangdel Dina (2010). *Pilgrimage traditions of Nepal, Pilgrimage and Faith: Buddhism, Christianity and Islam*. Chicago.

більшості, окрім певних груп, це не так важливо. Опитані мною миряни також не проявили обізнаності щодо подробиць такої практики шанування *бодгі* (*піпала*). Значно більш обізнані в цьому вчителі езотеричного буддизму, майстри ритуалів і знавці текстів, тобто *баджрачар'ї.* Так, навіть буддійський пандит, що походить із сім'ї спадкового буддійського священства *шак'їв*, Раджу Шак'я, обмежився лише декількома коментарями. «Звісно ж ми шануємо *піпал*! Дерева *піпал* священні для нас, буддистів. Під цим деревом Будда досяг просвітлення в Бодх Гаї…» тощо (приватна комунікація). Опитані мною декілька представників буддійської еліти – мирян каст *урай* (туладхари і інші) фактично підтверджують своїми стислими відповідями цю тенденцію. З іншого боку, будь-яке дерево *піпал* (*бодгі*) (а не тільки дерево безпосередньо повязане із деревом з Бодх Гаї) для непальця священне і заслуговує на особливе, шанобливе ставлення. Один з опитаних, Ф. Ф., завірив, що ставлення до *піпала* настільки шанобливе, що непалець ніколи не пошкодить дерево, навіть якщо воно виросло в «незручному» місці; навіть після того як дерево засохло, його не можна просто прибрати. Тільки після того як запрошений *баджрачар'я* проведе усі необхідні ритуали, вшанує дерево пуджею, прочитає мантри тощо, наступає «ритуальна смерть» дерева та його стовбур і гілки можна зрізати. Навіть коли *піпал* проростає через давні ступи, або обплітає їх (таке часто зустрічається в Непалі) – дерева не знімають. На моє припущення про те, чи не могли деякі храми будувати навколо *піпалу*, опитані непальці переконували, що подібне явище спричинене недоглянутістю деяких храмів і ступ, а також вірою в те що *піпал* в жодному разі не можна зачіпати. Справді, така практика подібна до індійської, про яку ми говорили вище.

м. Кіртіпур. Святилище і священне дерево (фото О. Фішера)

Д. Габерман, проводячи свою польову роботу у Бодх-Гаї, у нещодавній монографії, яка присвячена культу дерев в Індії, виділяє 2 комплекси уявлень і практик, що з цих уявлень витікають: буддійський і індуїстський. Так, для буддистів *бодгі* це *джнянапрапті девата* («божество що дає знання про просвітлення»), а шанують вони, в ідеалі, тільки дерево з Бодх-Гаї, або «привиті» від нього дерева, про що ми говорили вище. Індуїсти ж сприймають *бодгі* як форму Вішну, і тому всі дерева *піпал* священні для них[1]. Хоча Д. Габерман фіксує у Бодх-Гаї і «гібрид» таких двох ставлень до дерева *піпал*. Тобто практику близьку до синкретичної, де індуський і буддійський підходи змішано, що відбувається на «низовому» (умовно) рівні, – у практиці звичайного мирянина-буддиста, що живе поряд, в Бодх-Гаї[2]. Останнє нагадує безумовно непальську ситуацію. Хоча сучасні буддійські реалії і практики в Бодх-Гаї є явищами, в

[1]Haberman D. (2013). *People trees. Worship of trees in Northern India*. Oxford, p. 103-105
[2]Ibid.

якомусь сенсі, дуже «модерними» (через занепад буддизму в середні віки в Індії, їх присутність була епізодичною, якщо не відсутньою), ми не можемо сказати цього про Непал, де буддизм магаяни зберігся, такі практики, очевидно є відлунням низки факторів. Це і індуське «оточення», що наявне і в Непалі, і в Бодх-Гаї, а також м'яке ставлення індійських релігій до форм (практик, ідей), які сприймаються західним вченими як синкретичні. Аналізуючи *джатаки* і деякі інші тексти, А. Нугтерен, зазначає, що зв'язок духів лісу, дріад та *бодгі* і священних дерев, схоже, не вдалося розірвати і буддійськими проповідникам та вченими, знавцями сутр і буддійської філософії, як і шанування *нагів*, священних зміїв (драконів). Згідно з буддійською легендою, магаянськиий філософ Нагарджуна саме від короля *нагів* отримав текст *Праджянпармітисутри*, здійснивши чудесну «підводну мандрівку». В непальсьому буддизмі *наги* також шануються і присутні в буддійських міфах Непалу тощо[1]. Хоча, можливо, такий зв'язок вони і не намагались знищити, лише трансформувати, виявивши певну гнучкість. У певному контексті такі історії мали нести буддійську етику, буддійські ідеї. Звісно ж, тут можна було б вдатися до дискусій, присвячених питанням «чистого» і не чистого буддизму, однак це виходить за межі цієї статті. Останні ж дослідження відомого буддолога Г. Шопена, однак, показали наскільки умовним може бути таке розмежування і протиставлення[2].

---

[1]Lewis Todd, Naresh Man Bajracarya (2016). *Vajrayāna Traditions in Nepal, Tantric Traditions in Transmission and Translation* [in]: David B. Gray and Ryan Richard Overbey (Ed.). New York

[2]Schopen G. (1997). Bones, Stones, and Buddhist Monks: Collected Papers on the Archaeology, Epigraphy, and Texts of Monastic Buddhism in India, *Studies in the Buddhist Traditions*, University of Hawai'i Press.

м. Кіртіпур, святилище із священним деревом: переплетені бодгі і баньян (фото О. Фішера)

Однією з можливих причин «скромнішої» популярності практик, пов'язаних із *бодгі*, може бути і те, що важливу роль в буддизмі Непалу грали ідеї і міфи, тексти, що частково зсували увагу від самого Вчителя, до прадавніх часів і епох *будд минулого*. Важко заперечити що наративи про будд минулого і космічних будд відіграють важливу роль у непальській ваджраяні. В наративах про *будд минулого*, непальська буддійська традиція знаходить джерела самолегітимації. Так, згідно з Сваямбгу пураною, країна Непал була створена в прадавні часи бодгісаттвою Манджушрі, і завжди була буддійською[1]. До Манджушрі на місці Непальської долини існувало озеро, на якому з'явилась квітка лотосу, що маніфестувала спонтанну самопроявлену мудрість, первинного Будду – Аді Будду – «істинну реальність». До неї здійснили паломництво всі *будди минулого*, а виросла вона із насіння лотосу, що посіяв Будда Віпаш'їн. Так само, відразу після Манджушрі, була побудована ступа Сваямбгунатх і сам Будда

[1]Rospatt A. (2009). The Sacred Origins of the Svayambhūcaitya and the Nepal Valley: Foreign Speculation and Local Myth, *Journal of the Nepal Research Centre*. Vol. 13.

здійснив до неї паломництво і медитував біля неї – так стверджують непальські тексти, зокрема Сваямбгу Пурана[1].

м. Лалітпур. Піпал, що виріс на ступі (фото О. Фішера)

Також це могло бути наслідком впливів індуїзму та тим, що деякі давні буддійські практики зберігаються лише в середовищі буддійської еліти (*сангха,* в першу чергу, частково висококастові *туладхари* й інші). Однак, звісно ж, вище сказане не применшує важливу роль історичного Будди: як буддійська країна, Непал зберіг і низку традицій, що вшановують Будду Гаутаму, якого непальці також звуть Шак'я Сімга (тобто «лев шак'їв»). Серед них, наприклад, фестиваль Гунла, що припадає на серпень. Він присвячений життю Будди, вшановує його день народження і момент досягнення просвітлення, що Вчитель досяг в Бодх Гаї. Усі дії фестивалю символічні: кожен епізод ритуалів під час Гунла відсилає до подій життя Сіддгартхи. Так, наприклад, зварений рис, що отримує *сангха* від мирян, символізує епізод що стався під *баньяном*, коли Будда прийняв рис від Суджати тощо[2].

---

[1]Bangdel Dina (2010). *Pilgrimage traditions of Nepal, Pilgrimage and Faith: Buddhism, Christianity and Islam*. Chicago.

[2]Lewis T. (1993). Contributions to the Study of Popular Buddhism: The Newar Buddhist Festival of Gumlā Dharma, *Journal of the International Association of Buddhist Studies.* Vol. 16, No. 2.

Своєрідною є традиція саджати *піпал* і *баньян* поряд, що перегукується із давньою практикою, що поширена в Індії. В Непалі ця практика відображає ідеї езотеричного (тантричного) буддизму та індуїзму, адже дерева саджають разом[1]. Вони є вираженням ідеї неподвійної реальності, буддійської діалектики. Переплетені дерева це свого роду символ єдності протилежностей. Як зазначали декілька вчених *баджрачар'їв*, *баньян*, який непальці ще звуть *бар* (неп.), і *піпал*, які посаджені разом, мають сприйматися як «живий вівтар», і їх шанування дає практикуючому осягнення істинної реальності, природи Будди. Цікаво пригадати «біографічну» зачіпку, адже ці дерева, як ми вже говорили, пов'язані із життям Будди Гаутами: *піпал* (*бодгі*) як дерево просвітлення і *баньян* як дерево, під яким Будда осягнув сенс серединного шляху і в тіні якого потім часто проповідував учням. В непальській буддійській традиції *піпал* вважається жіночим, а *бар* (*баньян*) – чоловічим деревом. Їх саджають разом біля храму (інколи прямо на території храму). *Піпал* і *баньян* тут: чоловіче і жіноче начала. Тобто, самі по собі вони як чоловічі та жіночі форми будд та бодгісаттв у союзі. Як тантричні символи, що присутні й в індуїзмі, ці дерева втілюють чоловічі та жіночі божества: Шиву та його шакті Парваті, або Вішну і Лакшмі. Для буддистів союз двох священних дерев може сприйматися як езотеричне божество Чакрасамвара (де бодгісаттва (*упая*) завжди із своєю *праджнею*), бодгісаттва Авалокітешвара і його Тара тощо. *Піпал* і *баньян*, посаджені впритул, часом зливаються в єдиний стовбур, у той час як можна розпізнати різні гілки та форму листя.

---

[1]Автор висловлює подяку Олександру Фішеру за допомогу при зборі цієї інформації.

м. Лалітпур Піпал і ступа (фото О. Фішера)

Як вказали опитані практикуючі *баджрачар'ї*, дерева є вівтарем, і їм поклоняються як божествам так, як би це був будь-який звичайний вівтар із скульптурами будд і бодгісаттв. У деяких невеличких святилищах цей «дуальний живий вівтар» є головним об'єктом шанування. Вшановуються і дерева що обплели ступи або ростуть зверху на цих давніх буддійських сакральних монументах, що у великій кількості можна зустріти у Непальській долині: на них віряни зав'язують різнокольорові нитки, підносять їм олійні лампадки, квіти і свої молитви; дерева посипаються кольоровими порошками, а монахи читають буддійські санскритські мантри і молитви. Все так само, принаймні подібно до того, коли монах здійснює пуджу в святилищі одного з монастирів[1]. Дерево *піпал* або *баньян*, звісно ж, тоді не тільки символізують божество або слугують вівтарем, вони на містичному рівні – мандала, сакральна діаграма, із центром, де знаходиться головний персонаж (будда, бодгісаттва) й інші божества в інших сегментах сакрального простору. Під час

[1]Подробиці пудж і рецитованих текстів, на жаль, поки залишилися для автора не проясненими і спонукають для подальших досліджень, як і низка інших аспектів, що у цій роботі висвітити не вдалося.

садган[1] та інших езотеричних практик, монах (або інший буддист, що здійснює таку практику) візуалізує цих персонажів.

Лалітпурська ступа і дерево піпал. (фото О. Фішера)

Цікаво і символічно, що дуалізм, який закорінений в давніх містичних вченнях езотеричного буддизму та індуїзму, знайшов в непальській традиційній культурі, історії, традиціях, політичних ідеях та інститутах, практиках та різного роду уявленнях надзвичайно важливе місце. Так, чи не найбільш

[1]Садгана – буддійська медитативна практика.

тривалою і «чистою» тут у середні віки була практика політичного устрою, відома як *двайраджʼя* (співправління двох князів або розділення ними держави); непальська кастова система за своєю структурою дуальна; співіснування буддизму й індуїзму також спричинило появу низки дуальних виявів, в т. ч. прояви «діалектичної боротьби» індуських і буддійських божеств, або ж складна і багаторівнева взаємодія та конкуренція *сангхи* і брахманів. На думку знаного буддолога Д. С. Руегга, така боротьба несла радше не протистояння чи підкорення одного іншим, а «містичний» компроміс або взаємоперетворення[1]. Щоправда британський індолог А. Сандерсон має дещо іншу інтерпретацію таких уявлень[2]. Зокрема, під впливом таких ідей осмислювався простір, формувалися й інші соціокультурні, релігійні й політичні феномени домодерного і ранньомодерного Непалу[3]. Тому те, що подібна езотерична ідея у той чи інший спосіб відобразилася і в культі священних дерев, можливо, не є випадковим, і на непальському ґрунті має широку історичну, соціокультурну і релігійну/ідеологічну конотацію.

---

[1]Ruegg D. S. (2008). *The symbiosis of Buddhism with Brahmanism, Hinduism in South Asia and of Buddhism with "Local Cults" in Tibet and the Himalayan Region*. Wien.

[2]Sanderson A. (1994), *Vajrayana: origin and function, Buddhism into the year 2000*, Bangkok.

[3]Марков Д. (2018). *Соціальна історія традиційного непальського буддизму. Нариси.* Київ.

Бодгісаттва Авалокітешвара. Рельєф ступи.
З боків видно корені і гілки піпалу (фото О. Фішера)

Гуру Нанак Матх і дерево піпал

У місцевості Баладжу, біля Катманду, є старовинний храм, що багатьма непальцями і гостями країни, як і дослідниками, часто залишається непоміченим і тому маловивченим: через своє периферійне розташування і навіть через те, що «прихований» на узвишші посеред дерев. Цей храм, звісно ж, «тоне» серед багатьох інших давніх індуїстських та буддійських святинь Непалу, «місць сили», що й так впадають в око істориків, антропологів, релігієзнавців і просто усіх зацікавлених. Гуру Нанак Матх незвичайне, нетипове для Непалу місце, знамените сотнями вишуканих буддійських й індуїстських храмів, давніх монастирів (*віхар*), ступ – адже це сикхський *матх*. Однак він має давню історію, є унікальним феноменом, в якомусь сенсі, водночас дуже непальським. Але, що важливо для нашого дослідження – на території *матху* є священне дерево, під яким

медитував, згідно переказів, сам перший гуру сикхів – Гуру Нанак (1469-1533)[1].

Сам невеличкий сикхський храм стоїть посеред густого саду. У вівтарі храму зберігається священна книга сикхів – *Аді Грантх* або *Гуру Грантх Сахіб*. Книга вважається створеною самим гуру Нанаком і писаною золотими літерами. *Аді Грантх* («Первинна книга») – збірник гімнів і поезій сикхських гуру, а також видатних поетів-містиків, зокрема, Кабіра і інших. У сикхізмі вважається, що книга сама втілює усіх гуру, і, в якомусь сенсі, є «живим» гуру. Вона написана «священною мовою» *гурумукха*, що близька до старого панджабі (15-16 ст.). Книга *Аді Грантх* формувалась поступово. Хоча існувало декілька варіантів священної книги сикхів, вважають, що вона була скомпільована не в часи Нанака, а в часи гуру Арджуна (Ардж'яла) (1564-1606), тобто значно пізніше, ніж жив Нанак, якому місцева непальська традиція приписує створення книги з храму і те, що вона була написаною золотими літерами. Після підготовки усіх її частин, священна книга *Аді Грантх* була урочисто покладена на вівтар Золотого храму в Амрітсарі 16 серпня 1604 р.[2] Однак і після того зазнала деяких редакцій і доповнень і остаточно сформувалася в нинішньому вигляді у 18 ст. Храм за своєю архітектурою радше нагадує непальський традиційний цегляний будинок із внутрішнім двориком або ж непальський традиційний монастир, що зазвичай має у просторі внутрішнього дворику ступу, мандалу та ваджу, й у якому також може бути храм[3] із червоної цегли та з вікнами і балкончиками з чорного дерева. Подібних непальських будинків досі можна чимало знайти у старих містах і поселеннях Непальської долини. Поряд росте дерево *ніпал*, під яким плита із *пада* гуру. Цей *матх* з його храмом, *пада* гуру і деревом, під яким медитував Гуру Нанак, є унікальним і найстарішим святим місцем сикхів в Непалі

---

[1]Doig D., Bhagat D. (1994). *My kind of Kathmandu: an artist's impression of the emerald valley*. New Delhi.

[2]Успенская Е., Котин И. (2007). *Сикхизм*. Санкт-Петербург.

[3]Gellner, David N. (2012). *The Anthropology of Buddhism and Hinduism: Weberian Themes*. New Delhi.

і сьогодні привертає увагу як непальських, так і іноземних паломників.

Цікаво, що священник храму, як пишуть Доіг і Бхагат, не має звичайних «ознак» сикха: довгу бороду, тюрбан і меч або кинджал. В ньому схильні бачити представника значно більш раннього «нереформованого» сикхізму часів відомого простотою Гуру Нанака і перших наставників[1].

Непальська легенда так розповідає про виникнення цього місця: храм заснував один з князів Малла на початку 16 ст. Династія Малла правила Непалом у 1200-1769 рр. Наприкінці 15 ст. сини короля Якша Малла (1428-1482) фактично розділили державу на декілька князівств. Звісно, важко встановити про якого князя із синів короля Якша Малла йдеться, але оскільки легенда зазначає час – початок 1500-х рр. і згадує князів-братів, можна припустити, що тут легенда говорить саме про синів Якша Малла, а головний герой – це князь Катманду (Кантіпура)[2]. Цьому передувала історія знайомства князя із своїм гуру і приходом Нанака до Гімалаїв. Все почалося з того, що у непальського володаря похитнувся розум, і брати відправили його до Індії, як це велося в непальців, до Бенареса (Варанасі або Каші), священного міста на Ґангу, для зцілення. Там князь зустрів прославленого святого мужа Нанака, якого монарх просив зцілити його від недуги душевної. Непальський раджа став учнем Нанака. Після часу, проведеного у спілкуванні з гуру, Нанак наказав непальському князеві повернутись назад додому і пообіцяв, що здоров'я повернеться. Князь все виконав і знов посів трон у Непалі, а гуру послідував за князем до Гімалаїв і невдовзі опинився також у Непалі. Згідно сикхської традиції, Гуру Нанак на межі 15 і 16 ст. здійснив декілька мандрівок, *удасі*. Мандри гуру тривали близько 25 років. Він відвідав не тільки визначні святині Індії, але і Південної Азії. Були *удасі* й у далекі землі – до Багдаду та Мекки (дехто навіть стверджує, що гуру був

---

[1]Doig D., Bhagat D. (1994). *My kind of Kathmandu: an artist's impression of the emerald valley*. New Delhi, p. 203-204

[2]Gellner, David N. (2012). *The Anthropology of Buddhism and Hinduism: Weberian Themes*. New Delhi.

у Римі). Пр. 1514-1518 рр. Гуру Нанак відправився у удасі до Кашміру коли він також побував у Ладакху, Тибеті і Непалі. Реальність цих мандрівок гуру викликають у дослідників дискусії, вони часто сумніваються у таких масштабах *удасі* Гуру Нанака, однак сама традиція впевнено стверджує, що перший гуру побував в усіх цих країнах, в т. ч. і в Гімалаях[1]. Тут він знайшов тихе місце для своєї практики, поблизу Баладжу. На вкритому лісом пагорбі понад річкою гуру занурився у медитацію під деревом *піпал*. Князь відвідав свого вчителя і благав піти із ним до палацу, однак Гуру Нанак відмовився, заявивши, що він вже має все тут, під деревом *піпал* посеред лісу. Тоді відданий гуру князь наказав звести храм для свого вчителя, в якому розмістилось і святилище спеціально для монарха, і почав приходити до Нанака, щоб медитувати разом. Після смерті раджі його кремаційний попіл було поміщено до святилища храму. Сам же гуру, згідно непальських переказів, вирушив на північ – до Тибету, де вивчав і практикував *буддизм магаяни*[2]. У сикхській традиції Гуру Нанак справді відвідав під час своїх *удасі* визначні святині ісламу, індуїзму та буддизму, а також досліджував їх вчення і релігійно-філософську думку. В сикхському середовищі існує також думка про те, що їх перший гуру вивчав також і християнство та бував біля святинь християнства. Наскільки можна судити із переказу легенди, яку надалі Доігом і Бхагатом, в одній із її непальських варіантів, Гуру Нанак в Тибеті глибоко перейнявся вченням магаяни та навіть став буддистом[3]. Те, що *матх* і на поч. 21 ст. володів значними землями, перекази вже пояснюють, згадуючи ім'я реального правителя – короля Непалу Рана Бахадура (1777-1799). Король пожалував *матху* земельне володіння[4].

Повертаючись до священного дерева *піпал*, що височіє над камінною плитою із *пада* Гуру Нанака, можна сказати, що у цьому випадку майже безпомилково вгадується характерний

---

[1]Успенская Е., Котин И. (2007). *Сикхизм*. Санкт-Петербург.
[2]Doig D., Bhagat D. (1994). *My kind of Kathmandu: an artist's impression of the emerald valley*. New Delhi, p. 203-205
[3]Ibid.
[4]Ibid.

південноазіський релігійний і культурний маркер (в ширшому значенні). Але контекст водночас дуже непальський, хоча сикхізм – південноазійська релігія, і тому увібрав низку чисто індійських традицій та ідей, в т. ч. і з індуїзму. В інших святих місцях це стопи Шиви або Вішну, так само, як і *буддапада*, стопи Будди або ж бодгісаттв. Справедливо відзначити, що подібні *пада* в контексті буддизму, разом із деревом *бодгі* і *дгармачакрою*, як про це вже говорилося вище, символізують Будду, а тому шанування зображення стоп Будди знаходимо і в інших куточках буддійського світу, наприклад, у Монголії та Китаї. Непальська дослідниця Діна Бангдел згадує також гірські *пада* з о. Шри-Ланки (*Шрі Пада*), що шануються чотирма релігіями, в т. ч. і двома авраамічними: вони священні для буддистів, індуїстів, християн і мусульман. Для буддистів це слід залишений Учителем, коли той відвідував о. Шри-Ланку, а індуси вірять що це *пада* Шиви. Для християн же цей сакральний об'єкт – стопи св. Томи, в той час, як послідовники Мухаммеда шанують Шрі Пада як стопи Адама, першої людини після вигнання з Раю[1].

Такі стопи Вчителя є і біля дерева просвітлення в Бодх Гаї. Звісно ж, в індуїському контексті *пада* також символ Шиви та інших божеств для індуїстів. У Катманду одне з найбільш шанованих святилищ із *гурупада* це, зокрема, *Манджушріпада* біля ступи Сваямбгу. Ці рельєфні відбитки стоп шанують непальські буддисти особливо під час фестивалю Панчамі (святкується в січні-лютому кожного року) як стопи бодгісаттви Манджушрі, будди мудрості, що у прадавні часи, згідно з легендами і тексту Сваямбгу Пурана, створив країну Непал і кожного року повертається знов до Непалу зі свого прихистку у горах Китаю[2]. Цей ж звичай та фестиваль пов'язані із особливим езотеричним вченнями, що передав Манджушрі своєму учню, і від якого воно продовжило своє життя в Непалі[3]. Тому, як це нам

---

[1]Bangdel Dina (2010). *Pilgrimage traditions of Nepal, Pilgrimage and Faith: Buddhism, Christianity and Islam*. Chicago, p. 61-62
[2]Ibid.
[3]Ibid, p. 642-644

видається, у такій організації святого місця (*пада* і дерево *бодгі* або *піпал*) можемо провести деякі паралелі з місцевими індуїстськими і буддійськими традиціями, а те, що *матх* було створено в непальському контексті (і якщо вірити легенді і місцевим переказам, в т. ч. сикхським, храм створено непальським монархом) наклало свій відбиток і на те, як сикхська святиня «реалізовується» у світі феноменів, як релігійний і паломницький центр. Це, справді, загалом відповідає південноазійським практикам і традиціям, що, ймовірно, настільки глибоко вкорінені, що стали майже «архетипічними». Так, ще на ранніх пам'ятках, таких як 4 торани з Санчі, ми бачимо, що дуже подібно зображено на рельєфах «трон» Будди поряд із деревом *бодгі* тощо. І хоча сикхізм як індійська релігія, безумовно, є частиною таких процесів і практик, що ріднять його і з іншими релігіями Південної Азії, і тому така місцева традиція може корінитися саме в цих зв'язках сикхізму з індуїстськими течіями, все ж непальський вплив та місцевий контекст здається цілком присутнім.

Отже, як ми бачимо, дерево *бодгі*, що є частиною сикхського комплексу в Баладжу, має в місцевій традиції зв'язок із Гуру Нанаком. І сам храм, і співіснування такої «тіртха» поряд багато в чому, ймовірно, віддзеркалює ту адаптацію, що мала пройти в непальських умовах місцева сикхська громада, що, у свою чергу, цілком співзвучно із тими непростими процесами змін і трансформацій, яких зазнали різні течії сикхізму протягом історії. Так, це позначилось і на «структурі», в якомусь сенсі, «непалізованої» святині: храм в непальському стилі, *гурупада* подібні до шанованих непальцями *пада* індуїстських божеств та будд, священне дерево, під яким перебував в медитації Гуру Нанак, дерево *піпал*, що в принципі має особливе значення в південноазійській культурі загалом, і для непальців є також священним деревом і має давню практику шанування в гімалайській країні.

Пада Гуру Нанака під деревом піпал з Баладжу[1]

Література:

Bangdel Dina (1999), *Manifesting the Mandala: a study of the core iconographic program of Newar Buddhist Monasteries in Nepal*. The Ohio State University.

Bangdel Dina (2010). Pilgrimage traditions of Nepal, *Pilgrimage and Faith: Buddhism, Christianity and Islam*. Chicago.

Doig D., Bhagat D. (1994). *My kind of Kathmandu: an artist's impression of the emerald valley*. New Delhi.

Fuhrer A. (1896). Antiquities of the Buddha's birth-placein the Nepalese Tarai, *Archeological survey of Northern India*, Volume VI.

Gellner, David N. A. (1996). Sketch of the History of Lalitpur (Patan) with special Reference to Buddhism, *Centre for Nepal and Asian Studies Journal*. Vol. 23, No. 1.

Gellner, David N. (2012). *The Anthropology of Buddhism and Hinduism: Weberian Themes*. New Delhi.

Guru Nanak in Nepal. URL: Guru Nanak in Nepal – SikhiWiki, free Sikh encyclopedia.

Haberman D. (2013). *People trees. Worship of trees in Northern India*. Oxford.

[1]*Guru Nanak in Nepal*. URL: Guru Nanak in Nepal – Sikhi Wiki, free Sikh encyclopedia.

Hinca P. (2006). *Zwierzęta w kulturach górali himalajskich*. Poznań.

Lalitavistara. A Play in Full: Lalitavistara (2013). Dharmachakra Translation Committee.

Lerner M., Kossak S. (1991). *The Lotus Transcendent: Indian and Southeast Asian Art from the Samuel Eilenberg Collection*. New York.

Lewis T. (1993). Contributions to the Study of Popular Buddhism: The Newar Buddhist Festival of Gumlā Dharma, *Journal of the International Association of Buddhist Studies*. Vol. 16, No. 2.

Lewis Todd, Naresh Man Bajracarya (2016). Vajrayāna Traditions in Nepal, *Tantric Traditions in Transmission and Translation* [in]: David B. Gray and Ryan Richard Overbey (Ed.). New York.

Nugteren A. (2005). *Beliefe, Bounty and Beauty. Rituals around sacred trees in India*. Leiden – Boston.

Ruegg D. S. (2008). The symbiosis of Buddhism with Brahmanism, *Hinduism in South Asia and ofBuddhismwith "Local Cults" in Tibet and the Himalayan Region*. Wien.

Sanderson A. (1994), *Vajrayana: origin and function, Buddhism into the year 2000*. Bangkok.

Schmithausen L. (2009). *Plants in Early Buddhism and the Far Eastern Idea of the Buddha-Nature of Grasses and Trees*. Lumbini.

Schopen G. (1997). Bones, Stones, and Buddhist Monks: Collected Papers on the Archaeology, Epigraphy, and Texts of Monastic Buddhism in India, *Studies in the Buddhist Traditions*, University of Hawai'i Press.

Singh K. (2005). *A History of the Sikhs: Volume 1: 1469-1838*. Oxford, 2005.

Slusser Mary Shepherd (1982). *Nepal Mandala: A Cultural History of the Kathmandu Valley*. Vol. I. New Jersey.

Slusser Mary Shepherd (2009). *Seeing, Rather Than Looking At, Nepalese Art: The Figural Struts*. December 18. URL: http: //asianart. com/articles/slusser-wood/index. html

Rospatt A. (2009). The Sacred Origins of the Svayambhūcaitya and the Nepal Valley: Foreign Speculation and Local Myth, *Journal of the Nepal Research Centre*. Vol. 13.

Марков Д. (2018). *Соціальна історія традиційного непальського буддизму*. *Нариси*. Київ.

Огнєва О. Д. (2018). *Будда*. *Той хто пройшов світами сансари*. Київ.

Рандхава М. (1981). *Сады через века*. Москва.

Тюляев С. И. (1988). *Искусство Индии*. *III-е тысячилетие до н*. *э*. - *VII век н*. *э*. Москва.

Успенская Е., Котин И. (2007). *Сикхизм*. Санкт-Петербург.

Щепанський Віталій

СОНЦЕ, ПАЛЬМА І КОКОСИ НА ОСТРОВАХ АРХІПЕЛАГУ БІСМАРКА: ІСТОРІЯ ТА ВЧЕННЯ РЕЛІГІЙНОГО «ОРДЕНУ СОНЦЯ» АВҐУСТА ЕНҐЕЛЬГАРДТА[1]

Кокосовий горіх – це філософський камінь
Авґуст Енґельгардт

Німецький соціолог Макс Вебер (1864-1920) у своїй праці «Протестантська етика і дух капіталізму»[2] (1905 р.) використав поетичний вислів Фрідріха Шиллера (1759-1805) «розчаклування природи» у якості наукового терміну. На думку Макса Вебера, раціональна наука, яка розбирала живу природу як механізм на дрібні деталі й пояснювала основні принципи їхньої роботи, стала надзвичайно потужнім рушієм людського прогресу та розвитку цивілізації. Впродовж XX ст. антропологи і філософи задумувалися про наслідки цього розчаклування. Найбільше їх турбував той факт, що наука не змогла подолати віру в духів природи і різні містично-магічні практики, що були пов'язані з природнім ландшафтом. Деякі філософи підійшли до цього питання досить радикально і заявили, що «Нового часу не було»[3], ба більше, фактично у кожній країні, що співвідноситься із західноєвропейською культурою, відбувається своєрідне повернення до анімістичних релігійних культів, які втілюються в різній формі неоязичництва. Досить багато вчених задавалися питанням, як можна розуміти зв'язок між духовними сутностями архаїчних народів з повсякденним життя сучасної людини, що не втратила цей зв'язок з природою. Вони дійшли до дивовижних висновків, які продемонстрували не лише культурологічну

[1]Попередньо фрагменти статті були опубліковані на сайті літературного клубу «Пломінь», URL: https://plomin.club/coconut-and-naked-emperor/

[2]Вебер М. (2018), *Протестантська етика і дух капіталізму*, Київ.

[3]Латур Б. (2006), *Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии,* Санкт-Петербург.

важливість проробленої ними роботи, але також і екологічне, політичне і філософське значення[1]. У цьому контексті надзвичайно цікаво буде поглянути на біографію сучасника Макса Вебера, а саме Авґуста Енґельгардта (1875-1919) – німецького мрійника, нудиста і вегетаріанця. Власне він вирішив зробити все навпаки – піти проти прогресу, продовжувати зачакловувати природу і надавати нових сакральних значень для екзотичних явищ, які залишалися малозрозумілими для західної людини на зламі XIX-XX століть.

Біографія і основні віхи життя Авґуста Енґельгардта

Про Авґуста Енґельгардта написано досить багато заміток у фахових журналах і менш серйозних виданнях в Інтернеті. Його унікальне життя і творчість стали об'єктом наукових монографій, які також пов'язані з історією німецького колоніального минулого. Основним джерелом для нашого дослідження біографії Авґуста Енґельгардта стала монографія Свена Мьонтера «Слідуючи за мрією про Південні моря» (2008 р.)[2]. Також показовим видається той факт, що швейцарський письменник Крістіан Крахт написав чудовий біографічний роман про пригоди Авґуста Енґельгардта під назвою «Імперіум» (2012 р.), а у 2018 р. вийшов переклад цієї книги українською мовою. Тому, на нашу думку, тут можна обмежитися лише основними віхами життя цієї людини[3].

---

[1]Див. праці: Дескола Ф. (2012), *По ту сторону природы и культуры*, Москва; Кон Э. (2018), *Как мыслят леса: к антропологии по ту сторону человека*, Москва; Вивейруш ди Кастру Э. (2017), *Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии*, Москва. Латур Б. (2018), *Политики природы. Как привить наукам демократию*, Москва.

[2]Mönter S. (2008), *Following a South Seas Dream: August Engelhardt and the Sonnenorden*, The University of Auckland. Також інформативним є дослідженням «*The German South Pacific 1884–1914 – A Manual*», (2001), edit by Hermann Hiery, Schöningh. У цій колективній монографії можна знайти окремий розділ присвячений життю та діяльності Авґуста Енґельгардта.

[3]Крахт К. (2018), *Імперіум*, Чернівці.

Авґуст Енґельгардт народився 27 листопада 1875 р. в м. Нюрнберг, у сім'ї власника заводу, де виробляли лак і фарби. Вивчав фізику та хімію, а після завершення місцевого університету працював помічником аптекаря. Саме в цей період він починає активно досліджувати альтернативні методи харчування. Найбільше враження на нього справила книга Густава Шлікейсена «Фрукти і хліб: наукова дієта» (1877 р.) та ідеї руху *Lebensreform* (рух за здоровий спосіб життя). Прихильники якого наполягали на важливості повернення людини до природи, щоб подолати урбанізацію та шкідливі міські звички. Це призвело до розвитку натуралізму та нудизму серед його послідовників, а також набули популярності нові для тогочасної Європи методи харчування, такі як вегетаріанство або фрукторіанство. Першими, у сучасному розумінні, термін «вегетаріанець» почали використовувати з 1842 р. засновники «Британської вегетаріанської спілки». За основу було взяте латинське слово «vegetus», що означає «міцний, здоровий, свіжий, бадьорий». За іншою версією, – від латинського «vegetalis», тобто «рослинний». Однак у Оксфордському словнику зазначається, що це слово вживалося і раніше, але не так широко[1].

Від того часу Авґуст Енґельгардт перестав харчуватися м'ясом і всіляко намагався пропагувати ідеї руху *Lebensreform*. Ймовірно, саме у цей період він дізнався про цінність пальмового дерева і його плодів. Восени 1899 р. він вступає до асоціації «Фонтан молодості», засновники якої були брати Адольф і Рудольф Джасти. Вони також займалися пропагандою нудизму та вегетаріанства. У межах діяльності організації Авґуст Енґельгардт проводить лекції в Лейпцигу і Нюрнберзі. Однак його промови не були популярними серед слухачів. Пізніше асоціацію закрили через аморальну поведінку і деякі бюрократичні правопорушення, а Авґуст Енґельгардт змушений був відбувати військову службу в 14-тому піхотному полку[2].

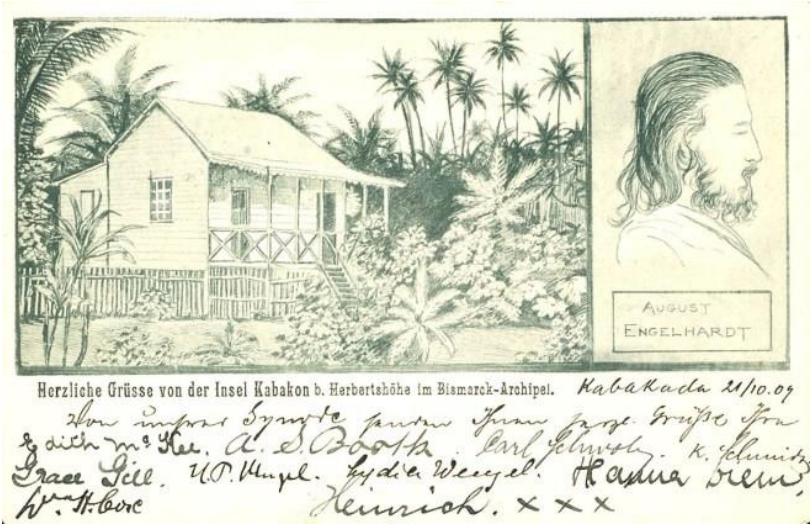
---

[1]*The Oxford Dictionary of English Etymology*, (1996), Oxford, p. 972

[2]Mönter S. (2008), *Following a South Seas Dream: August Engelhardt and the Sonnenorden*, Auckland, p. 39

Після невдалого першого досвіду популяризації ідей руху *Lebensreform* Авґуст Енґельгардт вирішив поширювати їх серед європейців, не будучи в Європі. Він надумав стати пальмовим плантатором на островах у тихоокеанській німецькій колонії Новій Померанії. Після того, коли Адольфа Джаста засудили за діяльність організації «Фонтан молодості», Авґуст Енґельгардт назавжди полишив Європейський континент. У липні 1902 р. він вирушив до острову в Індійському океані, а саме до о. Шри-Ланка, де вперше познайомився з пальмовими плантаціями та священними легендами сингальців про це дерево. На жаль, цей острів був Британською колонією, тому він не зміг затриматися там надовго. 15 вересня 1902 р. Авґуст Енґельгардт відправився далі у південну частину Тихого океану, а саме в німецьку колонію Папуа Нової Гвінеї під назвою Нова Померанія. 2 жовтня 1902 р. за свої 41 тисячу марок і деякі кредитні кошти купує у місцевої королеви Емми Кольбе землю, де знаходилася кокосова і бананова плантація розміром у 75 гектарів, на кораловому острові Кабакон (Капа Кон). На ньому також проживало приблизно 40 місцевих жителів, яких він отримав бонусом після придбання землі. Лише за 28 морських миль знаходився острів Гербертшохе (Кокопо) з колоніальною адміністрацією[1].

[1]Ibid, p. 44



Листівка датована 21. 10. 1909 р. із зображенням Авґуста Енґельгардта і його місця проживання на острові Кабакон, Архіпелаг Бісмарка

Після остаточного переїзду на острів перше, що робить Авґуст Енґельгардт, – це будує для себе будинок, який складався з трьох кімнат. Одну кімнату він відвів під бібліотеку, де нараховувалося близько тисячі книг на різну тематику. Більшість з них були присвячені проблемам тропічної ботаніки, культивації пальмових плантацій, тогочасній фізиці, хімії, географії та загальному природознавству. В іншій кімнаті жив він сам, а третя була приймальнею для гостей. Після цього прийшли робочі будні коксового плантатора на віддаленому острові тихоокеанської німецької колонії. У нього на той час було лише два види діяльності. По-перше, Авґуст Енґельгардт намагався окреслити у текстовій формі свій релігійно-філософський світогляд. По-друге, йому потрібно було налагодити економічну складову життя свого острову. Про це свідчать досить докладні дані щодо продажів коксових горіхів та супроводжуючу продукції з цього

плоду, які були наведені у книзі «Безтурботне майбутнє»[1]. Ймовірно саме у цей період йому приходить ідея створити релігійний орден сонцепоклонників – «Sonnenorden – Aequatoriale Siedlungsgemeinschaft» («Орден сонця – екваторіальна община», *далі – «Орден Сонця»*). Також весь цей період часу він був активним дописувачем у різні любительські натуралістичні та вегетаріанські німецькомовні журнали, що на той час виходили в Європі[2].

Через рік Авґуст Енґельгардт вирішує дати заклик до своїх майбутніх послідовників. Завдяки своїм збереженням і спадку, який отримав від померлих батьків, він оплачує квитки для деяких неофітів. Вже 1903 р. перші гості прибули на його острів. Серед них був Авґуст фон Бетменн-Алшлебен (1864-1906), родом із Гельголанда[3]. Це співавтор книги «Безтурботне майбутнє»[4], яку вони видавали в Німеччині ще до приїзду останнього на острів Кабакон. Тоді були найкращі часи для «Ордену Сонця», оскільки число його послідовників нараховувало більше 30 осіб. Нам відомо деякі імена, серед них був Генріх Конрад, але той швидко зрозумів, що йому там не місце і втік з острову назад до Німеччини. Він написав декілька негативних заміток у вегетаріанських журналах про свій не дуже вдалий досвід життя на острові в молодій релігійній комуні[5]. Трохи пізніше, а саме 1905 р. на острів прибув Вільгельм Гейне, але через два місяці він помер. На жаль, така доля чекала майже всіх перших послідовників вчення «Ордену Сонця».

Завдяки ентузіазму свого товариша та співавтора книги, Авґуст Енґельгардт починає знову активно пропагувати свої ідеї на сторінках німецькомовних журналів. Авґуст фон Бетменн

---

[1]Енґельгарт. А., фон Бетман А. (2018), *Безтурботне майбутнє*, Київ, с. 175-178; 250-251

[2]Mönter S. (2008), *Following a South Seas Dream: August Engelhardt and the Sonnenorden*, Auckland, p. 49-50

[3]Ibid, p. 60

[4]Перше видання книги «Безтурботне майбутнє» вийшло у м. Ремшайд 1898 р.

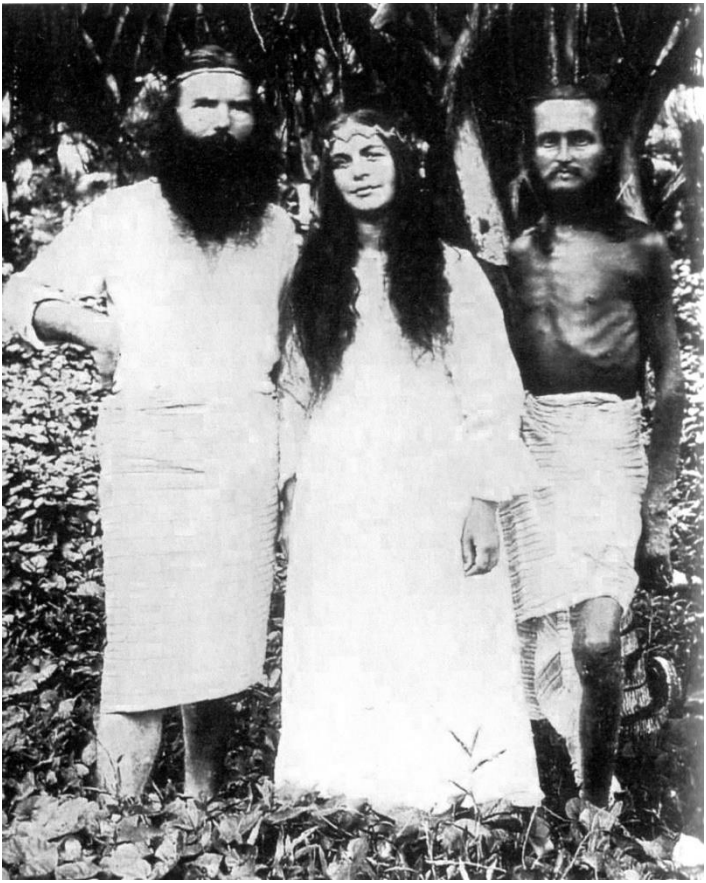
[5]Mönter S. (2008), *Following a South Seas Dream: August Engelhardt and the Sonnenorden*, Auckland, p. 62-63

також долучається до цього процесу. Ймовірно, що саме завдяки досить енергійній природі цього чоловіка, книга «Безтурботне майбутнє» перевидавалась аж п'ять разів, де вони намагалися викласти свої погляди. Однак новий адепт «Ордену Сонця» пізніше зрозумів, що такий спосіб життя не для нього. На острові він зустрів жінку на ім'я Анна Шваб. Вони одружилися зі згоди колоніальної адміністрації[1] і вирішили покинути острів. Однак Авґуст фон Бетменн загинув до відбуття корабля в Європу 1906 р. Його молода дружина, на той момент вже вдова, все ж вирушила додому і стала активним критиком вчення Авґуста Енґельгардта.

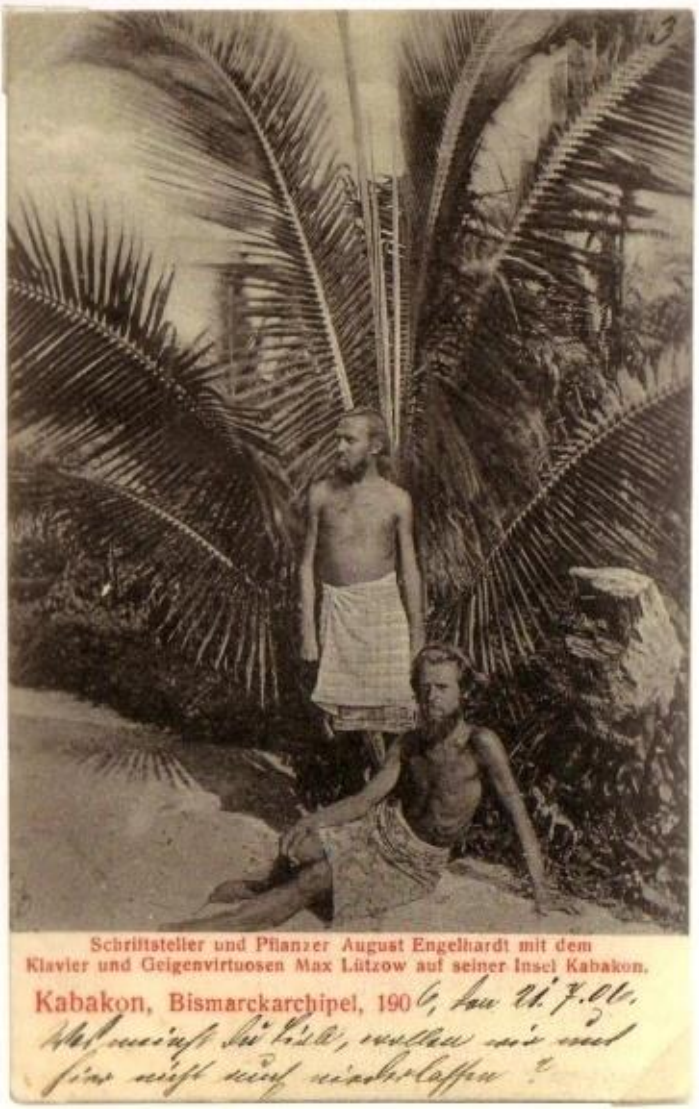
Не зважаючи на те, що після цих подій майже всі члени «Ордену Сонця» вирішили покинути острів або померли від тропічних захворювань, Авґуст Енґельгардт не полишає ідеї про розширення свого «Ордену Сонця». Він писав листи в Німеччину, що адресовані різним людям. Серед них були Генріх Ойксен – 24-річний студент-вегетаріанець Баварського університету, і Макс Лютцов – відомий диригент, скрипач і піаніст[2]. Саме у той період Авґуст Енґельгардт оголошує свою мрію, а саме – збудувати особливу імперію навколо екватору, де всі будуть фрукторіанціями і поклонятимуться Сонцю. Нові послідовники, натхненні такими ідеями, прибули на острів і приєдналися до «Ордену Сонця». Вже колишній музикант у своїх листах до друзів описував рай на острові Кабакон. Найбільше йому подобалося умиротворене і сповільнене життя, яке надихає на творчість. Також він розповідав про свій досвід спілкування з ангелами. Ці нотатки публікували у всіх журналах Німеччини, що друкували статті про вегетаріанство і натуралізм[3]. Власне після цих публікацій Макса Лютцова на острів прибуло близько 30-ти нових адептів з Німеччини. Однак вони досить швидко захворіли і померли від тропічних хвороб. Дехто з них відходив дуже дивною смертю. Наприклад, студент Генріх Ойксен помер при незрозумілих обставинах. Макс Лютцов також захворів після

[1] Ibid. p. 55
[2] Ibid, p. 57
[3] Ibid, p. 59

того, як потрапив у шторм, коли курсував між островами Кабакон і Гербертшохе. Він вирішив відправитися назад до лікарні, що була в місті, однак його знову застав шторм, у якому він загинув. Після цього випадку більшість жителів острову вирішує покинути «кокосовий рай». Відтоді найкращі роки «Ордену Сонця» минають.



На фото зліва направо: Авґуст фон Бетменн, Анна Шваб, Авґуст Енґельгардт, 1905 р.



Письменник і плантатор Август Енгельгардт (зліва) разом із піаністом і віртуозом скрипки Максом Лютцовим (справа) на їхньому острові Кабакон, Архіпелаг Бісмарка, 1906 р.

Ще в період 1903-1904 рр. на островах через засуху був поганий врожай фруктів і кокосів. Хвороба Авґуста Енґельгардта продовжувала розвиватися: втрата ваги, тіло покрилося язвами, постійні судоми кінцівок. На його правій нозі виникла язва (тропічна фрамбезія). Залишився звіт лікаря Вендланда з Гербертшохе про огляд пацієнта. На той момент він важив 39 кг при рості 1,66 см, і був у вкрай важкому стані. Після інтенсивної терапій він втікає з лікарні назад на свій острів[1]. Там Авґуст Енґельгардт продовжує вести звичне для нього життя. Такий дивак приваблював багатьох туристів з Європи, Австралії та США. Саме в той час виходить замітка в газеті «New York Times» (5 жовтня 1905 р.) – «Падіння Едему без жінок – дивна історія з південних морів»[2], після якої круїзним лайнерам довелося змінити свої маршрути. Завдяки цим туристам до нас дійшли деякі фотографії Авґуста Енґельгардта та інших членів «Ордену Сонця» на острові Кабакон. Приблизно 1907/8 р. він робить спробу зареєструвати «Орден Сонця» як релігійну організацію, однак німецька влада відмовила йому[3]. Пізніше на острів прибув Ернст Швайцер зі Швейцарії, але через місяць помер. Саме у цей рік Авґуст Енґельгардт починає відчувати фінансові складнощі. Це змушує його 1909 р. передати управління плантацією одному з членів «Ордену Сонця», який мав економічну освіту, а саме Вільгельму Брадтке. Він продовжував писати замітки в газети і журнали, описував «коксовий рай на Землі». Колоніальна адміністрація вирішила себе застрахувати, оскільки вже отримала гіркий досвід. Було введено обов'язковий внесок у 1400 марок для всіх, хто бажав відправитися на острів Кабакон. Це було подано під виглядом депозиту і страховки у випадку, якщо

---

[1]Ibid, p. 64-65

[2]*Failure of a Womanless Eden in the Pacific – A Strange Story from the South Seas*, October 15, 1905, Section P, p. 2. Український переклад статті див. у Авґуст Енґельгарт, Авґуст фон Бетман, *Безтурботне майбутнє*, (2018), Київ, С. 264-281

[3]Mönter S. (2008), *Following a South Seas Dream: August Engelhardt and the Sonnenorden*, The University of Auckland, p. 69

людина потрапить в місцеву лікарню і не зможе оплатити своє лікування або похорон[1].

Саме цього року Авґуст Енґельгардт озвучив свою мрію на весь світ. Він написав у один із німецьких журналів, що хоче створити «Міжнародну тропічну колоніальну імперію вегетаріанців»[2]. Тільки цей заклик було оцінено як марення хворої людини. У тому самому 1909 р. він ліквідовує «Орден Сонця» і переселяється з острову Кабакон до Гербертшохе, ближче до цивілізації. На деякий час Вільгельму Брадтке вдалося покращити прибуток з продажу кокосової плантації, але 1913 р. Авґуст Енґельгардт вирішив видавати журнал в Австралії, де прогорів і витратив усі зароблені гроші[3]. Його хвороба прогресувала, постійні судоми, відкриті язви й втрата ваги давали про себе знати все частіше. У цей період одна новозеландська газета писала, що Авґуст Енґельгардт через постійні хвороби і фінансову нестабільність залишився на острові сам[4]. Тоді він починає цікавитися у місцевого корінного населення будь-якою інформацією про цілющі трави і фрукти, що росли на острові. У доленосний для світу 1914 р. Авґуст Енґельгардт отримав лист із запрошенням в США від Бенедикта Ласта, одного з розчарованих послідовників Адольфа Джаста. Він дізнався про свого тропічну утопію німецького друга зі сторінок газет. Однак Перша Світова Війна руйнує їх плани. Тут варто додати, що Адольф Джаст був першим, хто переклав книгу «Безтурботне майбутнє» англійською мовою (1913 р.).

11 вересня 1914 р. Папуа Нова Гвінея була окупована Австралією. Авґуст Енґельгардт потрапив у полон та був інтернований у табір військовополонених у м. Рабаул. Однак через 3 тижні він зумів втекти звідти та повернутися на острові Кабакон. На той момент його плантацією керував німець Вільгельм Міроу, який пізніше подарував її своїй австралійській дружині, щоб позбутися тиску австралійської окупаційної влади.

---

[1]Ibid, p. 71
[2]Ibid.
[3]Ibid, p. 79
[4]Ibid, p. 82

Пізніше, а саме у 1915 р., до Авґуста Енґельгардта приїхав Гордон Томас, журналіст із газети «Rabul Times». Він писав, що той веде життя дикуна, вивчає рослини і майже нічим не цікавиться, окрім поклоніння Сонцю та кокосам. Через посередництво журналіста Авґуст Енґельгардт відправляє зразки рослин у ботанічні сади Брісбену та Сіднею для досліджень[1].

У такому темпі проходили останні роки життя Авґуста Енґельгардта. Доки він не помер на острові Кабакон. Його тіло було знайдено 6 травня 1919 р. і поховане на кладовищі Інабіу, що на острові Міоко. Сьогодні там немає нічого, що могло б нагадувати про поховання. Ймовірно, все знищила Друга Світова Війна, час та особливості місцевого клімату. Через рік в лікарні на острові Гербертшохе помирає останній послідовник «Ордену Сонця» – Вільгельм Брадтке, котрий похований на німецькому кладовищі цього острову. Вся колишня власність Авґуста Енґельгардта і острів відійшли Австралії, оскільки тоді (1920 р.) діяв закон про експропріацію німецької власності після війни[2].

Коли у 1975 р. Папуа-Нова Гвінея проголосила незалежність, колишня плантація Авґуста Енґельгардта на острові Кабакон була викуплена в австралійської фірми колонією нудистів. У 2009 р. там нараховувалося близько 400 людей, що проживали на сусідньому острові Керавара[3]. Сам острів Кабакон залишається безлюдним – на ньому знаходиться лише невеличке бунгало, де можна провести відпустку. Зокрема, після виходу роману Крістіана Крахта «Імперіум» бажаючих відвідати цю місцевість побільшало.

Тому, на нашу думку, у цьому контексті варто дещо докладніше розглянути книгу «Безтурботне майбутнє», щоб виділити головні ідеї релігійно-філософського вчення «Ордену Сонця».

---

[1]Ibid, p. 85-90

[2]Ibid, p. 94-96

[3]Horste C. (2009), *Der Ritter der Kokosnuss kommt aus Nürnberg* In: Nürnberger Nachrichten, 24, URL: https://www. nordbayern. de/2. 242/2. 229/der-ritter-der-kokosnuss-kommt-aus-nurnberg-1. 616427

Релігійне вчення «Ордену Сонця»

Для того, щоб створити нове релігійне вчення у XIX столітті не потрібно було вигадувати щось абсолютно нове. Достатньо було взяти давні індійські міфи, християнську етику та деякі наукові відкриття. Саме тому автори книги «Безтурботне майбутнє» не придумали чогось особливого, а скористалися подібною формулою. У свій синкретизм вони заклали ідеї християнства, буддизму і декілька тогочасних наукових відкриттів. На нашу думку, варто відзначити і віддати належне авторам, які слідкували за тогочасними науковими новинками, що були пов'язані з відкриттям у сфері біології, особливо ботаніки, і географії, зокрема тропічних регіонів. У своїй книзі вони цитують шведського натураліста Карла Ліннея (1707-1778), німецьких вчених, ботаніка і зоолога Бертольда Земана (1825-1871), географа Георга Вегенера (1863-1939), натураліста і мандрівника Александера фон Гумбольдта (1769-1859), хіміка Юліуса Гензеля (1833-1903), бріолога[1] Карла Мюллера фон Галле (1818-1899), російського метеоролога Володимира Кеппена (1846-1940) та інших, менш відомих вчених.

Варто зазначити, що їхня публікація наповнена романтичними ідеями, також вона містить декілька віршів Авґуста Енґельгардта. Один з віршів – «Вітання пальми» – підписаний ім'ям А. Ґрюн. Швидше за все, йдеться про Антона-Александера Ауершперґа (1806-1876), що писав під псевдонімом *Anastasius Grün*. Він був графом, поетом і політичним діячем, який мав відношення до управління колоніями Німецької імперії. Ймовірно, цей вірш і декілька інших, які написав особисто Авґуст Енґельгардт, використовувалися як гімни під час імпровізованих релігійних ритуалів, наслідуючи таким чином протестантський підхід до практики богослужіння. Також, тут варто додати, що автори «Безтурботного майбутнього» пройнялися ідеями, які були пов'язані з відродження архаїчних уявлень серед

[1]Бріологія – наука, що вивчає мохоподібні (антоцеротофіти, мохи (бріофіти) та печіночники (маршанціофіти)), їхню анатомію, морфологію, фізіологію, систематику, цитологію, географічне поширення, філогенію та екологію.

германських народів. Зокрема, про це говорить згадка книги німецького теолога Генріха Беттґера (1801-1891) «Культ Сонця в індоєвропейців, а зокрема в тевтонів»[1].

Також тут варто зазначити, що з самою Біблією автори були знайомі досить поверхово. Про це може свідчити певна плутанина, пов'язана з неточним авторством цитати з Біблії, яка була приписана Ісусу Христу, а насправді належить апостолу Петру[2]: «Покладіть на Нього всю вашу журбу[3], бо Він опікується вами!» (1 Петра 5:7). Подібним моментів у книзі «Безтурботне майбутнє» досить багато. Однак, на нашу думку, для авторів книги головне завдання полягало в тому, щоб вдало поєднати релігійні та наукові аргументи, щоб охопити якомога ширшу аудиторію, і переконати своїх читачів у власній правоті. Тому їх текст переповнений закликами та відкритою агітацією, щоб залучити до свого «Ордену Сонця» якомога більше неофітів.

Книга «Безтурботне майбутнє» розповідає про декілька різновидів турбот. Першим видом таких турбот стає «Турбота про харчування»[4]. «Чим складніше дістати їжу, тим більше турбот»[5], – так, автори відзначають, що людство опинилося у досить складній ситуації, яка пов'язана з видобуванням їжі. Сільськогосподарська діяльність й експлуатація землі призводить до збільшення проблем у житті людини. Тому необхідно позбуватися цих турбот і вирушати у країни, що розташовані ближче до екваторіального поясу, де не потрібно приділяти так багато часу і турбот здобуттю їжі. «Як ми бачимо, турботи ґрунтуються на труднощах, викликаних необхідністю задоволення потреб. Складність задоволення містить передумовою дефіцит певного виду. Турботи про харчування спричинює нестача грошей чи робочої сили, або транспортних

---

[1]Енґельгарт А., фон Бетман А. (2018), *Безтурботне майбутнє*, Київ, с. 170

[2]Ibid. с. 17

[3]У німецькому варіанті слово розуміється як «турбота». У перекладі Івана Огієнка – це «журба».

[4]Там само, с. 18-19

[5]Там само.

засобів»[1]. Тут можна прослідкувати вплив аскетичних релігійних практик на вчення Авґуста фон Бетменна і Авґуста Енґельгардта, зокрема, на нашу думку, ця ідея перегукується з Другою Благородною Істиною, а саме – людські бажання породжують страждання. Власне їхня відповідь на це питання наступна: «Позбутися всіх турбот означає встановити внутрішній зв'язок з першоджерелом всіх благ, з тим, хто посилає все необхідне, з'єднатися з Богом або, як стверджує наша дитяча мудрість: ми мусимо повернутися до першоджерела всього живого, всіх земних і небесних сил – до сонця, ми маємо стати сонячними дітьми»[2].

Сонце виступає як основне джерело для позбавлення турбот про їжу у вченні цього релігійного ордену: «Сонце забезпечує його їжею, пригощає його і йому готує»[3]. «Автори дотримуються сурової позиції щодо харчування – кокофагства, тобто харчуються виключно кокосами, які дарує їм Мати-Сонце у вологих спекотних тропіках, така їжа багата на поживні речовин, не «вбита» варінням, тушкуванням чи смаженням»[4]. Щодо харчування і приготування та споживання їжі, вирішенням можуть бути методи споживання їжі, що відомі нам як вегетаріанство і веганство, або навіть більш радикальний, який пропагували Авґуст фон Бетменн і Авґуст Енґельгардт – кокофагство. Тут можна загадати ідею французького антрополога Клода Леві-Строса, а саме про форми походження культури, яку можна простежити через «технологію приготування їжі»[5]. Результатом цих перетворень стала поява таких способів обробки продуктів як варіння та смаження, що, на думку антрополога, відносяться до значних досягнень людства. Смаження є більш простою технологією, бо передбачає безпосередній контакт продукту з вогнем. Для варіння вже необхідна якась ємність, наприклад, глиняний горщик або

---

[1]Там само

[2]Там само

[3]Там само, с. 20

[4]Там само, с. 25

[5]Детальніше див: Леви-Стросс К. (1999), *Мифологики: в 4 т.*, Москва, Санкт-Петербург, Т. 1: *Сырое и приготовленное*, 406 с.

казанок. Відповідно процес споживання сирих продуктів, на думку Клода Леві-Строса, перша стадія розвитку культури. Власне з цього моменту їжа, зокрема для Авґуста Енґельгардта, набуває символічного значення, адже: «Сонце забезпечує його їжею, пригощає його і йому готує». На підтвердження ідеї французького антрополога можна навести наступну цитату: «Це зухвальство, коли людина хоче покращити своїм втручанням чудові фрукти. Мистецтво куховарки – жалюгідне і незавершене в порівнянні з результатами благодатного сонця, цього зразкового кухара. Приготування їжі людьми примножує роботу могильника. Що Бог не створив нам принадним та їстівним ні на смак, ні на запах, те робить людина ласою принадною стравою за допомогою приготування, перемішання, приправ і оздоблення»[1]. У цьому контексті головним джерелом для харчування постає кокосова пальма, яка плодоносить горіхами. Людина, яка харчується виключно ними – кокофаг. Лише вона здатна отримати безсмертя. Автори книги вдаються до застосування аналогій, де демонструють, що кокосовий горіх схожий на людську голову, відповідно до цього харчування цим плодом принесе найбільшу користь для людини. «Їхні [кокосової пальми] плоди є рослинними людськими головами. Саме вони є справжньою їжею для людини»[2]. У цьому сенсі Авґуст Енґельгардт намагається перезавантажити розуміння культури, щоб повернутися до першої стадії, якщо слідувати розумінню ідеї Клода Леві-Строса.

Відповідно, щоб подолати першу турботу, на думку Авґуста фон Бетменна і Авґуста Енґельгардта, єдино вірним методом харчування повинно бути веганство і сироїдіння, найкращий варіант – кокофагство. Таким чином турбота про харчування зникає, коли змінюється підхід людини до цієї проблеми.

Наступна турбота, якою перейнялися автори «Безтурботного майбутнього», – проблема одягу. Вони

---

[1]Енґельгарт А., фон Бетман А. (2018), *Безтурботне майбутнє*, Київ, с. 26

[2]Там само, с. 28

задаються питанням, навіщо людині потрібний одяг. Основні аргументи вибудовані навколо кліматичних та соціальних причин: «По-перше: для захисту від вітру і впливу погоди, від дощу та холоду. По-друге: для прикриття наготи та усунення відчуття сорому. По-третє: для чванства та хизування, для задоволення прагнення себе показати. По-четверте: для виразу стану та професії: уніформа – військова та цивільна, спецодяг для шахтарів, чернеча ряса, форма рядового солдата і сержанта в порівнянні з формою старшого офіцера, з формою чиновників нижчих та вищих цивільних чинів тощо»[1]. Авґуст фон Бетменн і Авґуст Енґельгардт вбачають подолання турботи у тому, щоб уподібнитися корінним жителям островів Самоа або Шри-Ланки, Амазонії або Південної Африки. Для цього жителям Північних широт потрібно переселитися у країни, що розташовані у межах екватору. «Що стосується захисту від холоду, то Бог створив свій сонячний сад, тропіки, досить великим, щоб вмістити всіх людей і це дуже нерозумно та неекономно з нашого боку, що ми розглядаємо країни з холодним кліматом як нашу вітчизну лише тому, що наш батько, наша бабуся, наші пращури були настільки безрозсудними і проводили ціле життя в країнах з малої кількістю сонячного світла та тепла»[2]. Автор наводять безліч прикладів з науково-популярних публікацій того часу, які на їхню думку, повинні переконати читачів у тому, що «нова людина-кокофаг» здатна подолати прив'язаності до своїх старих звичок, власне носіння одягу, щоб розпочати нове життя, котре приведе її до фізичного безсмертя. Необхідно лише переселитися поближче до екватору, де клімат значно кращий, ніж у холодних країнах Європи. Фактично у своїх роздумах автори книги доходять до наступного висновку: «Здорова людина зовсім не потребує одягу, одяг є продукт хворого розуму, який у своєму засліпленні, в своєму божевіллі сплутав теплий клімат з холодним, в якому поряд з людяністю, зі світлом, зростають тваринні інстинкти, темрява, і який мусить на всі речі прикріплювати етикетки і

[1]Там само, с. 66-67

[2]Там само.

давати їм назви, щоб знати, з чим саме він власне має справу»[1]. Загалом у цьому контексті Авґуст Енґельгардт не відступає від ідей організації «Фонтан молодості».

Третя і остання турбота стосується проблеми житла. Рухаючись за логікою авторів у вирішенні перших двох турбот, щоб позбутися проблем, які викликає відсутність житла потрібно жити там, де воно непотрібне або виконує досить мінімальні практичні функції. Авґуст фон Бетменн і Авґуст Енґельгардт знову наголошують на тому, що така місцевість вже існує на землях, які розташовані на екваторіальному поясі. «Позбутися турбот про житло значить жити в прихильному кліматі, в якому людина не потребує захисту від стихійних явищ, в такій зоні рослинності, яка щедро та безперервно забезпечує матеріалом для будівництва найпростіших помешкань, тобто в тропічних пралісах, точніше кажучи в пальмовому лісі»[2]. Коли людина віддаляється від екватора у неї виникає більше потреб у наявності житла, як захисту від природніх негод. Для того, щоб цього позбутися необхідно лише не віддалятися від екватору. Показовим є розуміння авторами простору і сакралізації ландшафту – кокосового лісу або плантації. Наприклад, вони пишуть: «Ліс – годувальник. Пальмовий ліс, що плодоносить кокосами, – пальмове святилище для людини та її природне помешкання. Житло, яке не можна собі уявити більш божественним. Разом з величністю наших кам'яних соборів воно поєднує благородну красу грецьких храмів, з невимушеністю та жвавістю північного хвойного і листяного лісу поєднується користь та родючість нив прохолодніших кліматичних поясів. Все це збільшується завдяки невичерпній енергії Сонця, яке підтримує життя та забезпечує врожай. Пальмове місто, збудоване Сонцем, благородний кокосовий ліс, це є місто безтурботного майбутнього»[3].

Фактично у своїй книзі Авґуст фон Бетменн і Авґуст Енґельгардт проголошують ідею певної утопії для людини, яка

---

[1]Там само, с. 72
[2]Там само, с. 86
[3]Там само, с. 93

повинна сформувати своєрідне «безтурботне майбутнє» для нової «безтурботної людини-кокофага». Зокрема, у книзі формується утопічна ідея у наступних тезах Авґуста Енґельгардта, що острів Кабакон: «Це перша колонія Ордену Сонця, який я створив, спільноти з центром поселення на екваторі, що має на меті. Надати своїм членам найкращі умови життя, виростити з них видатних, благородних, хороших, здорових людей – повноцінних людей»[1]. Варто зазначити, що подібні ідеї були досить популярні серед романтиків, як в XIX, так і в XX столітті. У загальному концепція, що була викладена у «Безтурботному майбутньому» відтворював стандартне бачення утопії громадського життя на природі, яка була подана у книзі «Уолден, або життя в лісі» (1854) – Генрі Девіда Торо (1817-1862). Основна політична ідея Авґуста Енґельгардта несе у собі імперіалістичний дух космополітизму, що відображається у його наступній тезі: «Не та країна наша батьківщина, в яку переїхали наші предки з політичних, економічних, релігійних чи інших причин, а та країна, що надає нам найкращі можливості для духовного та фізичного розвитку, яка забезпечує нас в повній мірі з року в рік найкориснішими продуктами харчування. Ми повинні замінити вузьку точку зору національної політики широкою точкою зору вселенської чи політики Сонячного Ордену, що охоплює в собі весь світ»[2]. Зрозуміло, що такій утопії не вдалося уникнути головну хворобу, яка завжди переслідує будь-яке об'єднання, що керується законами, легітимність яких визнається лише однією людиною, – тоталітаризму. Сама історія життя Авґуста Енґельгардта, яка демонструє, що по суті він у своїй уяві та на практиці творив таку ж імперію, як і Отто фон Бісмарк (1815-1898)[3], просто на інший лад, мріючи про те, як його

---

[1]Там само, с. 143

[2]Там само, с. 68

[3]Німецька колоніальна імперія – держава, яка складалася з метрополії (Німецька імперія) та територій, що перебували в колоніальній залежно від неї. У різні історичні періоди колоніями Німеччині були території в Африці, Азії, Південній Америці та Океанії. Німеччина почала активну політику колонізації лише наприкінці XIX ст. Німецька колоніальна імперія була утворена 1880-1890-х рр. та

ідеї поширяться по всьому світу, а все нові та нові території будуть зайняті Сонячним Орденом. Тому немає нічого дивного, що він проголошує наступне: «Заснувати у тропіках колоніальну імперію фрукторіанців, закладаючи таким чином густу мережу колоній по всій довжині екватора, мешканці яких практикуватимуть натуризм та фрукторіанство»[1]. Тим самим демонструє своє колоніальне мислення і сприйняття дійсності, в якій він жив.

Авґуст Енґельгардт встановлює певні правила, які дозволяють досягти ідеального співтовариства, однак у його вченні відсутні елементи, що могли б цю спільноту утримати від розпаду. Саме тому багато новоприбулих членів його «Ордену Сонця» хочуть покинути острів. Таке бажання, наприклад, проявили Авґуст фон Бетменн і його дружина Анна Шваб. Однак Авґуст Енґельгардт створює пророблений для самого себе міф, який в ідеалі повинен був лягти в основу ідентичності майбутніх членів спільноти, тобто просте його пояснення, щоб означало б його спрощення. На нашу думку, саме цим можна розтлумачити невдоволеність, яку висловлювали новоприбулі члени «Ордену Сонця». Цей міф протистоїть звичній для багатьох німців християнській релігії у її протестантській формі, яка робить акцент на рівноправній спільноті. На нашу думку, найвиразнішим підтвердженням цієї ідеї може бути наступна думка: «Християнство витіснило іманентного бога Сонця і замістило його невидимим Богом. Це було психологічно обґрунтовано з огляду на життя на півночі, у володіннях похмурої холодної зими, де природа налаштована до людини швидше вороже, ніж дружелюбно, де людина змушена ароматні дари сонця заміняти дарами землі, відповідно видимого, відчутного бога Сонця позбавили трону та зневажили як язичницького бога, і його замінив невидимий, трансцендентний Бог. Сонце на півночі заслабке, не таке всемогутнє, всеблаге і усюдисуще як сонце в Індії, що відповідно може підтверджувати

проіснувала до кінця Першої світової війни, коли колонії були розділені між союзниками згідно з Версальським мирним договором 1919 р.

[1]Там само, с. 143

свій божественний статус. Для дітей сонця, які повертаються на екватор, заміна у їхній свідомості невидимого християнського Бога видимим богом світла, творцем всього живого – Сонцем, є психологічно обґрунтованою. Чим більше примножуватиме людина в собі світло, тим більше вона усвідомлюватиме, що світло є видимість духа і що джерело світла і життя, Сонце – мудре і всеблаге божество. Людина настільки примножуватиме світло в собі, наскільки вона присвячуватиме своє життя світлу і Сонцю. Житло, одяг і мертва тваринна їжа принесли нам ніч та смерть, заважають нам усвідомити джерело нашого життя і нашого щастя. Голе тропічне фрукторіанство та культ Сонця допоможуть нам очиститися та просвітитися, за допомогою цього ми перетворимося на щасливих, добрих дітей сонця, сповнених життя, які знайшли новий рай, новий Едем та перебувають в обіймах вселюблячого Сонця»[1].

Як зазначають Філіп Лаку-Лабатар і Жан-Люк Нансі, в основі будь-якої ідеології лежить політичне пояснення світу, тобто пояснення історії або міфу, що виходить з єдиного концепту[2]. В ідеології Авґуста Енґельгардта таким концептом була тропічна природа і Сонце, як єдине і цілісне довкілля. Саме через тропічну природу встановлюється зв'язок з божественним. Оскільки найбільш природньою людиною був сам Авґуст Енґельгардт як людина-кокофаг, що харчується виключно кокосами, які втілюють в собі квінтесенцію божественного на Землі. Його форма і волосяний покрив нагадують голову людини, інакше кажучи, бога в природному єстві, його поїдання прирівнюється до поглинання тіла бога, що символізувало возз'єднанню з ним. Він зумів наблизитися до сонячного світла, яке також репрезентує як божественне. Хоча, знову ж таки, тут варто наголосити, що подібні ідеї містять глибинне розуміння божественного у християнському вимірі, а не у анімістичному, як це могли розуміти, наприклад малазійці чи папуаси, які проживали поруч.

---

[1]Там само, с. 175

[2]Лаку-Лабарт Ф., Нанси Ж.-Л. (2002), *Нацистский миф*, Санкт-Петербург, с. 44

Однак, така філософія не була доступною для новоприбулих членів «Ордену Сонця». Ймовірно, максимально близько до таких ідей підійшов Макс Лютцов, але, на жаль, він загинув передчасно, щоб залишити якісь замітки чи роздуми. Сам ж Авґуст Енґельгардт змушував всіх новоприбулих ходити голими, спати на пляжі, їсти фрукти і співати гімни для пальми, які він сам придумав. Тут можна припустити, що, можливо, сам Авґуст Енґельгардт не міг пояснити до кінця все, про що він писав і говорив, або просто не хотів цього робити. Його розуміння, як потрібно розвивати «Орден Сонця», знаходилися за межами формальної мови: «Моє Царство не від світу цього»[1] (Ів. 18:36.), цитата з Біблії, яку він використав у книзі «Безтурботне майбутнє», на нашу думку, досить чітко демонструє його підхід. У такий спосіб Авґуст Енґельгардт переходить на новий рівень світосприйняття, де потреба у їжі, одязі та житлі повністю зникне: «Ми маємо вчитися бачити суть нашого буття в розвитку розумових здібностей, в прагненні небесного, в Сонці! Ми маємо розучитися бути рабами шлунку, дощовими хробаками, що живуть в землі. Ми маємо вчитися харчувати себе безкінечною енергією Сонця та його життєдайною силою. Ми мусимо знову звикнути харчуватися через шкіру та очі, до харчування ефіром. Ми мусимо вчитися живитися повітрям за допомогою шкіри те легень. Ми повинні поступово відвикати від шлунку. Скільки всього ми розучилися робити! Як отруїла нас холодна північ, приземлила, умертвила. Скільки всьому ми маємо заново вчитися! Одного дня життєдайне сонце буде нас зцілювати, освячувати, живити наші легені та мозок, обожнювати, оживляти, пробуджувати від смерті до безсмертя»[2]. Швидше за все, тут Авґуст Енґельгардт по-своєму описує концепцію прани як особливий вид життєвої сили, енергії, що, за уявленнями індійської філософії, пронизує Всесвіт[3]. Однак він міркує радше як теософ, ніж йогін. Крістіан Крахт оригінально обіграв цей

---

[1]Енґельгарт А., фон Бетман А. (2018), *Безтурботне майбутнє*, Київ, с. 196

[2]Там само, с. 194

[3]Завгородній Ю. (2002), *Прана*, Філософський енциклопедичний словник, під ред. В. І. Шинкарук, Київ, с. 514.

момент у своєму романі «Імперіум». Коли протагоніст вирушив на острів Фіджи (м. Сува), де за чутками проживав білий йогін, котрий міг харчуватися лише сонячною енергією сидячи під пальмовим деревом. Однак, на жаль, головного героя там чекало розчарування, оскільки це був обман, який виявив сам Авґуст Енґельгардт[1]. Ймовірно таких закликів не розумів Авґуст фон Бетменн, оскільки у подібних розділах завжди на кінці було зазначено ім'я Авґуста Енґельгардта, як єдиного автора тих чи інших фрагментів книги.

Для того, щоб створити місце, де б не існувало потреби у всіх людських турботах (потреби у їжі, одязі та житлі), необхідно все ж докласти певних зусиль в особистій трансформації (відмова від одягу, житла та перехід на харчування виключно кокосами). Після цього, людині потрібно буде лише сонячна енергія, яку буде переробляти людський мозок у все необхідне для існування. Такий собі «Золотий вік» людини у «Кокосовому раю». Щодо підтвердження переосмислення ідеї прани свідчать наступні цитати: «Очі та волосся – найкращі конденсатори ефіру та світла, мозок – найкращий накопичувач світла». «Міст між смертю та безсмертям – голе тропічне кокофагство. Якщо сонце, наш отець, людина у формі світила, небесного тіла, то кокосова пальма водночас людина і сонце у формі рослини»[2]… «Золото сонця, ефір, життєдайна сила, розумова енергія, тонус нервів, водень, олійна речовина, небесна блакить, коротко кажучи, сонце, небо замість землі, пекла. Це бог майбутнього, нове гасло нових часів»[3]. Авґуст Енґельгардт вбачав сакральне, як щось, що відсилає людину до архаїчного, туди, де ще не знали індивідуальності та порядку, але він все одно не міг позбутися відчуття переваги над іншими, наприклад, рештою членів «Ордену Сонця». Саме у цьому моменті його вчення розходилося з особистою практикою, де його індивідуальний порядок завжди домінував над іншими.

---

[1]Крахт К. (2018), *Імперіум*, Чернівці, с. 95-98

[2]Енґельгарт А., фон Бетман А. (2018), *Безтурботне майбутнє*, Київ, с. 136

[3]Там само, с. 195

Загалом утопія Авґуста Енґельгардта була мрією про давно втрачене життя і чимось, що не буде дане нам у категорії можливого досвіду. Тому його (нео)арахаїчний проект імперії фрукторіанців і кокофагів навколо тропіків був приречений на провал, оскільки це не було прагнення повернення «природного стану», а лише проекція можливого майбутнього – «Безтурботного майбутнього». Однак у його вченні все ж був досить оригінальний момент, який заслуговує окремої уваги, а саме культ кокосової пальми як своєрідний місток до перехідного етапу, щоб отримати фізичного безсмертя для людини-кокофага.

Кокосова пальма як сакральне дерево у вченні Авґуста Енґельгардта

Основна ідея про сакралізацію пальмового дерева була запозичена Авґустом Енґельгардтом із розділу «Кокосова пальма в легенді сингальців»[1] книги науково-популярної публікації з природознавства Бертольда Земана «Пальми»[2]. На нашу думку тут варто подати саму історію, яка була покладена в основу ідеї сакралізації пальмового дерева у вченні «Ордену Сонця». Бертольд Земан, а за ним Авґуст Енґельгардт, переповідає відому сингальську легенду про принца Віджая зі збірки «Махаванси» на свій манер. Швидше за все це один із сюжетів міфу про легендарного засновника сингальського царства на острові Шри Ланка. Історія розпочинається з опису однієї місцевості, що поблизу Велігами[3] розташоване рибальське село на південному узбережжі Цейлону, між містами Галле і Матара[4], знаходиться величезний гранітний моноліт, де можна побачити витесану статую принца Віджая[5].

Сама легенда оповідає про відкриття кокосової пальми, яке відбулося завдяки видінню, в якому Віджай довідався про неї.

---

[1]Там само, с. 38

[2]Von Dr. Berthold Seemann, (1863), *Die Palmen. Populäre Naturgeschichte derselben. Auflage*, Leipzig.

[3]В оригіналі Bellingham.

[4]В оригіналі назви міст – Point de Galle, Matura.

[5]Автору статті випала змога побувати біля цього історичного місця. Нині воно знаходиться дещо в занедбаному стані.

Однак цьому передували деякі негаразди: «Сингальського раджу благочестивих звичаїв раптово спіткала хвороба шкіри, що покрила його тіло з ніг до голови білим злущуванням, і він мав ледве людський вигляд. Страшне зло охопило все тіло раджі так швидко, що він шукав порятунку в надії пожертвувати своїм народом задля угамування гніву Маха Якса[1], великого демона, який вважався причиною страждань князя»[2]. Однак Віджай відмовився брати участь у ритуалі, щоб задовільнити злого демона, оскільки вирішив підкоритися своїй долі. Після цього він поклав перед зображенням Будди квіти з солодким ароматом і віддався сну, який тривав декілька днів. У ньому він побачив дзеркало води, з якого пив воду, але вона була йому на смак солоною і гіркою, хоча колір поблизу був дивовижно зеленим, а подалі блакитним. Навколо берега росли просторі ліси з рідкісними деревами, яких він ніколи раніше не бачив. «Оскільки замість багаторазового розгалужування, як у дерев його батьківщини, високі верхівки кожного стовбура коронував оберемок великого листя, що догори, до верхівки не мав на собі ні гілок, ні листя»[3]. Це було першим видінням пальмового дерева, яке Віджай витлумачив як символ власного порятунку. Після цього сну він завзято роздавав милостиню і вів благочестиве життя буддиста. Через деякий час перед ним з'явилася індійська кобра (*лат. Coluber Naja L.*), що в тамільській культурі часто трактується як священна. Вона деякий час пильно дивилася на Віджая і розділила з ним його напій. Це також було розтлумачено як особливий знак і все, що принц робив раніше було правильним. У першу ж ніч, після відвідин кобри, Віджаю знову приснився сон. Він вирішив задрімати під деревом *бодгі* (*лат. Ficusreligiosa*), священним деревом для буддистів. У цьому сні

---

[1]Демон-божество з сингальської міфології. Покровитель хвороб, страждання та смерті.

[2]Енґельгарт А., фон Бетман А. (2018), *Безтурботне майбутнє*, Київ, с. 39

[3]Там само, с. 40-41

він зустрів старця, котрий представився як Шуддходана[1]. Цей момент видається особливо унікальним, оскільки, насправді, цей персонаж не дуже популярний серед буддійських переказів. Саме цей старець вказав Віджаю, щоб зцілитися від хвороби йому потрібно вирушити на південь і скуштувати плід дерева, а роздобути цей плід можна лише використавши силу вогню. Віджаю було наказано харчуватися плодом, напівпрозорою рідиною, цього дерева, доти, доки не мине тричі повня.

Після цього видіння принц зібрав своїх слуг, приніс жертву богам і вирушим у подорож на південь країни. Відбувши довгу мандрівку, він побачив дерева зі свого сну. Таким чином зрозумівши, що дістався зазначеного місця. На узбережжі мешкало дуже багато диких тварин і росли пальми трьох видів із плодами різного кольору. Віджай зробив все, як йому було велено у видінні старцем Шуддходаною. Слуги використали вогонь, щоб повалити дерево і споживати дари його плодів. Принц суворо дотримувався дієти і всі почали спостерігати за змінами на його тілі. Рідина плодів дійсно була поживною, що забезпечила харчування не лише для хворого, а й для всієї його свити. Після цього вже ніхто не сумнівався у його видіннях.

Далі легенда оповідає, що сам Віджай зі своїми слугами вирізав у скелі власне зображення на знак пошани Будди. Таким чином він хотів продемонструвати, що після свого переродження духовно виріс завдяки втручанню Шуддходани. Тоді багато сингальців переселилися на південь острову. Деякий час жінкам було заборонено доторкатися до пальми і його плодів, але з часом ця заборона зникла. Так було відкрито пальмове дерево і його їстівний плід – коксовий горіх. Саме ця легенда стала основою їхньої сакралізації у вченні Авґуста Енґельгардта. Звідти він взяв ідею, що можна отримати фізичне безсмертя, якщо харчуватися виключно кокосами.

На нашу думку, доречно буде згадати, що подібну ідею використав і реалізував у практиці поклоніння кокосам, один

---

[1]Батько Сіддгартхи Ґаутами, історичного Будди Шак'я-Муні. Часткові свідчення про нього містяться в палійському каноні та «Питаннях царя Мілінди».

релігійний діяч з В'єтнаму – Нгуен Тхань Нам (1909-1990). Він навчався у Франції з 1928 до 1935 р., де студіював хімію та фізику (так само як і Авґуст Енґельгардт). Там познайомився з католицизмом, що відіграло значну роль у ритуальних практиках нової кокосової релігії. Орієнтовно 1945 р. він покинув свою сім'ю і почав вести чернечий образ життя. Тоді Нгуен Тхань Нам поселився на острові Бен Тре, де три роки харчувався виключно коксами і формував нове релігійне вчення. Починаючи з 1955 р., він став активно проповідувати нову релігію. Він збудував єдиний храм «кокосової релігії» – Дао Дуа. У той час В'єтнам був поділений на два ворогуючі табори. Тому Нгуен Тхань Нам вирішив, що нова релігія об'єднає весь в'єтнамський народ. Однак 1975 р. «кокосовий монах» був арештований новою владою, а його послідовників з острову розігнали. Помер Нгуен Тхань Нам у 1990 р.

Основна ідея косової релігії полягала у тому, що кокос – це дар Бога людству. Послідовники цієї релігії вірили, що кокоси мають унікальну силу зцілювати людей від смертельних хвороб, і дозволяють усім послідовникам вчення жити довше 100 років. Також обов'язковою була медитація з концентрацією на кокосах. Послідовники вчення Дао Дуа вірили в єдиного Бога в якого було три аватари. Першим аватаром був Будда, другим – Ісус Христос, третім – Нгуен Тхань Нам. Кожен послідовник кокосової релігії повинен був бути вегетаріанцем, дотримуватися кокосової дієти і практикувати медитацію. Максимальне число послідовників цієї релігії складало близько 50 тисяч чоловік. На сьогодні храм єдиний «кокосової релігії» не зник, але не функціонує за призначенням. Він знаходиться на тому самому острові, де щороку відбувається кокосовий фестиваль для туристів[1].

Власне історія кокосової релігії Дао Дуа демонструє схожість з вченням, яке запропонував Авґуст Енґельгардт. Нам невідомо чи був знайомий Нгуен Тхань Нам з біографією свого німецького «колеги», однак певні паралелі все ж

[1]Григорьева Н. (2003), Новые религии Вьетнама, *Вестник СПбГУ Сер. 2*, вып. 1 (№2), с. 118

прослідковуються. Зокрема концентрації уваги на ідеях вегетаріанства, кокосової дієти, а також довголіття (у вченні «Ордену Сонця» – безсмертя). Лише лютеранські гімни були замінені на медитативні практики. Тут варто додати, що вчення в'єтнамського проповідника також носило і політичний характер. Тому не дивно, що він обрав для втілення своїх ідей острів, де підконтрольний простір обмежується географією. Відповідно так легше втілювати релігійно-соціальну утопію. Однак Нгуен Тхань Нам все ж не спромігся уникнути покарання від в'єтнамської комуністичної влади за свої утопічні ідеї.

Підсумовуючи дивну історію з південних морів

Можна сказати, що Авґуст Енґельгардт помістив у собі унікальний дуалізм. Він ніс з собою Європу, але водночас і втікав від неї; мріяв розчинитися у природі, але прагнув збудувати цивілізацію вегетаріанців, що поклонялася б пальмі, кокосам і Сонцю. Для цього він придумав унікальне релігійне вчення. У ньому описано ритуальну практику та основні ідеї, що повинні були привести людину до фізичного безсмертя. Для цього людині спершу потрібно відмовитися від одягу. Харчуватися виключно вегетаріанською їжею, бажано лише одними кокосами. Жити серед кокосового лісу, який має бути природнім храмом. Оскільки, сонце основа життя і лише завдяки йому все процвітає на планеті Земля, тому воно гідне для поклоніння. Кокосовий горіх знаходиться найближче до Сонця з усього живого (росте лише в тропіках під палючим сонцем), значить у ньому концентрується квінтесенція сонячної енергії. Відповідно кокосовий горіх – це філософський камінь, що дарує людині безсмертя. Про це оповідає легенда про сингальського принца Віджая, котрий відкрив його цілющі властивості. Завдяки цьому людина-кокофаг, яка харчується лише кокосами, зможе оновитися і перейти на наступну сходинку буття, щоб отримувати чисту божественну енергію без фізичних зусиль. Вона проникатиме через кінчики волосся у мозок напряму від сонця. Наприклад, таким чином нею насичується волохатий кокос під палючим тропічним сонцем. Кінцевим результатом, описаного вчення та практики, Авґуст Енґельгардт вбачав

втілення безсмертної людини в кокосовому раю на острові Кабакон. Саме у цьому проявлялась його величність думки і нікчемність його дій одночасно. Під кінець життя цей чоловік страждав фізичними і психічними розладами, як і всі послідовники «Ордену Сонця», що були з ним до кінця. На жаль, більшість інформації про цей дивний культ поклонінню Сонцю і кокосовій пальмі залишається невідомою через безжальні жорна історії та особливості тропічного клімату, який так любив і оспівував Авґуст Енґельгардт.

Література:

Hiery H. ed. (2001), «*The German South Pacific 1884–1914 – A Manual*», Schöningh.

Horste C. (2009), *Der Ritter der Kokosnuss kommt aus Nürnberg*, In: Nürnberger Nachrichten, 24, URL: https://www. nordbayern. de/2. 242/2. 229/der-ritter-der-kokosnuss-kommt-aus-nurnberg-1. 616427

Mönter S. (2008), *Following a South Seas Dream: August Engelhardt and the Sonnenorden*, Auckland.

Seemann B. (1863), *Die Palmen. Populäre Naturgeschichte derselben. Auflage*, Leipzig.

The Oxford Dictionary of English Etymology, (1996), Oxford.

Вебер М. (2018), *Протестантська етика і дух капіталізму,* Київ.

Вивейруш ди Кастру Э. (2017), *Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии*, Москва.

Григорьева Н. (2003), Новые религии Вьетнама, *Вестник СПбГУ Сер. 2*, вып. 1 (№2), С. 116-118

Дескола Ф. (2012), *По ту сторону природы и культуры*, Москва.

Енґельгарт А., фон Бетман А. (2018), *Безтурботне майбутнє*, Київ.

Завгородній Ю. (2002), *Прана*, Філософський енциклопедичний словник, під ред. В. І. Шинкарук, Київ.

Кон Э. (2018), *Как мыслят леса: к антропологии по ту сторону человека*, Москва.

Крахт К. (2018), *Імперіум*, Чернівці.

Лаку-Лабарт Ф., Нанси Ж.-Л. (2002), *Нацистский миф*. Санкт-Петербург.

Латур Б. (2006), *Нового времени не было. Эссе по симметричной антроологии*, Санкт-Петербург.

Латур Б. (2018), *Политики природы. Как привить наукам демократию*, Москва.

Леви-Стросс К. (1999), *Мифологики: в 4 т*., Москва, Санкт-Петербург, Университетская книга, Т. 1: Сырое и приготовленное.

Карпіцький Миколай,
Транапольська Галина

АНТИНОМІЇ ХРИСТИЯНСЬКОГО СТАВЛЕННЯ ДО ПРИРОДИ В РЕЛІГІЙНОМУ ДОСВІДІ

Методологія осмислення християнського ставлення до природи

Християнство лежить в основі європейської культури, і не тільки європейської, тому навіть ті сфери культурного життя, які дистанціювалися від релігії – європейська наука, світське мистецтво, історична свідомість – формувалися під впливом християнства. Та й неможливо зараз чітко провести межу між релігійним і світським характером явищ суспільного і культурного життя. В історії європейської культури є весь спектр ставлення до природи від механістичного до естетичного, від споживацького до благоговійного, містичного. Тому виробити певну методологію опису християнського ставлення до природи вкрай складно. В межах історичного підходу ми не можемо охопити все різноманіття сприйняття природи в науці, мистецтві, філософії, містиці, міфології, і на будь-яку спробу узагальнити історико-культурні факти можна як заперечення завжди навести факт, який не вкладається в це узагальнення. Тому на рівні історичного опису конкретних емпіричних явищ і подій дуже важко виявити певні тенденції у християнському ставленні до природи.

Однак розв’язати проблему можна з іншого боку, тобто з позиції філософських узагальнень. З історичної позиції будь-які філософські узагальнення можуть здатися довільними, бо один і той самий зміст можна узагальнити в різних теоретичних концепціях. Своєю чергою з філософської позиції будь-які історичні описи можуть здатися випадковими, оскільки зі зв’язку, який можна спостерігати між емпіричними явищами, не слідує, що цей зв’язок має необхідний характер. Доводиться

брати до уваги ці принципові труднощі при визначенні методологічного підходу, яким буде досліджено специфіку християнського ставлення до природи.

Щоб отримати результат дослідження, необхідно, по-перше, обмежити область дослідження тільки релігійним досвідом або релігійною інтуїцією, в якій розкривається ставлення до природи. Священні тексти, історичні події, мистецтво, філософські або наукові концепції буде розглянуто не самі по собі, а тільки як вказівки на релігійний досвід або релігійну інтуїцію. У цьому контексті ми можемо розглядати науковий механіцизм епохи Реформації як відповідь на виклики, з якими зіткнулося релігійна свідомість. Однак не всі можливі форми ставлення до природи тут буде розглянуто. Узяти хоча б науковий механіцизм. Адже він теж викликав відповідну реакцію в області мистецтва або філософії й спонукав людей, яких не влаштовувала спрощена механістична картина світу, шукати нові шляхи, щоб розкрити красу природи та її одухотворений характер. У цьому випадку їхнє ставлення до природи було реакцією не на саме християнське одкровення, а на спрощене наукове розуміння, тому його виносимо за межі цього дослідження. У зв'язку з цим тут не буде розглянуто ставлення до природи у філософів-романтиків або художників-імпресіоністів.

По-друге, необхідно обмежити дослідження християнського ставлення до природи головною тенденцією і ключовими альтернативними позиціями, які вказують на все різноманіття досвіду, але не охоплюють його. Описати все це різноманіття християнського сприйняття природи в історії культури зараз неможливо, однак цілком можливо виділити ключові альтернативні позиції стосовно головної тенденції, в яких релігійний досвід розкриває справді новий зміст. Це дозволить обмежити сферу дослідження розумними рамками.

По-третє, оскільки на основі окремих емпіричних подій неможливо обґрунтувати необхідний взаємозв'язок між ними, постає питання про вибір теоретичної позиції, на основі якої буде зроблено синтез емпіричних фактів. Специфіка християнського ставлення до природи у тому, що її визначають не тільки

емпіричними обставинами, а, перш за все, християнським одкровенням, яке трансцендентне стосовно емпіричного буття. Першим мислителем, що показав, як співвідносяться два рівні пізнання – розумове пізнання емпіричної реальності й пізнання апріорних ідей, – був Іммануїл Кант. На його думку, синтез емпіричних фактів на основі ідеї цілого, яке за межами емпіричного призводить до антиномій, досліджувані ним методом антитетики: «антитетика зовсім не займається однобічними твердженнями, а розглядає загальні знання розуму лише з погляду їх конфлікту між собою та його причин. Трансцендентальна антитетика є дослідження антиномії чистого розуму, її причин і результату. Коли ми вживаємо свій розум не лише для застосування розсудкових засад до предметів досвіду, а й зважуємося поширити ті засади за межі останнього, тоді виникають розумувальницькі положення, які від досвіду не можуть ані сподіватися на підтвердження, ані побоюватися спростування, і кожне з них не лише саме по собі не має суперечностей, але навіть знаходить у природі розуму умови своєї необхідності, тільки, на лихо, протилежне твердження має на своєму боці настільки ж значущі й необхідні підстави»[1].

Відповідно до цього кантівський метод антитетики можна використовувати для дослідження християнського ставлення до природи. Відповідно до нього, панівна у християнстві тенденція ставлення до природи, яка визначена Біблією, може бути розглянута як теза. Щодо цього принципово нове ставлення до природи, яке виявляється у Франциска Ассизького, можна розглянути як антитезу. Однак через кілька століть в епоху Реформації формується механістичне розуміння природи, яке, своєю чергою, служить антитезою позиції св. Франциска. Але і стосовно наукового механіцизму в європейській культурі формуються свої альтернативи в мистецтві, філософії чи містичних традиціях. Однак цей процес триває вже у світській культурі, тому виходить за межі цього дослідження.

---

[1]Кант І., (2000). *Критика чистого розуму*, Київ, Юніверс, с. 258-259.

На рубежі XIX-XX ст. розкривається принципово нова стосовно всієї попередньої християнської традиції релігійна інтуїція, в якій вся природа відкривається як вічна жіночність. Цей досвід був висловлений в філософської софіології та творчості поетів-символістів. Оскільки йдеться не просто про новий філософський або естетичний світогляд, а саме про новий релігійний досвід стосовно всієї попередньої традиції, його можна розглянути відповідно до методу антитетики як нову альтернативу в християнському ставленні до природи. Порівняння двох варіантів ставлення до природи, які є альтернативними панівній тенденції – у св. Франциска і в софіології, – дозволить оцінити наскільки різноманітно може розкриватися інтуїція природи у християнстві.

Християнське ставлення до природи, визначене Біблією

Християнське ставлення до природи багато в чому визначає Біблія, і хоча це ставлення може змінюватися, воно не виходить за горизонт біблійного світогляду. Інша річ, що в цьому горизонті відкриваються такі простори, які можуть не укладатися в уже сформовані християнські традиції. У зв'язку з цим розуміння християнського ставлення до природи не може бути обмежене тією чи іншою конфесійною або богословською традицією і має включати вказівку на ті альтернативні можливості сприйняття природи, які в історії християнства не були повністю розкриті.

Біблійне одкровення – це послідовний монотеїзм, для свого часу воно було революційним, бо давало принципово відмінне розуміння Бога як Творця світу від тих уявлень, які панували в давніх культурах. Десь переважало класичне багатобожжя, десь боги поступалися місцем культу безособового неба, поклоніння предкам або іншим духам. У стародавній Греції філософська думка відкрила ідеальний світ, Благо, Логос – єдине начало, яке об'єднує всіх богів. Одночасно при цьому в Індії відкривають єдність Атмана й Брахмана – абсолют, проявом якого є всі боги. Так чи інакше, а до ідеї єдиного вищого Божества приходять незалежно від біблійного одкровення, але це ще не

було монотеїзмом, бо тут Божество розкривалося всередині космосу, і тому сама природа розумілася як втілення божества.

У язичницькій картині світу вся природа була наповнена різними силами, або світлими й темними духами, або богами й демонами, або вона була втіленням самого Бога. Тому самі природні явища, нехай це буде вітер, вогонь, океан, Сонце, Місяць чи зірки, розумілися або як боги, або як втілення сил єдиного Божества, і у цьому аспекті вимагали поклоніння. Відповідно до цього формувалася різноманітна міфологія, яка включала космогонічні, солярні міфи, теогонію і наповнювала духами природу. Однак усього цього ми не знаходимо в Біблії.

Монотеїзм передбачає онтологічну відмінність між Богом і світом. Бог – позамежна нашого світу особистість, яка творить світ не з себе, не з будь-якого іншого матеріалу, а з нічого. Це означає, що світ не є самостійним буттям, а існує по причетності буття Бога. Сучасна вчена і авторитетна дослідниця в історії філософської думки Піама Гайденко знаходить ще одне пояснення того, що в античному і середньовічному християнстві природа перестає сприйматися як самостійний початок: «Саме в цей період формується погляд на природу, який стає домінуючим у середньовічному світі: природа не є щось самостійне, що несе в собі свою мету і свій закон, як це ми бачили в античних мислителів, зокрема в Арістотеля; навпаки, вона створена для людини, для її блага – як у цілому, так і в окремих своїх проявах. Учення про божественну всемогутність виявляється пов'язаним з тенденцією до ліквідації самостійності природи, оскільки завдяки своїй всемогутності Бог може діяти всупереч природному порядку»[1].

Оскільки Бог є позамежним стосовно створеного світу, він нескінченно перевершує можливості людського розуміння, однак може відкриватися людині, бути з нею в особистісному плані. При цьому жодні інші відносини всередині світу не повинні підміняти відносини з Богом. Цим обумовлена заборона поклонятися іншим богам і будь-яким природним явищам. Також цим пояснюється відсутність у Біблії не тільки міфологізації

[1] Гайденко П. П. (1980), *Эволюция понятия науки*, Москва, с. 394.

природи, а навіть будь-яких її описів, як ніби природа сама по собі перестала цікавити людину. Як розповідає сучасний православний апологет Андрій Кураєв: «Щоб відучити людей від анімізму (все повно богів), Біблія вирішує в жертву релігії принести естетику. Чи не милуйся світом, не захоплюйся ним. Спочатку зрозумій, що світ і Бог – не одне й те саме, і що твоя перша любов повинна бути до Творця. Жодної пейзажної замальовки, жодного портрета немає на сторінках Біблії»[1].

Естетичне захоплення космосом в культурах стародавньої Греції, Індії, Китаю та інших народів пов'язано з ідеєю єдності людини як мікрокосмосу з макрокосмосом. Це почуття спорідненості спонукало бачити космос у своєму тілі й себе в космосі, відчувати внутрішню спорідненість з ним. Краса космосу відбивалася в красі людини й навпаки. Однак «християнське розуміння людини відрізняється від античного насамперед тим, що людина не відчуває себе органічною частиною, моментом космосу; вона вирвана з космічного, природного життя, і поставлений поза ним»[2]. У християнській культурі також відома ідея єдності мікрокосмосу і макрокосмосу, проте на відміну від інших культур християнські письменники не бачать в ній нічого, що підносить людину. На це звертає увагу найбільш авторитетний православний богослов XX ст. Володимир Лоський, який посилається на Отця церкви, богослова IV ст. Григорія Ніського: «Ідея мікрокосму знову з'являється в отців Церкви, але у них вона рішуче переростає всякий іманентизм. Немає нічого дивного в тому, – говорить святий Григорій Ніський, – що людина є образом і подобою всесвіту, бо земля минає, небеса змінюються, і весь їхній вміст настільки ж ефемерний, як і вмістилище". І ось – перед космічною магією заходу античності з усмішкою утверджується свобода: ". . . ті, хто думали підняти людську природу цим велемовним найменуванням, – додає святий Григорій, – не

---

[1]Кураев Андрей (2007), *Не-американский миссионер*. Миссионерский портал Андрея Кураева, URL: http://kuraev. ru/index. php?option=com_remository&Itemid=54&func=fileinfo&id=13.

[2]Гайденко П. П. (1980), *Эволюция понятия науки*, Москва, с. 408.

помітили, що одночасно нагородили людину якостями, властивими комарам і мишам". Справжня велич людини не в її безспірній спорідненості з всесвітом, а в її причетності Божественній повноті, в прихованій в ній таємниці "образу" і "подоби"»[1]. Звертаючись до першого розділу Біблії, Андрій Кураєв зазначає, що хоча в ній і розповідається, як був створений світ за шість днів, але немає опису краси цього світу, немає астральної міфології, і навіть Сонце і Місяць називаються просто «світилами», а не іменами: «І сказав Бог: Нехай будуть світила на тверді небесній для відділення дня від ночі, і нехай вони стануть знаками, і часами умовленими, і днями, і роками. І нехай вони стануть на тверді небесній світилами, щоб світити над землею. І сталося так. І вчинив Бог обидва світила великі, світило велике, щоб воно керувало днем, і світило мале, щоб керувало ніччю, також зорі. І Бог умістив їх на тверді небесній, щоб світили вони над землею, і щоб керували днем та ніччю, і щоб відділювали світло від темряви. І Бог побачив, що це добре. І був вечір, і був ранок, день четвертий» (Буття 1:14-19, переклад І. Огієнка).

Як вважає Андрій Кураєв, цей уривок з Біблії демонструє зовсім не міф, а полеміку з міфом: «У Єгипті й Вавилоні, Фінікії й Ханаані Сонце і Місяць – це найбільші боги. А з точки зору біблійного автора, їх релігійний статус настільки малозначущий, що навіть іменами їх можна не називати. Так – "два світила". Дві шпаргалки для людей, щоб ті знали, коли на яку роботу треба виходити й коли святкувати Єдиному Богу, що створив ці лампочки. Те, що в цьому тексті не вживаються слова "Сонце" і "Місяць" означає, що це текст, що профанує. Те, про що міф говорив поетичною мовою, про те Біблія говорити відмовляється взагалі, демонстративно переходячи на інженерну термінологію: "А ще вмонтував архітектор дві системи освітлення – одну основну (на початку дня), а іншу аварійну (на початку ночі)". Усе! Після цього ні найменшого бажання

[1]Лосский В. Н. (2012), *Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие*. Пер. с фр. мон. Магдалины (В. А. Рещиковой), Свято-Троицкая Сергиева Лавра, с. 457-458.

поклонятися лампочкам вже не виникає. Світила – для людей, а не людина – для світил»[1].

Оскільки, як зазначає Андрій Кураєв, Біблія не містить догматів про природу та її закони, відкривалася можливість досліджувати світ та природу і при цьому не вступати в конфлікт з християнським віровченням. Оскільки в Біблії не було конкретної й розгорнутої космології, астрономії та фізики, середньовічні вчені зверталися до арістотелівської фізики. Однак тут виникала нова проблема. Античні автори сприймали природу в язичницькій картині світу, і навіть у тому випадку, коли вони визнавали єдине начало, все одно природа сприймалася одухотвореною як втілення світового розуму і світової душі. Таким чином, до світоглядного конфлікту між християнством і пережитками язичництва, які продовжували зберігатися в народній культурі, додався ще й інтелектуальний конфлікт з античною наукою, яку неможливо було ігнорувати.

У боротьбі з язичницькими пережитками церква прагнула деміфологізувати природу і бачила союзника в науці, яка описувала світобудову мовою механіки, а не психології. Тому вона підтримувала критичну позицію щодо античних авторів в процесі їх вивченні, і, тим самим, підштовхувала середньовічних вчених до формування самостійної позиції.

Однак через те, що в середньовіччі «природа втратила свій колишній статус безумовної реальності, то і наука про природу втратила своє колишнє значення... Природознавчий інтерес слабшає ще і тому, що природа, бувши несамостійною, на переконання отців церкви, не дає можливості пізнати останні причини й підстави свого існування»[2].

Однак ситуація радикально змінюється в епоху Реформації. Андрій Кураєв звертає увагу на важливість тієї обставини, що наука сучасного типу, яка орієнтована на експеримент, а не на умогляд, виникла в епоху максимального

---

[1]Кураев Андрей (2007), *Не-американский миссионер.* Миссионерский портал Андрея Кураева. URL: http://kuraev. ru/index. php?option=com_remository&Itemid=54&func=fileinfo&id=13

[2]Гайденко П. П. (1980), *Эволюция понятия науки*, Москва, с. 403-404.

загострення релігійного протистояння. Якщо раніше віра приймалася «за замовчуванням», то Реформація поставила перед фактом необхідності свідомо обирати й захищати віру: «І тут виявилося, що селяни в католицькому священику бачать швидше мага, ніж проповідника і вчителя. І якщо вже протестантизм відкинув авторитет священика, то заміну йому селянин легше знаходив в давно знайомій сільській чаклунці, ніж в міському професорі богослов'я. Інтелектуальна еліта Європи відкриває для себе світ нічних забобонів народу – світ відьом. І починається полювання на відьом. І починається розквіт інквізиції. І народжується наука»[1]. Як пояснює Андрій Кураєв, в цей період загострення боротьби з магізмом і язичництвом науковий механіцизм стає союзником християнства, що сприяло народженню сучасної науки.

Нагнітання релігійних пристрастей створило сприятливу ситуацію для формування науки нового типу, проте передумови її формування, на думку Андрія Кураєва, набагато глибші, у самій основі християнського монотеїзму. До них він відносить віру в те, що матеріальний світ, що існує і як творіння Бога, є благим, проте не є чимось сакральним, принципово різниться від Бога і розвивається за своїми автономними законами, які можна науково вивчати. У зв'язку з цим Піама Гайденко пояснює: «Саме ставлення до природи як до чогось божественного, самоцінного і самостійно сущому, тобто деяка сакралізація природи є, на наш погляд, однією з причин того, чому в античності принципово не могла з'явитися наука в тій формі, в якій ми знаходимо її на зорі нового часу»[2].

Якщо світ – це не Бог, то закони світобудови мають природний характер і не є волею духовних сил. Однак розуміння закону науки утвердилось не відразу, лише в XVII ст. Поняття закону природи використовував ще Йоганн Кеплер, а Галілео Галілей, хоча і відкрив безліч законів природи, проте майже не

---

[1]Кураев Андрей (2007), *Не-американский миссионер*. Миссионерский портал Андрея Кураева. URL: http://kuraev. ru/index. php?option=com_remository&Itemid=54&func=fileinfo&id=13

[2]Гайденко П. П. (1980), *Эволюция понятия науки*, Москва, с. 401.

використовував цей термін. Однак саме Рене Декарт першим сформулював поняття закону природи в тому розумінні, яким досі користується сучасна наука.

Закони природи однаково діють в будь-якій частині Всесвіту, їм однаково підпорядковане і земне життя, і небесна механіка. Рене Декарт вважав, що Бог творить світ за тими самими законами, розуміння яких вкладає в людський розум, і тому людина здатна пізнавати світ. Всі закони природи зводяться до основоположних простих законів механіки, а світ у цілому є подібним до механічних годинників. Механіцизм Декарта привів його до позиції деїзму, згідно з якою Бог більше не втручається у світ після того, як створив його. Так епоха кровопролитних воєн за віру збіглася з виникненням механіцизму в науці й механістичного розуміння природи. Тут не доводиться говорити про натхненність природи, якщо навіть високорозвинених тварин Рене Декарт уподібнював бездушним механізмам, які не здатні відчувати як люди.

Таким чином, Андрій Кураєв обґрунтовує виникнення на певному етапі історичного розкриття християнського одкровення механістичного наукового світогляду. Причому він переконливо підтверджує цю концепцію посиланнями на філософські дослідження історії науки. Однак тут виникає питання. Чи справді розкриття одкровення в історії укладається в просту схему лінійного розвитку? Або ж воно розкривається в історії більш складно і суперечливо?

У «Критиці чистого розуму» Іммануїл Кант довів, що логічно і несуперечливо розум може судити тільки про емпіричні явища. Якщо ми намагаємося вибудувати логічно обґрунтоване судження про світ у цілому, то неминуче впадаємо у суперечність. Світ в цілому не може бути даним в емпіричному сприйнятті, однак до його розуміння ми приходимо шляхом синтезу всіх емпіричних явищ на основі трансцендентальної ідеї розуму. Як стверджував І. Кант: «я можу ставити питання і про абсолютну тотальність явища в просторі, так само, як і в минулому часі»[1]. Ця ідея може по-різному співвідноситься з

[1]Кант І. (2000), *Критика чистого розуму*, Київ, с. 256.

емпіричною реальністю, тому судження про світ у цілому призводить до антиномії, коли можна довести рівну істинність двох протилежних тверджень, наприклад, що світ має кінець та, що він нескінченний. І. Кант виділив чотири космологічні антиномії і вказав на можливість виділити ще одну в зв'язку з розумінням часу існування світу: «У першому випадку ряд a parte priori є безмежним (позбавленим початку), себто нескінченний, і, хоча даний цілком, проте регрес у ньому ніколи не є завершеним і може бути названий лише потенційно нескінченним. У другому випадку існує Перше ряду, що з погляду минулого часу називається початком світу, з погляду простору – межею світу, з погляду частин даного у своїх межах Цілого – Простим, з погляду причин – абсолютною самодіяльністю (свободою), з погляду існування мінливих речей – абсолютною природною необхідністю»[1]. Однак І. Кант не розкрив тему антиномії щодо часу, проте її можна використовувати як теоретичну передумову при дослідженні реалізації в історії позаісторичного релігійного одкровення. Таке дослідження вимагає методу антитетики, яким І. Кант вивчав антиномії.

Якщо історик описує дійсні події, які відбулися в емпіричному світі, то його опис має бути логічним і несуперечливим. Однак будь-яка його спроба винести судження про історію в цілому буде породжувати антиномію. Прикладом може служити циклічна концепція історії й теорія історичного прогресу, які дають у рівній мірі переконливе та обґрунтоване розуміння історичного процесу. Відповідно, якби Андрій Кураєв описував християнство суто як емпіричне явище, то несуперечливість була би перевагою його позиції. Однак він обґрунтовує інше – як одкровення трансцендентної особистості втілювалося в історії й формувало картину світу. У цьому випадку будь-яка несуперечлива концепція буде однобокою, оскільки розкриває лише одну можливість синтезу історичних подій на основі трансцендентного одкровення. Відповідно до кантового методу антитетики, повинна бути розглянутою протилежна можливість, навіть якщо вона в силу історичних

[1]Там само, с. 258-259.

обставин не була розкрита. Тим більше, якщо йдеться про християнське ставлення до природи, бо в цьому випадку альтернатива ігнорування природи або її механістичного тлумачення була розкрита в релігійній практиці Франциска Ассізького задовго до епохи Реформації й виникнення механістичної картини світу.

Необхідність звільнити людину від влади в природі духовних сил визначила тенденцію ігнорування природи протягом першого тисячоліття християнської історії. Ця тенденція має цілком логічне історичне пояснення з емпіричної позиції, бо описує, як на монотеїстичну свідомість впливали зовнішні історичні умови. Якщо питання ставиться ширше – як в монотеїстичній свідомості розкривалося християнське одкровення, – стає неможливим все звести лише до однієї позиції, бо тут йдеться не про емпіричну реакцію на зовнішні умови, а про розкриття в емпіричних умовах трансцендентного початку. Оскільки це одкровення не детерміноване емпіричними чинниками, то його реалізація в історичних умовах повинна породжувати протилежні тенденції, які рівною мірою обґрунтовані.

Перехід до наукової механістичної картини світу можна зрозуміти історично як єдино можливий результат християнської деміфологізації й профанації природи, а можна зрозуміти інакше, як антитезу позиції Франциска Ассізького, який ставився до природи не як до бездушного, а як до одухотвореного начала. Тим самим він заснував нову традицію, яка в силу історичних обставин опинилася на периферії історичного християнства. Однак для розуміння християнського одкровення не настільки важливі історичні обставини його реалізації, тому для розуміння християнського ставлення до природи необхідно брати до уваги протилежні позиції, навіть якщо вони не рівнозначні за ступенем впливу в історії християнства.

Синтез різних позицій щодо природи з позиції християнського одкровення призводить до антиномії. З одного боку людина є вершиною творіння і на відміну від неї природа не володіє ні розумом, ні душею, ні свободою волі, а тому є лише об’єктом для пізнання і засобом досягнення людських цілей. З

цієї позиції тварини трактуються як бездушні механізми, нездатні відчувати подібно до людей. З іншого боку, природа – таке ж творіння Бога, як і сама людина, а значить, є спорідненою людині як брат або сестра. Однак і тоді це братське ставлення має поширюватися і на тварини, й навіть на явища природи. У цьому випадку тварини перестають сприйматися як бездушні механізми й викликають співчуття і співпереживання, а вся природа в цілому розкривається в особистісному ставленні як рідний дім.

Після тисячолітнього ігнорування природи, яке було викликано боротьбою з язичницькою спадщиною, спочатку розкривається родинне ставлення до природи, коли на початку XIII ст. проповідує Франциск Ассізький. Його проповідь розкриває тезу антиномії християнського ставлення до природи. Через чотириста років в епоху Реформації затверджується механістична картина світу, яка є антитезою щодо позиції св. Франциска.

Ставлення до природи Франциска Ассізького

Франциск Ассізький (1182-1226) в 1209 р. започаткував чернечий жебрацький орден, проте головна його заслуга в тому, що він зміг по-новому розкрити релігійне ставлення до природи. Особистий релігійний досвід Франциска розкривався в співчутті до всіх живих істот і братському ставленні до них, і це було незвичайним для його часу і новим щодо попередньої релігійної традиції. У розумінні Франциска не тільки люди, а й всі тварини й рослини мають єдиного Отця на небесах – Бога Творця, а тому вимагають жалісливих братніх відносин.

Таке ставлення не могло сформуватися раніше, коли церква ще боролася з язичницьким пантеїзмом і пандемонізмом. Як зазначає англійський письменник і християнський апологет Г. К. Честертон: «Напевно, всі знають, що у дванадцятому-тринадцятому століттях світ прокинувся. Саме тоді розвіялися довгі чари суворого і безплідного часу, яке ми звемо Темними століттями. XIII же століття можна назвати звільненням; у будь-якому випадку, його можна назвати розв’язкою незрівнянно

більш жорстокої й нелюдської епохи»[1]. Визначаючи високу культуру античної цивілізації, Г. К. Честертон підкреслює і її негативну сторону – залежність людини від природи, яка обожнюється. Якщо сили природи розумілися як боги, то антична людина, яка поклонялася поганським богам, ставала рабом природних стихій. «На прикрість античній цивілізації, для величезної більшості древніх не було нічого на містичному шляху, крім глухих природних сил, таких, як стать, зріст, смерть»[2].

Братське сприйняття живих істот і природи в цілому стало можливим лише тоді, коли християнство звільнилося від залежності від тих сил, які населяли її в язичницькому світосприйнятті. Однак на це знадобилося більше тисячі років, протягом яких у християнстві практикувалася аскетична відмова від зачарованості природою. Про цю відчуженість Г. К. Честертон говорить так: «Воістину від цієї мани могла позбавити тільки в повному розумінні слова неземна релігія. Навряд чи варто було проповідувати древнім природну релігію квіточок і зірок – не залишилося жодної чистої квітки, жодної неспаплюженої зірки. Доводилося йти в пустелю, де квіти не ростуть, і в печеру, звідки зірок не побачиш. У цю пустелю, у цю печеру пішла мудрість світу на тисячу років, і мудрішого вона нічого не могла зробити»[3]. Однак в XII-XIII ст. античне язичництво стало забуватися, і Г. К. Честертон тлумачить це як очищення релігійної свідомості від рабства перед природою: «Скінчилася покута; якщо хочете – скінчився термін чистилища. Світ очистився від страшної духовної немочі. Вигнали цю неміч століття аскези, ніщо інше не вигнало б. Християнство явилося у світ, щоб зцілити його, і лікувала єдиним можливим способом»[4].

В епоху Франциска Ассізького люди були вже підготовлені до того, щоб побачити у природі божественну красу й усвідомити близькість до людини всіх інших творінь Божих.

---

[1]Честертон Г. К. (1989), Святой Франциск Ассизский, *Вечный человек*, Москва, с. 22.
[2]Там само, с. 23.
[3]Там само, с. 24-25.
[4]Там само, с. 22.

Стародавня епоха поклоніння природним силам уже стала забуватися, і саме тому проповідь св. Франциска могла бути сприйнята людьми без знади й спокус: «Квіти й зірки знаходять початкову невинність, вода і вогонь уже гідні стати братом і сестрою святому. Світ очистився від язичництва. Сама вода відмилася. Сам вогонь перетворився в полум'ї. Вода – вже не та вода, куди кидали рабів на поживу рибам. Вогонь – уже не той вогонь, куди кидали дітей на поталу Молоху. Квіти вже втратили запах пріапового саду; зірки перестали служити холодним далеким богам. І вода, і вогонь, і квіти, і зірки чекають нових імен від того, хто витравив з душі останній слід поклоніння природі, і тому може повернутися до неї»[1].

Завдяки цьому св. Франциск був почутий, і це послужило початком формування у християнстві нового ставлення до природи. Хоча Франциском Ассізьким рухало, перш за все, співчуття до живих істот, проте це співчуття призвело до почуття єдності зі світом не у загальній скорботі, а у радості. Життєвий оптимізм – найважливіша риса внутрішнього релігійного досвіду Франциска Ассізького, яка дозволила трансформувати співчуття у велелюбне співчуття до всього живого і до всієї природи, в якому прославляється єдиний Батько – Творець світу. Навіть неживу природу Франциск сприймав особистісно, по-братерському. У своїх віршах і гімнах св. Франциск говорить про братів і сестер: Місяць, Сонце, воду і навіть вогонь. Але в цьому немає ніякого язичництва, наприклад, у «Гімні брату Сонцю» св. Франциск дякує Богові за брата Сонце, за Місяць, який він називає сестрою, за брата, яким є вітер, за сестру воду, за вогонь, який для нього брат, сестру землю, і навіть за сестру смерть тілесну. Але св. Франциск звертається саме до Бога, а не до природних сил самих по собі, при цьому він показує, то все творіння є прославленням Бога[2]. Особистісне ставлення до природи проявилося у тому, «як точно відчуває Франциск стать

---

[1]Там само, с. 27-28.

[2]Франциск Ассизский, св. (1995), *Сочинения*. Редакция перевода, вступительная статья и комментарии В. Л. Задворного, Москва, с. 228-231.

неживих предметів, – набагато точніше, ніж вимагає умовний граматичний рід. Не випадково називав він братом сильний, лютий, радісний вогонь, сестрою – чисту, прозору і незамутнену воду. Згадайте, що Франциску не допомагав і не заважав той грецький і римський політеїзм, застиглий в алегоріях, який нерідко надихав європейських поетів і занадто часто ставав для них простою умовністю»[1].

Оскільки Франциск Ассізький був християнським монотеїстом у нього не могло бути побожного ставлення до природи як до чогось сакрального і вищого. Природа – таке ж творіння Бога, як і людина, і ставитися до неї потрібно відповідно. Його особистісне ставлення до природи виявлялося в іншому – в довірі й у витонченій ввічливості, як зазначає Г. К. Честертон: «Вплив св. Франциска завжди виражався у витончено ввічливій формі. Багато разів то були символічні жарти, благочестиві пантоміми, покликані підкреслити, що він не тільки любить, а і глибоко шанує Бога в будь-яких його творіннях. У цьому сенсі він завжди був готовий просити вибачення не тільки у кішки або у птахів, а й у стільця, на який сяде, і у столу. І якщо він був бездоганно ввічливий з предметами, ввічливість його доходила до крайності в головній справі його життя, у спілкуванні з людством, а точніше – з людьми»[2].

Для розуміння всієї глибини довіри природі є показовим один епізод з життя Франциска Ассізького, коли йому запропонували лікування очей припіканням. Св. Франциску сказали, що він сліпне, і для нього це стало страшним потрясінням. Про це Г. К. Честертон мальовничо розповідає так: «І тут йому сказали, що він сліпне. Якщо я хоч трохи показав вам, що значили для нього краса і слава землі й небес, геральдична яскравість і чіткість птахів, звірів і квітів, ви зрозумієте, чим була для нього сліпота. Але лікування могло виявитися страшніше за саму хворобу. Йому порадили (але, цілком ймовірно, неправильно) припекти живе око, не угамовуючи болю,

---

[1]Честертон Г. К. (1989), Святой Франциск Ассизский, *Вечный человек*, Москва, с. 57.
[2]Там само, с. 59-60.

розпеченим до червоного залізом. Навряд чи могли бути гіршими ті тортури, яким він заздрив, читаючи Житія, і яких він марно шукав у Сирії. Коли кочергу вийняли з печі, він встав, чемно вклонився і сказав: "Брат мій Вогонь, Бог створив тебе прекрасним, і сильним, і корисним. Прошу, будь милостивий до мене!"»[1]. Перед страшною мукою св. Франциск ввічливо звернувся до брата вогню і просто довірився йому.

Прикладом братнього ставлення до природи може служити проповідь св. Франциска птахам: «І ось, йдучи своєю дорогою, Святий Франциск підняв очі й побачив дерево, на якому розсілася безліч птахів. Вельми здивований, він сказав своїм супутникам: "Почекайте мене тут. Я піду і буду проповідувати моїм сестричкам птахам". І вийшовши на поле він почав проповідувати птахам, а ті сиділи на землі. І всі птахи, які булі на деревах, розсілися навколо нього й слухали, поки Святий Франциск проповідував їм. І не полетіли, поки він не дав їм свого благословення»[2]. Цей настрій св. Франциска поділяли сподвижники. Його послідовник св. Антоній Падуанський проповідував катарам в Ріміні, але без успіху, і тоді він натхненний Богом звернувся з проповіддю до риб. Сталося диво: безліч риб зібралося його слухати. Вони вишикувалися рядами й повистромляли з води голови. Антоній прочитав їм проповідь, яку почав словами: «Брати мої риби!»[3]. Це абсолютно нове ставлення до природи й до всіх тварин. М. Стикко пише про подібне звернення св. Франциска не тільки до птахів, а й до інших тварин: «Він умів бачити красу й доброту у всіх витворах, навіть у дощових черв'яках, яких він прибирав з дороги, щоб перехожі їх не розчавили»[4].

Тут ми бачимо знову ж, що цей особистий релігійний досвід не відповідає традиції – ніхто раніше з християн не

---

[1]Там само, с. 58.

[2]*Цветочки Святого Франциска Ассизского. Рассмотрение таинства святых стигматов. Житие брата Джинепро* (2011), пер. Стыран Р. Д., Москва, с. 43.

[3]Там само, с. 85.

[4]Стикко М. (1992), *Святой Франциск Ассизский*, «Христианская Россия» – Италия (напечатано во Франции), с. 147.

звертався так до тварин, ніхто так не ставився до природи. Хоча, якщо ми звернемося до житій ірландських святих раннього середньовіччя, то зустрінемо багато сюжетів про спілкування святих з тваринами й про співчуття їм. Таке співчуття повинно бути природним для будь-якої людини, крім того, Ірландія – особлива країна, де не було великих міст, а тому люди традиційно були ближчими до природи. Але тут є ще один важливий момент: в ірландських житіях розповідається, як тварини, навіть дикі, приходять на допомогу святим, прислужують їм. Тут йдеться про загальнохристиянську ідею, що Бог створив тваринний світ для людей, тварини не рівні людині й повинні служити їй. Тому про братерські відносини з тваринами, як це пізніше проявиться у францисканців, не мовиться. З одного боку, францисканське ставлення до природи могло породити спокусу у вигляді пантеїзму, або у вигляді повернення до язичницьких часів поклоніння природі, але св. Франциск уникнув цієї спокуси, явивши тим самим можливість нового, особистісного та братнього сприйняття природи.

Однак таке ставлення до тварин було важко осмислити в християнстві хоча б тому, що згідно з християнським віровченням лише людина має безсмертну душу, тварини ж приречені на остаточну смерть. Якби це було не так, і тварини теж могли б розраховувати на безсмертя, то люди змушені були б ділитися з тваринами християнськими таїнствами, перш за все – причастям Тіла і Плоті Христа. А це неможливо. І хоча ставлення до тварин св. Франциска Ассізького не вимагало визнання за ними безсмертної душі, проте асимілювати таке ставлення в християнській традиції було набагато важче, ніж механістичне уявлення, яке склалося пізніше в епоху Реформації.

Прикладом може служити позиція вченого й філософа цієї епохи Рене Декарта, який без будь-яких братніх почуттів робив розтин тварин, стверджуючи, що «розуму вони не мають і природа в них діє відповідно до розташування їх органів, подібно

до того, як годинник, що складаються тільки з коліс і пружин, точніше показує і вимірює час, ніж ми з усім нашим розумом»[1].

Подібно до того, як релігійна інтуїція природи св. Франциска послужила антитезою переважному в християнстві ставленню до природи, визначеному Біблією, також і опис природи з позиції наукового механіцизму епохи Реформації став антитезою францисканському ставленню до природи. Однак європейська культура не настільки проста, щоб все розмаїття сприйняття природи зводилося тільки до цієї антиномії, тому в ній формується нове естетичне, романтичне, містичне сприйняття природи, яке стає антитезою науковому механіцизму, однак оскільки це відбувається вже у світській сфері, то наразі спеціально розглядатися не буде.

Співвідношення альтернативних поглядів на природу в християнстві нагадує першу космологічну антиномію І. Канта: «Теза. Світ має початок у часі, а також просторово замкнений у межах Антитеза. Світ не має початку й меж у просторі – навпаки, є нескінченним з погляду як часу, так і простору»[2]. За аналогією з цим ми можемо сформулювати антиномію вселенської церкви. Теза: «Церква має чіткі межі й об'єднує тільки вірних християн». Антитеза: «Церква не має чітких меж і поширюється на весь природний світ». Відповідно до цієї антиномії християнський релігійний досвід теж набуває антиномічного характеру. Або християнин відчуває спорідненість тільки з членами своєї церкви, як це можна спостерігати переважно у традиції, що визначає або ігнорування природи, або її об'єктивацію. Або, як це розкривається в особистому релігійному досвіді св. Франциска, християнин відчуває спорідненість і зі своїми братами, і з усією церквою, і зі всім природним світом, і це призводить до особливого близькоспорідненого ставлення до природи.

---

[1]Декарт Р. (1989), *Сочинения в 2 т.:* Пер. с лат. и франц. Т. 1., сост., ред., вступ. ст. В. В. Соколова, Москва, с. 284.

[2]Кант І., (2000), *Критика чистого розуму*, Київ, с. 264-265.

Інтуїція вічної жіночності Володимира Соловйова і нове ставлення до природи

У своєму ставленні до тварин і до природи св. Франциск розкриває альтернативу традиційній християнській позиції, яка повною мірою так і не була реалізована, бо в епоху Реформації остаточно перемогло протилежне ставлення до природи. Однак ця альтернатива передбачена самим антиномічним характером християнського одкровення, і тому в тій чи іншій формі вона повинна виявлятися в історії християнства, і не тільки в епоху життя св. Франциска. Фьоренцо Реаті вважає, що своїм ставленням природного світу св. Франциск випереджає свій час, він «відчуває себе сином цієї землі, яку любить як ніжну і розсудливу мати. Він відчуває себе частиною цього світу і з подивом і вдячністю приймає свій земний стан. Він переживає це як благословення, а не як прокляття: Франциск – уже людина нового часу, а не тільки син Середньовіччя»[1]. Але якщо св. Франциск висловив не локально-історичне, а позачасове християнське одкровення про природу, то воно повинне розкритися і в більш пізні епохи. Звичайно, тут відразу згадується естетика природи в більш пізньому європейському мистецтві або ж філософія природи романтиків, однак ми зараз не будемо торкатися цих тем, оскільки для розуміння християнського ставлення до природи необхідно зосередитися на тому, як природу переживають саме у релігійному досвіді.

Російська софіологія на рубежі XIX-XX ст. ознаменувала нову релігійну інтуїцію в християнстві, яка розкриває весь світ у цілому, і природу зокрема, як втілення вічної жіночності. Ця інтуїція розкрита на філософському рівні як метафізика всеєдності, на богословському рівні в тлумаченні Софії як мудрості Божої, яка втілена у створеному світі, а на поетичному рівні – як оспівування вічної жіночності, яка розлита в природі. Однак зараз ми розглядаємо не філософію, богослов'я або поезію, а релігійний досвід, який більшою чи меншою мірою вдало висвітлений в них. Ще до виникнення софіології, в європейському мистецтві й філософії розкривається

[1]Реати Ф. (2000), *Франциск – учитель молитвы*, Москва, с. 31.

різноманітність естетичного і романтичного сприйняття природи у світській культурі. Ця палітра різноманітного сприйняття природи була альтернативою механістичній картині світу, яка утвердилася в епоху Просвітництва. Нова релігійна інтуїція Софії теж була альтернативою механістичного сприйняття природи, яка сформувалася, однак, не у процесі розвитку світської культури, а у процесі трансформації релігійного досвіду.

Переживання природи й світу як вічної жіночності раніше у християнстві не було і вперше відкривається Володимиру Соловйов, який описав цей новий досвід в поемі «Три побачення». Перша містична зустріч з Софією відбулася в дитинстві Володимира Соловйова коли йому було всього дев'ять років. В юності він забув про цей досвід і навіть перетворився у войовничого атеїста, принаймні до повторного приходу Софії, коли він займався в лондонській бібліотеці. Йому з'явився жіночний образ і покликав його до Єгипту, і молодий Соловйов кидає все і вирушає в небезпечну подорож. У Єгипті його пограбували бедуїни й кинули одного в нічній пустелі, де він ледь не замерз. У якийсь момент він почув заспокійливий голос і заснув, вранці ж пережив одкровення, коли у новому баченні Софії жіночий образ поєднувався з жіночністю природи й всього всесвіту.

Олексій Лосєв особливо підкреслює цей космічний аспект бачення в третьому побаченні з Софією: «в цій самій пустелі під Каїром відбулося третє побачення, яке потрібно відносити, очевидно, до другої половині листопада 1875 року, як це можна судити по його листам до матері від 27 листопада 1875 року за новим стилем. Ось що ми дізнаємося про це з "Трьох побачень". Прокинувшись в пустелі на голій землі, філософ відчув, що небо і земля "дихали трояндами"»[1]. Олексій Лосєв вбачає космічний момент в цих словах Володимира Соловйова, якими він описує особисту зустріч з Софією в пустелі: «"Дивилась ти, як перше сяйво всесвітнього і творчого дня". Тут

[1]Лосев А. Ф. (1983), *Вл. Соловьев*, Москва, с. 169.

ми знаходимо вже цілком виразне космічне уявлення про Софію, що обіймає собою весь світ з першого моменту його появи»[1].

Після цієї зустрічі на місці войовничого атеїста з'являється глибокий релігійний мислитель і поет. При цьому його релігійна інтуїція ніяк не витікала з уже сформованої релігійної традиції, її філософське осмислення здавалося надмірно революційним з позиції офіційної церкви. Здавалося б в Росії того часу просто не було такого соціального прошарку, в якому міг би з'явитися відгук на ідеї Володимира Соловйова. Найдивовижніше те, що як мислитель Володимир Соловйов стає популярним, його читають, заповнюють зали на його публічних лекціях.

У кінці XIX ст. православ'я у Росії сприймалося як щось офіціозне, консервативне, і більшість людей дотримувалося обрядів формально. Та й що вони могли чекати від державної церкви, якою керував імперський чиновник – оберпрокурор. З іншого боку, інтелігенція орієнтувалася на освічений Захід, де наївна віра в прогрес і науку була настільки сильна, що панувала думка, ніби вже майже не залишилося нерозгаданих таємниць науки, а технічна цивілізація досягла свого піку. У Росії ця віра в науку і прогрес трансформувалася у революційний нігілізм. Було модним від імені науки, матеріалізму й атеїзму відкидати традицію та всі цінності.

У цій ситуації Володимира Соловйова вважали чужим і в колах офіційного православ'я, і в колах революційно-нігілістичної інтелігенції. Попри це, філософія Володимира Соловйова викликає нову хвилю в суспільстві, з'являються філософські майданчики та гуртки, ведуться дискусії, формується новий напрям у філософській думці – метафізика всеєдності, і вже після смерті Володимира Соловйова ціла плеяда видатних філософів розвиває його ідеї. Очевидно, людей приваблювали не стільки філософські побудови, скільки живий релігійний досвід, який втілився в них. Та обставина, що цей досвід не був етапом розвитку попередньої релігійної традиції, змушує розглядати його як антитезу їй. Так православна

[1]Там само, с. 169.

релігійність в кінці XIX ст. розкривається в антиномії так само, як на початку XIII ст. в антиномії розкрилася католицька релігійність. Причому в обох випадках формується альтернативне щодо панівної традиції сприйняття природи.

У новій релігійній інтуїції весь природний світ переживається особистісно, а це, своєю чергою, передбачало нову онтологію особистості. Якщо раніше особистість розуміли як субстанцію або властивість субстанції, сутності, високоорганізованої матерії, самості, абсолюту, світової волі чи трансцендентального суб'єкта, то попри все це Володимир Соловйов розуміє особистість як всеєдність різних моментів буття й обґрунтовує це розуміння у своїй метафізиці всеєдності. Особистість ми пізнаємо тільки в спілкуванні. Ми пізнаємо її в голосі, в міміці, в жестах, у виразі обличчя, в стилі одягу в її творчому самовираженні, у вчинках, при цьому ніколи не сприймаємо особистість як річ, предмет, об'єкт або субстанцію. Особистість розкривається для нас у всеєдності всіх моментів свого самовираження. Я дивлюся на очі й бачу в них саму особистість, чую голос, і відповідаю самій особистості, тобто для мене особистість – це всеєдність, яка розкривається й у виразі очей, і в інтонації голосу, і в тілесній присутності, і в особливому особистісному просторі, який її супроводжує. Поза всеєдністю не може бути особистості.

Всеєдність – це така співпричетність, в якій ціле виражається у кожному окремому елементі. При цьому елемент не розчиняється в цілому, а навпаки, повніше розкриває свою індивідуальність і змістовність. Наприклад, коли ми слухаємо музику, то в кожен окремий момент чуємо певний звук. Однак у цьому звуці нам відкривається все музичне ціле, при цьому так, що і сам звук починає звучати якось по-особливому. Або коли бачимо обличчя людини, але звертаємося не до тієї частини тіла, яку бачимо, а до самої особистості в цілому, при цьому обличчя, яке виражає особистість, сприймається яскравіше і виразніше. Цей вираз цілого в окремому елементі переживається як краса. Тому всеєдність можна не тільки осмислити як філософську ідею, а й безпосередньо сприймати естетично в красі.

Своє розуміння Софії Володимир Соловйов постійно коригував протягом життя, і суперечливість його викладу викликала у його послідовників суперечки. Проте, якщо ми розглянемо релігійну інтуїцію Володимира Соловйова, його позиція стає зрозумілою, всупереч окремим суперечностям в її викладі. Софія перекладають як мудрість і в християнстві розуміють як Мудрість Бога. В цьому випадку вона божественна, нестворена і невіддільна від Бога. Але тоді її не можна розуміти як особистість, бо виділення у Бозі ще однієї особистості суперечило б розумінню Бога як Трійці. Проте існують ікони Софії, храми Софії й навіть молитви та тропарі Софії. Тобто в християнській літургійній практиці Софію сприймають як особистість.

У Володимира Соловйова йдеться то про божественну Софію, то про створену Софію, і це логічно. Якщо Бог творить світ згідно зі своєю мудрістю, то тим самим він втілює Софію у створеному світі. Людина не бачить всієї світобудови в цілому і сприймає лише окремі елементи світу. Вона навіть може вивчати їх за допомогою природничих наук, але оскільки бачить тільки складові елементи світобудови, сприймає їх як матерію. На відміну від людини, Бог бачить весь Всесвіт відразу в цілому, тобто не у взаємозв'язку фізичних або хімічних елементів, а у всеєдності. Оскільки всеєдність завжди розкривається особистісно, для Бога створений світ теж розкривається особистісно як Софія. Людина прагне до Бога й отримує в богоспілкуванні одкровення. Одним з таких одкровень є те, як для Бога є відкритим сам створений світ. Це і є одкровення про Софію як особистість, в якій розкривається всеєдність світу.

Краса – це виразність, вираження внутрішнього у зовнішньому, ідеального в матеріальному, цілого в окремому. Краса в природі є втіленням того чи іншого ступеню всеєдності. Володимир Соловйов визнає біологічну еволюцію, однак він християнський еволюціоніст і вважає, що еволюція не може бути результатом збігу випадкових обставин. У еволюції природи є рушійна сила, і є мета. Біологічна еволюція спрямована на реальне втілення всеєдності й тим самим краса стає її силою, що спрямовує. Еволюція починається в природі й триває в діяльності

людини, в тому числі й в її прагненні до краси, в мистецтві: «На кожному новому ступені світового розвитку, з кожним новим істотним поглибленням і ускладненням природного існування відкривається можливість нових, більш досконалих втілень всеєдиної ідеї в прекрасних формах»[1]. Мета еволюції – боголюдство – реальне єднання Бога з усім людством і розкриття в цьому возз'єднання всеєдності усього світу. Кожний ступінь еволюції самоцінний і по-своєму розкриває всеєдність. У цьому принципова відмінність християнського розуміння еволюції від матеріалістичного розуміння, згідно з яким кожний ступінь еволюції не має цінності сам по собі, його цінність у тому, що він лише щабель для переходу на наступну стадію.

Всеєдність світу, яка для Бога є актуальною, для людини є потенційною, проте кожен ступінь еволюції по-своєму актуалізує її, тому в будь-якому прояві природи можна побачити Софію, яка відкривається як переживання вічної жіночності світу в естетичному, а часом навіть в еротичному почутті. «Софія, по Вл. Соловйову, взагалі кажучи, як раз і є матеріалізацією ідеального. Але у Вл. Соловйова вона ще більш насичена різними інтимними переживаннями, і до того ж не тільки релігійними або філософськими, а й цілком інтимними. Що стосується самого Вл. Соловйова, то це є для нього, між іншим, також і джерелом його поетичних натхнень»[2]. Зрозуміло, про красу природи говорили й до Соловйова, її втілювали художники, оспівували поети, проте в розумінні Соловйова краса – це не просто форма вираження природи, а й прояв її онтологічної основи у всеєдності, яка розкривається у специфічному релігійному досвіді, в якому весь світ сприймається особистісно як Софія – втілена у світі Мудрість Бога.

Всеєдність може втілюватися в природі на різних рівнях, і першим рівнем її втілення є гра світла в речовині. Саме ця гра додає красу алмазу, якої не має вугілля, хоч складається з тієї ж самої речовини: «Отже, бачачи, що краса алмазу цілком

---

[1]Соловьев В. С. (1988), *Сочинения в 2 т.* Т. 2, общ. ред. и сост. А. В. Гулыги, А. Ф. Лосева, Москва, с. 377.
[2]Лосев А. Ф. (1983), *Вл. Соловьев*, Москва, с. 183.

залежить від просвітлення його речовини, яка затримує в собі й розчленовує (розвиває) світлові промені, ми повинні визначити красу як перетворення матерії через втілення в ній іншого, понадматеріального початку»[1]. Хоча світло – це теж вид матерії, однак, коли воно пронизує речовину, то стає символом понадматеріального буття. При цьому всеєдність розкривається не у речовині й навіть не у світлі, а в самому процесі взаємопроникнення світла й речовини: «У цьому незлиянному і нероздільному з'єднанні речовини й світла обидва зберігають свою природу, але ні того, ні іншого не видно у своїй окремішності; а видно одну світлоносну матерію і втілене світло – просвітлений вугіль і скам'яніла веселка»[2].

Етапи втілення всеєдності у світі відповідають порядку творення світу: спочатку Бог створив небо й землю, неживу природу, потім живу, і, нарешті, вершиною творіння стає людина. Стародавні люди вбачали в красі неба знамення язичницьких богів, проте сучасна людина може милуватися красою неба, не наділяючи його властивостями живої особистої істоти. Ця краса «не залежить від наших суб'єктивних уявлень, а пов'язана з дійсними властивостями, притаманними видимому нам світовому простору»[3].

У розумінні Володимира Соловйова небо символізує вселенську єдність, вічну перемогу світлого початку над хаосом, втілення ідеального в матеріальному: «Світова всеєдність і її фізичний виразник – світло у своєму власному активному осередку – сонце. Схід сонця – образ діяльного торжества світлих сил… Світова всеєдність з боку матеріальної природи, що сприймає її, світло відбите – пасивна жіночна краса місячної ночі... Світова всеєдність і її виразник, світло, у своєму первісному розчленуванні на множинність самостійних осередків, які обіймає загальна гармонія, – краса зоряного неба»[4]. Світова всеєдність розкривається не тільки в красі неба, а й

---

[1]Соловьев В. С. (1988), *Сочинения в 2 т.* Т. 2, общ. ред. и сост. А. В. Гулыги, А. Ф. Лосева, Москва, с. 358.
[2]Там само, с. 358.
[3]Там само, с. 364.
[4]Там само, с. 365.

піднебесної природи: «До світлового прекрасного належить і краса спокійного моря. У воді матеріальна стихія вперше звільняється від своєї закостенілої й непроникної твердості. Цей текучий елемент є зв'язком неба і землі, і таке його значення наочно є в картині затихлого моря, що відображає в собі нескінченну синяву і сяйво небес»[1].

На наступному ступені еволюції краса всеєдності втілюється у живій природі, спочатку в рослинах, а потім і у тваринах. Рослини живуть шляхом поглинання світла і тому є вищою формою взаємного проникнення світла і речовини: «Два космогонічних початки, які в явищах неорганічного світу лише поверхово стикаються і ззовні збуджують один одного, тут справді з'єднуються і породжують одну неподільно двоїсту небесно-земну сутність рослин»[2]. Тварини висловлюють всеєдність у вільному русі, який об'єднує всі частини тіла в індивідуальне ціле. «Естетичний сенс цього живого руху посилюється його безмежністю, яка ніби висловлює невтомну тугу окремішнього буття, відокремленого від абсолютної всеєдності»[3].

Володимир Соловйов стверджує, що краса живих істот вище краси неживої природи, хоч вона рідше проявляється. У цій красі долається грубість і відособленість окремих явищ. Наприклад, спів солов'я є красивим, тому що в ньому статевий інстинкт знаходить форму струнких звуків так, що звукова гармонія набуває самостійного значення і тим самим підіймає над фізіологічним початком: «Ця пісня є перетворенням статевого інстинкту, звільнення його від грубого фізіологічного факту – це є тваринний статевий інстинкт, що втілює в собі ідею любові, тим часом як крики закоханого кота на даху суть лише пряме вираження фізіологічного афекту, що не володіє собою»[4]. Відповідно, чим розвиненіша краса, тим потворніше її спотворення. При цьому в живій природі ми зустрічаємо не

---

[1]Там само, с. 366.
[2]Там само, , с. 71.
[3]Там само, с. 367.
[4]Там само, с. 359.

тільки красиві, а й потворні форми тварин, в яких або гіпертрофовано переважає матеріальний початок, або відбувається деградація до безформного стану, або карикатурно передують вищі форми. Однак, як вважає Володимир Соловйов, це – природно, оскільки природа допускає їх як перехідні стадії, краса ж розкривається у завершених формах.

Людина з'являється на такому ступені еволюції, коли втілення ідеального у матеріальне призводить до самосвідомості: «Творіння це є процес, який має дві тісно між собою пов'язані цілі, загальну й особливу. Загальна є втіленням реальної ідеї, тобто світла й життя, в різних формах природної краси; особлива ж ціль є створенням людини, тобто тієї форми, яка разом з найбільшою тілесною красою представляє і вище внутрішнє потенціювання світла і життя, зване самосвідомістю»[1]. Людина висловлює свою особистість через дії тіла. Відповідно до цього людське тіло знаходить свою красу не тільки тому, що втілює ідею творіння, але висловлює самосвідомість особистості.

Краса є спрямовуючою силою еволюції, тому прагнення людини до краси, яке вона втілює у створенні нових естетичних форм, стає додатковим фактором еволюції. З цієї позиції Володимир Соловйов оцінює трояке завдання мистецтва: «1) пряма об'єктивація тих найглибших внутрішніх визначень і якостей живої ідеї, які не можуть бути виражені природою; 2) одухотворення природної краси й через це 3) увічнення її індивідуальних явищ»[2]. Таким чином, через свою здатність творити красу людина одухотворяє природу, і, тим самим, передбачає її явлення з точки зору остаточного стану буття, або у світлі майбутнього світу.

Тваринний світ у софіології Сергія Булгакова

Якщо з позиції індуїзму чи буддизму немає принципової прірви між людиною і твариною, оскільки тварина може у майбутньому житті народитися людиною, а людина – твариною, то з позиції християнства лише людина має безсмертну душу.

---

[1]Там само, с. 388-389.
[2]Там само, с. 398.

Вона є вершиною творіння і пов'язує через себе весь створений світ з Богом. Гріхопадіння людини привело до її падіння, і через неї до падіння всього світу. Світ існує по причетності Богу, повна втрата зв'язку з Богом означала б повне знищення, небуття. Однак зв'язок з Богом є ослабленим тим, що людина протиставила себе Богу в гріхопадінні, і це привнесло у світ страждання і смерть. Однак людина може досягнути спасіння через Ісуса Христа, який добровільно народився як людина, взяв на себе тягар первородного гріха і переміг його своєю викупною смертю. Своїм спокутуванням Ісус відкрив шлях до вічного життя всім людям, а церква свідчить про це і роздає божественні дари, головне з яких – євхаристія. У євхаристії люди вже тут, у земному житті, долучаються до життя вічного через причастя Тіла й Крові Ісуса Христа. Але, якщо визнати, що не тільки людина, а й тварини також успадковують за Ісусом Христом життя вічне, то тоді і їм слід було б теж давати дари Церкви, що практично неможливо здійснити. Тому, навіть якби хтось із християн захотів визнати, що тварини, як і люди, знаходять вічне життя у Царстві Божому, він не зміг би цю позицію обґрунтувати в християнській практиці. Хоча це питання відкрите. Зокрема у 2014 році Папа Римський Франциск спонукав богословські суперечки, висловившись у бесіді: «Рай відкритий для всіх Божих створінь»[1].

У механістичній картині світу не виникає жодних сумнівів у відсутності у тварин безсмертної душі. Там тварини розуміються як дуже складні біологічні машини. Але якщо ставиться до тварин по-братерському, як св. Франциск, або бачити у тваринах софійну природу, то пробуджується співчуття, яке неможливо ігнорувати. Однак також неможливо втішитися надією на спасіння тварин у майбутньому, подібно до того, як спасаються люди. Тут виникає суперечність між співчуттям тваринам і запереченням у них безсмертної душі. На це вказував

[1]Gladstone R. (2014), Dogs in Heaven? Pope Francis Leaves Pearly Gates Open, *New York Times*. URL: https://www. nytimes. com/2014/12/12/world/europe/dogs-in-heaven-pope-leaves-pearly-gate-open-. html. Retrieved 15. 12. 2020.

філософ і богослов, який розвивав традицію всеєдності Володимира Соловйова. «Чому думають, що преображенна Мати-Земля забуде про цих безсловесних чад своїх і не виведе їх до життя? Важко миритися з думкою про прославляння людини в пустельному світі, не населеному преображенною твариною, яка тепер населяє навіть землю прокляття... Адже навіть і тепер діти, ще зберігають на собі відблиск Едему, звірів мають нерідко за кращих друзів своїх»[1].

Одним з варіантів подолання цієї суперечності було звернення до вчення про перевтілення душ, характерного для індійської традиції та деяких філософських шкіл в стародавній Греції (піфагорійців, стоїків, неоплатоніків). Саме цю позицію розвивав російський філософ початку XX ст. Микола Лоський у своїй концепції субстанційного діяча. Згідно з Миколою Лоським субстанційний діяч може послідовно проживати життя різних істот і при цьому еволюціонувати від примітивної істоти й до людини. Цю теорію він розвиває на основі вчення Готфріда Вільгельма Лейбніца про метаморфозу. Він вважав, що перехід монади від тваринної до людської стадії відбувається додатковим творчим процесом Бога. Як вважав Микола Лоський, таке розуміння дозволяє примирити в християнстві теорію передіснування душі з теорією створення світу Богом.

Згідно з Миколою Лоським всяка істота у процесі перевтілення еволюціонує у напрямку до Царства Божого. Завдяки цьому всі тварини здатні через додатковий акт творіння Богом стати людиною і віднайти вічне життя. Очевидно, до створення цієї теорії Миколу Лоського привело співчуття живим істотам, проте не тільки звичайним християнам, а і його колегам-філософам ця теорія видається фантастикою. Вона не мала жодних передумов Біблії й у християнському одкровенні, не відповідала християнській інтуїції й тому не могла вплинути на ставлення християн до тварин.

Інше обґрунтування можливості спасіння тварин дає представник філософської традиції всеєдності Сергій Булгаков.

---

[1]Булгаков С. Н. (2017), *Свет невечерний: Созерцания и умозрения*, Сергиев Посад, с. 269.

Він повертається до ідеї розуміння людини як мікрокосмосу, яка вже була відома православним богословам і Отцям церкви. Однак вони не були натхненні цією ідеєю, бо не бачили нічого гідного у тому, що людина уподібнюється макрокосмосу, тобто рослинному й тваринному царству матеріального світу. Однак Сергій Булгаков переосмислює розуміння людини як мікрокосму з позиції всеєдності. Оскільки особистість розкривається через всеєдність різних елементів життя, то чим більше включається різних елементів, тим яскравіше виражається особистість. Тому вираз у людині всієї живої природи підіймає її особистість і уподібнює Софії – всеєдності усього світу: «Людина – це мікрокосм: у ній можна знайти всі елементи світу. У своєму душевному всеорганізмі людський дух знайшов і впізнав всеживе. Всупереч дарвінізму, людина не походить від нижчих видів, але сама їх в собі має: людина є всетварина й в собі містить ніби всю програму творіння. У ній можна знайти й орлиність, і львиність, і інші душевні якості, що утворюють основу тваринного світу, цього спектру, на який може бути розкладений білий колір людства. Тому в людині справді резюмований весь тваринний світ, і у цьому філогенезі поки бачать і розрізняють лише незначну частину»[1].

За біблійними переказами, Бог творить світ поетапно, кожна наступна сходинка досконаліша, ніж попередня, і вершиною творіння є людина, яка є образом Бога, але разом з цим і образом всього створеного світу, бо об'єднує цей світ у собі й з'єднує його через себе з Богом. Весь тваринний світ у всеєдності являє людину й подібне їй, при цьому кожна тварина окремо гіпостазує ті чи інші якості людини. Саме тому кожна тварина окремо не настільки досконала як людина, бо вона втілює людину локально й обмежено, але всі тварини у всеєдності подібні до людини: «У зв'язку з цим зрозуміла не тільки любов людини до живої тварі, така безпосередня, особливо у дітей, а й вся символіка звірів, в якій їх образами виражаються людські риси»[2].

---

[1]Там само, с. 286.
[2]Там само, с. 286.

Якщо в християнській традиції бачили небезпеку в язичницькому ставленні до природи, то Сергій Булгаков займає протилежну позицію і вважає, що в язичництві розкривається справжнє розуміння людини, в якому виражається всеєдність світу тварин: «Єгипетська релігія своїм обожненням тварин, а ще більше – свідомим з'єднанням людини й тварини в образах богів з найбільшою гостротою відчула цю всетваринність людини або, що те ж саме, людяність тваринного світу. Грань, що відокремлює людину від тварини, не беззастережна, а відносна і постійно пересувається, – ця інтуїція єгипетської релігії має внутрішню переконливість, і є таким же її набуттям, яким було в релігії еллінства узріння нетлінної краси людини. У тотемізмі, настільки поширеному в історії, проявляється та ж інтуїція всетваринності людини, причому, обираючи певну тварину своїм тотемом і зображуючи її на своєму гербі або прапорі, це плем'я виражає цим почуття навмисною зв'язку з ним, особливої підкресленості цієї властивості у своєму характері. Про те ж говорить тваринний епос, казки, повір'я тощо»[1].

З позиції традиційного християнства паралелі, які проводить Сергій Булгаков між язичництвом і християнством, виглядають дуже ризикованими. Наприклад, він може порівнювати Ісіду, яка плаче над Осірісом, з Богоматір'ю, похиленою над Тілом Спасителя. Сергій Булгаков і сам визнає, що містична одержимість і релігійне сп'яніння, яке характерно для язичництва, легко може привести в рабство диким стихіям світу. Однак, попри ці небезпеки, Сергій Булгаков все одно стверджує, що християнство було підготовлене не тільки у старозавітній релігії, а й в язичництві. Християнство відкриває божественне одкровення безпосередньо, в той час, як язичництво передає це одкровення заломленим через природу. Оскільки заломлення істини можуть бути різними, то язичницьких релігій багато. Однак і сама природа може розкривати свою софійність як всеєдність космосу, що дозволяє говорити про язичницьке богопізнання: «І вся природа має той же образ, оскільки й вона є людина; одкровенням Божества сповнене все творіння у

[1]Там само, с. 286.

софійності своєї. Ці софійні світла разом з образом Божим у людині й складають об'єктивне підґрунтя для язичницького богопізнання»[1]. Однак язичництво розкриває ці проблиски істини в помилкових формах пантеїстичного натуралізму, християнство ж розкриває вищу істину в антиномії трансцендентності Бога і його одкровення, втіленого у світі. Це одкровення, що іманентно світу, являє софійний характер створеного світу.

З цієї позиції Сергій Булгаков розглядає питання про можливість спасіння всякої тварі. Гріхопадіння означало не тільки падіння людини, а й падіння всього світу через людину, що й привело його до недосконалого стану. Через гріхопадіння зло отруїло світ, але не вбило його. Воно лише зіпсувало стан світу, але не могло торкнутися його єства. Субстанційно світ залишається благим.

Відповідно до цього, як вважає Сергій Булгаков, смерть не може означати повного знищення не тільки для людей, а й для інших тварин. Тут він опонує панівній у християнстві думці про те, що смерть тварин є остаточною. Будь-яка тварина підкоряється занепалому стану світу не добровільно, а через людину, і чекає часу свого відкуплення. «Вона мала до гріхопадіння те природне безсмертя, яке належало неушкодженій тілесності. З її пошкодженням зіпсувалася і сама природа, змінилися інстинкти у тварин, з'явилася "звіриність". І чому ж треба думати, що в царстві слави вони не отримають хоча б того, що мали, але втратили по волі свого царя-людини?»[2]. На думку Сергія Булгакова, в царстві Божому тварини звільняться від свого «звіриного» стану і знову стануть молодшими братами й друзями людини. Таким чином, тварини спасаються через людину. Подібно до того, як Ісус Христос є спасителем людей, так і людина, яка вступає у царство Боже, стає спасителем для всякої тварі. У метафізиці всеєдності, в якій обґрунтовано, що людина може виражати в собі весь світ тварин, це твердження також виглядає цілком логічним.

---

[1]Там само, с. 321.
[2]Там само, с. 269.

Підтвердженням позиції Сергія Булгакова служить відомий уривок з послання ап. Павла, в якому говориться: «Бо чекання створіння очікує з'явлення синів Божих, бо створіння покорилось марноті не добровільно, але через того, хто скорив його, в надії, що й саме створіння визволиться від неволі тління на волю слави синів Божих. Бо знаємо, що все створіння разом зідхає й разом мучиться аж досі. Але не тільки воно, але й ми самі, маючи зачаток Духа, і ми самі в собі зідхаємо, очікуючи синівства, відкуплення нашого тіла» (Рим 8:19-23, переклад І. Огієнка). Цей уривок викликає багато суперечок і сумнівів у християнській традиції. Переважає точка зору, згідно з якою йдеться про нову тварину в Царстві Божому, яка буде вільна від тління, а не про тих конкретних тварин, які живуть зараз з нами. Однак багато християн все одно розуміють цей уривок буквально, як вказівку на майбутнє спасіння всякої тварі. І тут Сергію Булгакову приходить підтримка з несподіваного боку, від його принципового опонента й критика його вчення про Софію, авторитетного православного богослова Володимира Лоського (сина згаданого вище філософа Миколи Лоського).

Володимир Лоський тлумачить зв'язок людини й природи не через поняття всеєдності, а через поняття іпостасі: «Уже не людина спасається всесвітом, а всесвіт людиною, тому що людина є іпостась всього космосу, який причетний її природі. І земля знаходить свій особистісний, іпостасний сенс у людині. Людина для всесвіту є її надія благодаті й поєднання з Богом; але в ній також – небезпека ураження і втрати... Тварина, з вини людини скорилася безладу і смерті, від нього ж, що став по благодаті сином Божим, чекає свого визволення»[1].

Таким чином, різні богословські традиції приходять до ідеї спорідненості людини з природою і спасінню тварин через людину, яка антиномічно розкриває альтернативу переважному погляду на природу і на тварин у християнці традиції.

---

[1]Лосский В. Н. (2012), *Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие*. Пер. с фр. мон. Магдалины (В. А. Рещиковой), Свято-Троицкая Сергиева Лавра, с. 458-459.

Франциск Ассізький і Володимир Соловйов – два різних ставлення до природи

Історія релігії не вкладається в межі опису конкретних історичних подій, тому що передбачає релігійне одкровення, яке хоча й розкривається у конкретних історичних ситуаціях, однак трансцендентне стосовно емпіричної реальності. Якщо наукові судження щодо емпіричних подій повинні бути логічними й несуперечливими, то співвіднесеність емпіричних подій з трансцендентним одкровенням може розкриватися в антиномії. Це означає, що традиційне ставлення до природи, що засноване на християнському одкровенні, обов'язково передбачає альтернативну позицію, яка може історично реалізуватися або не реалізуватися залежно від соціокультурних умов. Однак смислова необхідність такої альтернативи передбачена самим релігійним одкровенням. У зв'язку з цим виникає питання. Можлива лише одна альтернативна позиція до домінуючого в християнстві сприйняття природи або можливий спектр різних позицій? Щоб відповісти на це питання, необхідно порівняти дві альтернативні позиції стосовно домінуючого у християнстві ставлення до природи, які сформувалися в різні епохи: ставлення до природи Франциска Ассізького й Володимира Соловйова.

Зіставляти позиції можна за наявності загальної підстави. У зв'язку з цим Олексій Лосєв критично висловився з приводу спроби Д. Н. Овсянико-Куликовського порівняти містику св. Франциска й Володимира Соловйова: «Обидві ці фігури взяті з різних історичних епох, розділених багатьма сотнями років, і зовсім з різних соціальних середовищ. Ставити їх на одну площину ми абсолютно відмовляємося»[1]. Після настільки категоричної заяви, Олексій Лосєв береться саме до порівняння цих фігур. І це виправдано, тому що у них є щось спільне: і св. Франциск, і Володимир Соловйов виходили не з теоретичних умоглядів або догматичних положень, а зі своєї релігійної інтуїції, яка була новою щодо попередньої християнської традиції. І те, що, на відміну від св. Франциска,

[1]Цит. по Лосев А. Ф. (1983), *Вл. Соловьев*, Москва, с. 173.

Володимир Соловйов вибудував на основі релігійної інтуїції цілісну теоретичну систему, суті не міняє.

Олексій Лосєв погоджується з Д. Н. Овсянико-Куликовским, який вважає, що св. Франциска й Володимира Соловйова об'єднує загальний настрій радості, яка характеризує їхній містичний світ і набуває космічного, онтологічного характеру. Д. Н. Овсянико-Куликовський характеризує Франциска Асізського і Володимира Соловйова як аскетів, але аскетів помірних, кому чужа похмурість. Він пише: «містики типу Франциска й Соловйова – зовсім не фанатики. Їхня віра незламна, як і їхня містична екзальтація, але у них немає того поневолення особистості гнітом владної ідеї, яке є сутністю фанатизму. Це – люди внутрішньо вільні, широкі, гуманні; строгі до себе, та поблажливі до інших»[1].

Д. Н. Овсянико-Куликовський, а слідом за ним і Олексій Лосєв, відзначають ще одну рису, яка свідчить про психологічну спорідненість Франциска Ассізького й Володимира Соловйова – це дар гумору і жарти. Ця риса пов'язана з відсутністю фанатизму. Фанатик завжди ставиться до себе і своєї позиції надзвичайно серйозно, він здатний на сарказм щодо інших, але не здатний з гумором ставитися до себе. Легкість гумору і жарти, що властиві св. Франциску і Володимиру Соловйову, дозволяють їм настільки ж легко дивитися на себе з боку і розуміти іншого, проявляти емпатію – ту особливу якість, яка в їх особливому містичному досвіді була спрямована не тільки на людей, а й на природу.

Є ще один важливий бік дару гумору, який побічно вказує на специфіку релігійного досвіду. Гумор є можливим завдяки здатності абстрагуватися від того, що здавалося серйозним, а значить і від емпіричної ситуації, яка стає об'єктом жарту. Ця здатність абстрагуватися є умовою здатності узагальнювати емпіричні явища на основі трансцендентної ідеї або одкровення. Фанатична віра, навпаки, абсолютизує власну позицію, яка, як правило, обумовлена різними емпіричними чинниками.

---

[1]Там само, с. 174.

Ця обставина дозволяє зрозуміти, чому всілякі дуалістичні єресі, які теж можна витлумачити як альтернативні позиції щодо християнства, ніяк не відкривали християнське одкровення, а позиція св. Франциска й Володимира Соловйова, не тільки дозволяла розкрити християнське одкровення, а й доповнювала його до цілісності. Це доповнення мало антитетичний характер і розкрилося в антиномії, в якій антитеза не ставить під сумнів істинність тези. На відміну від цього позиція античних гностиків, катарів і адептів інших дуалістичних християнських єресей, абсолютизує і протиставляє себе ортодоксальному християнству не в логіці антиномії, а в логіці суперечки, в якій фанатично відкидається інша позиція. Бо фанатичність і абсолютизація власних поглядів не допускає можливості подивитися на них збоку, поставитися з гумором, а разом з цим виключає і можливість синтезу на основі трансцендентної ідеї, який є неможливим без такої відмови. Цим антитетична щодо християнського сприйняття природи позиція св. Франциска й Володимира Соловйова відрізняється від єретичних позицій, які протиставлялися християнству.

Особистісне ставлення до природи об'єднує св. Франциска і Володимира Соловйова, проте між ними виявляються принципові відмінності, перш за все, в тому, як вони сприймають конкретність присутності природи в містичному досвіді. Для св. Франциска конкретність це завжди одиничність, для Володимира Соловйова – втілення в цій одиничності чогось більшого, що перевершує її. На відміну від Володимира Соловйова св. Франциск звертається конкретно до вогню, до куща або до пташки, але при цьому він не розглядає їх у контексті природи в цілому, її еволюції або божественного задуму про неї. Володимир Соловйов, навпаки, еволюціоніст і вважає, що в природі поетапно виражається божественна мудрість, яка розкриває природу у всеєдності з позиції божественного задуму.

У св. Франциска конкретність ставлення людини до Бога стає взірцем ставлення до всякої тварі в її конкретній одиничності. У Володимира Соловйова конкретність присутності в спілкуванні супроводжує горизонт, який може потенційно включати космос і нескінченне різноманіття всіх інших явищ

світу. Тому в горизонті богоспілкування відкривається звернення Бога на весь світ. Цей горизонт стає тлом богоспілкування і, коли Володимир Соловйов переносить увагу на нього, тоді сприймає весь світ у всеєдності як Софію. Св. Франциск, навпаки, завжди був звернений не на ціле, а на одиничне: «Для св. Франциска ніщо не було тлом. Можна сказати, що для нього взагалі не було "заднього плану" – крім, мабуть, тієї божественної імли, з якої на поклик любові Господньої виходять одна за одною тварі всіх кольорів і форм»[1].

Ще одна відмінність між св. Франциском і Володимиром Соловйовим в тому, що св. Франциску абсолютно чужий пантеїзм, в той час, як ідея російського філософа втілення божественної мудрості у природі асоціювалася з пантеїзмом. І хоча сам Володимир Соловйов не був пантеїстом, однак недостатньо пояснена в його філософській концепції відмінність між створеним і нествореним буттям викликала підозру в пантеїзмі. Пізніше послідовникам Володимира Соловйова довелося детально опрацьовувати питання про божественну і створену природу Софії.

Однак запідозрити в пантеїзмі св. Франциска було неможливо: «Ось чому як поет він прямо протилежний пантеїсту. Він не називав природу матір'ю; він називав братом ось цього осла, сестрою – ось цю ластівку. Якби він назвав пелікана дядечком, слониху – тіткою (а він міг би), це означало б, що пелікан і слониха – особливі створіння, яким творець відвів особливе місце, а не смутні прояви сили, яка зветься еволюцією. Саме тут його містицизм надзвичайно близький здоровому глузду дитини. Дитині нітрохи не важко зрозуміти, що Бог створив кішку й собаку, хоча їй не уявити, як створюють собак і кішок з нічого. Але жодна дитина не зрозуміє вас, якщо ви зліпите з кішок, собак та інших звірів багатоноге чудовисько і назвете його природою»[2].

---

[1]Честертон Г. К. (1989), Святой Франциск Ассизский, *Вечный человек*, Москва, с. 54.
[2]Там само, с. 54.

Персоніфікація Володимиром Соловйовим природного світу в Софії викликає асоціації з давнім анімізмом, неоплатонічним ученням про світову душу або ж з містичним пантеїзмом. І справді. Якщо Софія – це всеєдність створеного світу, то весь світ вже є особистістю, з якою можливий надприродний зв'язок. Тоді чим відрізняється ототожнення світу з Софією від ототожнення світу з Богом? У чому тоді відмінність містичного ставлення до Софії від пантеїстичного ставлення до природи? Питання заплутане ще й тому, що сам Володимир Соловйов тлумачить Софію іноді як божественну, іноді як втілену у світі, і ці два розуміння часто змішуються.

Попри невизначеність вираження позиції, Володимир Соловйов залишається монотеїстом, і хоча він персоніфікує в особистості Софії весь світ, захоплюється або ж відчуває інтимну близькість з цим світом, але він не може поклонятися йому. У пантеїзмі ж поклоніння Богові зливається з поклонінням світу, тобто тут відбувається розчинення містичного спілкування з трансцендентним початком у зовсім іншому містичному переживанні. Християнський містичний досвід поклоніння Богові передбачає супідрядність особистості тій силі, яка цю особистість підтримує і наповнює її силами. Якщо особистість вступає в точно таке відношення зі світом, який не є онтологічним джерелом її існування, то вона або зводить себе до зовнішнього світу і втрачає свободу, або повністю розчиняється у зовнішній реальності. Нічого подібного в містичному досвіді відносин Володимира Соловйова з Софією немає. Навіть якщо весь природний світ переживається у всеєдності особистісно та інтимно, він все одно не стає об'єктом поклоніння, а тому Володимира Соловйова в жодному разі не можна вважати пантеїстом.

Ставлення св. Франциска до природного світу принципово інше. Він не тільки не розглядав одиничне стосовно до цілого, а й взагалі ігнорував ціле: «Я говорив, що св. Франциск навмисно не бачив лісу за деревами, ще правильніше і важливіше, що він не бачив натовпи за людьми. Він бачив образ Божий, який повторений багато разів, і завжди неповторний. Для нього людина завжди була людиною і не губилася в густому

натовпі, як не губилася б на рівнині. Він шанував всіх, іншими словами, він не тільки любив, він і поважав кожного»[1]. Така відмінність між св. Франциском і Володимиром Соловйовим випливає з різної онтології особистості.

У розумінні Володимира Соловйова особистість – це втілена всеєдність моментів життя, а в розумінні св. Франциска – втілення індивідуальної дії. Цей аспект у світогляді св. Франциска підкреслює Г. К. Честертон: «Все для нього було в дії; все було не картиною, а дійством. Птах пролітав над ним, як стріла, у нього був сенс, була мета, тільки не смертоносна, животворча. Кущ зупиняв його, як розбійник; і він вітав розбійника, як вітав би кущ. Словом, він не бачив лісу за деревами. Він і не хотів бачити лісу. Він хотів бачити кожен дуб, кожну тополю, бо вони – діти Бога, і тому – брат і сестра людині»[2].

У такому розумінні особистості позиція св. Франциска набагато ближча до Володимира Лоського, який розумів Софію не як всеєдність, а як енергію Бога. Термін «енергія» перекладається як дія і в східнохристиянському богослов'ї означає будь-яку локальну дію або прояв Бога зовні, і не тільки Бога, а й будь-якої сутності у принципі. Різниця між сутністю й енергією догматично було закріплено в східному православному богослов'ї в XIV ст. як відповідь на питання: «Як примирити непізнаванність Бога з його пізнаваністю, неможливість спілкування з Богом, з можливістю справжнього спілкування з ним?»[3].

Візантійський богослов Григорій Палама захистив у догматичних суперечках XIV ст. позицію, згідно з якою сутність Бога незбагненна, але Бог відкривається у своїй дії (енергії) на людину. Сутність нескінченно перевершує свою енергію, проте присутня в ній. Однак енергія – це завжди конкретна дія у своїй одиничності. Відповідно, прилучення до божественної енергії

---

[1]Там само, с. 60.

[2]Там само, с. 54-55.

[3]Лосский В. Н. (1972) Паламитский синтез, *Богословские труды*, № 8, Москва, с. 197.

теж дуже конкретне у своїй одиничності й ніяк не сприяє тому, щоб спеціально звертати увагу на навколишній природний світ. Тому тема природи ніколи не була в центрі уваги візантійських богословів.

Франциск Ассізький не розробляв богослов'я божественних енергій, однак це анітрохи не заважало йому сприймати Бога в конкретній одиничній енергії. Однак не тільки сутність Бога розкривається у своїх енергіях, а й сутність людини, і сутність будь-якого створіння, і св. Франциск сприймає кожне творіння Бога також особистісно в їх конкретності та одиничності, чи то людина, звір чи явище природи. І в цьому поширенні особистісного ставлення на все творіння Бога полягає новизна містики природи св. Франциска не тільки стосовно західно-католицької, а й східно-православної традиції.

Висновки

Ставлення до природи в християнстві проявляється різноманітно і не зводиться до якої-небудь однієї позиції. Європейська культура, яка формувалася під впливом християнства, демонструє весь спектр сприйняття природи від механістичного і до містичного та естетичного. В рамках історичного підходу дуже важко узагальнити всі ці різноманітні форми сприйняття природи в історії християнської культури. Однак якщо ставлення до природи розглядається як зміст життєвого досвіду людини, то для розмежування й опису такого досвіду повинні використовуватися філософські методи. Завдання філософії в тому і полягає, щоб розрізняти й розмежовувати зміст досвіду людини, в якому явища релігійної культурного життя розглядаються як явища свідомості.

Філософський підхід відрізняється від історичного тим, що допускає узагальнення історичних явищ на основі позаісторичної або апріорної ідеї. Однак сама тема ставлення до природи в християнстві передбачає, що це ставлення розглядається у контексті позаісторичної ідеї – християнського одкровення. Цим обумовлена необхідність використання філософського підходу і, перш за все, антитетичного методу І. Канта, який він використовував для того, щоб показати, як емпіричні явища можуть бути синтезовані на основі ідеї цілого, яке не може бути надане емпірично.

Ставлення до природи не закладено у християнському одкровенні, тому воно формується на основі цього одкровення в певних історичних умовах, причому формується по-різному. У зв’язку з цим можна виділити чотири можливі позиції ставлення до природи, які втілювалися в історії християнської думки й практики.

Перша позиція – це позиція максимально заниженої уваги до природи. Вона імпліцитно міститься в Біблії й визначає головну тенденцію у ставленні до природи. Переважання цієї тенденції у ранній період християнства пов’язане з необхідністю звільнити людину від влади язичницьких божеств, які в архаїчній картині світу населяли природу.

Як антитезу цій позиції можна виділити протилежну, згідно з якою природа не тільки не проігнорована, але всі явища природи сприйняті особистісно. Ця позиція втілилася у містичному ставленні до природи Франциска Ассізького, який вважав, що всі створіння Божі споріднені людині, і тому до них потрібно ставитися як до братів і сестер. Однак ця позиція не набула поширення і не могла конкурувати з панівним ставленням до природи у християнстві.

Антитезою позиції Франциска Ассізького стало ставлення до природи як до матеріального об'єкта в контексті механістичної картини світу. Найбільш відомим представником цієї позиції був Рене Декарт, якого точніше буде називати не монотеїстом, а деїстом.

Своєю чергою антитезою до механістичного сприйняття природи стало розкриття її софійного характеру в метафізиці всеєдності Володимира Соловйова, Сергія Булгакова та інших представників цієї традиції. Ця позиція теж не стала широко поширеною, однак, як і позиція св. Франциска, вона позначає ту альтернативу християнського ставлення до природи, без якої неможливо цілісне розуміння християнського світогляду.

Як і св. Франциск, Володимир Соловйов розкриває особистісне ставлення до природи в контексті християнського одкровення, проте виходить з іншої онтології особистості. Франциск Ассізький сприймає особистість в її конкретній одиничній дії, тому і природу він сприймає в конкретності й одиничності кожного її явища. Володимир Соловйов сприймає особистість як втілення всеєдності різних моментів життя, тому і природу сприймає з позиції всеєдиного цілого – Софії, яка може втілюватися в одиничних явищах, однак самі ці явища знаходять свій неповторний особистісний зміст тільки в контексті цілого.

Ці чотири позиції позначають весь спектр християнського ставлення до природи, який передбачає безліч інших можливих перехідних форм, багато з яких реалізувалися в секулярній сфері культури, яка так чи інакше сформувалася під впливом християнства.

Література:

Gladstone R. (2014), Dogs in Heaven? Pope Francis Leaves Pearly Gates Open, *New York Times*. URL: https://www. nytimes. com/2014/12/12/world/europe/dogs-in-heaven-pope-leaves-pearly-gate-open-. html. Retrieved 15. 12. 2020.

Булгаков С. Н. (2017), *Свет невечерний: Созерцания и умозрения*, Сергиев Посад.

Гайденко П. П. (1980), *Эволюция понятия науки*, Москва.

Декарт Р. (1989), *Сочинения в 2 т.* , Москва.

Кант І. (2000), *Критика чистого розуму*, Київ.

Кураев Андрей (2007), *Не-американский миссионер*. Миссионерский портал Андрея Кураева, URL: http://kuraev. ru/index.
php?option=com_remository&Itemid=54&func=fileinfo&id=13.

Лосев А. Ф. (1983), *Вл. Соловьев*, Москва.

Лосский В. Н. (1972) Паламитский синтез, *Богословские труды*, № 8, Москва, с. 195-203.

Лосский В. Н. (2012), *Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие*, Свято-Троицкая Сергиева Лавра.

Реати Ф. (2000), *Франциск – учитель молитвы*, Москва.

Соловьев В. С. (1988), *Сочинения в 2 т.* Т. 2, общ. ред. и сост. А. В. Гулыги, А. Ф. Лосева, Москва.

Стикко М. (1992), *Святой Франциск Ассизский*, «Христианская Россия» – Италия (напечатано во Франции).

Франциск Ассизский, св. (1995), *Сочинения*. Редакция перевода, вступительная статья и комментарии В. Л. Задворного, Москва.

Цветочки Святого Франциска Ассизского. Рассмотрение таинства святых стигматов. Житие брата Джинепро (2011), Москва.

Честертон Г. К. (1989), *Святой Франциск Ассизский, Вечный человек*, Москва, с. 13-92.

Долгочуб Валентин

УЯВЛЕННЯ ПРО ПРИРОДУ І «ПРИРОДНЕ» В СЕРЕДОВИЩІ УКРАЇНСЬКИХ НЕОЯЗИЧНИКІВ

Common knowledge сучасного (пост)секулярного суспільства пов'язує язичницькі вірування і практики із «поклонінням силам природи» чи «обожнюванням природи». Неважко помітити, що такі твердження звертаються до специфічного модерного розуміння природи, яка, по-перше, уявляється як щось самосуще, цілісне; по-друге, керується знеособленими *фізичними* законами, а по відношенню до людської свідомості (і фантазії) виступає чимось пасивним. Відтак те, чому саме така трактовка язичництва (і умовно «первинного», і нео-) набула поширення, потребує окремого дослідження.

У цьому розділі приділена увага таким питанням: які уявлення про «природу» мають українські *неоязичники*, що вони вкладають у поняття «природності», а також як ці уявлення відображаються у їхніх обрядових практиках.

Під *українським неоязичництвом (рідновірством)* ми розуміємо комплекс світоглядних проєктів (реалізованих чи нереалізованих в організаційних формах), автори і послідовники яких ідентифікують себе як продовжувачів або спадкоємців релігійної і культурної традиції дохристиянської Русі та засновують свої практики, конструювання теорії на відомостях про слов'янське язичництво в історичних та інших («Велесова книга», фолк-хісторі та ін.) джерелах, а також на безпосередніх його пережитках в українській традиційній культурі.

Неоязичництву на теренах України на 2021 рік присвячено вже чимало наукових публікацій, в т. ч. авторства іноземних дослідників. Однак, заявлена нами тема, в них обговорювалась лише побічно.

Оксана Сморжевська (Тупик) в одній зі своїх ранніх статей згадує, що «неоязичництво є свого роду "екологічною

релігією”»[1], а також експлікує деякі неоязичницькі уявлення про природу – до цих тверджень ми повернемось нижче.

Дмитро Базик у статті «Неоязичництво в сучасних релігійних шуканнях українців» зазначає, що Галина Лозко (волхвиня Зореслава) «здійснює спробу критики загальноприйнятної в українській релігієзнавчій науці категорій “природного” і “надприродного”, заперечуючи взагалі наявність останнього. Надприродне витлумачується як внутрішня характеристика природного»[2]. Дослідник бачить у цьому результат пантеїстичної позиції самої авторки. Утім, на нашу думку, його класифікація неоязичницьких рухів через їхнє ставлення до *надприродного* також накидає неоязичницькому дискурсу невластивий останньому категоріальний апарат.

Світлана Работкіна вважає, що «неоязичницькі рухи, на відміну від споконвічного язичництва (?), передбачають не поклоніння Природі, а її шанування»[3] (цікаве морально-етичне розрізнення як для наукового тексту). Догляд за природою, на думку авторки, неоязичники обґрунтовують тим, що природа є «своєрідним вмістилищем для людської душі».

Публікації, присвячені неоязичництву як такому, за межами суто українського матеріалу, також нерідко згадують про його зв’язок із екологічною проблематикою. Наприклад, Катерина Красна до передумов розвитку неоязичництва прямо зараховує екологічні проблеми і, як відповідь на них, появу «популярного» екологічного дискурсу, зокрема ініційованого Римським клубом[4]. Борис Фаліков називає «екологізм»

---

[1]Тупик О. О. (2002). Неоязичництво в Україні (на прикладі РУН Віри та Рідної Віри). *Етнічна історія народнів Європи.* Вип. 12. С. 33

[2]Базик Д. (2012). *Неоязичництво в сучасних релігійних шуканнях українців,* URL: https://risu. org. ua/ua/index/monitoring/religious_digest/47135

[3]Работкіна С. В. (2013). Світоглядні та обрядові особливості сучасного українського неоязичництва. *Вісник Дніпропетровського університету.* Т. 21. Вип. 23 (4). С. 242.

[4]Красна К. Є. (2013). Передумови та етапи розвитку неоязичництва. *Науковий часопис НПУ ім. М. П. Драгоманова. Серія 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія.* Вип. 29 (41). С. 33.

природним ідейним союзником неоязичництва, що «від початку закликало до звільнення і сакралізації природи» і «продовжує грати помітну роль в ідейному обслуговуванні екологічного руху»[1]. Нарешті, відомий російський дослідник неоязичництва Валерій Шнірельман у передмові до монографії «Російське Рідновірство. Неоязичництво і націоналізм в сучасній Росії» впевнено стверджує, що у відповідь на екологічні, політичні й моральні виклики сучасності неоязичники «пропонують повернутися до природи та сільської ідилії, до "простого і здорового життя", яке нібито здатне моментально вилікувати виразки сучасного суспільства»[2]. Цікаво, що після цього твердження слідує емоційний відступ автора з приводу відсутності гармонії у «справжній» природі, нещадній і недемократичній.

Враховуючи такий стан справ у науковій літературі, присвяченій неоязичництву, вважаємо за необхідне детальніше вивчити погляди самих неоязичників на природу і «природне».

Нами було проведене анкетування 19 людей, що ідентифікують себе як «язичники», «рідновіри», у віковому діапазоні 19-53 роки, обох статей, з 12 міст України. Приклад анкети, а також перелік опитаних наводяться в кінці основного тексту статті. Цитуючи відповіді, ми зазначаємо у дужках ім'я інформанта. Питання анкети можна поділити на чотири смислові блоки: а) образ Природи загалом та її відносини з Богом/Богами; б) категорія «живого» і статус різних її складових (людей, рослин, тварин тощо); в) «природність» у поведінці людини; г) неоязичницькі обряди, спрямовані на взаємодію з Природою. Відповідним чином структурована і стаття. Зауважимо, що поняття «Природи» (з великої літери) ми вживаємо як властиве самому неоязичницькому дискурсу. Змістовність отриманих відповідей дуже різниться, однак, доповнені іншими видами джерел, вони дають змогу прояснити загальну картинку. Зокрема,

---

[1]Фаликов Б. (1999). *Неоязычество,* URL: https://magazines. gorky. media/novyi_mi/1999/8/neoyazychestvo. html (16. 05. 2020).

[2]Шнирельман В. А. (2012). *Русское Родноверие: Неоязычество и национализм в современной России*. Москва: Издательство Библейско-богословского института, 2012. С. ix-x.

при написанні статті використовувались також різноманітні рідновірські тексти, релевантні для дослідження заявленої теми («Волховник: Православ Рідної Віри» Галини Лозко, «Требник Рідної Православної Віри» Богумира Миколаїва, «Живі Веди Русі» Іллі Черкасова, «Polemos. Язичницький Традиціоналізм» Євгена Нєчкасова тощо). Аналізуючи неоязичницькі обрядові практики, серед іншого, ми посилаємось на власний польовий досвід «включеного спостереження», присутності під час рідновірських обрядів у різних місцевостях України. У цих випадках ми зазначаємо дату і місце практики, яка спостерігалася.

Формулюючи одне з питань анкети, а саме: «Чи існує, на Вашу думку, певна Божественна, духовна сутність, яка охоплює собою все живе?», ми припускали, що інформанти так чи інакше звернуться до ідеї Природи, персоніфікованої чи ні. Ці очікування справдились лише тією мірою, у якій неоязичники пов'язують із Природою своїх Богів. Лише один інформант прямо назвав цю духовну сутність «Енергією природи»[1] і ще одна зазначила, що «богом є природа, а не уявний образ» [Олена]. Ще дванадцять інформантів на це питання дали чітку ствердну відповідь, причому більшість означила її просто як Бога або Божество («єдине і багатопроявне»), лише п'ятеро з них вказали ім'я Род/Рід, яке поширене в рідновірській богословській літературі й сходить до концепції радянського археолога Бориса Рибакова[2]. Крім того, ця сутність означувалась інформантами як Сила, Джерело і Організм. Решта (п'ятеро) вказала на множину Богів.

У зв'язку з цим слід детальніше розглянути співвідношення Бога/Богів та Природи у слов'янському неоязичництві. Серед відповідей, які ми отримали, одна фактично наслідувала ідею «міфологічної школи» про Богів як персоніфікацію природних явищ, «роз'яснення хімічних і фізичних процесів на примітивний людський ассоціативний ряд» [Олекса]. Усі інші інформанти, які

---

[1]Тут і далі вживаємо велику або малу літеру відповідно до оригінального тексту.

[2]Рыбаков Б. А. (1994). *Язычество древних славян*. Москва, С. 438-470.

розгорнуто відповіли на це питання, висловили протилежну ідею: природні явища (у найбільш загостреному формулюванні – все живе і неживе взагалі) є проявом єдиного Божества або різних Богів. Слід відзначити, що неоязичники, висловлюючи такі думки, нерідко послуговуються модерним філософським і релігієзнавчим словником. Так, один з інформантів прямо назвав себе «пантеїстом», хоча так само серед них побутує самоозначення як «генотеїстів»[1] (пор. з російським неоязичницьким неологізмом *Родобожие*) і «маніфестаціоністів»[2].

Найбільш цікавим нам здалося таке формулювання: «…абсолютно Все є проявом трансцендентного Божества, яке втілилось тотальною іманентністю. Це божественна пара, яка носить для мене в українському язичництві імена Велеса та Морени» [Костянтин]. Ця ідея, поза всяким сумнівом, сформувалась під впливом індійської філософії та неоплатонізму – прямо чи за посередництва відомого неоязичницького богослова Іллі Черкасова (Велеслава). У його численних текстах можна знайти схожі формулювання, зокрема й таке, що виражає ту саму ідею максимально простою мовою міфу: «Рідновірство є *Природобожжя*, бо шанує первинну Духовну Єдність Матері-Природи і Батька-Рода»[3].

У твердженні, яке ми навели останнім, присутня персоніфікація Природи як такої, причому ця персоніфікація має жіночу стать. Французький дослідник П'єр Адо у праці «Покривало Ізіди. Нарис історії ідеї Природи»[4] блискуче показав, як давньогрецьке поняття (φύσις) з відносного перетворюється на

---

[1]Лозко Г. С. (1999). *Володимир Шаян – основоположник відродження Української рідної віри.* URL: http://oru. org. ua/index. php/bogoznavstvo/statti/283-2012-08-02-10-00-12. html

[2]Ворон (2004). *Род. Доктрина манифестационизма в Славянской Традиции,* [URL: https://slavtradition. com/nasledie/rodnye-bogi/1500-rod-doktrina-manifestatsionizma-v-slavyanskoj-traditsii; Нечкасов Е. А. (2016). *Polemos: Языческий традиционализм. Заря Язычества.* Москва, С. 8-10.

[3]Черкасов И. (2008). *Живые Веды Руси: Откровения Родных Богов*. Москва, С. 19.

[4]Адо П. (2016). *Покривало Ізіди. Нарис історії ідеї Природи*. Київ.

«абсолютне», внаслідок чого наприкінці античності і пізніше у латиномовному філософському дискурсі Природа (Natura) вже фігурує як подібна персоніфікація. Загалом, вона не є характерною для рідновірських текстів, оскільки різні явища фізичного світу вважаються проявами (або «секторами відповідальності») різних Богів. Тим не менше, ці явища все ж називаються *природними*, що відповідає сучасній ідеї фізичного світу (інколи, втім, це нюансується через любительську етимологію самого слова Природа – «при Роді»[1]).

Те, який обсяг і зміст приписують рідновіри поняттю Природи, краще демонструють відповіді на питання про «гармонію з Природою», про що піде мова нижче. Тут лише зазначимо, що у більшості з цих відповідей Природа обмежується довкіллям і матеріальними формами. Для прояснення того, чи дійсно на дорефлексивному рівні слов'янські неоязичники нерідко підтримують домінуючу секулярну ідею Природи[2], розглянемо їхнє розуміння «живого» і місця людини серед інших живих істот.

Дев'ять інформантів поширили сферу «живого» на весь Всесвіт, враховуючи мінерали, стихії, духів місцевостей і навіть ідеї (в одному випадку). Одні пов'язали це з однаковою будовою «з одних і тих самих електронів і атомів» [Олекса], інші – із загальною одухотвореністю всього, треті – з наявністю «енергетики» та «вібрацій». Ще двоє інформантів визначили критерії, які *потенційно* здатні охоплювати не лише тілесних істот: «всі організми, які рухаються, ростуть та розвиваються, розмножуються і, зрештою, вмирають» [Борис], «живе все, чого може більшати, проте не шляхом механічного виробництва та перетравлення» [Костянтин]. Інші інформанти надали «науковий» перелік класів живих істот, включно з грибами і

---

[1]Див., напр., Козак А. (2018). *Семья, род, родина, народ, природа, разум и урод*. URL: https://proza. ru/2018/02/13/1097

[2]Під нею ми розуміємо уявлення про природу як цілісну сукупність біологічних та фізичних об'єктів, біологічних, фізичних і хімічних процесів, що відбуваються у *довкіллі*, доступні для осягнення за допомогою органів чуття або технічних приладів (відтак, можуть бути науково досліджені).

бактеріями, або обмежились зазначеними у самому питанні прикладами класів (люди, тварини, рослини), що можна визнати за недолік самої анкети. Цікавою є відповідь представників «Кола громад Рідної Віри» (одного з наймолодших рідновірських об'єднань в Україні), які визнали статус «живого» за каменями, мінералами, однак лише в тій мірі, в якій вони перебувають «у фокусі волі Матінки-Землі» [Межемир]. Судячи з інших їхніх відповідей, так само вони тлумачать «живий» чи одухотворений статус *конкретного* вогню, водного потоку або вітру («волі 12 вітрів існують в середині Волі Стрибога, Діда вітрів» [Велеслав]).

До переліку «живого» практично всі інформанти включили *духів*, під якими розуміють нематеріальні сутності (у деяких випадках навіть *особистості*), відомі з фольклору: лісовиків, водяників, русалок тощо. Цікаво, що традиційна культура прямо пов'язує багатьох із цих духів з *померлими* людьми, і цей момент також відомий багатьом нашим інформантам, тож сфера життя для них, вочевидь, охоплює стани і поза тілесною смертю.

Що стосується статусу людини по відношенню до інших живих істот (передовсім тварин і рослин), переважна більшість інформантів назвали людину «частиною Природи»[1]. Цей погляд підтверджується і авторитетними теоретичними текстами: «Рідновірство навчає, що кожна людина є дитиною Батька-Рода і Матері-Природи, а всі живі істоти суть її рідні брати в Єдиній Божественній Сім'ї»[2]. Утім, ця сама богословська школа російського рідновірства висловлює ідею про духовний шлях як: а) «жертвопринесення» (внутрішньої) тварини – людині, себто підпорядкування інстинктів – розуму та волі; б) «жертвопринесення» людини – Божественному, себто підпорядкування специфічно людських проявів суб'єктивності – чистому Духу[3].

---

[1]Наприклад, «людина пов'язана з усіма істотами та сутностями. Ми рівні в усьому, тому всі дії людини проти будь-чого живого віддзеркалюється на ній самій» [Анастасія].

[2]Черкасов И. (2008). *Живые Веды Руси: Откровения Родных Богов*. Москва, С. 10.

[3]Там само. С. 230-232.

Наші інформанти назвали також значно відмінні варіанти: наприклад, «вершечок еволюції» [Світовит], «володар – той хто береже, піклується, слідкує та захищає»[1] [Дмитро], «отчасти стихия, дающая имена» [Філ]. Найбільш розгорнуті й вдумливі відповіді також вказують на статус людини, дещо вищий за статус тварин і рослин: «людина володіє найбільшим потенціалом, і, як наслідок, найбільшою відповідальністю» [Костянтин], «звір з найбільшими амбіціями» [Борис], «Бог найбільш повно серед інших живих істот може виразитися саме в людині» [Велеслав]. Представник «Кола громад Рідної Віри» жрець Межемир зауважив, що людина, на відміну від тварин і рослин, наділена свободою волі, а відтак – здатністю пізнати себе і, зокрема, Божественне в собі.

Аналізуючи східнослов'янський рідновірський дискурс загалом, можна дійти висновку, що у ньому присутня ідея єдиної духовної природи всіх живих істот, *природні* можливості яких при цьому різняться. Деякі теоретичні тексти імпліцитно припускають, що душа розвивається шляхом переродження з рослинних і тваринних тіл – у людські. Відомий мислитель-традиціоналіст Рене Генон неодноразово зауважував, що уявлення про таку «еволюцію реінкарнацій» є суто модерністським і західним[2]. Нам важко оцінити джерелознавчу правильність такого твердження, однак певні ідейні запозичення з теософського інструментарію для пострадянського неоязичництва не виключені.

«Гармонія з Природою» є надзвичайно популярним в сучасному інформаційному полі виразом, який вживається у цілому спектрі значень у художніх, публіцистичних і навіть рекламних текстах. Оскільки для неоязичників природні явища безпосередньо пов'язані зі сферою Божественного, логічно було

---

[1]Утім, цей варіант, вочевидь, слід вважати недоліком джерела, адже той самий інформант дав таку повністю протилежну відповідь на запитання про належну *гармонійну* поведінку людини: «взаємодія та не втручання у світ природи без нагальної на то потреби» [Дмитро].

[2]Генон Р. (2014). *Теософизм: История одной псевдорелигии*. Калининград, С. 87-91.

б припустити, що цей вираз для них набуває конкретного і навіть операційного значення.

Дійсно, усі інформанти, що надали розгорнуті міркування, погодились із потребою жити у гармонії з Природою. Їхнє розуміння цієї гармонії можна підсумувати такими тезами: а) розуміння своєї залежності й свого впливу на довкілля та інших істот; б) оптимізація цього впливу через зменшення шкоди і помірне використання ресурсів; в) виховання екологічної етики, в центрі якої була б ідея про Природу як прояв Священного. Цікаво, що жоден інформант не висловив тверджень, співзвучних із екологічним радикалізмом (дауншифтингом, еко-тероризмом, ідеєю економічного «антизростання»), а один навіть наголосив на його шкідливості.

В одному з канонічних текстів «Об'єднання рідновірів України» (очоленого Галиною Лозко), «Засторогах нащадкам» значиться такий пункт: «Не руйнуй природу, серед якої живеш, бо цим ти відбираєш майбутнє у своїх нащадків, зрубуєш гілку Роду свого»[1]. Щонайменше у вченні цій рідновірській течії присутня ідея, що «споконвіку нашим Пращурам були відомі таємниці Матінки-Природи»[2] – пряма відсилка до образу «Природи, що приховується», що в свою чергу, як переконливо показав П'єр Адо, сходить до вислову Геракліта, вірніше одному зі способів його прочитання. Це особливе знання, відповідно до тексту Галини Лозко, згодом було втрачене через порушення гармонії та «законів Роду», однак поширеність такого розвитку цієї ідеї серед рідновірів загалом ми не досліджували.

Що стосується практичних кроків, ми неодноразово спостерігали рідновірські акції з прибирання певних територій у міських парках, лісосмугах, на берегах річок, особливо перед великими календарними святами. Деякі рідновірські громади практикують озеленення місць, у яких вони збираються: «після славлення (у м. Запоріжжя. – В. Д.) ми садили молоді дерева, або йшли доглядати за тими, що вже посадили» [Данило]. Утім, такі акції, як правило, носять не систематичний чи плановий характер,

---

[1]Лозко Г. С. (2012). *Волховник: Правослов Рідної Віри*. Тернопіль. С. 5.
[2]Там само. С. 389.

а радше є нерегулярними особистими ініціативами. Питання про те, наскільки неоязичники залучені у ринок «екологічних товарів» (в якості виробників, надавачів послуг або споживачів), виходить за рамки нашої статті, однак також є вельми цікавим.

У цій темі ми зупинимось лише на одному моменті: вегетаріанстві, яке набуло певної популярності в Україні (переважно у середовищі міської молоді) у 2010-х роках. Для нас було несподіванкою, що серед наших інформантів виявилась лише одна вегетаріанка, ще двоє – частково вегетаріанців (усі жіночої статі); ще двоє чоловіків наголосили на помірному вживанні м'яса (не щодня, лише деякі види м'яса тощо). Усі інші дали чіткі негативні відповіді, а троє навіть назвали вегетаріанство «неприродним», для людей зокрема. Аргументи при цьому наводились такі: «Спосіб життя людини дозволяє їсти тваринну їжу і особливо в наших кліматичних умовах» [Світовит]; «Людина має очі спрямовані вперед і має ікла, що є природнім проявом хижака, а неприродні обмеження у їжі вважаю ознакою втечі людини від гармонії» [Павло]; «Це – відхилення у філософію буддизму… не більше ніж мода» [Данило]. Нам дійсно невідомі *рідновірські* тексти, які рекомендували б і тим паче регламентували б вегетаріанську дієту. Тим не менше, вегетаріанство, веганство і навіть сироїдіння практикується серед новітніх релігійних течій, близьких до неоязичництва – наприклад, у русі т. зв. «анастасіївців»[1].

Нам було важливо дослідити, наскільки значимою для рідновірів є «природність» у поведінці людини і що вони під нею розуміють. Зауважимо, що частина інформантів зрозуміла це питання як продовження попереднього, про статус людини по відношенню до Природи в цілому. Серед інших повторюваних відповідей виділимо такі: природність у поведінці людини – це а) відмова від «вдягання масок» (4 рази); б) буття тим, ким ти є (2 рази); в) відмова від намагання «зламати себе», перетворити себе

[1]Ожиганова А. (2015). Дети NewAge: утопический проект движения «Анастасия» («Звенящие кедры России»). *Государство, религия, Церковь в России и за рубежом.* № 2 (33). Москва, С. 270.

на догоду комусь або чомусь (2 рази). Двоє інформантів зазначили. що якщо під «природністю» розуміти слідування тваринним інстинктам, вони проти такої поведінки. Ще один натомість перерахував конкретні прояви «неприродної», на його думку, поведінки: «Вбивство тварин, заради вдоволення “мисливських інстинктів”, бажання вивищитись за рахунок приниження оточуючих (так звані ігри у владу, насолода від упокорення), бажання до надмірних накопичень матеріальних речей» [Павло], а дехто, як вже було зазначено вище, до «неприродної поведінки» зарахував також вегетаріанство.

Три інформанти відповіли, що «будь-яка поведінка людини є природною» – передовсім тому, що людина є частиною Природи *або* наділена певною внутрішньою природою. Чи слід це розуміти як свого роду «метафізичний соціал-дарвінізм», за якого люди з різною душевною природою повинні (в ідеалі) виконувати відповідні соціальні функції – як у «Державі» Платона, – залишилось відкритим питанням. Емі Гейл, англійська неоязичницька авторка лівих поглядів, вважає це однією з головних точок перетину сучасного язичництва і «нової правиці»[1].

Так чи інакше, цей момент є важливим, оскільки розширює ідею природи за межі власне довкілля (кожна річ або істота в цьому сенсі володіють *певною* «мікрокосмічною» природою). Серед наших інформантів найбільш послідовно виклав такий погляд Межемир.

Галина Лозко (волхвиня Зореслава) у своїх текстах часто згадує поділ релігій на «природні» (етнічні) та «неприродні» (світові)[2]. Перші, на її думку, виникають «природно», в процесі стихійного життя певного народу, його взаємодії зі Священним. Другі – створюються конкретними історичними особами і не пов’язані з певним ландшафтом чи «генетичною програмою» (у

---

[1]Hale A. (2019). *The Pagan and Occult Fascist Connection and How to Fix It*. URL: https://medium. com/@amyhale93/the-pagan-and-occult-fascist-connection-and-how-to-fix-it-d338c32ee4e6

[2]Див., напр., Лозко (2006). Арійський політеїзм і семітський монотеїзм як протилежні світоглядні системи URL: http://aratta-ukraine. com/text_ua. php?id=297

своєму розумінні етносу авторка виступає прихильницею жорсткого біологічного примордіалізму). В іншому авторитетному тексті авторства Іллі Черкасова (волхва Велеслава) зустрічаємо подібне твердження, висловлене, втім, набагато м'якіше: «Родноверие является естественной, Природной Духовностью, присущей душе человека изначально»[1] (цитата дана мовою оригіналу, щоб запобігти тавтології і зберегти авторську синтаксичну конструкцію).

Відповідно до цієї ідеї, ми задали інформантам питання, чи погоджуються вони з визначенням язичництва як «природної релігії». Опозицію «природніх» і «світових» релігій, закладену в питанні, експлікували шестеро інформантів, при тому, що з текстами Галини Лозко, безперечно, знайомі більшість із них. Практично всі наголосили на відсутності антропоцентризму, протиставлення людини та інших живих істот, орієнтованості язичництва на «єднання з Природою», розкритті Священного через Природу (тут фактично: довкілля). Утім, один з інформантів нагадав, що Природа-довкілля є вторинною по відношенню до Богів [Велеслав], і ще один – що язичництво не обмежується шануванням Природи, не менш важливим у ньому є культ предків [Олексій]. Борис, з іншого боку, наголосив, що етнічні релігії різняться за своїм ставленням до довкілля: «одні… вчать поважати будь-яку форму життя і не завдавати шкоди понад виключну потребу людини у виживанні, інші… ніколи не зупиняли, наприклад, протоісландців, давніх ірландців чи жителів острова Рапа-Нуї (Easter Island) від бездумного використання природних ресурсів».

Наостанок розгляньмо обрядові практики українських неоязичників, засновані на взаємодії з Природою, з урахуванням тих уявлень про неї, що про них ми писали вище.

Дванадцять наших інформантів упевнено погодилися з тим, що всі або переважна більшість рідновірських обрядів передбачають взаємодію з природними феноменами і Богами, які проявляють себе через них. Найчастіше згадувались обряди

---

[1]Черкасов И. (2008). *Живые Веды Руси: Откровения Родных Богов*. Москва, С. 19.

річного кола, недільні славлення (богослужіння), а також індивідуальні треби, пожертви, медитації. Так само визначає календарні свята «Требник» однієї з українських рідновірських течій – «Родового вогнища Слов'янської Рідної Віри»: «Колодарні обряди є світлодійствами, присвяченими величним подіям у Роді Небесному, який ми бачимо як зоряне небо, та природніми змінами у лоні Землі-Матінки»[1]. Розширюючи поняття природи за межі власне довкілля, як зазначалося вище, жрець Межемир з «Кола громад Рідної Віри» зауважує, що взагалі будь-яка дія людини неминуче стосується її власної або загальносвітової природи [Межемир].

Неоязичницькі обряди, як правило, проводяться за межею міста або в міському парку, гаю, поблизу історичних пам'яток. «Природне» в таких випадках виступає синонімом «благого, чистого середовища», локусом Священного, протиставленого «профанному» міському побуту. Чимало рідновірських громад в обрядовій практиці враховують ландшафтні особливості свого краю: так, відомі нам одеські та бердянська громада регулярно збираються на морському узбережжі; запорізька – на о. Хортиця; київські – на Замковій горі або Лисій горі поблизу Видубичів; львівська – на «Світовидовому полі» посеред Музею народної архітектури і побуту у Львові; тернопільська – на горі Бохіт у заповіднику «Медобори» тощо. Ці ж місця є об'єктами паломництва для неоязичників з усієї України і ближнього закордоння[2].

В одній з публікацій на тему неоязичництва ми згадували[3], що якщо розглядати святковий обряд як семіотичну систему, яка

---

[1]Миколаїв Б. (2008). *Требник Рідної Православної Віри*. Кам'янець-Подыльський, С. 298.

[2]Сакральній географії українського неоязичництва присвячена одна з наших наукових публікацій: Кузнецов В. А. (2013). Сакральна географія українського неоязичництва. Етнічна культура в глобалізованому світі. *Збірка наукових праць Першої Міжнародної наукової конференції студентів, аспірантів та молодих вчених*. Одеса, С. 99-107.

[3]Долгочуб В. А. (2020). *Рефлексії над польовими дослідженнями календарної обрядовості українських неоязичників.* Сучасне язичництво (неоязичництво) у міській культурі: український та європейський

має вербальний, пісенний, жестовий код, код одягу, то в рідновірській обрядовості найбільш розвинутим видається саме жестовий код. Підняття рук догори, поклони, операції з різноманітними матеріальними атрибутами – снопом, серпом, вінком, хлібом тощо – усі ці жести надають неоязичницькому ритуалу структурної оформленості (наприклад, сигналізують про початок або завершення певної частини літургії) і концентровано виражають його значення.

Принагідно до теми даної статті вирізняється конкретний тип ритуальних жестів – *годування* Богів, стихій або духів місцевості. На це вказують і наші інформанти: «Наші треби підтримують Богів, а Вони підтримують нас і Природу» [Велеслав]; «“годування” вогню чи багато інших дій, як стоять на грані між побутом, господаркою і обрядом» [Борис]. Четверо інформантів згадали про годування пташок (передовсім) і тварин в контексті обряду: «Індивідуально після здійснення треби Богам завжди кладу поживу для птахів і завжди чекаю, поки не злетяться пташки і почнуть це їсти. Тоді вважаю, що жертва прийнята, адже пташки є посланцями Вирію і проявом Всебога» [Данило].

У вербальному коді неоязичницьких обрядів також поширені прямі звернення до стихій та природних явищ. Наприклад, у різдвяному (колядницькому) обряді «Об’єднання рідновірів України» присутній такий текст: «Пресвяте Сонце, Місяцю ласкавий, зорі ясні, дощі рясні! Йдіть до нас на Святу Вечерю кутю їсти!»[1]. Причому, це спостерігається не тільки у календарних обрядах. Обряд посвяти у рідновірство – ім’янаречення – засновується на контакті того, хто посвячується, з землею, водою, вогнем і вітром, що супроводжується відповідними вербальними формулами і зверненнями. Цей момент відображений як в обряді «Родового вогнища»[2], так само

контексти: збірник матеріалів круглого столу (Київ, 18 жовтня 2019 р.). Київ, С. 11.

[1]Лозко (2012). *Волховник: Правослов Рідної Віри,* Тернопіль, С. 319; *Різдво Божича Коляди 7524*. URL: https://www. youtube. com/watch?v=If-OpmtjXzY

[2]Миколаїв Б. (2008). С. 104-112.

про нього згадують представники «Кола громад Рідної Віри»[1], а автор безпосередньо спостерігав цей процес 11. 06. 2011 на заході київської громади «Православ'я» («Об'єднання рідновірів України»).

Окрім головних календарних свят, які, на думку неоязичників, знаменують час максимального прояву певного Бога чи Богині *у Природі*, у більшості рідновірських календарних систем існують «малі» свята, або підсвятки, іноді прямо пов'язані з тваринами, рослинами або духами місцевості. Для прикладу скористаємося календарем «Об'єднання рідновірів України» на 2012/2013 роки[2]:

«24 лютого – Лелечини. Свято тотемного птаха українців…

1 березня – Ластівка – одне з пташиних свят.

9 березня – Сорочини – пробудження Матінки Землі. Прилітає сорок різних пташок із різних країн…

17 березня – Пасіка (весняне свято бджолярів).

11 квітня – свято Водяника.

30 квітня – 6 травня – Русальний тиждень.

10 травня – Зільник. Збір цілющих трав, копання лікувального коріння…

29 червня – свято Водяника.

16 серпня – свято Лісовика.

14 вересня – свято Вирію. Проводи птахів до Вирію…

24 вересня – свято Овинного Домовика.

27 вересня – Пасіка (осіння).

8 листопада – Тури (мисливське свято).

25 січня – свято Домовика».

Аналогічний перелік із дещо іншими датами і назвами знаходимо у календарній системі російської рідновірської течії «Велесів круг»[3].

---

[1]*Ім'янаречення та розхрещення. Де правда, а де вигадки?* URL: https://youtu. be/pJNW4jz_AZk

[2]*Коло Свароже на 7520 літо.* URL: http://oru. org. ua/index. php/bogoznavstvo/kolo-svarozhe/171-kolo-svarozhe-7520. html

[3]*Коло Года: Родноверческие Святодни в сравнении с «православными» праздниками эпохи двоеверия*, URL: http://velesovkrug. ru/novosti/novost-2. html

Відносини цього переліку з етнографічними даними про традиційні календарні звичаї українців аналізувались нами в інших наукових публікаціях[1], тут лише звернемо увагу на те, що лише деякі з них, наскільки нам відомо, насправді відзначаються рідновірами і переважно не мають розроблених обрядових сценаріїв. Тим не менше, сам перелік є показовим в тому плані, що розкриває господарсько-культурні моделі, з якими генетично пов'язана рідновірська обрядова практика.

Звичайно, це традиційне аграрне господарство з підсобними промислами на кшталт бджільництва і мисливства. Оскільки переважна більшість сучасних язичників не займаються сільським господарством, інтерпретація цього факту для дослідника стає проблемою. Зауважимо, що, за нашими спостереженням, цей розрив цілком усвідомлюється більшістю неоязичників, і, на наш погляд, можна виділити дві стратегії його символічного «подолання». По-перше, традиційний обряд може переосмислюватися: «скот», «худоба» у тексті обряду ототожнюється з матеріальним статком як таким, а «посів», «врожай» стають універсальними означниками для продуктивної праці будь-якого роду. По-друге, розрив може ігноруватися з того міркування, що кожен із нас споживає плоди сільського господарства або має доступ до праці на землі через дачі, родичів у селі тощо.

Декілька наших інформантів дали натхненні описи свого індивідуального досвіду спілкування з Природою. Так, Борис зазначив, що отримує «насолоду і духовне збагачення» від мандрів у гори, парки та ліси, де він може «подихати свіжим повітрям, побути поміж зелені, послухати спів пташок». Світозара зізналася, що їй «хочеться вічну весну і літо, траву і ліси, ходити босоніж і розкриватися сонячним промінням», а Анастасія написала про «спілкування з домовичком, розмови з квітами та домашніми тваринами та відповідно з богами, які

[1]Кузнецов В. А. (2014). Інтерналізація етнографічної спадщини українськими неоязичниками на прикладі календарної обрядовості. *Етнічна культура в глобалізованому світі. Збірка наукових праць Другої Міжнародної наукової конференції студентів, аспірантів та молодих вчених*. Одеса, С. 97-104.

опікуються ними». Будучи присутній на святі осіннього рівнодення, яке проводила тернопільська громада «Сварга» на горі Бохіт у заповіднику «Медобори» 23.09.2018, автор спостерігав, що деякі рідновіри спеціально відходили від гурту, притулялися до певних дерев, спускалися до місцевого дольмену, щоб побути там наодинці, – у цих діях яскраво відчувалося глибоке інтимне переживання дійсності Природи.

Наостанок хотілося б вказати на виявлений нами парадокс. З одного боку, Природа і природні явища знаходяться в центрі уваги рідновірських теоретичних текстів і обрядових практик (зокрема календарних). З іншого боку, для українських неоязичників не характерний цілісний персоніфікований образ Природи. Більш того, Природа у розумінні більшості наших інформантів і доступних нам текстів, є радше вторинною по відношенню до всеохоплюючого Божества, віру в яке вони поділяють. Можливо, це пов'язано із впливом секулярної інтерпретації Природи як довкілля, що підтверджують, зокрема, відповіді наших інформантів щодо їхніх уявлень про бажану «гармонію з Природою». Тим не менше, сфера «живого» у розумінні багатьох із них простягається далеко за межі, прийняті у сучасній науці. Вона включає в себе, зокрема, духів місцевостей, іноді – стихії та мінерали. Людина вважається «частиною Природи» (відсутність протиставлення між ними підкреслюється практично всіма інформантами і текстами), однак наділена більшими амбіціями, відповідальністю, свідомістю або свободою волі. «Природність» у людській поведінці важлива для багатьох рідновірів, якщо під нею розуміється щира, відкрита і гармонійна поведінка. Утім, нами також зафіксовано уявлення про «внутрішню природу», властиву кожному предмету та істоті: воно знімає обмеження природи лише довкіллям, однак може припускати доволі специфічні етичні та соціальні висновки. Що стосується неоязичницьких обрядів, то велика їхня кількість дійсно передбачає взаємодію із різними природними явищами. Обрядовою універсалією в даному випадку є акт «годування» Богів, стихій, духів і тварин певної місцевості. Причому, цей акт може виконуватися як

колективно, так і індивідуально; у другому випадку це часто набуває форми «обміну енергією», емоційного спілкування тощо.

Питальник, який використовувався для дослідження

1. Кого, на Вашу думку, охоплює сфера «живого»: людей, тварин, рослин, мінерали? (список можна продовжити).
2. Чи існує, на Вашу думку, певна Божественна, духовна сутність, яка охоплює собою все живе? Якщо так, то як Ви її називаєте? Чи можна з нею взаємодіяти, спілкуватися? Чи взаємодіють з неї тварини і рослини? Якщо так, то яким чином?
3. Чи існують Божественні, духовні сутності землі, води, вогню, повітря?. . (список можна продовжити).
4. Чи існують духовні істоти, які піклуються про ліси, поля, озера, річки?
5. Який статус має людина у Природі (по відношенню до тварин і рослин зокрема)?
6. Чи вважаєте Ви, що людина повинна жити у гармонії з Природою? Якщо так, що мається на увазі під «гармонією»?
7. Які колективні обряди в Язичництві/Рідній Вірі спрямовані на взаємодію, спілкування з Природою? Які індивідуальні обряди Ви виконуєте для тієї ж мети (якщо вони не є таємними)?
8. Язичництво часто називають «природною релігією», протиставляючи його світовим релігіям. Чи згодні Ви з цим твердженням? Якщо так, то що Ви маєте на увазі під «природністю» релігії?
9. Чи важлива для Вас природність у поведінці людини? Якщо так, то в чому вона проявляється?
10. Чи притримуєтесь Ви вегетаріанство або веганства? Якщо так, то чому?

Перелік інформантів

№	Ім'я	Вік	Місто проживання
1	Анастасія	27	Одеса
2	Борис	35	Тернопіль
3	Вадим	35	Вінниця
4	Велеслав	29	Львів
5	Вогнеслав	29	Київ
6	Данило	26	Київ
7	Дарія	19	Черкаси
8	Дмитро	41	Чернігівська обл., м. Носівка
9	Костянтин	32	Вінниця
10	Межемир	39	Київ
11	Олекса	36	Хмельницький
12	Олександр	32	Луцьк
13	Олексій	26	Тернопільська обл., м. Кременець
14	Олена	36	Дніпро
15	Павло	44	Львів
16	Роман	36	Одеса
17	Світовит	53	Запоріжжя
18	Світозара	21	Київ
19	Філ	31	Київ

Література:

Hale A. (2019). *The Pagan and Occult Fascist Connection and How to Fix It*. URL: https://medium. com/@amyhale93/the-pagan-and-occult-fascist-connection-and-how-to-fix-it-d338c32ee4e6

Адо П. (2016). *Покривало Ізіди. Нарис історії ідеї Природи*. Київ.

Базик Д. (2012). *Неоязичництво в сучасних релігійних шуканнях українців* URL: https://risu. org. ua/ua/index/monitoring/religious_digest/47135

Ворон (2004). *Род. Доктрина манифестационизма в Славянской Традиции*, URL: https://slavtradition. com/nasledie/rodnye-bogi/1500-rod-doktrina-manifestatsionizma-v-slavyanskoj-traditsii

Генон Р. (2014). *Теософизм: История одной псевдорелигии*. Калининград.

Долгочуб В. А. (2020). Рефлексії над польовими дослідженнями календарної обрядовості українських неоязичників. *Сучасне язичництво (неоязичництво) у міській культурі: український та європейський контексти: збірник матеріалів круглого столу (Київ, 18 жовтня 2019 р.)*. Київ, с. 10-12.

Ім'янаречення та розхрещення. Де правда, а де вигадки? URL: https://youtu. be/pJNW4jz_AZk

Козак А. (2018). *Семья, род, родина, народ, природа, разум и урод*. URL: https://proza. ru/2018/02/13/1097

Коло Года: Родноверческие Святодни в сравнении с «православными» праздниками эпохи двоеверия, URL: http://velesovkrug. ru/novosti/novost-2. html

Коло Свароже на 7520 літо. URL: http://oru. org. ua/index. php/bogoznavstvo/kolo-svarozhe/171-kolo-svarozhe-7520. html

Красна К. Є. (2013). Передумови та етапи розвитку неоязичництва. *Науковий часопис НПУ ім. М. П. Драгоманова. Серія 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія.* Вип. 29 (41), с. 30-34.

Кузнецов В. А. (2013). Сакральна географія українського неоязичництва. *Етнічна культура в глобалізованому світі. Збірка наукових праць Першої Міжнародної наукової конференції студентів, аспірантів та молодих вчених*. Одеса, с. 99-107.

Кузнецов В. А. (2014). Інтерналізація етнографічної спадщини українськими неоязичниками на прикладі календарної обрядовості. *Етнічна культура в глобалізованому світі. Збірка наукових праць Другої Міжнародної наукової конференції студентів, аспірантів та молодих вчених*. Одеса, с. 97-104.

Лозко (2006). *Арійський політеїзм і семітський монотеїзм як протилежні світоглядні системи*, URL: http://aratta-ukraine. com/text_ua. php?id=297

Лозко Г. С. (1999). *Володимир Шаян – основоположник відродження Української рідної віри*. URL: http://oru. org. ua/index. php/bogoznavstvo/statti/283-2012-08-02-10-00-12. html

Лозко Г. С. (2012). *Волховник: Православ Рідної Віри*. Тернопіль.

Миколаїв Б. (2008). *Требник Рідної Православної Віри*. Кам'янець-Подыльський.

Нечкасов Е. А. (2016). *Polemos: Языческий традиционализм. Заря Язычества*. Москва.

Ожиганова А. (2015). Дети New Age: утопический проект движения «Анастасия» («Звенящие кедры России»). *Государство, религия, Церковь в России и за рубежом*. № 2 (33). Москва, с. 262-286.

Работкіна С. В. (2013). Світоглядні та обрядові особливості сучасного українського неоязичництва. *Вісник Дніпропетровського університету*. Т. 21. Вип. 23 (4), с. 237-244.

Різдво Божича Коляди 7524. URL: https://www. youtube. com/watch?v=If-OpmtjXzY

Рыбаков Б. А. (1994). *Язычество древних славян*. Москва.

Тупик О. О. (2002). Неоязичництво в Україні (на прикладі РУНВіри та Рідної Віри). *Етнічна історія народнів Європи*. Вип. 12, с. 33-37.

Фаликов Б. (1999). *Неоязычество* URL: https://magazines. gorky. media/novyi_mi/1999/8/neoyazychestvo. html

Черкасов И. (2008). *Живые Веды Руси: Откровения Родных Богов*. Москва.

Шнирельман В. А. (2012). *Русское Родноверие: Неоязычество и национализм в современной России*. Москва.

Тутковський Павло [1]

КУЛЬТ ЛІСІВ КОЛИСЬ І ТЕПЕР[2]

I.

Поезія лісів. Уособлення лісу та його життя в народній творчости, як джерело поганського шанування дерев і лісів. – Прямі докази існування культа лісів у слов'ян. – Сліди шанування лісів та дерев в народніх звичаях та приповідках. – Перехід до сучасного культу й культури лісів.

Темний ліс з його таємничим шелестом листя, невгамонною говіркою верховин, з його гущавими, непрохідними хащами, в котрих ховається й гніздиться невідомо яке звір'я, з його величезними, могутніми старими деревами, що мовчки пережили не одно людське покоління, з його ріжноманітним диким населенням, з його бездонними болотами, дзюркотливими холодними джерелами і спокійними, маєстатичними озерами, – цей складний комплекс прекрасних і загадкових, величніх і невідомих явищ природи завжди, за всіх часів вражав уяву людини і викликав в душі її поетичні мітичні витвори фантазії. Оскільки в степу усе відкрите, ясне і безмежне, остільки ж в гущавинах лісу все таємниче, потайне й хмурне; там переважає соняшне світло і ллється безкрайня, ясна та безмежна, як сам степ, пісня ратая або шатерника; тут же все ховається в тіні й густій хащі; і в піснях, і в переказах давнини визначається вплив

---

[1]Окрема подяка за надану статтю Олексію Василюку та ГО «Українська природоохоронна група». Стаття (1893 р.) та довідкова інформація друкується за наданим матеріалом із сайту:http://uncg. org. ua/kult-lisiv/

[2]Задля реактуалізації творчості українського геолога, географа і педагога Павла Тутковського (1858-1930) та введенню його доробку з теми меж природного та релігійного в сучасний науковий обіг у колективній монографії здійснюється повторна публікація його статті: Тутковський П. Культ лісів колись і тепер, Київ, Всеукр. кооп. видавнич. союз, 1920, Вип. I, с. 128-142. Збережена авторська стилістика, граматика та лексика.

таємничої могутности невідомих сил, виступають похмурі створіння лісових нетрів... Не диво, що поети всіх віків і всіх народів приносили свою данину лісові. Можна було б дати тут цілу низку, цілий ряд високо-поетичних описів лісу з творів найкращих українських та инших письменників (покликаюся хоч би на Т. Шевченка, І. Франка, О. Кобилянську, М. Коцюбинського, Аксакова, Тургенева, Кольцова, Короленка); чимало є також і епічних творів, в яких лісові призначається почесне місце.

Вивчення доісторичного життя людини, коли гущавинні, непочаті ліси ще вкривали собою більшу частину середньої Європи, давно вже з'ясувало, що тоді квітував релігійний культ ліса, існувало шанування д е р е в та лісових гущавин. Обминаючи старовинних греків, романські та германські племена, ми нагадаємо тільки перекази про це шанування і сліди його у слов'янських народів, які заховалися в народному епосі і звичаях давнини.

Джерелом шанування поодиноких дерев і цілих лісів являлося повсюдне поривання народів за дитячого періоду їхнього життя до уособлення явищ природи. Не вміючи з'ясувати собі ці явища, не вміючи помітити законність в їх ході, стародавня людина вважала сливе всі речі, що оточують її за живі істоти; у всьому і всюди вона бачила й розум, і почуття, й волю. В гомоні лісів, в шелестінні листя вчувалися якісь таємничі розмови дерев між собою; в хрущанні зламаної гілочки, в рипі розколеного дерева вона пізнавала страдницькі стогони й тихий ревний плач; у тому як дерево вяне вона бачила висушливу тугу; вона спостерігала, як дерево при ударі гострим знаряддям здрігається, марні є й навіть проливає кров або сльози (себ-то сік). З великою силою і мальовничістю відбилося це в прекрасних, поетичних словах "Слова о полку Игоревѣ": "ничить трава жалощами, а древо съ тугою къ земли приклонилось". Отакі вирази часто трапляються в народній поезії. На Україні забутками або пережитками стародавнього культу дерев являються: рітуальне деревце в купальських звичаях і так зване "вільце" або "гільце" – у весільних звичаях (за Х. К. Вовком). Не тільки поодинокі дерева, але й ліс в цілости уособлювався у

стародавніх слов'ян і являвся чимсь живим, якоюсь істотою, що живе своєрідним життям, що почуває, може діяти і бажати. З початком весни цей велетень – ліс прокидається, причепурюється зеленню та квітками і набірає всієї своєї повної сили; лиха зіма після довгої боротьби примушує його стогнати і журитися, зриває з нього роскішне убрання, розносячи його вітром і наводить на ліс мертвий сон...

В тіснім безпосереднім звязку з життям ліса знаходяться і витворені народньою фантазією стихійні істоти, що називаються у слов'ян "лєшій, лєсовик, полісун, лісовик, лєснік, лісун, лєшак» то-що, – істоти, що живуть по лісових нетрях і закутках, що в-осени, розлучаючись з лісом, ламають дерева та розганяють звірів по норах, а зімою западаються крізь землю до весни. У білорусів лісуни вважаються взагалі за велетнів; на Київщині та Чернігівщині відріжняють лісунів від польовиків; перших уявляють собі велетнями сіруватого або попелястого кольору; польовики мають зріст такий, як пашниця, а після жнив зменшуються до височини стерні; поламані бурею дерева – то сліди діяльности лісунів; похід лісовика лісом відбувається з галасом та свистом; як вірять селяне де-яких земель, самий вихор буває від того, що лісовик пускається танцювати під час весілля з своєю лісункою.

В кожному дереві первісна людина уявляє собі особливу лісову дівчину або німфу, що її життя тісно звязане з життям дерева; коли зрубають дерево, то разом з ним мусить умерти й лісова дівчина; коли дерево в'яне й сохне, то одночасно з ним слабнуть і зникають сили дріади і вона вмірає; вона відчуває кожен удар сокири по дереву, як тяжку рану, і мовчки страждає, а иноді жалісно стогне й проливає кров. Відгуки таких старовинно-слов'янських поглядів ми знаходимо і в поетичних-творах Т. Шевченка (напр., тополя або калина – то перевернута в тополю чи калину зажурена дівчина, похилий явір – убитий горем парубок і т. и.). У Володимир-Волинському повіті, на берегах величезного й знаменитого озера Свитязя мною записано 1900 року дуже цікаву й поетичну українську легенду, в якій парубок і дівчина обернуті в явіра та липу: "того явора як заріжуть, то кров іде, – і липа так само". Сербські легенди заховали до наших часів

поетичний переказ про білу жінку, що її життя було таємничо звязане з вербою: вдень вона залишалася в своїй родині, а на ніч душа її відходила до верби; коли підозрений чоловік її зарубав вербу з ревнощів, – в ту ж мить сконала і його жінка; але матерня любов жила й далі в зрубленому дереві; зроблена з нього колиска ніжно уколисувала засиротілу дитину; коли ж вона підросла й змайструвала собі сопілку з молодого паростка від старого вербового пня, то сопілка ця своїми мелодійними згуками розмовляла з дитиною, як ніжна мати... В сербській народній пісні добрий левенець, пробивши соснову кору, знайшов там промінясту дівчину, що жила в сосні, і т. и.

Поруч цих уособлень лісу і окремих дерев є й прямі докази та свідоцтва про існування у слов'ян шанування дерев, з яким довелось боротися християнству при самому його заведенні, а почасти доводиться вести боротьбу й досі. Церковний статут св. Володимира згадує про "суєвірів", що продовжували молитися "въ рощеньи". В житті князя Костянтина Муромського сказано про поганців-слов'ян: "дуплинамъ древянымъ вѣтви обвѣшивающе и симъ поклоняющеся". Густинський літопис згадує про принос офір "рощеніямъ". Кирило Туровський утішався, що "уже не нарекутся богомъ древеса". Прибалтійські слов'яне, з свідоцтва Гельмольда, шанували ліси й гаї, як святині, і заприсягали біля дерев та джерел; заховалася вказівка про істнування у їхньому гаї богині Живи. У чехів навіть в XI-ому столітті духовна влада видавала постанови проти шанування й приносу офір деревам і проти звертання до них і до джерел за поміччу ("ad arbores sacrificia nullo modo fiant, non ad arbores aut ad fontes auxilium quaereretur"). Як каже Кузьма Пражський, темний народ за його часів мав до дерев і гаїв релігійну пошану, убожествляв їх, молився й приносив офіри лісовим і гірським німфам; тому князь Бретислав 1093 року звелів вирубати й спалити всі діброви, які вважалися за святобливі. З пісень Краледворського рукопису ми довідуємось, що Честмір перед виступом в похід проти ворога "pode wse drwawzlozie obieti bohom", себ-то присвятив усі дерева богам; Забій, жаліючись на пригнічення з боку чужовірів, казав: "де батьки наші давали їжу богам, куди ходили виголошувати свої

благання, там посічено, порубано всі святобливі дерева, зруйновано ідоли богів і вигнано з лісів усі круки”. В святобливих лісах і гаях поганці-слов’яне ховали своїх мерців: Оттон Бамбергський забороняв цей звичай поморянам, що прийняли хрест святий, а князь Бретислав – чехам. В поетичнім малюнку Краледворського рукопису про душі небіжчиків говориться, що вони пурхають по деревах святобливої діброви.

Як послідки старовинного шанування лісів і дерев, у слов’ян і досі заховалися де-які чисто-поганські звичаї і обіходи. Так, напр., загальновідомі свята на честь весни, пристосовані до християнських свят (Семик, клечана неділя) і досі відбуваються по лісах та гаях і супроводяться поганськими обрядами. Семицька березка, прикрашена ріжнобарвними шматами й стрічками, має мітичне значіння: теж саме можна до певного ступеню сказати й про клечання, якими прикрашають хати на Зелені свята. За народніми переказами, береза має взагалі таємничі властивости: через березу обливають хворих водою; березове поліно закопують під порогом стайні, щоб вадилися коні. Як беруть для щеплення галузку від дерева, то кладуть біля нього в подарунок дрібну монету, щоб галузка прищепилася. Багато гаїв і заказних лісів у слов’ян і досі вважаються за святобливі і називаються “божелісся”, “гай-бог”, “божниця”, “святибор”, то-що. Серби вважають за недоторкані де-які великі, густі дерева (дуби, буки та ин.); за переказами, хто зрубає таке дерево, має вмерти або буде скараний невиліковною хворобою; щоб позбутися кари, треба на пні зрубленого дерева усікти голову живій курці, – обряд, що прямо вказує на стародавню змилостивну офіру. Чехи й досі охоче моляться під деревами; на народній погляд, хто робить це перед сходом сонця, у страсну п’ятницю, той цілий рік не буде хворіти. Слабі на пропасницю стають на коліна перед бузиною і тричі прохають її взяти на себе хворість. На Різдво чехи звертаються до дерев, прохають у них віщування про майбутність і підмоги в хворобах. У лужичан і словаків існують ще “святі гаї”, де, – кажуть перекази, – блукають тіні стародавніх князів, що моляться і приносять офіри поганським богам; там живуть віщовні духи, і дівчата ходять до

таких лісів “слухати духа”, який провіщує їм майбутність шелестінням падучого листя.

На стародавній культ лісів вказують і де-які весільні звичаї. Так, сербські “отмичари” везуть “дівойку” в глухий ліс і там заздалегідь запроханий піп вінчає пару під дубом; у багатьох руських сектантів обіход вінчання складається з триразового об’їзду заповітнього дуба; Стенька Разин наказував вінчати своїх підвладних біля верб; у биліні про велетня Дуная сказано, що він із своєю подружницею “кругъ ракитова куста вѣнчалися” і т. д. По де-яких місцях України вішають на великих дубах рушники й мотки ниток, як подарунок лісовим русалкам; в серпні, щоб охоронити своє жнитво від розкидання його лісуном, стережуть тік у вивернутих кожухах та навкруги току обводять рису коцюбою і т. и.

Нарешті, з вразливою ясністю проглядають сліди стародавнього культу лісів у багатьох слов’янських приповідках і приказках. Ось де-які приклади, взяті у Даля: “въ лѣсѣ жить – пенькамъ богу молиться”; “жили въ лѣсу, молились пенью”; “былъ въ лѣсу, кланялся пнямъ”. Про могутність лісових духів каже приказка: “не ходи в ліс, там лісун жартує”. На Чернігівщині селяне дописують багато хвороб тому, що хворий “слід лісуна перейшов”, або “стало з лісу” і т. д.

Таким чином, істнування у стародавніх слов’ян шанування лісів і дерев безсумнівне. Ця шана пояснюється, з одного боку, марновірним страхом, який вселяло таємниче життя лісу, а з другого боку – тим пожитком, який мав первобутній дикун-поганин від самого лісу і його звірячого населення. Але минули віки; непочатих лісів майже нема; навіть заказні ліси значно поріділи, а від багатьох розложистих нетрів не залишилося й сліду. Поруч того розвіялися й лісові страхи, що заковували думку первобутньої людини; зникли й витвори народньої фантазії, що населяли ліси; але признання пожиточности лісу все більшає в міру його знищення і може згодом призвести до культу лісів, хоча зовсім в иншій, цілком прозаїчній, утилітарній формі. У нас уже, як здається, підготовлюється такий культ: починається правильна культура лісів, облісіння наново колись безжалісно оголених обшарів; це

сталося ще раніше в Західній Європі і Північній Америці, де силою річей дійсно витворився й виріс раціональний культ лісів, з яким цікаво познайомитися хоча в загальних рисах. Для нас це дуже важно тепер, після великої війни, коли знищено так багато лісів.

II.

Сучасний культ лісів в Північній Америці. – Обезлісіння Америки через піонерів. – Впровадження звичаю Arbor-day в американських школах. – Допомога тому звичаєві від приватніх товариств і уряду. – Організація діла і її результати. – Пристосування звичаю Arbor-day на Україні. – Відродження культу лісів у новій формі.

В Північній Америці, на північ і на захід від славетніх прерій Місисипі, колись істнували безпросвітні й широкопросторі непочаті ліси, в яких жили за добрими засобами цілі племена диких індійців-ловців, що були описані Купером та иншими письменниками. Разом з появою тут європейських осельників почалося нерозсудливе й нещадне знищення вікових лісових нетрів. Піонери починали звичайно з так званого “підсічного” або “вогневого” господарства: вони випалювали, вирубували та викорчовували ліси і на місці їх орали землю під поле; використавши грунт за кілька років, вони перебіралися далі й несли з собою зруйновання та знищення в глиб країни. Таке хижацьке господарювання дало швидко свої наслідки. Ліси майже зникли; з ними розпорошилися й лісові звірі, що живили цілі племена мисливців-індійців; ці племена, після упертого героїчного, але марного опору, вимірали масами; безплодні пустки вкрили собою країну, як яскравий доказ “благородної” діяльности й енергії так званих культурних людей... Нарешті, і цим останнім стало вже тісно в тому безкрайому просторі; вони знищили цілі народи тубольців і почали вже затісняти один одного. Тоді лише уряд Сполучених Штатів жахнувся того прогресивного обезлісіння та плюндрування країни. Винайдено було заходи для боротьби з цим лихом; в числі їх перше місце

зайняло ознайомлення молодого покоління з важливістю культури дерев. Виробилася своєрідна шана дерев, але не старих, величезних дерев, які шанували наші предки, а молодих паростів дерев, що піклування про них американці влучно доручили свойому молодшому населенню – школярам і школяркам.

Піонером у цьому рухові явився штат Небраска, як-раз той самий, що, дякуючи швидкому знищенню лісів, давно славився за “tree-less” або безлісний. Колись у мексиканських індійців і у ацтеків істнував звичай – народження кожної дитини означати посадкою дерева, якому давалося одно ім’я з дитиною. Очевидячки, зкориставшися з основної ідеї цього поганського звичаю, Мортон (що був опісля міністром хліборобства в федеральному уряді) уперше завів в Небрасці так званий “Arbor-day”, себ-то “день дерев”: з 1874 року цей звичай набрав законодавчої санкції в Небрасці, як обов’язкове весняне свято, що під час його усі школи повинні займатися насаджуванням садків. З часу запровадження цього оригінального звичаю до 1889 року, себ-то за 15 років, було посаджено таким способом, як показують статистичні відомости лісової офіції, в штаті Небрасці 355.560.000 дерев ріжного роду; тепер, дякуючи впливові шкіл, цей штат з безлісового перетворюється в місцевість, що густо засаджена молодим лісом.

Вважаючи на такі очевидні результати, й инші штати Північної Америки почали заводити у себе цей звичай, і тепер величезна більшість їх (38 з 44) додержує весняне свято, призначене для культа лісів і рослин. В штаті Нью-Йорк звичай “дня дерев” установлений з 1886 р. особливим законодавчим актом, що названо “актом для заохочування до культури дерев” (An act to encourage Arboriculture); акт цей каже ось що: “Громадяне штата Нью-Йорк через своїх представників у сенаті і зібранні наказують: щоб п’ятниця вслід за першим днем травня кожного року була відома у всім штаті як Arbor-day; щоб шкільна влада кожної державної народньої школи в штаті зібрала цього дня школярів і школярок для такого святкування його, яке могло б сприяти насадженню й охороні дерев та кущів та ознайомленню з найкращими методами для осягненняцих останніх результатів”

і т. д. Згідно з цим законом, оте цікаве свято відбувається вже багато літ в штаті Нью-Йорк усе з більшою урочистістю.

Свято це споряджається товариством, яке має назву "Товариство дитячих садів і хатніх рослин" (Kindergarten and Potted plant Association); головує в ньому відома мілійонерша містріс Гульд, за допомогою редакції республіканської газети "Mail and Express", яка утримує на свій кошт цілу школу для дітей і має окремий відділ для молодих читачів.

В звязку з названим товариством, що споряджує весняні та осінні свята для бідних дітей, редакторша дитячого відділу газети "Mail and Express" заснувала опісля з більш заможніх дітей окремий союз "соняшних променів" (Sunbeams); союз має на меті роздавати квітки бідним та хворим мешканцям Нью-Йорка. Кожен член того союзу повинен за літо викохати по рослині для прикраси убогих помешкань місцевої бідноти, якої і в Нью-Йорці є дуже багато.

Одночасно з таким приватнім святкуванням Arbor-day, по всіх народніх школах міста Нью-Йорка відбуваються того ж дня, але вже за кошт держави, особливі учти, що кінчаються посадкою нового деревця на дворі школи або, коли нема такого двору, в одному з міських парків. Учителі державних шкіл ще з квітня місяця, згідно з наказом влади, повинні підготувати дітей до святкування "дня дерев", повинні дати їм змогу для найближчих спостережень над деревами, починаючи з періоду утворювання на них бростин, щоб діти свідоміше ставилися до майбутнього свята і приготували для нього невеличкі композиції про рослини, засновані на особистому їх вивченні. Читання отаких школярських композицій, а так само декламація віршів, що мають відношення до дерев та квіток, є частиною програми свята "Arbor-day". З декламації дітей присутні довідуються, з якою любов'ю ставляться до дерев усі найвеличніші національні поети; тут неодмінно згадується приповідка відомого Гольмса, що "найкращими його поетичними творами були дерева, які він посадив за його шкільного віку". Пісні, спеціяльно приготовані для цього дня, співаються хором дітей і вся школа марширує під звуки спеціяльного "Arbor-day-March", який щорічно наново компонується для цього дня.

Між цими еволюціями дітей до них звертаються вчителі і шкільна влада з коротким з'ясуванням значіння лісу в загальній економії краю та з вказівками, як садити та зберігати дерева, як складати гербарії й инші ботаничні колекції, за які, по американському звичаю, призначаються особливі нагороди та премії. Матеріял для отаких розмов, взятий з такого компетентного джерела, як видання лісового департаменту, розсилається заздалегідь по всіх школах від центральної шкільної управи разом із зразковою програмою святкування Arbor-day; для найкращого складання тієї програми також упоряджується щорічно конкурс на премії.

В звязку з цим святкуванням згадуються уславлені ріжними історичними подіями старі дерева й ліси Америки, а з ними й так званий "Вашингтоновський ясень", біля Бостона, під яким Вашингтон прийняв на себе команду національною армією 3-го липня 1775 року. (Тут не можна не зауважити, що відомостів про наші українські дерева, знамениті своєю величністю, старим віком або історичними споминами, в літературі майже зовсім нема; проте, можна гадати, що багато таких дерев існує по ріжних місцях України)[1]).

Раніш ніж приступити до посадки дерева, якою закінчується святкування Arbor-day, пояснюється, що посадка дерева це одна з найгуманніших й найальтруїстичніших актів, бо хто садить молоде деревце – робить тим послугу не стільки собі, скільки майбутнім поколінням, що дочекаються його повного розвитку і будуть користуватися з його тіні й овочів. Нарешті, урочисто, під згуки музики, усі присутні йдуть до місця, приготованого для сажання дерева, і діти самі садять його; тут же дають йому прізвище на честь одного з найпопулярніших людей Америки (звичайно, жадна школа не обійдеться без дерева на честь Вашингтона). Вчителі якийсь час звертають увагу дітей на характеристику тої особи, що на її честь дано прізвище дереву;

[1]Наприклад, у Рівненському повіті на Волині, в селі Постойні, біля церкви, стоїть купа величезних старих дубів, що мають, згідно обрахункові місцевого лісничого, більш як 700 літ віку, себто росли ще за татарського нападу.

якщо це є поет, то читаються його вірші. Тим часом досвідна рука сажає деревце, а діти підсипають землю, в якій повинен зміцнитися новий громадянин деревного царства. До стовбура посадженого деревця прив'язується дощечку з написом імення особи, якій присвячено деревце, і року посадки.

Звичай святкування Arbor-day, як показали наслідки, мав посередній вплив на поліпшення шкільної обстанови, бо він мимоволі звернув увагу влади на відсутність вільної землі при багатьох школах для приписаної законом 1888 року посадки дерева. Шкільна влада штату Нью-Йорк надає кожній школі хоч півакра, а при змозі – й цілий акр землі; в штаті Іова кожна школа повинна мати не менш як 12 дерев, посаджених дітьми; в Канаді кожна школа має хоч малий тінистий садок, розведений власними руками дітей.

Святкування "дня дерева" набрало розповсюдження і по-за межами шкіл. Так, по де-яких місцях виникли асоціяції для посадки тінистих дерев "Shadetree planting association"; в де-яких випадках приклад посадки дерев школярами заохочує фермерів і сільських господарів до обсаджування громадських шляхів і майданів деревами; по американському звичаю, представники дитячого комітету ходять по фермах (це називається "canwassing") і домагаються від їх господарів обітниці обсадити свою ферму деревами під час найближчого сезону.

Всі американські педагоги свідчать, що святкування Arbor-day виховує покоління людей повних шани й любови до дерев, як до наслідків праці людини і природи. "Яке тепле почуття повинно виникнути у дитини до деревця, що його він знав ще маленьким паростком, навіть коли воно росте на чужій землі або в сусідньому саді", – сказано в одній з книжок про це питання. Справді, варто розвивати особисту цікавість дітей до дерев, щоб успішно побороти їх руйнацькі нахили проти всякої рослинности. Дитина, що посадила й викохала хоч одне деревце або квітку, не буде вже безжалісно зривати галузку за галузкою, щоб зробити кия, якого зараз же кине, або збивати батіжком листя з дерев, що трапляються по дорозі. Відомо, як калічать овочеві сади дитячі напади, при яких часто ламаються цілі дерева – плоди довгого доглядання – за-для скількох недоспілих яблук.

Після всього сказаного не залишається ніяких сумнівів, що американці справді вибрали найкращий спосіб боротьби з хижацьким знищенням лісів, а саме – виховання в молодих поколіннях свідомої любови й шани до дерева.

Здається, нема ніяких підстав сумніватися в можливости пристосувати цей вдалий засіб і до наших народніх шкіл, а також до хлоп'ячих і дівочих гімназій. Заведений у нас маже всюди по школах звичай спорядження "майовок" можна замінити або сполучити з "святкуванням посадки дерев". Тільки замісць садів, скверів та бульварів треба було б обсаджувати деревами околишні грунтові шляхи, які часто взімку залишаються нічим не одміченими. Корисно було б також садити дерева на межах, за які по селах виникає чимало сварок. Посадка дерев вздовж шляхів та на межах принесла б велику користь і з часом могла б призвести до поступового раціонального затінення полів і облісування непридатних для хліборобства земель.

Роля народньої школи в цій справі дуже важна і тому не треба відкладати здійснення остільки бажаного засобу на довгий час.

Культ дерев, шанування лісів колись жили в крові слов'ян і не зовсім зникли з неї досі; лишається тільки переробити його на розумнішу форму і відродити його як свідоме опікування дерева.

Завгородній Юрій

СУЧАСНА ВЗАЄМОДІЯ ЛЮДИНИ ІЗ ЗАПОВІДНИМ ПРОСТОРОМ ОСТРОВА ХОРТИЦЯ (НА ПРИКЛАДІ КІЛЬКОХ ОБ'ЄКТІВ)[1]

Вступні міркування

Наші попередні дослідження, присвячені особливостям сприйняття острова Хортиця людиною, як правило, були спрямовані у більш віддалене минуле і спиралися на історичні й археологічні джерела. Зокрема, вдалося з'ясувати, що упродовж кількох останніх тисячоліть даний острівний простір сакралізувався представниками різних культур й етносів. У XIX столітті до релігійного ставлення до Хортиці додалося крипторелігійне. Не дивлячись на всі загрози і небезпеки радянських часів, острів Хортиця зміг зберегти свою просторову нелінійність. Остання навіть була підсилена утворенням на ньому в середині 1960-х років Державного історико-культурного заповідника (постанова Ради Міністрів Української РСР від 18.09.1965 № 911 «Про увічнення пам'ятних місць зв'язаних з історією запорізького козацтва»), який у незалежній Україні набув статусу національного (постанова Кабінету міністрів України від 06.04.1993 № 254 «Про Національний заповідник «Хортиця» (зі змінами) та підтверджено Указом Президента України від 11.10.1994 № 587 «Про національні заклади культури»).

За роки незалежності зміни хортицького ландшафту і його сприйняття набули нової специфіки і динаміки. Вочевидь, в останні десятиліття ієротопізація і меморіалізація перебувають у центрі процесів переосмислення хортицького простору, насамперед втілюючись у двох напрямах: 1) *музейно-археологічному* і 2) *релігійно-конфесійному*. Але існує ще і третій

[1]Висловлюю щиру подяку вченому секретареві Національного заповідника «Хортиця» Сергію Татаринцеву і молодшому науковому співробітнику Національного заповідника «Хортиця» Олегу Власову за допомогу під час роботи над текстом статті.

напрям, який можна окреслити, як 3) *стихійно-позаконфесійний, неінституційний*. На відміну від перших двох напрямів, останній або не був відомий раніше, або не привертав увагу і не фіксувався. Цьому стихійному напряму також властива як ієротопічність, так і меморіальність.

Уперше серйозно замислитись над існуванням стихійно-позаконфесійної взаємодії з хортицьким простором нас підштовхнула несподівана знахідка фотографічного зображення ікони з нестандартним текстом на звороті. Згаданий об'єкт був знайдений на початку грудня 2017 року на одному з дерев акації поблизу балки Генералка. На зворотному боці зображення була розміщена реклама послуг цілительки з Дніпропетровської області[1]. Під час подальших цілеспрямованих розвідок на острові Хортиця вдалося не тільки підтвердити наявність стихійно-позаконфесійної складової комунікації з хортицьким простором, а і зафіксувати конкретні об'єкти з ознаками їхнього вшанування, тобто не буденної і не світської творчої взаємодії. Виявилось, що у своїй більшості – це природні об'єкти, тобто камені різних розмірів: поодинокі великі гранітні валуни, скупчення невеликих каменів (знову таки граніт), гранітні скелі, а також дерева (насамперед дуб): як поодинокі, так і групи дерев.

У даній статті пропонується стислий опис і аналіз тільки трьох виявлених об'єктів, які або самі є об'єктами природи, або безпосередньо з ними пов'язані. Також важливо, що всі три об'єкти знаходяться на заповідній території і розташовані відносно компактно, орієнтовно, на відстані до 800 метрів між верхнім і нижнім об'єктом вздовж річки Дніпро на лівому березі острова. Це такі об'єкти: *1) валун-писанка, 2) меморіальна дошка на скелі* і *3) лабіринт*. Усі вони знаходяться у скелястій і найбільш археологічно дослідженій північно-східній частини Хортиці, де виявлена низка мегалітичних святилищ доби бронзи, курганні групи, ґрунтові поховання, різнофункціональні культові кам'яні споруди, поселення доби бронзи, скіфське городище,

[1]Завгородний Ю. Ю. (2018). *Один из последних случаев иеротопии на острове Хортица*. Таинственная Беларусь IV: материалы конференции (г. Минск, 3 февраля 2018), Минск, с. 203–211.

козацький зимівник, комплекс чорних каменів з імовірним петрогліфом(-ами?) тощо. Тут такі у скелях знаходиться Змієва печера, на берегових схилах – меморіальна Тарасова стежка (2005), присвячена перебуванню на Хортиці Тараса Шевченка й оспівуванню ним Хортиці і Великого Лугу; адміністративна будівля Національного заповідника «Хортиця»; Музей історії Запорозького козацтва (1983); низка меморіальних дошок (наприклад, Дмитру Байді, Миколі Киценку, Петру Троньку, Дмитру Яворницькому), пам'ятник Тарасу Бульбі (2010), курган, насипаний під час будівництва заповідника (початок 1970-х років), на якому за роки незалежності встановлено дерев'яний хрест (1992), а згодом, найвищий флагшток із Державним прапором України (2011); Історико-культурний комплекс «Запорозька Січ» із православною церквою Покрови Пресвятої Богородиці (2009), в якій періодично проходять богослужіння; Північний цвинтар XX століття[1]. (також відомі щонайменше два поховання початку XXI століття), інші знакові об'єкти.

[1]Поодинокі поховання на північному цвинтарі відбуваються і пізніше. Зокрема, на ньому поховано відомого краєзнавця, в останні роки життя співробітника Національного заповідника «Хортиця», Володимира Миколайовича Шовкуна (17.03.1939-16.01.2015).

Карта північної і північно-східної частини острову Хортиця
Автор Олег Власов

Із берегових схилів у цій частині острова відкриваються захоплюючі краєвиди на Дніпро, скелясті острови, лівий та правий береги річки. Рівень атрактивності тут залишається доволі відчутним і сьогодні, продовжуючи і в наш час викликати піднесення, захоплення, натхнення, інші небуденні почуття і стани (серед їхніх можливих чинників: геологічний ефект Українського кристалічного щита, візуальні, акустичні ефекти)[1]. Це відбувається, не дивлячись на зарегульоване Дніпрогесом русло Дніпра і промислову та міську забудову на обох берегах навпроти острова, завдяки чому енергетика водної стихії виявилася багато у чому приборканою, горизонти краєвиду істотно обмеженими, а сам ландшафт видозміненим, оскільки замість скель, багатьох курганів і мегалітичних конструкцій, які, зокрема, знаходились на правому березі Дніпра, тепер височіють різні сучасні монументальні споруди (комплексна будівля Дніпрогесу з греблею, машинними залами і шлюзами, портові крани, заводські труби, багатоповерхівки, інші різні приміщення та будови).

Тому не дивно, що саме ця північно-східна скеляста частина острова (його символічна голова) виступає на сьогодні своєрідним центром Хортиці, не тільки сакральним, а і меморіальним, історико-культурним, музейним, туристичним тощо.

Для нашого дослідження важливо, що до середини XX століття простір острова Хортиця залишався неурбаністичним, з мінімальним і збалансованим антропогенним впливом. Таким, у своїй більшості, острівний простір залишається і досі, хоча формально Хортиця входить у міську зону Запоріжжя (територіально до складу Вознесенівського району) і містить окремі елементи, властиві міській інфраструктурі. Не в останню

---

[1]На відчутні впливи оточуючого простору (ландшафту) на людину у своїх роботах звертають увагу зазвичай зарубіжні автори, див: Swan J. A. (1990). *Sacred Places: How the Leaving Earth Seeks Our Friendship*. Santa Fe: Bear and Company; Деверо П. (2008). *Древние святилища и великие мистерии прошлого. Загадки древних культовых сооружений*, Москва.

чергу це відбулося завдяки створенню Національного заповідника «Хортиця», який зафіксував світське розуміння особливого сакрального і меморіального статусу природного хортицького простору *де юре*, який він обіймав упродовж тривалого часу *де факто*. Діяльність заповідника, як світської охоронної, науково-дослідної, просвітньої установи, багато у чому спрямована у меморіальну (і/або крипторелігійну?) сферу і часто-густо сприяє подальшій ієротопізації хортицького простору. Цілком імовірно, що без внеску Національного заповідника «Хортиця», вже у роки незалежності, ступінь усвідомлення острову сакральним і національною святинею, була би іншою й не такою значущою.

Ознаки присутності і діяльності представників стихійно-позаконфесійного, неінституційного напрямку фіксуються як на археологічних і музеєфікованих об'єктах, так і на об'єктах природи в різних частинах Хортиці, а не тільки в північно-східній.

Об'єктам, які ми пропонуємо розглянуті у статті, властива *максимальна анонімність*. Тобто, не дивлячись на те, що всі вони з'явились у незалежній Україні, тобто відносно нещодавно (буквально на очах), питання їхнього авторства, тобто їхнє створення окремою людиною чи групою осіб, ідейний задум і мотивація, а також точний час створення, часто залишаються без відповіді. Водночас цим об'єктам, вже після їхнього виникнення, може бути властива своя динаміка взаємодії з людиною, тобто вона триває, не переривається, залишаючись дуже часто анонімною. Ця взаємодія, на нашу думку, щонайменше відповідає крипторелігійній поведінці сучасного містянина.

Запропоноване дослідження ми розглядаємо початковою спробою фіксації стихійної взаємодії із заповідним хортицьким простором і сподіваємось привернути увагу до цього важливого, змістовного і динамічного процесу. Спрямованість нашого дослідження продовжує і розвиває близькі і суголосні

дослідницькі тенденції, представлені у країнах Західної Європи та Північної Америки[1].

Об'єкт перший. Пофарбований, розписаний камінь-валун, валун-крашанка-писанка

До весни 2019 року фігурний гранітний валун, який знаходиться на лівому березі Хортиці, поблизу Історико-культурного комплексу «Запорозька Січ», був маловідомим. Скільки часу він покоївся у такому своєму статусі на березі Дніпра, навряд чи хтось знає достеменно (не виключено, що на острові цей, як і подібні інші валуни, опинився завдяки льодовику або вибуху Дніпрогесу влітку 1941 року). 17 квітня в газеті «Depo Запорожье» було надруковано невелике повідомлення з промовистою назвою «На Хортиці з'явилась величезна незвичайна писанка»[2], яке повідомило про зміни у статусі валуна.

---

[1]Див.: *Contemplating Sacred Space: From the Tangible to the Conceptual*. (2010). Editors: Tanya Rideout, Rosemary Dohan, Suzanne Galbraith, Jill Heinrichs and Lori MacKay, Manitoba: Aboroginal Issues Press, University of Manitoba, 81 p.; Margry P. J. (2008). *Secular Pilgrimage: A Contradiction in Terms?*, Shrines and Pilgrimage in the Modern World: New Itineraries into the Sacred, Edited by Peter Jan Margby. Amsterdam: Amsterdam University Press, p. 13–46.

[2]*На Хортице появилась огромная необычная крашенка*. 17 апреля 2019, URL: https://zp.depo.ua/rus/zp/na-khortitsi-zyavilas-veletenska-nezvichayna-krashanka-20190417949520

Фото 1. Валун-крашанка. 3 вересня 2019 року. Фото автора

Хто його пофарбував, автору публікації в газеті «Depo Запорожье» було невідомо. Музейні співробітники і рідновіри, до яких він спеціально звертався з цього приводу, також не знали, хто і з якою метою пофарбував валун, але припустили, що, можливо, для якогось обряду[1].

[1]Зі свого боку ми також зверталися з тими самими питаннями до співробітників Національного заповідника «Хортиця», запорозьких рідновірів (Руське Православне Коло, РУНВіра, Схоронь єж словєн) і краєзнавців. Ніхто з них точно не знав, хто, коли і для чого пофарбував валун у червоний колір. При цьому на святилищі громади Схоронь єж словєн використовується камінь, пофарбований у червоний колір. Забігаючи наперед, зауважимо, що та сама ситуація виявилась із розписаним валуном вдруге. Більше того, не всі з розпитаних нами осіб на власні очі бачили новий зовнішній вигляд валуна або чули про це. До наших респондентів ми підходимо з презумпції довіри, хоча в окремих випадках змушені їхні свідчення перевіряти.

Фото 2. Червоний камінь на святилищі рідновірської громади Схоронь єж словєн. 22 серпня 2020 року. Фото автора

Уперше безпосередньо побачити червону писанку нам вдалося 3 вересня 2019 року. Валун дійсно був охайно пофарбований виключно в яскраво червоний колір. Ми уважно розглянули червоний камінь із боків, і скрізь була та сама фарба. Тобто валун фарбували цілеспрямовано і продумано, не нашвидкуруч. Також нами була зроблена фотофіксація писанки.

Майже за рік, 22 серпня 2020 року, ми знову відвідали пофарбований валун і побачили неочікувані зміни. Камінь вже був розписаний по-новому. Цього разу на ньому з'явилась геометрична композиція. По червоному тлу білою фарбою був нанесений геометричний орнамент (змішаного типу?) у вигляді ритмічно повторених прямих паралельних ліній, прямих ліній із загнутими кінцями, перехрещених прямих ліній, у результаті

яких виникли рівнораменні клинці-трикутники (не менше 40), прямокутники. У більшість трикутників були вписані цяточки, багато з яких нагадують трикутники. Біла фарба була також помічена і на двох сусідніх валунах менших розмірів: у вигляді намальованої квітки на одному і невиразної плями на іншому. Нам невідомо, чи розписувався великий валун одночасно з двома іншими валунами, чи ні.

Фото 3. Валун-писанка. 22 серпня 2020 року. Фото автора

Як бачимо, перший випадок взаємодії з фігурним валуном виявився невипадковим і мав продовження. В обох випадках автор (автори) обох задумів, самі задуми, як і точні дати їхніх втілень, залишаються невідомими.

Якщо своїм зовнішнім природним виглядом (контурами) цей гранітний валун дійсно нагадує яйце, то розписаний камінь у першому випадку – це вже крашанка, тільки один червоний колір (монохромія), тоді як у другому – вже писанка, геометричний орнамент білого кольору по червоному тлу (поліхромія). Якщо

однобарвний розпис валуна не вимагав від невідомого нам автора особливих художніх навичок, то другий, такі навички вже потребував. Чи була це щоразу та сама людина (група людей) чи різні люди, нам невідомо. Можна припустити, що в неї (у них) було певне уявлення щодо символіки кольорів і розпису яєць.

Крашанка і писанка[1], тобто пофарбоване і розписане яйце за допомогою традиційних декоративних засобів і символів, пов'язані з прадавнім світовим культом предків і належать до давнього дохристиянського виду обрядового мистецтва. Вірування в чарівну магічну силу крашанки і писанки зберігаються донині. Найчастіше їхнє приготування в наші дні в Україні відбувається навесні під час святкування рідновірського, а також християнського Великодня. Вони символізують відродження та незнищенність життя.

Вважається, що червоний колір крашанок, у нашому випадку колір пофарбованого у перший раз валуна, символізує Сонце-Весну або кров Христа-Спасителя, Його Воскресіння, і цьому кольору надається перевага під час розпису яєць[2]. У той час, як геометричний розпис валуна, за рахунок наявності на ньому клинців-трикутників у кількості 40 (48) подекуди з цяточками в середині, може відповідати одному з найстаріших із відомих на писанках і складних для виконання[3].

Свого розквіту і популярності крашанки і писанки, після тривалого і невдалого намагання витравити їх із народної пам'яті у радянські часи, набули в незалежній Україні. На сьогодні крашанки, писанки і писанкарство – це вже помітна складова й української масової культури. У такому випадку розписаний камінь унаочнює перенесення важливої тенденції в сучасній культурі на окремо узятий природний об'єкт, розташований у заповідному просторі. Завдяки описаному випадку, ще умовно

---

[1]Виділяють ще інші види розписаних яєць: крапанку, дряпанку, шкрябанку, мальованку, бісерку, наклеянку.

[2]Скуратівський В. (1994). *Святвечір.* Київ, Книга І, с. 174; Войтович В. (2002). *Українська міфологія.* Київ, с. 370.

[3]Воропай О. (1993). *Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис*. Київ, с. 259; Килимник С. (1994). *Український рік у народних звичаях в історичному освітленні*. Київ, Кн. ІІ, Т. 3, с. 181–82.

учорашній безіменний і маловідомий валун став відомим і привабливим об'єктом, валуном-писанкою або каменем-писанкою.

Валун-писанка перегукується з садово-парковою скульптурою «Писанка», встановленою у 2007 році, знову таки на Хортиці[1]. Пам'ятну скульптуру було виготовлено із граніту, доставленого з Янцівського кар'єру (Запорізька область, Вільнянський район). У 2013 році розпис писанки було оновлено. При цьому використовувались традиційні рослинні і геометричні мотиви. І вже орнаментований камінь на березі Дніпра разом зі згаданою скульптурою у центрі острова нагадують культові кам'яні споруди яйцевидної форми, знайдені на Хортиці, починаючи з першої половини 1990-х років[2].

Таким чином, перетворення природного валуна у валун-писанку на Хортиці продовжило і підсилило сучасну музейно-археологічну тенденцію з переосмислення острівного простору в напрямку його можливої крипторелігійної ієротопії (?). Для нашої розвідки також важливо, що у поле зору анонімного для нас містянина (містян) потрапив саме природний, а не штучний об'єкт, до того ж розташований не у міському оточенні, а в заповідному, на лоні природи. Це може свідчити про наявну потребу в сучасної людини у взаємодії з ландшафтом, сповненим природних проявів, а не перетворених і репресованих. Така собі регресія у минуле (опір генетичної пам'яті?), як реакція на надмірне і цілеспрямоване пригнічення живого технологічною і відчуженою сучасністю?

Водночас, завдяки втручанню людини (людей) і порушенню режиму заповідності, три валуни (власне валун-писанка і два валуни менших розмірів поруч) втратили свій природний зовнішній вигляд. Тепер їхній первісний стан можна

---

[1]*Пам'ятник писанці*, URL: https://hortica.zp.ua/ua/guide/center/77-pysanka.

[2]Шелеметьева Т. І., Остапенко М. А. (2017). *Пам'ятки доби бронзи о. Хортиця (каталог),* Запоріжжя: Національний заповідник «Хортиця». В каталозі наголошується на тому, що в кам'яних пам'ятках культового призначення використовувався місцевий, тобто хортицький, а не привізний граніт.

побачити, хіба що на відповідній світлині, малюнку або відео. З'явилася на валунах і не властива їм штучна фарба, очевидно, не органічного, а хімічного походження, у той час як на заповідній землі острова – мікрозабруднення (?). Тим самим, даний об'єкт можна віднести до тих, на яких не тільки фіксується сучасне людське втручання у природне середовище, а і залишаються своєрідні довготривалі екосліди, які семантично змінюють існуючий локальний ландшафт, його естетику, привносячи нові, донедавна невластиві йому смисли.

За дужками залишається багато нез'ясованих і важливих для дослідника питань (див. вище). Очевидно, подальше спостереження за стихійно-позаконфесійною, неінституційною діяльністю (творчістю) людини вимагатиме додаткових підходів і вдосконалення існуючої методології.

Об'єкт другий. Меморіальна дошка

Наступний об'єкт – це металева меморіальна дошка. Її фотофіксацію було зроблено 3 вересня 2019 року. Меморіальна дошка прикріплена з північно-східної сторони Совутиної скелі, поблизу прибережної стежини та приблизно у 500 метрах за течією Дніпра від валуна-писанки. На меморіальній дошці у профіль зображено молодого чоловіка-лучника і вибито напис: «Джаник ушел на исходе лета 2002».

Фото 4. Меморіальна дошка. Совутина скеля.
3 вересня 2019 року. Фото автора

Віталій Чжан (1969-2002) народився у Комсомольську-на-Амурі, цікавився археологією, інтерес до якої прищепив на археологічному гуртку Запорізької обласної станції юних туристів[1]. Згодом працював техніком-реставратором у відділі археології та охорони пам'яток у Національному заповіднику «Хортиця». Улітку 2002 року Віталій брав участь в Ольвійській археологічній експедиції Інституту археології Національної академії наук України, де трагічно загинув 30 липня в результаті

[1]Із В. Чжаном я був знайомий, оскільки, як і він, ходив у той самий археологічний гурток на Обласній станції юних туристів у 1980-х роках, керівником якого був Сергій Миколайович Кравченко («Шеф»). Саме завдяки цій біографічній обставині вдалося розшукати і розпитати родичів і друзів Віталія. В іншому випадку, даний об'єкт залишився максимально анонімним і закритим для можливого осмислення. Джаніком В. Чжана називали друзі у неформальному спілкуванні.

нападу хвороби, якою хворів із дитинства. Він також захоплювався велоспортом і стрільбою з лука, брав активну участь у житті відповідних спортивних клубів, учасники яких збиралися в районі Совутиної скелі. Це було їхнім улюбленим місцем на Хортиці. Після передчасної смерті Віталія небайдужі друзі-спортсмени вирішили увічнити пам'ять небіжчика. Для встановлення меморіальної дошки вони обрали саме те місце на Совутиній скелі, на якому Віталій полюбляв сидіти і дивитися на Дніпро[1].

У даному випадку меморіальна дошка виступає речовим унаочненням своєрідної сучасної світської (крипторелігійної) складової архаїчного поховального культу. Якщо витоки появи меморіальної дошки сягають часів християнського Середньовіччя, то в релігійних віруваннях людини поховальний культ є не тільки одним із найдавніших, а і найзначущих. Місцем встановлення меморіальної дошки було обрано не міський, а заповідний простір і знаковий природний об'єкт. Тим самим до археологічної, історичної, естетичної, геологічної прикметності Совутиної скелі додалась життєва історія одного з тих багатьох і багатьох містян, хто відвідував цю місцевість.

Як у першому, так і в другому випадку в заповідний і природний простір острова Хортиця відбулося втручання людини. Цього разу локальний ландшафт набув не тільки нових смислів і зміни естетичного сприйняття, відбулося і мікропошкодження скелі.

Ще одна приватна меморіальна дошка, яка датується 2017 роком, встановлена навпроти Совутиної скелі на заповідних скелях острова Дубовий. Поволі окреслюється своєрідна стихійна тенденція з увічнення на заповідному острівному просторі пам'яті тих померлих, які були до нього причетними[2].

---

[1]Дякую брату Віталія Чжана, Євгену Чжану, який в телефонних розмовах повідомив важливі факти.

[2]Згадані нами меморіальні дошки перегукуються з іншим сучасним феноменом, встановленням стихійних придорожніх поховальних меморіалів (кенотафів). Див.: Kukharenko S. P. (2010). *Abnormal Death Memorials in Ukraine: The Folkloristic Perspective.* A Thesis Submitted to the Faculty of Graduate Studies and Research and Partial Fulfilment of the

Ця стихійна тенденція доповнює іншу, офіційну, з увічнення пам'яті видатних вітчизняних і запорозьких історичних героїв і діячів, краєзнавців, тобто тих, хто мав безпосередню причетність до історії острова Хортиця, до його досліджень і збереження. Так, за останні роки зусиллями Національного заповідника «Хортиця» було відкрито низку меморіальних дошок, деякі з яких – на адміністративній будівлі заповідника.

Об'єкт третій. Лабіринт

Лабіринт останній об'єкт, на якому ми пропонуємо зупинитись. Він знаходиться відразу за Совутиною скелею, на місці колишнього кар'єру з видобування граніту. Розробка граніту на Совутиній скелі, одному з наймасивніших виходів Українського кристалічного щита на Хортиці, велася у кількох місцях й істотно пошкодила цю мальовничу місцину[1]. Лабіринт викладений з подрібненого колись каменю на підошві покинутої розробки, відвали якої досі знаходяться поруч.

Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy in Ukrainian Folklore. Edmonton: University of Alberta.

[1]Це не єдине місце острівного ландшафту, яке свого часу зазнало серйозних деформацій завдяки втручанню людини. Нам не доводилося зустрічати спеціальних досліджень, присвячених комплексному висвітленню проблеми антропогенного навантаження на хортицький простір, яке відбувалося в різні історичні періоди і триває зараз.

Фото 5. Лабіринт. Совутина скеля. 3 вересня 2019 року. Фото автора

Уперше лабіринт ми побачили 3 вересня 2019 року. Тоді ж була зроблена і його фотофіксація. Новозведений лабіринт розмірами 11,50 м (від входу до протилежного боку) на 11,50 (з нижнього краю до верхнього) складається з семи оточуючих кіл і центру, відноситься до класичного типу та зорієнтований входом до води. Проходження даним лабіринтом відбувається зліва направо[1]. Якщо 3 вересня 2019 року в лабіринті ми нічого не помітили, то коли завітали на це місце 22 серпня 2020 року, в центрі лабіринту лежали дві монети номіналом п’ять копійок (2003 і 2005 років)[2].

У даному випадку, як і в двох попередніх, дослідник опиняється в ситуації, коли має справу з проявом анонімної

[1]Див.: Artress L. (1995). *Walking a Sacred Path: Rediscovering the Labyrinth as a Spiritual Tool*, New York: Riverhead Books, p. 31–38.
[2]Анонімні приклади пожертви?

взаємодії із заповідним хортицьким простором. Для того, щоб з'ясувати, хто, коли і для чого спорудив конкретний об'єкт, ми бачимо два можливих варіанти: 1) знаходитися біля об'єкта доти, доки не прийде його автор або інші обізнані люди; 2) спробувати знайти і розпитати тих людей, які або причетні до процесу спорудження об'єкта, або їм відомо про нього те, що цікавить дослідника. Враховуючи, що можливість діяти за першим варіантом, радше гіпотетична й ідеальна, ми спробували скористатися другим. Розпитувати про лабіринт почали вже у вересні 2019 року, звернувшись до співробітників Національного заповідника «Хортиця», запорізьких краєзнавців, рідновірів, художників. Було розпитано близько десяти осіб. Ніхто з них не зміг відповісти на наші питання: або не знали, хто спорудив лабіринт, або не чули про нього і ніколи його не відвідували.

Тільки 3 грудня 2020 року у телефонній розмові рунтато (священик) рідновірської громади «Оріяна» РУНВіри у м. Запоріжжі Святослав Щербина повідомив, що у серпні 2019 року він зустрів біля лабіринту двох чоловіків. Одного з них звали Володимиром. Пан Володимир виявився тим, хто разом із однодумцями виклав лабіринт близько трьох років тому. Звести лабіринт біля Совутиної скелі на острові Хортиця пан Володимир вирішив після того, як про це йому було сказано згори. Час від часу пан Володимир приходить до лабіринту з однодумцями, щоб енергетично очиститися[1].

Від двох попередніх, третій об'єкт відрізняється, на нашу думку, своїм мінімальним втручанням у заповідний простір. У цьому випадку використовується не щось привнесене ззовні (з материка), а наявний матеріал, відвали подробленого граніту. Очевидно, даний об'єкт може вважатися діючим, про що, зокрема, свідчить як розповідь С. Щербини, так і знайдені монети. Як і інші розглянуті нами об'єкти, лабіринт підсилює крипторелігійну (і релігійну?) складову острівного простору.

Уявити світову культуру і релігійні вчення світу без архаїчного феномена лабіринту досить складно. Він активно

[1]Нам не вдалося сконтактувати з паном Володимиром і уточнити почуте.

досліджується, йому присвячено чимало наукової, популярної і художньої літератури. З'являються підстави писати про «архетипічну форму» лабіринту, яка зустрічається у культурах надзвичайно широкого діапазону: від доісторичних до сучасних[1]. Він вважається однією «з найбільш багатозначних просторових архітектурних форм», а його походження пов'язується як із ландшафтними складовими, так і з міфологією»[2]. В останні десятиліття у світі спостерігається підвищене зацікавлення лабіринтом, яке знаходить своє відображення в науковій літературі. В енциклопедичних виданнях ця тенденція може пояснюватися, наприклад, завдяки «психодуховним застосуванням» лабіринту[3], або завдяки тому, що «цей дуже давній символ лабіринту повернувся, отримавши нове дихання, аби розбурхувати підсвідомість сучасного людства»[4]. Поступово лабіринт стає складовою масової культури, його будують у багатьох країнах[5].

Лабіринт на острові Хортиця не єдиний із відомих нам у Запорізькій області. Наприклад, ще є лабіринт в околицях села Миколаївка Бердянського району, викладений рідновірською громадою «Діти Сонця» у 2011 році, і на горі Оба-Таш поблизу села Салтичія Чернігівського району, викладений історико-патріотичним товариством «Великий степ» у 2014 році. Ці два лабіринти побудовані у спеціально вибраних місцях, які називаються сакральними або місцями сили.

---

[1]Mason K. M. (2010). *Labyrinth*, Encyclopedia of Psychology and Religion. David A. Leeming, Kathryn Madden, Stanton Marlan (Eds.). New York, London, p. 507.

[2]Свирида И. И. (2007). *Ландшафт в культуре как пространство, образ, метафора*, Ландшафты культуры. Славянский мир. Москва, с. 17.

[3]Mason K. M. (2010). Ibid.

[4]Freitas De Lima. (2005). *Labyrinth*. Encyclopedia of Religion. Second Edition. Lindsey Jones, Editor in Chief. Detroit, Vol. 8, p. 5273.

[5]Див.: *The Labyrinth Society Global Group* URL: https://www.facebook.com/groups/TLSevents/?multi_permalinks=10158575672054564&notif_id=1607284072970603&notif_t=group_highlights&ref=notif; *Labyrintos*? URL: https://labyrinthos.net/photolibrary.html

Таким чином, згадані лабіринти – це місцева ініціатива, яка відображає світову тенденцію останніх десятиліть зі зведення лабіринтів.

Висновки

Аналіз трьох об'єктів крипторелігійного характеру проілюстрував стихійно-позаконфесійну тенденцію взаємодії із простором Національного заповідника «Хортиця». Усі вони сприяють подальшій ієротопізації і меморіалізації острова Хортиця та відображають тенденції, які наявні на території заповідника і вже в свою чергу є або/і регіональними, або/і загальноукраїнськими, або/і світовими. Їхньою спільною особливістю виступає звернення до архаїчних вірувань, орієнтація на природні об'єкти і ландшафт. Також їм властива максимальна анонімність. Так, коли мова заходить про осіб, які їх створили, ці об'єкти, не налаштовані про них повідомляти, вони наче *закриті* назовні для сторонніх.

Якщо порівняти стихійно-позаконфесійні об'єкти з іншими наявними сакральними об'єктами на острові Хортиця (наприклад, християнський храм, буддійська ступа, деякі музеєфіковані мегалітичні культові пам'ятки, які є діючими рідновірськими святилищами), а тим більше з об'єктами транспортної, виробничої, соціальної, іншої інфраструктури[1], присутньої на території заповідника, то не можна не помітити, що вони відрізняються своїм мінімальним екологічним відбитком або впливом на навколишнє середовище. Ця остання особливість дає підстави припустити, що ми маємо справу з такою тенденцією взаємодії людини із заповідним простором, якій властиво зв'язувати, мінімізувати деструктивну людську діяльність завдяки створенню місць, які ми пропонуємо називати *місцями глибинної комунікації*. У такому випадку окреслена специфіка локальної тенденції відображає сучасну

[1]У своїй більшості згадана інфраструктура, на нашу думку, суперечить заповідному статусу острова Хортиця, відображаючи його сучасний гібридний статус.

загальносвітову переорієнтацію релігійної, духовної (як власне й іншої) діяльності людини в напрямку глибинної екології[1].

Не будемо забувати, що усі три згадані нами об'єкти виникли без офіційного узгодження з адміністрацією Національного заповідника «Хортиця». Якщо припустити, що стихійно-позаконфесійна тенденція взаємодії із заповідним простором острова Хортиця триватиме і посилюватиметься, а кількість і різноманітність подібних об'єктів зростатиме, наявний ландшафт острова Хортиця не зможе не зазнати істотних змін. На сьогодні відомі поодинокі приклади. Якщо ж потреба в індивідуальному крипторелігійному/релігійному самовираженні зберігатиметься і набуде масового характеру, то цілком імовірно, що заповідний простір зіткнеться з новими для себе викликами. Тому, щоб краще розуміти і прогнозувати наявні тенденції, необхідно, на нашу думку, не тільки продовжувати, а і підсилити вивчення стихійно-позаконфесійної складової взаємодії людини із заповідним простором Національного заповідника «Хортиця», залучивши подібний досвід взаємодії як інших вітчизняних, так і зарубіжних історико-культурних та природних заповідників[2].

---

[1]Devall B. and G. Sessions. (1985). *Deep Ecology: Living as if Nature Mattered*. Salt Lake City: Peregrine Smith; Sponcel L. S. (2012). *Spiritual Ecology*. Santa Barbara, Denver, Oxford: Praeger.

[2]Наші попередні спостереження у цьому напрямку показали, що взаємодія людини з простором інших заповідників (наприклад, Національний історико-археологічний заповідник «Кам'яна Могила», Відділення Українського державного степового природного заповідника НАН України «Кам'яні Могили») в цілому відображає хортицьку специфіку. Тобто й іншим заповідникам також властива ієротопізація і меморіалізація власного простору, які містить виділені нами три складові. Якщо ці спостереження знайдуть своє подальше підтвердження, то сучасна взаємодія людини із заповідним простором може виявитись однією з тих, яка визначатиме майбутню взаємодію людини із земним простором як таким.

Література:

Artress L. (1995). *Walking a Sacred Path: Rediscovering the Labyrinth as a Spiritual Tool,* New York: Riverhead Books, xiv, 177 p.

Contemplating Sacred Space: From the Tangible to the Conceptual. (2010). Editors: Tanya Rideout, Rosemary Dohan, Suzanne Galbraith, Jill Heinrichs and Lori MacKay, Manitoba: Aboroginal Issues Press, University of Manitoba.

Devall B., and G. Sessions. (1985). *Deep Ecology: Living as if Nature Mattered*. Salt Lake City.

Freitas De Lima. (2005). *Labyrinth.* Encyclopedia of Religion. Second Edition. Lindsey Jones, Editor in Chief. Detroit: Macmillan Reference, Vol. 8, p. 5273–5279.

Kukharenko S. P. (2010). Abnormal Death Memorials in Ukraine: the Folkloristic Perspective. *A Thesis Submitted to the Faculty of Graduate Studies and Research and Partial Fulfilment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy in Ukrainian Folklore*. Edmonton.

Labyrintos URL https://labyrinthos. net/photolibrary. html

Margry P. J. (2008). Secular Pilgrimage: A Contradiction in Terms?, *Shrines and Pilgrimage in the Modern World: New Itineraries into the Sacred, Edited by Peter Jan Margby*. Amsterdam, p. 13-46.

Mason K. M. (2010). *Labyrinth*, Encyclopedia of Psychology and Religion. David A. Leeming, Kathryn Madden, Stanton Marlan (Eds.). New York, London: Springer, p. 507-509.

Sponcel L. S. (2012). *Spiritual Ecology*. Santa Barbara, Denver, Oxford.

Swan J. A. (1990). *Sacred Places: How the Leaving Earth Seeks Our Friendship*. Santa Fe.

The Labyrinth Society Global Group URL: https://www. facebook. com/groups/TLSevents/?multi_permalinks=10158575672054564&notif_id=1607284072970603&notif_t=group_highlights&ref=notif

Войтович В. (2002). *Українська міфологія.* Київ.

Воропай О. (1993). *Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис*. Київ.

Деверо П. (2008). *Древние святилища и великие мистерии прошлого. Загадки древних культовых сооружений,* Москва.

Завгородний Ю. Ю. (2016). Пещеры в сакральном пространстве Днепровских порогов и острова Хортица. *Таинственная Беларусь II. Материалы конференции (г. Минск, 16 января 2016 г.),* Минск, С. 211-238.

Завгородний Ю. Ю. (2018). Один из последних случаев иеротопии на острове Хортица. *Таинственная Беларусь IV: материалы конференции (г. Минск, 3 февраля 2018)*, Минск: С. 203-211.

Завгородній Ю. Ю. (2012). Микола Гоголь, Тарас Шевченко й острів Хортиця: модерні витоки відродження давньої святині. *Хортицький семінар. Сакральна географія і феномен паломництва: вітчизняний і світовий контекст*, Запоріжжя, С. 64–81.

Завгородній Ю. Ю. (2016). *Острів Хортиця, як національна святиня, під час національно-визвольних змагань 1917–1921 років*. Заповідна Хортиця. Зб. наук. пр. Запоріжжя: Кругозір, с. 108–114.

Килимник С. (1994). *Український рік у народних звичаях в історичному освітленні*. Київ, Кн. II, Т. 3, 528 с.

На Хортице появилась огромная необычная крашенка. 17 апреля 2019, URL: https://zp. depo. ua/rus/zp/na-khortitsi-zyavilas-veletenska-nezvichayna-krashanka-20190417949520 (Дата звернення 1. 12. 2020).

Пам'ятник писанці, URL*:* https://hortica. zp. ua/ua/guide/center/77-pysanka

Свирида И. И. (2007). Ландшафт в культуре как пространство, образ, метафора, *Ландшафты культуры. Славянский мир*. Отв. ред. И. И. Свирида, Москва, С 11-42

Скуратівський В. (1994). *Святвечір.* Київ, Книга І.

Шелеметьева Т. І., Остапенко М. А. (2017). *Пам'ятки доби бронзи о. Хортиця (каталог).* Запоріжжя.

РЕЦЕНЗІЇ

Щепанський Віталій

ДЕРЕВА І КУЛЬТУРА СЛОВ'ЯН

Рецензія на: Агапкіна Т. (2019), *Деревья в славянской народной традиции: Очерки*, Москва.

Не так давно вийшла монографія: «Деревья в славянской народной традиции: Очерки» (2019), автором якої є відома російська дослідниця слов'янських старожитностей – Тетяна Агапкіна. Як зазначено у передмові, ця книга – комплексне міждисциплінарне дослідження слов'янського фольклору, міфологічних уявлень, обрядів, правил поведінки та приписів, що пов'язані з деревами та чагарниками. Сама книга досить велика за обсягом (656 с.) і містить багато фактичного матеріалу, що був зафіксований різними етнографами XIX-XX ст. Звісно, авторка також звертається і до більш давніх джерел (стародруки або рукописні пам'ятки). У монографії зазначено, що основний масив використаної інформації був взятий зі східнослов'янських матеріалів, а найбільше з Поліського архіву Інституту слов'янознавства РАН, зібраного у 1980-1990-х роках. Окрім цього, варто віддати належне дослідниці, оскільки етнографічний матеріал західних і південних слов'ян представлений також досить обширно. У контексті «географії» недоліком книги можна вважати відсутність інформації, пов'язаної зі словенцями, лужичанами та кошубами. Та, в цілому, це не значно впливає на обширність поданого етнографічного матеріалу. Сама дослідниця зазначає, що основний масив джерел у книзі інформує більше про традиції східних слов'ян.

Книга поділена на дві частини. Перша частина називається «Портрети дерев», а друга – «Дерево в традиційній культурі». Якщо перша частина має радше описовий характер і наповнена фактичним матеріалом, то друга частина містить

більше теоретичних міркувань, а також спроби аналізу місця і ролі дерев та чагарників у традиційній культурі слов'ян.

У першій частині дослідження подано обширний етнографічний матеріал, пов'язаний з такими деревами: дуб, хвойні дерева, липа, ліщина, горобина, клен, тис, ясен, верба, бузина, осика, тополя, вільха, колючі дерева та чагарники, дерен, плодові дерева, яблуня. Усі ці природні об'єкти отримали опис свого власного «портрету». Тут варто наголосити, що не всі дерева нерівномірно поширені в географічному ареалі проживання слов'ян. Тому деякі з них у певній місцевості мають значно ширше міфологічне та культурне підґрунтя. Наприклад, культове значення дерену більш поширене серед південних слов'ян, а вільхи – в карпатському регіоні. Винятком можуть бути хвойні дерева і дуб. На думку Тетяни Агапкіної, саме ці два класи дерев є центральними у міфологічному світогляді всіх слов'ян. Тому інколи особливі дерева з цих видів називають «цар-дерево».

Загальний принцип подачі «портрету» дерева виглядає так. Спершу дослідниця наводить основні культові особливості дерева. Наступний сегмент стосується його магічних, лікувальних функцій, далі розповідається про зв'язок зі священною історією або про його демонологічну складову. Більшість дерев тісно пов'язані з історією про втечу святого сімейства до Єгипту. Тут доречно буде додати, що на багатьох іконах, які подаються з цим сюжетом, також зображуються дерева або чагарники. Фактично саме ця історія розділила табір дерев на добрі та погані. Добрими стали ті дерева, що допомагали Богородиці переховуватися або відпочити, а погані – з тих чи інших причин – не змогли допомогти. Також цікаво прослідковується історія, яка пояснює деякі властивості кори вільхи, а саме її зв'язок із народною демонологією.

Загалом перша частина книги фокусується на дослідженні специфічних ботанічних особливостей конкретних дерев і символічних значень в тих чи інших обрядах, які проявляються у народних віруваннях. Тут можна зазначити, що дослідниці вдалося втілити свій основний задум: прослідкувати вплив культурної проєкції реальних ботанічних властивостей

дерев на спільний корпус дендросимволіки як спільного родового поняття. Хоча, на нашу думку, акцент дослідження змістився від розподілу «національних», регіональних і локальних традицій до своєрідної універсалізації цілісного образу дерева як певного символу.

Друга частина містить деякі теоретичні аспекти. До прикладу, дослідниця звертається до спадщини Мірча Еліаде та Володимира Топорова як основних ідейних теоретиків символіки дерев, але не виходить за межі, які були ними запропоновані. Однак такий підхід не розкриває весь можливий потенціал розуміння символіки дерева в архаїчних віруваннях людини. Все ж, посилаючись на обширний масив етнографічного матеріалу, Тетяна Агапкіна здійснила огляд взаємозв'язку дерев із різними сферами народної культури і деяких аспектів традиційної картини світу.

Цей розділ починається з огляду образу світового дерева. Дослідниця дійшла висновку, що таким деревом у культурі слов'ян виступає дуб або хвойне дерево, що часто відображається у колядках. Саме тому вони можуть виступати як «цар-дерево». У книзі є один цікавий момент. Дослідниця згадує стару сосну «цар-дерево» у с. Вежиця, Рокитнівського району Рівненської області (Україна) у минулому часі, подаючи інформацію, що це дерево вже не існує. Та з нашого особистого польового досвіду нам відомо, що це не так. «Цар-дерево» у с. Вежиця росте на своєму місці. Таких некоректних моментів у книзі є чимало. Також варто зауважити, що у цьому контексті дослідниця згадує досить багато фактів обрядової практики, що пов'язані з дубом у південних слов'ян. Зокрема дерева, які відомі як «запис». Біля них дуже часто здійснювали і продовжують здійснювати літургії священники, а також причащають саме дерево. Тим самим у книзі надається особливий статус цим деревам, що дозволяє автору приписувати їх до розряду «цар-дерево» Однак у дослідженні також подається інформація, що у македонців таким деревом виступає груша, яка, на думку дослідниці, не входить у розряд «цар-дерево». Такі твердження створюють типологічну плутанину.

Уже в другому розділі Тетяна Агапкіна розбиває функції дерев у сфері культових практик на групи і досліджує, як вони взаємодіють із деякими фольклорними та легендарними сюжетами. Вона робить акцент на зв'язку образів дерев у біблійній та апокрифічній літературі, а також на народній демонології, пояснюючи, яким чином цей зв'язок стає можливим, та описуючи міграцію сюжетів у культурних регіонах слов'ян. Одним із додаткових плюсів цього дослідження є те, що у ньому подається хороший аналіз впливу на локальну традицію ареалів, сусідніх до слов'янських, та їхніх вірувань. Таким на західних слов'ян був вплив німецьких уявлень про дерева, а також фіно-угорських народів, що проживали на півночі Росії. Хоча у цьому контексті, на нашу думку, фактично відсутній аналіз впливу тюрко-ісламської культури, особливо на вірування південних слов'ян, а також проігнорований подібний вплив на росіян та українців.

Окремо можна розглядати розділи, присвячені взаємозв'язку дерева та людини. Власне у них дослідниця розтлумачує причини багатьох обрядів, які встановлюють певну комунікацію між людиною і деревом. Тут прослідковується уявлення того, що дерева можуть мати душі, бути двійниками людини або ставати прихистком різних природніх духів і душ загиблих людей. Духи живуть у деревах, і дерева можуть бути живими – тому їх можна розглядати не лише як об'єкт, а і як суб'єкт у діалозі з людиною, а інколи – поміж собою. Здебільшого дерева, до яких звертається людина, є плодовими. На жаль, ця тема у книзі не отримала належної уваги. Лише декілька легенд та цитат підкреслюють подібні вірування у слов'ян, і ті здебільшого пов'язані з врожайністю плодових дерев. Дослідниця радше робить акцент на тому, що дерево – це своєрідний медіатор між світом людини і світом духів, тим самим позбавляючи його самостійності та включеності в процес творення обрядів, міфів у традиційному середовищі слов'ян.

Одним із найцікавіших моментів у книзі виступає зв'язок дерева зі смертю людини. Сюди також можна віднести уявлення слов'ян про застосування живого древа (не окремих його частин: кору, листя, коріння тощо) у традиційній медицині,

де воно має досить обмежений функціональний арсенал для порятунку людини. Також дослідниця наводить ряд цікавих етнографічних матеріалів, де описує вірування слов'ян про перехід людської душі в дерево, можливість дерева стримувати «ходячих мерців» тощо. Вона виділяє три сюжетні сценарії можливої комунікації дерева та людини, і всі вони пов'язані з трансформацією людини в дерево (втрата людської подоби) або із смертю. Однак подібні історії виступають радше як маргінальне явище у культурі слов'ян. Так само як і уявлення про світове дерево, на якому тримається Всесвіт. Можливо саме тому ця тема майже не піддається критичному аналізу в самій книзі.

Загалом можна цілком погодитися із висновком, який подається у дослідженні. Дерева займають важливий культурний простір у традиційних віруваннях слов'ян. У фольклорних і міфологічних текстах, так само і в усній традицій, дерева виступають як образ «світового дерева» або місцем проживання різних духів та демонічних істот. Вони можуть бути медіаторами і, рідше, виступати суб'єктами у діалозі з людиною. Розглянутий у книзі корпус сюжетів, мотивів, образів, метафор та ритуальних функцій демонструє, що у слов'ян дійсно присутній своєрідний та унікальний універсум розуміння природи. На жаль, методологія, запропонована дослідницею, залишається у парадигмі протиставлення природи і культури, що обрізає можливість аналізу цілісного розуміння природи у житті слов'ян. Натомість «живі факти», надмір фактологічного матеріалу і обмаль аналізу роблять книгу хорошою фактологічною базою для можливих філософських рефлексій у межах онтологічного повороту культурної антропології.

Філь Юлія

ХТО ТАКИЙ(КА) ДЕРЕВО?

Рецензія на: Haberman D. L. (2013), *People Trees*. Oxford University Press.

Книга професора Індіанського університету в Блумінгтоні (США) індолога Девіда Габермана має складну для перекладу назву – «People Trees», яка свідомо грається словами і пропонує нестандартне граматичне рішення, яке зовсім не випадкове, а навпаки – концептуальне. Слово «people» – тобто «люди», виступає у цьому контексті не в ролі іменника, а в ролі прикметника, а тому, назву можна переформулювати так: “trees that are people” або “human trees”, що в перекладі означає «дерева, що є людьми» або «дерева, наділені людською особистістю». Враховуючи це, українською назву можна перекласти як «Дерева-люди», або «Люди як дерева», а можна навіть як «Людські дерева», відштовхуючись від пояснення самого автора: «…книга розглядає людський досвід дерев, взаємини людей і дерев. Я цікавлюся тим, як люди відчувають дерева і тому немає людського досвіду дерев без людей. Інакше кажучи, я зацікавлений в “людських деревах”»[1]. Єдине, що не можна передати українською, це дотепну і концептуальну гру слів, яку автор заклав у назву, адже слово «people» омонімічне із назвою одного з індійських священних дерев – *піпал* (гінді – पीपल), яке у буддизмі називають Деревом *Бодгі*, в індуїзмі – *Ашваттхою*, а латиною *ficus religiosa*. Крім того, назва книги відображає релігієзнавчу парадигму, в якій працює автор і в якій досліджує поклоніння священним деревам. У ній, на відміну від парадигми позаминулого та початку минулого століття, релігійні уявлення не підпадають під оцінку і не є маркованими в межах таких

[1]Ibid, P. 4. В оригіналі цитата така: «This book involves an examination of the human experience of trees, the relationship between people and trees. I am interested in people sense of trees, and there is no human experience of trees without people. In other words, I am interested in “people trees”.

опозицій, як «цивілізованість/дикунство», «раціональність/забобонність», «зрілість/дитячість».

Справді, західне релігієзнавство та антропологія пройшли довгий шлях перш ніж перестали вважати поклоніння природним об'єктам проявом інфантильного анімізму чи низької «народної релігії». Така думка була заснована на модерному західному науковому сприйнятті природи, в основі якого лежала дихотомія людське/нелюдське, згідно з якою почуттями, емоціями, душею, свідомістю наділена *лише* людина. Культури, які не розділяли цієї дихотомії, вважалися примітивними. Цивілізованість, на думку перших антропологів, зростала мірою одухотворення все меншої кількості об'єктів. На найбільш примітивному етапі одухотворенню підлягають будь-які об'єкти, на наступному одухотворяються люди і тварини, а повна цивілізованість наступає тоді, коли духом і свідомістю виявляються наділеними лише люди. Не останню роль в такому сприйнятті поклоніння природним об'єктам зіграли ідеї Девіда Г'юма. Йому належить розділення релігії на «філософську» та «народну», де перша була релігією освічених еліт, а друга – неосвіченого народу. Перша була чистою і раціональною, у якій немає страхів перед невідомим, а друга – забрудненою анімізмом, політеїзмом, ідолопоклонством, антропоморфізмом й витікала із страхів перед непояснювальними силами природи. Відповідно, перша була «високою», а друга «низькою». Антропоморфізм, якому Габерман відводить велику частину першої глави, згідно з такою точкою зору, виявляється чітко прив'язаним до «народної релігії», сама народна релігія стає «вульгарним політеїзмом та ідолопоклонством», а Азія – його центром у світі. Та, мабуть, найбільш впливовим негласним висновком такої позиції був той, що оскільки народна релігія «примітивна» й «вульгарна», уваги вчених варта лише «висока» «філософська». Це й не дивно, адже вчені-антропологи, які самі належали до рафінованої освіченої еліти, розуміли лише те, що було ближче їм, зважаючи на їхнє походження й освіту. Така позиція визначила русло досліджень у релігієзнавстві на довгі десятиліття, коли перевага надавалася вивченню «високих» текстологічних і філософських традицій релігій, а не польовій роботі з «народними релігіями». Можливо,

саме цим можна пояснити той факт, що у другій декаді XXI століття все ще можливо було написати новаторську книгу про поклоніння сакральним деревам в Північній Індії. Власне, це і зробив Девід Габерман.

Вищезгадана парадигма витоків антропології та релігієзнавства невдовзі була переосмислена. Вчені почали усвідомлювати, що західне модерне ставлення до природи не є універсальним, а це породило дуже важливий висновок, що уявлення про природу є культурно і соціально детермінованими і застосовувати до них класифікації, засновані на оціночних судженнях, як мінімум не конструктивно, а вчений, якщо його особистість сформувалася в західній науковій парадигмі, мусить бути дуже пильним, щоб не проектувати власне розуміння про всесвіт і природу на іншу культуру, нав'язуючи їй свої дуалістичні уявлення як онтологічні. «Природа не така природна, як здається […]. Те, що ми говоримо про природу, говорить про нас більше, ніж про саму природу», – цитує Вільяма Кронена[1] Девід Габерман[2]. Автор відмовляється онтологізувати будь-які власні уявлення про природу й намагається поглянути на це питання зсередини суспільства-носія таких уявлень. Для цього він на два роки вирушає в антропологічну експедицію Північною Індією, роблячи Варанасі головним містом польових досліджень, також збираючи матеріал у інших містах – Ришикеші, Харідварі, Вриндавані, Матхурі, Делі, Аллахабаді, Мумбаї, Гаїї, Бодг Гаїї та в гімалайських районах Чамба та Кангра. Не втрачає він професійної пильності і в Південній Індії, коли відвідує цю частину країни поза програмою досліджень. Тому у книзі трапляється багато прикладів і порівнянь з південних регіонів країни. Спостереження за тисячами вірян-індуїстів, які щодня, або в окремі дні тижня чи року приходили поклонитися священному дереву, дозволили автору зробити простий висновок: для індуїстів дерева – це теж люди. Це істоти, а не предмети, з якими індуїсти встановлюють тісний,

---

[1]*Uncommon Ground: Toward Reinventing Nature*. (1993), Ed. by William Cronen, New York: W. W. Norton & Co, p. 25.

[2]Haberman D. L. (2013), *People Trees*. Oxford University Press, p. 10.

міжособистісний зв'язок. З деревами говорять, їх обіймають, їм роблять масаж. Дерева – це друзі, психотерапевти, цілителі. Тому очевидною стає ще одна концептуальна причина для дивної назви «Дерева-люди», бо для носіїв індуїстської культури різниця між людьми і природними об'єктами відсутня, людина не є вінцем природи й істотою-монополістом на розум, почуття та емоції. Автор чітко показав, що питання «чим є дерево?» і «хто є дерево?» – це культурно детерміновані питання й не важко здогадатися, яке він сам ставить у своїй книзі.

Географічні та тематичні межі розвідки чітко означені в самій книзі. Девід Габерман досліджує поклоніння трьом найбільш священним деревам в Індії – *піпал*, *нім* та *баньян*. Дослідник спостерігає за поклонінням деревам з нагоди особливих днів, як-от Сомваті Амавасья, коли новий місяць припадає на понеділок й індійці проводять благозичливий ритуал – «врат» – на здоров'я та процвітання один одного. Він спостерігає за поклонінням без жодної нагоди, коли віряни щодня приходять поклонитися своєму дереву або ж поспілкуватися з ним. Його респондентами є водії рикш, професори Бенареського індуїстського університету, брагмани, прості перехожі, чоловіки, жінки, молоді люди та люди похилого віку. Про поклоніння деревам та інші індуїстські практики дослідник питає у людей з найрізноманітнішим соціальним походженням, професійною приналежністю та віком. Цьому, зокрема, сприяє володіння мовою гінді. Девід Габерман спостерігає за відносинами між людьми та деревами біля храмів, на *гатах*[1], в обійстях індійців та просто біля доріг. Йому трапляються як ті дерева, поклоніння яким здійснюється без жодного брагманського посередництва, так і ті, якими опікуються священнослужителі. Він описує *пуджі*[2] та ритуали, пов'язані з тим чи іншим священним деревом у найменших деталях. Не зважаючи на те, що автор з неймовірною ретельністю відтворює всі побачені нюанси і його книга є скарбницею унікального антропологічного матеріалу,

---

[1]*Гат* – кам'яні сходи біля річки, які служать індуїстам для ритуального омовіння чи для кремації.

[2]*Пуджа* – ритуал поклоніння божеству в індуїзмі.

емпіричний та теоретичний матеріал у ній перебуває у балансі. Структура монографії якнайкраще це ілюструє.

Вступ у проблематику індолог подає за принципом «від загального до конкретного», починаючи від пояснень про предмет свого дослідження та парадигму, в якій воно перебуває, переходячи до детального опису попередніх парадигм ставлення до поклоніння природним об'єктам в межах антропології та релігієзнавства. Він аналізує внесок Девіда Г'юма, Джеймса Фрезера, Едварда Тейлора, Лінна Вайта, Філіпа Дескола, Гіслі Палссона, Стюатра Гутрі тощо в розвиток дискусії про поклоніння природним об'єктам, розкриває історію рефлексій над поняттями антропоморфізму, ідолопоклонства, «народної релігії». Інакше кажучи, показує місце власного підходу в історіографії цього питання, а також не забуває про своїх попередників-антропологів та етнографів, які торкалися його теми безпосередньо – Джона Еббота, Джона Крука, Санкара Сена Гупту тощо.

У наступній, теж теоретичній вступній главі, автор описує місце феномена поклоніння священним деревам в Індії у світовій релігійній практиці, пов'язаній з деревами як в давнину, так і сьогодні. Він згадує грецьку, скандинавську, єврейську культури. Мезоамериканські та африканські також попадають в фокус уваги, так само, як сучасні західні неоязичницькі релігії. Це дозволяє автору зробити висновок, що особливістю поклоніння деревам в Індії є дуже тривала і безперервна історія цієї релігійної практики, яка продовжує існувати там до сьогодні й навіть динамічно розвивається.

Піднімаючи питання історії поклоніння священним деревам в Індії, Девід Габерман перераховує численні джерела – від археологічних до текстових, – у яких містяться згадки про культ священних дерев на субконтиненті. Не зважаючи на те, що різні сакральні дерева трапляються і у Ведах, і в Упанішадах, і, особливо, в пуранічній літературі, польові дослідження автора дозволили зробити висновок, що самі індуси ніколи не апелюють до текстів, коли пояснюють, чому поклоняються священним деревам. Це ще більше підвищує наукову цінність досліджень Девіда Габермана, адже у цьому випадку спостереження за

реальною релігійною практикою індуїстів виступає головним джерелом знань про неї. На цьому теоретична вступна частина закінчується й починається практична фактологічна, в якій дослідник безпосередньо описує у найменших деталях культ священних дерев в Північній Індії. Вона теж не позбавлена логіки, адже автор починає послідовно, в окремих главах, розповідати про поклоніння трьом священним деревам Індії – королю дерев *піпалу*, втіленню Васудеви, однієї з форм Вішну, дереву *нім*, яке є втіленням богині Шітали, або просто Деві, та дереву *баньян*, форми якого набуває Шива (в деяких текстах Вішну) і яке вважається деревом здійснення бажань – *кальпаврікшею*. Автор дає відповіді на питання, з якою метою та мотивацією, яким способом відбувається поклоніння священним деревам, як віряни сприймають дерево і чому можна спостерігати таке різне сприйняття. Особливо в цьому контексті слід згадати амбівалентність дерева *піпал* – воно має як позитивні характеристики (коли втілює Васудеву), так і негативні (коли є втіленням бога Шані й місцем перебування привидів).

У цій частина книги Девід Габерман гармонійно поєднує фактаж, почерпнутий з літератури та польових досліджень, із власною аналітикою. Через це книга стає цінним джерелом знань не лише про священні дерева, а й про теологію індуїзму, його практику у вигляді ритуалів, фестивалів, способів поклоніння, протокольних предметів, ведійської астрології тощо. Говорячи про спосіб прояву Божественного в сакральному дереві, Габерман роз'яснює такі поняття як *сварупа*[1], *кхассварупа*[2], *нівас*[3], *шаріра*[4], *самбандга*[5], що дозволяє відчути специфіку індуїстського світовідчуття людям, свідомість яких формувалася в іншій культурно-релігійній традиції. Автор

---

[1]*Сварупа* – форма божества, якої воно набуває в матеріальному світі, або ж це – конкретна, індивідуальна форма божественногодля конкретного вірянина.

[2]*Кхассварупа* – головна форма божества, у якій воно втілене.

[3]*Нівас* – обитель божества, його дім, резиденція.

[4]*Шаріра* – тіло, або форма божества.

[5]*Самбандга* – слово на позначення особливих відносин з деревом, емоційного зв'язку з ним.

пояснює низку інших санскритських термінів та слів на гінді на позначення індуїстських концептів, таких як *сева*[1], *адар*[2], *анубгава*[3], *павітра*[4], *файда*[5], *прасанна*[6]. Книга сповнена детальних описів значущих у індуїстських ритуальнмх предметів, таких як *чунрі*[7] чи *ракша (нара)*[8]. Розкривати значення особливих днів та фестивалів в індуїзмі, як от Сомваті Амавасья чи Дівалі, автору теж доводиться, бо поклоніння деревам не існує саме по собі, а є органічною частиною індуїстських уявлень та ритуальної практики. Не буде перебільшенням сказати, що книга, попри свій вузький тематичний фокус, є міні-енциклопедією індуїзму.

Широти й атрактивності монографії додають згадки автором досліджень з нейронаук, психології чи біології, які він органічно і доречно вплітає в оповідь. Він розвінчує онтологічність західного розділення об'єктів світу на живі та неживі, ще раз обґрунтовуючи думку про те, що таке розділення є культурним конструктом, адже навіть у природничих науках немає однозначних критеріїв живого та неживого. Нейронауки, а також висновки етологів стають, йому у пригоді, коли йдеться про надягання масок на стовбур дерева нім, адже розпізнавання облич – це вроджена програма людини, яка забезпечує встановлення такого важливого для виживання зв'язку між індивідами саме через зоровий контакт. Цими висновками він підтверджує власну думку про те, що індуси *свідомо* (*виділення – ЮФ*) вдаються до антропоморфізму у вигляді малювання на деревах облич чи вдягання на їхні стовбури масок, щоб було легше встановити персональний контакт з божеством у дереві й

---

[1]*Сева* – служіння.
[2]*Адар* – повага та вдячність.
[3]*Анубгава* – досвід, зокрема той, який індус отримує під час поклоніння.
[4]*Павітра* – священний.
[5]*Файда* – вигода. Зокрема та, яка витікає з поклоніння.
[6]*Прасанна* – догоджати [божеству].
[7]*Чунрі* – пишно орнаментована червона тканина, яку використовують під час *пудж*. Також жіночий одяг.
[8]*Ракша* – нитка, якою обв'язують священне дерево.

збільшити шанс на отримання *даршани*[1]. У цьому моменті він полемізує з Стюартом Гутрі, який вбачав у цій практиці несвідому або напівсвідому стратегію антропоморфізації.

Книга написана легким, проте науковим стилем. Складні теоретичні пояснення автора перемежовуються живими розповідями про його дослідницькі будні у Варанасі, цитатами зі свідчень його респондентів й детальними описами конкретних храмів чи святилищ, де можна побачити сакральні дерева. Подекуди виникає враження, що автор включає у свою оповідь забагато цитат вірян з одним і тим же змістом. Та це лише додає жвавості та плинності розповіді, адже викликає в уяві конкретну ситуацію польових досліджень Девіда Габермана. Також він органічно вплітає у свій текст поезію, що прийшлася до слова, цікаву історію, що трапилася з ним, численні пуранічні легенди, пов'язані з деревами, ємні епіграфи до глав, згадки про художні книжки та комікси про дерева, які також є цінними джерелами для розуміння, ким все ж таки є дерева для індуїста. Усе це робить монографію доступною не лише для спеціалістів, а й для будь-якої людини з широким колом інтересів, у які входять і релігії світу, і культура Індії, й індуїзм зокрема.

Книгу Девіда Габермана можна вважати важливою для індуїстських досліджень, а зокрема, для досліджень поклоніння священним природним об'єктам в Індії, ще й з тієї причини, що її автором є західний вчений. Індійські вчені як носії індуїстської культури подекуди занадто романтизують індуїстське ставлення до природи, або ж, як відмітив Гарольд Ковард, з надмірним ентузіазмом намагаються знайти в давніх індуїстських текстах відповіді на сучасні екологічні виклики Індії, не враховуючи той факт, що у часи написання індуїстських текстів таких не могло бути в принципі[2]. Учений, який має неіндуїстське культурне походження, враховуючи всю його емпатію до досліджуваної культури, принаймні не має ідентичнісних мотивацій

---

[1]*Даршан* – благословення божества.

[2]Coward H. (2003), *Hindu Views of the Nature and the Environment*. Nature Across Culture. Views of Nature and the Environment in Non-Western Cultures. Science Across Cultures: The History of Non-Western Science. Vol. 4. Ed. HelaineSelin. Springer-Science+Business Media, B. V, P. 417.

перебільшувати значення індуїстської екотеології для зв'язку «людина/природа» і може об'єктивно описати цей зв'язок. Щоб не бути голослівною, для прикладу наведу книгу індійської дослідниці Нандітхи Кришни «Індуїзм та природа». Не зважаючи на науковий характер праць обох дослідників – Габермана і Кришни – їхня риторика разюче різниться. Наприклад, коли дослідниця описує щоденну взаємодію з природою індуїстської жінки, вона перераховує низку дій, здійснюваних нею, як-от коли та миється і молиться, щоб вода була такою ж священною, як в Ганзі, що довела свої антимікробні властивості; або коли обходить сім разів дерево *ніпал*, що усуває забруднення повітря і продукує кисень вдень і вночі; або ж коли ставить на дах невеличку миску вареного рису для пращурів, який буде з'їдений воронами, що підтримують чистоту навколишнього середовища[1]. А далі робить висновок: «Кожен аспект її (*жінки - ЮФ*) життя дуже тісно пов'язаний з природою, навколишнім середовищем та науковим його менеджментом. На жаль, усе, що хороше, і що зберігають в ім'я культури чи традиції, виявляється відкинутим в ім'я модернізації та розвитку»[2]. У розмірковуваннях дослідниці з Ченнаю вгадується поширене бажання вчених – як екологів, так і гуманітаріїв – надати релігійним діям вірян наукового значення, яке притаманне сучасним уявленням про екологію та принцип сталого розвитку. Крім того, дослідниця протиставляє традицію та модернізацію, сакралізуючи першу й демонізуючи останню, опосередковано висловлюючи думку, що модернізація неминуче веде до загибелі традиції, а тому до погіршення стану довкілля. Індійська дослідниця, фактично встановлюючи кореляцію між релігійними уявленнями та станом природи, що не відповідає дійсності, адже на стан навколишнього середовища впливає величезна кількість чинників, серед яких релігійних далеко не головний. Тож перевага західного дослідника індуїзму полягає хоча б у тому, що в нього немає ідентичнісних підстав ідеалізувати вплив індуїстських уявлень про природу на стан

[1]Krishna N. (2017), *Hinduism and Nature*. Penguin Random House India Private Limited, P. 13.
[2]Ibid, P. 13.

довкілля. У будь-якому разі, появу як західних, так й індійських досліджень на тему поклоніння природним об'єктам в індуїзмі вважаю позитивним явищем – чим більше точок зору буде представлено, чим інтенсивніші діалог і критика будуть в межах теми взаємодії людини і природи, тим краще для науки в цілому.

Тож, книга є ґрунтовною та цілісною, такою, що вичерпно розповідає про феномен поклоніння священним деревам в Індії. Лише одного бракує на мою суб'єктивну думку – автор ніде не обмовився про те, як сучасний індійський середній клас, часто високоосвічений та вестернізований, ставиться до поклоніння священним деревам. Ця тема викликає неабияку цікавість, зважаючи на те, що багато представників сучасного індійського середнього класу, ознайомившись із західною християнською релігійно-культурною та науковою традиціями, теоретично можуть відкидати практику поклоніння деревам як забобон та невігластво. Утім, свідома, що такий фокус досліджень вимагає інших підходів і виходить за межі завдань, які ставив перед собою автор. Це питання лише показує подальші перспективи дослідження культу священних дерев в Південній Азії й доводить, що тема – невичерпна, хай навіть про це написано таку ґрунтовну працю, якою є «Дерева-люди».

КОЛЕКТИВ АВТОРІВ

Завгородній Юрій, доктор філософських наук, старший науковий співробітник Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАНУ, (Київ, Україна).

Zavhorodnii Yurii, Dr. of Philosophical Sciences, Senior Researcher, H. Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine

e-mail: *zavhorodniy@ukr.net,*
yuzavhorodniy@gmail.com

Карпіцький Миколай, доктор філософських наук, старший викладач Луганського національного аграрного університету (м. Старобільськ, Україна), професор.

Karpitsky Nikolai, Dr. Habil. in Philosophy, Associate Professor of Lugansk National Agrarian University (Starobilsk, Ukraine).

e-mail: *karpizky@gmail.com*

Тарнапольська Галина, докторка філософських наук, професорка Томського інституту бізнесу (м. Томськ, Російська Федерація).

Tarnapolska Galina, Dr. Habil. in Philosophy, Professor of Tomsk Institute of Business (Tomsk, Russian Federation).

e-mail: *tagamika@gmail.com*

Фенно Ірина Миколаївна, кандидатка філософських наук, доцентка кафедри релігієзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Fenno Iryna, Candidate of Philosophical Sciences (Ph.D.), Associate professor of the Department of Religious Studies, Taras Shevchenko National University of Kyiv.
e-mail: *ira.fenno@gmail.com*

Філь Юлія Сергіївна, кандидатка історичних наук, молодша наукова співробітниця Відділу Азійатсько-Тихоокеанського регіону Інституту сходознавства ім. А. Ю. Кримського Національної академії наук України. Майстерня академічного релігієзнавства.

Fil Yulia, Ph.D. in History, Junior research fellow at the Asia-Pacific Department of A. Krymskyi Institute of Oriental Studies of the National Academy of Sciences of Ukraine
e-mail: *filyulia@gmail.com*

Щепанський Віталій, кандидат філософських наук, Центр дослідження релігії та кроскультурної взаємодії, Рівне, Україна

Vitalii Shchepanskyi, Ph.D. in Religious studies, Center for the Study of Religion and Cross-cultural Encounters, Rivne, Ukraine
e-mail: v.shchepansky@gmail.com

Марков Дмитро, молодший науковий співробітник Інституту сходознавства ім. А. Кримського НАНУ.

Markov Dmytro, juniour research fellow, A. Krymskyi Institute of Oriental Studies of NASU

e-mail: *markovdmytro6@gmail.com*

Бібік Олександра Миколаївна, аспірантка ДонНУ ім. В. Стуса (Вінниця).

Bibik Oleksandra, Ph.D. student, Vasyl Stus Donetsk National University (Vinnytsia).

e-mail: *aleks.7.pad@gmail.com*

Долгочуб Валентин Андрійович – аспірант кафедри археології та етнології України факультету історії та філософії Одеського національного університету ім. І.І. Мечникова.

Dolhochub Valentyn – postgraduate student of Archeology and Ethnology of Ukraine Department, Faculty of History and Philosophy, Odesa I.I. Mechnikov National University.

e-mail: *dolhochub@gmail.com*

Тутковський Павло (1858-1930) – український геолог, географ і педагог. Один з основоположників геології й географії України, дійсний член Української (з 1919 р.) і Білоруської (з 1928 року) академій наук та Наукового товариства імені Шевченка (з 1923 р.). Виявляв інтерес до розуміння культурного ландшафту та впливу на нього

релігійних уявлень. Автор праці «Краєвиди України в зв'язку з її природою та людністю» (1924 р.).

Оке Хульткранц (швед. Åke Hultkrantz, 1920-2006) – шведський антрополог, дослідник архаїчних релігій, засновник напрямку екології релігії.

Девід Абрам, Ph.D., еколог і філософ, чиї праці глибоко повпливали на екологічний рух у Північній Америці та закордоном. Креативний директор організації Alliance for Wild Ethics (AWE).

Наукове видання

Межі релігійного і природного:
Різноманітність традицій та інтерпретацій

Дизайн обкладинки –
Патак Катерина Сапна

Підп. до др. 20.12.21.
Формат 60х84 1/16 .
Папір офсетний.
Гарнітура Times.
Ум. друк. арк. 16,7.
Тираж 300 прим.

Видавець: Олег Зень
Свідоцтво суб’єкта видавничої справи
серія РВ № 26 від 6 квітня 2004 р.
вул. Кн.Романа, 9/24, м. Рівне, 33022,
068 025 067 4, olegzen@ukr.net

Друк: Формат-А
вул. Центральна, 58, с. Корнин
Рівненського р-ну Рівненської обл.;
0362-20-37-37