

## МІСТЕРІЇ СТАРОДАВНЬОЇ ГРЕЦІЇ: ВІД МИСЛЕННЄВОЇ РЕАЛЬНОСТІ МІФУ ДО МІСТИЧНОГО СПОГЛЯДАННЯ РИТУАЛУ

Для філософії питання співвідношення міфу і релігії є дискусійним. Як правило, між міфом і релігією або проводять чітку межу, або розглядають як рівні поняття чи ціле і його частину. Серед відомих прихильників першої точки зору - С.Рейнак (міф - це тільки оповідь, а релігія - вираження емоцій в діях), Е.Ленг (міф сповнений магією, обманом; релігія - моральне світобачення), В.Вундт (релігія є тільки там, де є віра в богів; віра в духів чи демонів як характерна особливість міфу - тільки прояв зародження релігії), С.Токарев (міфотворення не пов'язане з релігією: релігія в класовому суспільстві існує як інституція і є знаряддям підкорення мас, міфотворення безкласового первісного суспільства мало ж несвідомий характер). Іншої точки зору дотримувалися Е.Тайлор, Н.Харузін, Д.Брінтон, П.Лафарг та інші.

Певною мірою така традиція вітчизняної та зарубіжної філософської думки сприяла виробленню двох тенденцій: 1) віднайденню у міфі того, що змістовно не пов'язане з релігією чи релігійністю і є щодо неї паралельним; 2) з'ясуванню в самій релігії міфів як конструкцій свідомості, що дають людині певні апіорні точки для здійснення морального вибору в складних ситуаціях. Але міф і релігія за такого бачення або радикально розходилися між собою, або зближались настільки, що розчинялася сакральна, містична частина релігії як її невід'ємна складова компонента, що дає їй життя впродовж тисяч років не як інституції чи певному складному соціальному утворенню, схильних до реорганізації, тимчасовості, вузькості інтересів, а як живому внутрішньому досвіду самопізнання людини віруючої. Проте крайність першого порядку для розуміння сутності міфу й релігії мала, можливо, менш негативні наслідки, ніж другого, оскільки релігія перетворювалася на міф, під яким самими науковцями часто розумілася фантастична уява, примарна ілюзія, вигадка, яка в реальному житті ніде й ніколи не зустрічається. Містичність автоматично підмінялася міфічністю, завжди близькою до фантастичності.

Що ж у такому разі залишалось від містики - причастя хлібом

і вином, воскресіння Христа чи обрізання іудея в раціоналізованій свідомості? Міф! Та чи можна безпосередньо вважати містику як складову релігії міфом, а містичність як ознаку релігійної свідомості міфічності (міфічною свідомістю)? Поза всякого сумніву, що між міфом і релігією існує органічно тісний зв'язок, як і між міфічним і містичним. Але для релігійної свідомості, попри всі наукові тлумачення проблеми, між першим і другим знаходиться прірва, прокладена самою людиною як творцем того й іншого, яка, з одного боку, духовно розвивається, інтелектуально змінюється відповідно до культурного розвитку всього суспільства, а з іншого боку, сутнісно залишається тією ж, належною до двох своїх природ.

З огляду на це особливе значення для з'ясування проблеми співставлення міфу і релігії має позиція О.Лосева, низку робіт якого вперше опубліковано тільки сьогодні. Спільне і відмінне в міфові і релігії він виявив через поняття чуда. Лосєв вважав, що чудо в міфові і релігії - це *“справжня реальна дійсність, не метафорична, не переосмислена, але абсолютно самотійна, ...яку треба розуміти так, як вона є, наївно і буквально”*<sup>1</sup>. Цією чудесною реальністю є саме життя, якому не можна перестати дивуватися, обравши певну точку зору. Але кожен у цій реальності, на думку автора, дивується тільки тому, що особисто для нього, можливо, ще вчора невидиме і незрозуміле в своїх зв'язках, проявилось. Через що чудо є явищем особистісним, тим, що народжується в самій людині як збіг чи синтез двох або більше планів дійсності (зовнішнього і внутрішнього, ідеї і становлення, ідеального архетипу і його втілення тощо). Але в міфові і релігії, за діалектикою Лосєва, виявляються зовсім різні типи чудес, які в смисловій площині *“буття-вічність”* демонструють сутнісну різницю самих культурних утворень. У релігії, яка є *“самоутвердженням особистості в вічному бутті”*, чудо пов'язане з містичним досвідом богопізнання як фактом, перетворюючи релігійний міф в *“міф абсолютизований”*<sup>2</sup>. У безрелігійному міфові, або, як його називає О.Лосєв, *“відносному міфові”*, *“чистому міфові”*, чудо ніяким чином не пов'язане з прагненням особистості до вічності. Воно є тільки інтуїцією вічності, що відповідає певному рівню пізнання і самовіднесення особистості до інобуття, результатом збігу *“ідеально-можливого”* з *“реально-випадковим”*<sup>3</sup>. Викликане бажанням особистості утвердитися в цьому житті, чудо *“відносного міфу”* не пов'язане ні з містичним досвідом, ні з його рефлексією і постає як одна індивідуальна

історія, тимчасова і плінна, без її “розумного осмислення”.

Через таке розуміння чуда для О.Лосева міф, який у змістовному і смислового відношенні є ширшим за релігію (релігія - специфічна міфологія), без “релігійного нерву” і істинного чуда є лише оповіддю, певним наближенням до поезії, якій все рівно, що зображати; “тілесно утвердженням поетичним образом, картинним випромінюванням особистості”<sup>4</sup>. Він з’явився і існує тільки тому, що існує релігія, яка піднімає питання утвердження особистості в вічності. Релігія ж, на думку Лосева, з’явилася з появою містерій, які релігійно-містичні інтуїції, властиві і міфології, перевели в конкретні осмислені і цілеспрямовані дії<sup>5</sup>.

Отже, в діалектиці міфу О.Ф.Лосева міфічне і містичне не зводяться одне до одного, як і міф та релігія. Вони характеризують абсолютно різний ступінь виявлення в людині, що “рухається” до особистісної (міфічної) мети, її потенційних можливостей, завжди пов’язаних із чудом як таким, що викликає подив у самому собі, але подив містичного факту чи подив міфічного смислу, оскільки для міфології факт - ніщо, інтерпретація смислу - все, для релігії ж містичний досвід - факт, який є все, його смислового інтерпретація - ніщо.

Поділяючи думку О.Лосева, що спільне в міфові і релігії знаходиться в самій людині, але яке по-різному проявляється як даність міфічної чи містичної свідомості, яка актуалізується в ритуалі, виникає потреба на прикладі містерій Стародавньої Греції як певної основи для християнської містики проаналізувати антропологічні принципи та закономірності зміни форми буття міфу - від мисленнєвої реальності до містичного споглядання, що і є метою даної роботи.

Як відомо, слова “міф” і “містика” мають грецьке походження і відповідно означають “переказ”, “легенда” і “таємничий”. Етимологія та походження самих назв понять вказує на те, що греки їх чітко розрізняли, вкладаючи в них різний смисл. Як і для сучасників, для греків міф був все-таки оповіддю, реальність подій якої не завжди сприймалась як об’єктивна дійсність. У Гомера, наприклад, реальність міфічних подій сумнівів не викликала, тим більше, що вона включала певні історичні факти. Для Софокла, Еврипіда чи Аристофана міфічні герої і боги стали ледь не звичайними людьми, здатними на незвичайні пристрасті і вчинки. Для більшості грецьких філософів, які намагалися за допомогою розуму осмислити себе і світ, міф став однією із художніх форм, твором з алегоричним змістом (“Поет... має творити

міфи, а не міркування” (Платон).

Проте міф для греків мав також і інше значення. Він був змістовною основою містерій, які проводилися в Греції ще в доісторичний період, і були, на думку вчених, запозиченням з Єгипту та Криту. Як відомо, в основу містерій покладалися не всі міфи, а тільки деякі. Дозволеними, державними були лише ті, які вимагали від учасників високої моральності та через ритуал сприяли її досконалості. Своєрідними школами етики були Елевсинські містерії чи Афінівські, до яких могли залучитися всі бажаючі, незалежно від соціального положення, статі, країни, але не “заплямовані кров’ю” чи неблагочестям. Містерії, які перетворювалися на оргіастичні свята, наприклад, на честь богів Орфея, Вакха, Котітто, Кібели, вважалися незаконними та навіть переслідувалися.

Справа в тому, що міф у результаті спеціальної підготовки до участі в містерії та під час виконання певних ритуальних дій у навмисно створеній атмосфері свята перетворювався на дійсність. Оповідь ставала специфічною внутрішньою реальністю, яка викликала відчутні зміни в почуттях, у стані свідомості людини, в усьому її єстві. Саме цим пояснював французький історик Ш. Діль глибоке благоговіння перед Елевсинськими містеріями найвидатніших діячів античності: філософів, державних діячів, ораторів, істориків, поетів, серед яких Піндар, Платон, Аристотель, Сократ, Цицерон та інші, які були посвяченими в таємницю містерії. Без сумнівів, на основі власного досвіду вони визнавали вплив містерій на душу людини та можливість “блаженства” останньої після смерті. Тільки всезагальне визнання і повага до містерії, розуміння суті справи та її значення можуть пояснити той факт, що й до сьогодні, попри двохтисячолітнє існування містерій та глибокий інтерес до них сучасних учених, ми не маємо повного уявлення про те, що ж насправді у містеріях відбувалося.

Невипадковим, очевидно, є і те, що ритуал тримався в секреті від непосвячених та тих, хто вважався нездатним досягнути в священнодійстві природу речей, людського духу, його відношення до тіла та піднятися до вищої сходинок життя. Логічно, що з уявленням греків про гармонію певні знання, які мали місце в містеріях, треба було оберігати від профанної свідомості, аби в силу нерозуміння значення певних дій, хоча б і однією людиною, не була порушена гармонія природи, суспільства чи Космосу. Адже “хаос і безумство містерій у кінцевому результаті ведуть до порядку” (Аристотель). Але в такому разі порядок може бути не тільки не

встановленим, але і порушеним, а хаос дій викликати хаос подій.

Певною закономірністю можна вважати і те, що греки в основу Елевсинських містерій як державних поклали міф про Деметру, Кору та Аїда, а не якийсь інший міф, який нагадує не менш відомий єгипетський міф про Ісіду чи аккадський міф про Іштар.

Деметра, як і інші богині, символізувала життя, найвищими виявами якого в світі людей є народження дитини чи прихід весни, поява колосу або взагалі родючість в циклічному коловороті природи. При цьому поява на світ нового життя як продовження буття постає виключно плодом любові, у даному разі матері, богині, природи. Через що життя і любов тут утворюють ту загальноєрархічну єдність всього живого, в тому числі і Космосу, як органічної цілісності, порушення чи втрата якої як єдності хоча б на одному із рівнів викликає хаос, дисгармонію, а отже, безплідність, страждання, смерть. У міфів розлучення Деметри і Кори стало подією, яка ледь не призвела до загибелі всього живого, загрожуючи й богам. Возз'єднання ж матері й доньки стало відновленням втраченої єдності серед богів, людей, в природі, що означало збереження життя і його вічне продовження.

Тож, міф про Деметру містив у собі найважливішу для древніх *ідею-смысл* любові і єдності як самого життя, здатного долати смерть, перетворюючись на вічність. У Елевсинських містеріях ця ідея практично реалізовувалася таким чином, що кожен посвячений мав внутрішньо пережити відновлення втраченої єдності богів та всього суцього як своє особисте злиття з богами, що давало сподівання на власне безсмертя. Відчуття цього моменту перевершувало межу звичайного, людського, що розцінювалося як божествене, таємниче, містичне.

Проте що ж у містеріях "*оживляло*" міф, який був відомий свідомості тільки як оповідь про реальні події, в "*живу*" і вражаючу реальність? Насамперед, привертає увагу, що проведення містерій, у тому числі й Елевсинських, ґрунтувалося на декількох *умовах* (принципах), присутніх як у ритуалах древніх культур, так і в обрядах релігій світу сьогодні, в тому числі й християнства. Найзагальнішими серед них є такі: 1) Спеціальна попередня підготовка кожного з учасників як внутрішнє налаштування та самозміна, яким сприяли конкретні дії, зокрема жертвопринесення, певна аскеза, пошуки містагога, визнання гріхів як аморальних вчинків, які могли відвернути Деметру чи інших богів, та інш. Підготовка відбувалася не тільки впродовж року, але й

безпосередньо перед проведенням свята. Наприклад, обов'язковим було "очищення" кожного учасника річковою та морською водою, яка, вважалось, має очищувальну силу; участь у процесіях, змаганнях тощо. 2) Поступовість, тривалість у часі, "напруження" напруженості. Так, свято в Елевсині тривало три дні, а його проведення вимагало певної поетапності: від повільної процесії з Афін до емоційної, навіть екстатичної, храмової драми та споглядання як кульмінації містерії. Поетапним було і посвячення в священнодію учасників містерій: попереднє посвячення в місти та остаточне (не раніше наступного року), що робило його споглядаючим (епоптом). 3) Певна організація, обов'язкова наявність керівника чи керівників: містагога при підготовці бажаного до посвяти та ієрофанта чи дадуха під час проведення самого свята.

Досягнення містичного споглядання в грецьких містеріях мало і низку антропологічних *закономірностей*, які також присутні в усіх містико-релігійних практиках. Так, поза всякого сумніву, проведення ритуалу античних містерій було спрямоване на психосоматичні зміни в його учасників. Насамперед, містична кульмінація свята включала всі можливі для даної культури дії, пов'язані зі зміною руху, ритму. Найпоширенішими серед них були оркестрова музика, гімни, пісні, танці, які поєднувалися зі спеціальними словесними формулами і молитвами, що передавали смисл даного свята і водночас викликали зміну фізичних вібрацій в тілі людині та поза нею.

Особливий психічний вплив на стан учасників також мали священні дієства, що театралізовано розігрувалися посвяченими в нічному храмі з використанням світла, звуку, священних символів і предметів. У незвичайних умовах емоційне, проникливе програвання тих чи інших міфодраматичних ролей та ритмічне повторення певних звуків і рухів викликали зміни стану не тільки душі і тіла, але і стану свідомості учасників.

Окрім того, існує думка, що греки при проведенні містерій для підсилення зміни всіх психічних і фізичних процесів у людині могли використовувати спеціальні ритуальні напої, наприклад, вино, ерготизоване пиво чи якийсь інший відвар із злакових культур, які викликали емоційне збудження та сприяли внутрішньому спогляданню міфічного моменту воз'єднання Деметри і Кори як особистого злиття з богами.

Як свідчать сучасні дослідження, використання наркотичних

засобів чи спиртних напоїв було і залишається досить традиційним засобом “*штурмування*” зміни психо-фізичних процесів у багатьох містичних практиках світу<sup>6</sup>.

Проведення містерій для древніх греків мало не тільки смислове, але і *практичне значення*. Містична реальність, яка все-таки формувалася в актуальній реальності і в ритуалі “*розгорталася*” як божественна, впливала, в свою чергу, на об’єктивну реальність. Тобто одна реальність, яка була основою для іншої, в свою чергу, опинялася під її впливом. Коловорот взаємовпливу декількох реальностей, можливих для людини, зокрема пояснюється тим, що посвячені не були сторонніми спостерігачами міфічних подій, а самі перетворювалися на частину містичної реальності, незвичність, значущість, всеохоплюваність та емоційність сприйняття якої позначалися на подальшому ставленні до життя, розумінні його вищого сенсу. Чому, власне, існувало переконання, що посвячені будуть жити вічно з богами, а їхня пам’ять не буде стертою рікою Забуття (Платон). Ритуал змінював і психо-фізичний стан суб’єкт-учасників.

Так, наприклад, Платон і Аристотель вважали, що надзвичайно пристрасне піднесення в ритуалі з наступаючим після нього катарсисом мають дивну лікувальну силу. Відома сьогодні також і думка С.Грофа про те, що містерії були ефективним механізмом зцілювання душевних розладів<sup>7</sup>.

Отже, щодо розуміння древніми сутності та значення містерій як “*живих*” міфів можна зробити низку висновків:

1. Буття та статус міфу змінювалися зі зміною стану свідомості людини: для звичайної свідомості (міфічної свідомості) в актуально даній ситуації він був тільки оповіддю (історією), в реальність подій якої вона *вірила* та про які *мислила*; для містичної свідомості, зміненої в ритуалі, міф ставав *внутрішньо спостережуваною* реальністю, яка вимагала подальшого осмислення “*побаченого*”, утворюючи в суспільстві певні знання.

2. Перетворення міфу на містичну дійсність не було стихійним, а ґрунтувалося на уявленні про буття людини як багатопланове (індивідуальне, колективне, всеохоплююче), підтверджуване досвідом попередніх поколінь. При цьому цілісно мислилася як сама людина, наділена розумом, фізичним тілом, здатністю до емоційних переживань, волевиявленням, цілеспрямуванням, так і її зв’язок з “*цілим світом*” як божественним,

значно більшим за реальність світу матеріальних речей.

3. Перехід від актуального плану буття до містичного як потенційно можливого “*здавався*” змістом конкретного міфу, що мав особливу *смыслову* цінність, і “*організовано*” здійснювався через ритуал шляхом виконання певних ритмічних *дій*, які змінювали загальний стан людини та її свідомість.

4. У смисловому та самоорганізаційному відношенні “*перетворення*” міфічної реальності на містичну є ширшим явищем, ніж особливістю грецької чи іншої древньої культури. Поліонтологічність людської реальності є загальнокультурним явищем, зафіксованим в різних ритуалах, містичних практиках та релігіях світу, які ці практики і ритуали перетворювали в специфічні знання.

Беручи до уваги поширеність, популярність міфів у стародавньому світі та їх багатотомове (починаючи з доцивілізаційного періоду) “*перевтілення*” в ритуальному досвіді містерій, вершиною яких можна вважати Стародавню Грецію з державним рівнем залученості до них, зрозумілим стає саме прагнення греків за допомогою розуму, логічного міркування осмислити буття людини, пізнати всю дійсність, більшу, ніж людську, насамперед, шляхом пізнання самого себе, оскільки внутрішнє самоспоглядання відкривало інший світ, не тотожний зовнішньому, який поставав значно більшим і вищим, але не менш реальним.

Безсумнівність його існування, “*зримість*” ідей, здатність навмисне і свідомо досягати, вдаючись до певних заходів, для грецької культури класичного періоду стало тим фактом, який не міг не відобразитися в філософських системах, зокрема Платона. Цілісне ідеальне буття як єдність зовнішнього і внутрішнього тепер вважалося іманентним божественному і мислилось реальним, “*справжнім буттям*” (Платон), хоч і містичним, таким, що перевершувало саме життя та змінювало світобачення.

Тож, для грецької класичної філософії міф як реальність, який безпосередньо внутрішньо-досвідною реальністю не був, залишився позаду як поетичне, образне, художнє утворення, що тільки указував на божественну перспективу людського буття, не відкриваючи його як такого. Натомість у результаті прагнення логічно, з позицій розуму пояснити причини та значення тасмничої реальності, що досягалася в містеріях, у грецькій філософії з’явилася раціональна містика, “*містика раціоналізму*” (В.Петров) або, як висловився П.Блонський, “*античний містичний раціоналізм*”<sup>8</sup>, для якого раціональне і містичне не тільки не були протилежними



чи несумісними, а ставали взаємонеобхідними, логічно взаємопов'язаними як єдиний шлях до істини. Але свою істину, наприклад, Платон, Геракліт, не маючи змоги висловити дискурсивно, передавали через форму міфу. Тобто містична реальність, яка відкривалася в результаті пізнання, що ґрунтувалося на раціональних засадах, знову "вдягалася" у міфічну форму як найбільш поширену і легку для сприйняття (внутрішнього розміщення) звичайною свідомістю, несучи вже інший смисл - смисл збігу двох планів буття як цілісності. Такий міф вважати "філософською інтерпретацією" античної міфології, в основі якої все та ж уява, як це доводив Я.Голосовкер, не можна<sup>9</sup>. Містичний міф мав іншу основу - особистісний досвід "цільного сприйняття дійсності" (О.Лосев), незвичайні риси якого свідомо вкладалися в звичайну для греків форму сприйняття.

Отже, в античній культурі, яка стала своєрідною межею між первісною та європейсько-християнською культурами, відбувся перехід від людини мислячої і обожнюючої весь світ до людини, яка через раціональне пізнання самої себе відкрила власне божественне буття, тобто відбувся перехід від міфічної свідомості до містико-раціональної або містико-міфічної свідомості, яка в подальшому трансформувалася в містико-релігійній та раціонально-науковій системах, які, як виявляється, є близькими за своєю антропологічною природою, але не розуміють одна одну.

---

<sup>1</sup>Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. - М.: Политиздат, 1991. - С.47.

<sup>2</sup>Там же. - С.97.

<sup>3</sup>Там же. - С.164.

<sup>4</sup>Там же. - С.94, 162.

<sup>5</sup>Там же. - С.157.

<sup>6</sup>Гроф С. Космическая игра. - М.: Изд-во Трансперсон. ин-та, 1997. - 256 с.; Хоружий С.С. Заметки к энергичной антропологии. "Духовная практика" и "отвержение чувств": два концепта в сравнительной перспективе // Вопросы философии. - 1999. - №3. - С.55-85; Теліженко Л.В. Містичний досвід як антропологічний модус: синергетичний підхід. Монографія. - Суми: ВВП "Мрія-1", ТОВ, 2007. - 176 с.

<sup>7</sup>Гроф С. За пределами мозга. - М.: Изд-во Трансперсон. ин-та, 1995. - 278 с.

<sup>8</sup>Петров В.П. Личность Сквороды // Философская и социологическая мысль. - 1995. - №5-6. - С.205.

<sup>9</sup>Голосовкер Я.Е. Логика мифа. - М.: Наука, 1987. - С.16.