

УДК [27-23:26-256]:378.4(477-25)КДА
DOI: 10.18523/2617-1678.2022.9-10.147-157

Головащенко С. І.
<http://orcid.org/0000-0003-3416-6140>

ЛЮДИНА І СВІТ У ПРИМХЛИВОМУ СЯЙВІ ТАЛМУДИЧНОЇ МІФОЛОГІЇ (на підставі релігієзнавчого прочитання малодослідженої праці Якіма Олесницького)

Стаття продовжує та розвиває досвід актуального прочитання нарисів «Из талмудической мифологии» (1870) – однієї із малодосліджених праць видатного київського гебраїста та біблієзнавця останньої третини XIX – початку XX століття, професора Київської духовної академії Якіма Олесницького. Через релігієзнавчу реінтерпретацію виявлених Олесницьким структурних елементів талмудичної міфології окреслено особливості еволюції агадичної картини світу. Цей феномен є структурно неоднорідним і тому вирізняється «людиновимірністю», яка постає лейтмотивом вселенської природної гармонії, суспільного порядку, моральної рівноваги добра й зла. І вчинки Бога, і стихії природи, і норми та вимоги соціуму, сповнені психоемоційним напруженням, уміщені у ситуації морального вибору та вчинку, постають антропологічними проєкціями, образом людських здатностей. Тож із релігієзнавчих позицій досліджено антропологічні аспекти трансформації агадичної свідомості. Виокремлено трансформацію психологічних та антропологічних мотивів в агадичних ангело- і демонології та уявленнях про людську душу; виявлено виміри сакральної символізації єдності людини з природою, людством і Всесвітом в агадичному вченні про метемпсихоз; продемонстровано антропологічні та соціально-політичні проєкції агадичної сакральної географії та ритуалізованих практик контакту з потойбіччям як з «Іншою реальністю»; простежено закарбовані в агаді сакральні виміри етно-, культуро- та релігієгенезу.

Ключові слова: Біблія, Талмуд, агада, міфологія, метемпсихоз, демонологія, потойбіччя, релігієзнавчі студії, Київська духовна академія, Яким Олесницький.

Вступ

Виявлення науково-релігієзнавчого потенціалу біблієзнавчих і богословських студій, що здійснювалися в Київській духовній академії упродовж останньої третини XIX – початку XX ст., здатне актуалізувати створені колись тексти та зробити їх більш релевантними щодо сучасних навчального й дослідницького процесів. Перші кроки на цьому шляху вже було зроблено (Головащенко, 2019, 2020, 2021).

Це підтверджується, серед іншого, досвідом релігієзнавчого прочитання одного з малодослі-

джених творів видатного представника київської духовноакадемічної традиції Якіма Олесницького, спадщина якого вирізняється тематичним і дисциплінарним розмаїттям. Ідеться про розпочате опрацювання змістовного нарисів «Из талмудической мифологии» (Олесницький, 1870a, 1870b, 1870c, 1870d), де його автор, проаналізувавши єврейську агаду із застосуванням порівняльно-релігієзнавчого та релігійно-історичного підходів, виявив трансформації біблійної картини світу та сюжетів із давньої історії євреїв під впливом широкого кола міфологічних, філософських, фольклорних традицій.

Дослідження еволюції конкретної форми монотеїстичного світогляду, яке провів свого часу видатний київський академіст, зацікавило нас саме з науково-релігієзнавчого погляду. Ініційовані тут пізнавальні ситуації видалися цінними в аспекті філософії й феноменології релігії, історії релігії, соціології та психології релігії, релігійної компаративістики. Зокрема, виявлені Я. Олесницьким у цій праці метаморфози єврейських теїстичних уявлень доби пізньої античності ми вже описали та проаналізували під кутом зору актуальних для релігієзнавства категорій і підходів. Ідеться і про центральні для філософії та феноменології релігії категорії релігійного досвіду, надприродного, Іншої реальності, Абсолюту – і про застосування пізнавального потенціалу історії, соціології, психології релігії, порівняльного релігієзнавства.

Зокрема, виникла можливість зіставлення біблійно-профетичного та альтернативних типів екстатичного релігійного досвіду у формуванні уявлень про Божество, яке живило свого часу релігієтворчу фантазію ранніх талмудистів. А міфологічні феномени антропоморфізму, пластичного унаочнення та натуралізації виявилися такими складниками трансформації образу єдиного Бога, які рухали агадичне сприйняття Всесвіту й безпосереднього життєвого середовища від монотеїзму до пантеїзму та панентеїзму. Також виник цінний матеріал для аналізу історичної еволюції ґрунтовних світоглядних допущень релігійної картини світу. Маємо на увазі допущення існування надприродної Іншої реальності як діалектично трансцендентно-іманентної, а також зустріч із Божеством як Абсолютом, зокрема в контексті дискурсу «мовлення про невимовне». Проявилися такі виміри історичного вивчення релігійної прагматики, як парадоксальна на перший погляд легалізація магичних практик у рамках теїстичного світогляду; додаткові дані про етіологію деяких ритуалів «традиційного» рабиністичного юдаїзму та хасидизму; здійснена через міфологізоване зіставлення образу Бога-Шехіні з образом книжника – охоронця Тори символічна легалізація та сакралізація соціального статусу рабинів у талмудичному юдаїзмі. З погляду дослідження світоглядної функції релігії, зокрема крізь призму філософії релігії, постали цікаві свідчення про становлення в агаді доволі ефективних пояснювальних стратегій теодицеї та антроподицеї (Головащенко, 2021, с. 52–58).

Прагнемо застосувати й розширити попередній досвід і в запропонованій розвідці. Через релігієзнавче прочитання виявлених Я. Олес-

ницьким структурних елементів талмудичної міфології можемо виявити особливості еволюції картини світу, сформованої в лоні агадичної культури. Вже на перший погляд ця картина світу виглядає доволі неоднорідно, втім, вирізняється антропоморфністю та натуралістичністю. Тож припускаємо її певну «людиновимірність» як лейтмотив, а отже – можливості релігієзнавчої реінтерпретації її базових світоглядних структур.

Ось чому на цьому етапі маємо на меті далі відстежувати з релігієзнавчих позицій «людиновимірні» аспекти світоглядних трансформацій агадичної свідомості. При цьому нашими завданнями будуть: спираючись на аналіз, що його здійснив свого часу видатний київський академіст, виокремити трансформацію психологічних та антропологічних мотивів в агадичних ангелології та демонології та уявленнях про людську душу; виявити виміри сакральної символізації єдності людини з природою, людством та Всесвітом в агадичному вченні про метемпсихоз; продемонструвати антропологічні та соціально-політичні проєкції агадичної сакральної географії та ритуалізованих практик контакту з потойбіччям як з «Іншою реальністю»; простежити закарбовані в агаді сакральні виміри етно-, культуро- та релігієгенезу.

Агадична антропология та психология: людина та її душа як універсальний місток між Божественною та природно-соціальною реальностями

На цьому етапі релігієзнавчого прочитання згаданого тексту звертаємо увагу на кілька цікавих аспектів агадичних уявлень про душу, де поєднуються мотиви космогонії, «прото-психології» та своєрідної релігійної антропології. Я. Олесницький зауважує такі два основні аспекти. Першим постає міфологізована історія надприродного походження душі; другим є зображення вселенського процесу мандрів душі світом (Олесницький, 1870b, с. 402). На чому тут варто акцентувати з огляду на наш предмет?

Сукупність уявлень про походження людської душі (або сонму людських душ) є тут по суті своєрідним етіологічним міфом, де монотеїстичні мотиви Божественного сотворіння переплетені з архаїчними мотивами постановня порядку з первинного хаосу. Насамперед, виокремлюються своєрідні образи народження людської душі як «витікання світла» чи «висікання іскри» від Бога та водночас містичного «народження від Бога»: «Душа є світлом та іскрою від вели-

кого імені Єгова та народжена від Його величного сяння... іскри належать до того ж божественного світла і є невіддільними від його природи» (Олесницький, 1870b, с. 403). Простежуємо тут вплив ідеї «еманації» (лат. *emanatio*, гр. *πρόδος, απόρροια, περίλαμψις* – тут годиться скоріш останнє. – С. Г.), запозиченої з платонізму та неоплатонізму. Тож ідея еманації входила до кола ідей, які живили догматичну творчість не лише християнську, а й талмудичну. Також не виключаємо конгеніальності з ідеями Богосинівства, актуальними для християнських догматичних дискусій доби перших Вселенських соборів. Своєрідність талмудичної міфології тут полягає в тому, що Боже «синівство» в цьому випадку є персоніфікованим у колективному образі особистості – в образі єврейського народу. До речі, і уявлення про «передвічність» сотворення колективного суб'єкта – сонму єврейських душ (Олесницький, 1870b, с. 404) – постає аналогічним ідеї передвічності Христа як Сина Божого, закарбованій до нікео-константинопольського символу віри.

Також Я. Олесницький вказує – здається, цілком правомірно – на античне коріння агадичних уявлень про троїсту структуру душі (*nefesch – neschama – ruach*) та про існування спільної для всіх євреїв, універсальної «зайвої душі», яка «утворює таїнство життя єврея»; дослідник пов'язує їх із платонівським вченням про світову душу (Олесницький, 1870b, с. 409–410, 414–416).

Ще один аспект «спорідненості» Іншої реальності з людиною стосується зіставлення природи людських душ із душами інших духовних створінь, зокрема бісів. Далі спеціально говоритимемо про антропологічні проєкції агадичної ангело- та демонології; тут зауважимо лише: за спостереженням Я. Олесницького, природою бісів є «відсутність форми», «недовершеність» (Олесницький, 1870c, с. 225–226, 243–244). Подібна «недооформленість» означає, на наш погляд, репрезентацію «хаотичного» аспекту природи. Така недосконалість цього аспекту сакральної реальності спричиняє її особливий зв'язок із людиною, адже вона є істотою, зануреною до недосконалого світу.

Відповідь на запитання, наскільки такі уявлення перегукуються із християнським ученням про «первинний (“прабатьківський”) гріх» та з відповідними впливами на юдейські вірування про людську природу, поки що залишимо на майбутнє. Але у будь-якому разі йдеться про особливу і часто взаємну залежність людей та демонів (бісів), майже «родинні відносини» (Олесницький, 1870c, с. 243). Це, зі свого боку,

спричиняє осмислену на рівні побутової релігійності потребу в особливому класі так само повсякденних магічно-ритуальних практик, спрямованих на захист від нечистої сили, у сподіваннях на «силу талісманів» (Олесницький, 1870c, с. 237).

Метемпсихоз: сакралізація єдності людини зі Всесвітом, символ моральної відповідальності та фантастична проскція історичної долі народу

Певні моменти розкритого у творі київського дослідника агадичного вчення про метемпсихоз зацікавлюють із філософського та релігієзнавчого поглядів. Зокрема, переселення душ постає символом сакральної єдності кожної людини та народу з усім живим на Землі: з людьми – як свого, так і навіть інших народів; із дикими й свійськими тваринами; зі стихіями та неживими предметами (Олесницький, 1870b, с. 418–430, 440). Ці образи можна підважувати філософською ідеєю холізму; можна тут убачати і своєрідний аспект реалізації інтеграційної функції релігії.

Реалізації у конкретно-історичній культурно-конфесійній формі ще однієї функції релігії – нормативно-регулятивної – стосується морально-етичне навантаження ідеї метемпсихозу. Адже той чи той спосіб та результат переселення певної душі залежать від релігійно-ритуальної та моральної поведінки її носія. Я. Олесницький розгорнув перед читачами цілу палітру життєвих ситуацій, що охоплює широке коло соціальної взаємодії як усередині єврейської спільноти, так і з зовнішніми факторами й агентами. Тож «погіршені» варіанти посмертного перевтілення душі є карою за гріхи та навпаки (Олесницький, 1870b, с. 418–430).

Цікаво з погляду релігійної компаративістики тут постає суголосність як із можливим єгипетським та грецьким субстратами (Олесницький, 1870b, с. 436, 441–443), так і з індуїстсько-буддійськими уявленнями про карму. Така суголосність стає актуальною особливо в добу активізації міжкультурних контактів і численних рецепцій, зіставлення власних культурних архетипів та моральних максим з аналогічними архетипами й максимами інших народів, пошуків спільного досвіду та духовно-моральних рішень, прийнятих для акцептування через локальну адаптацію.

Дещо окремо стоїть цікавий із релігійно-та філософськи-метафізичного боку комплекс уявлень, які в аспекті агадичних уявлень про

метемпсихоз компрометують або ж навіть знецінюють вічний рух як принцип світобудови. Як саме? Йдеться про вічні мандри грішної душі, покараної за максимальні гріхи, які триватимуть до кінця світу й, відповідно, повного його очищення; найпопулярнішою формою таких уявлень стали юдейсько-християнські легенди про Вічного Жида (Олесницький, 1870b, с. 425–429, 431–432, 435–438). Тут метемпсихоз виступає з негативним знаком; звертаємо увагу на запропоновані Я. Олесницьким культурологічні та соціально-політичні пояснення ідеї вічного руху душ як анти-цінності: «У цьому вченні про мандри душ не можна не впізнати фантазії синів Ізраїлю, які втратили свою батьківщину й тиняються чужими країнами. ...ця ідея блукання як найвищої кари людям, відкинутим Богом, так зріднилася з уявленнями євреїв, що вони не знайшли більш тяжкого посмертного покарання душі, як подібне блукання чужими тілами...» (Олесницький, 1870b, с. 435).

Щоправда, існує і позитивна версія таких уявлень: разом із вічним блуканням грішних душ також постійно триває переміщення світом душ стародавніх єврейських праведників, які досі підтримують теперішніх живих праведників, частково («іббур») або повністю («гілгул») до них підселяючись (Олесницький, 1870b, с. 425, 429–430). Уявлення у таке «підселення» доповнює згадане вище вірування у підтримку-освячення побожних євреїв, які ретельно виконують приписи Тори, додатковими так званими зайвими небесними душами по суботах (Олесницький, 1870b, с. 408–409, 415–416).

Тут, на наш погляд, виникає можливість соціально-історичного витлумачення цього вірування. Воно постає як своєрідна релігійна форма утвердження національної гідності: «Уявлення, що стародавні великі мужі єврейської історії, свідки чудес теократичного правління, і тепер живуть між євреями, є достатньо грандіозною, щоб вселити розсіяному потомству Ізраїлю усвідомлення своєї неперервної величі... У вченні про переселення душ євреї прагнули пов'язати з собою своїх великих предків... не тільки тим, що були наділені душами своїх предків, але ще більш – усвідомленням цієї гідності (Олесницький, 1870b, с. 439).

Із релігієзнавчо-порівняльної перспективи цікавою тут постає реконструкція структурованої, соціально та морально символічно завантаженої форми, у яку еволюціонував типовий для ранніх стадій релігійного розвитку кожного народу культ предків. Загалом же агадичні вірування про метемпсихоз постають як містифікована

форма універсалізації зв'язку життя людини та історії народу зі світом, де примхливо взаємодіяли монотеїстичні та пантеїстичні мотиви: «Вчення про переселення пов'язує не лише історію народів у єдине ціле, а й до кола цього цілого вносить і навколишню зовнішню дійсність, адже душі у своїх мандрах не завжди потрапляють до людських тіл» (Олесницький, 1870b, с. 440–442).

Потойбіччя як «Інша реальність». Практики контакту з нею як «ритуали переходу» та їхні антропологічні й соціально-політичні проєкції у категоріях життя та смерті

У попередній розвідці було розглянуто виявлений завдяки праці Я. Олесницького цікавий матеріал для аналізу однієї з історичних форм еволюції одного з найгрунтовніших світоглядних допущень релігійної картини світу загалом та монотеїстичної зокрема – допущення про існування надприродної та священної Іншої реальності – як саме трансцендентної й іманентної водночас, діалектично (Головащенко, 2021, с. 51–52). Агадичні уявлення про метемпсихоз, репрезентовані Я. Олесницьким, прямо, на нашу думку, пов'язані з релігійними віруваннями у потойбіччя як Іншу реальність та практиками контакту з нею. Їх аналіз дає змогу висвітлити дуже важливий у релігієзнавчому аспекті момент репрезентації агадичної міфології.

Цей момент полягає в тому, що київський дослідник створив можливість прочитати талмудичний матеріал із погляду однієї з найсуттєвіших рис усіх релігійних традицій. А саме: кожна з нині «живих» (living) релігій є такою донині зокрема й великою мірою саме тому, що тим чи тим способом розв'язує екзистенційне питання скінченності індивідуального людського існування, виявлене через страх смерті. Я. Олесницький, зокрема, вказує на «неможливість обминути явище смерті, яке для єврея, який до останньої хвилини живе сподіванням побачити на Землі Месію, є подвійно разючим і цілковито безпорадним явищем» (Олесницький, 1870d, с. 273).

Опанування страху смерті, освоєння його енергії в певних духовних практиках – досить ефективно, щоб забезпечити належно впевнену дію людини в реальній життєвій перспективі, – і вирізняє кожен «живу» релігію. Невипадковими тому є наведені дослідником детальні міфологічні описи практик і подій, які супроводжують процес агонії та забезпечують подальший контакт душі з потойбічним світом (Олесницький, 1870d, с. 273–275, 276–279). Тож маємо багатий

фактологічний та ілюстративний матеріал для дослідження так званих ритуалів переходу, цікавих тут із порівняльно-релігійнознавчого погляду.

Агадичні оповіді про досвід «переходів», контактів із потойбічним світом (Олесницький, 1870d, с. 279–286) фіксують «практики контакту» з потойбіччям як «Іншою реальністю». Тут знову-таки можемо припустити властивий багатом розвиненим релігіям відгомін примітивних шаманських практик контакту з іншим, потойбічним світом. Виявлено це в досвіді подорожей до потойбіччя та повернення звідти, а також отримання там чи від його представників нового, екстраординарного знання (зокрема про майбутнє).

Багато з цього знаходимо в описах Я. Олесницького. Приміром, за агадичними уявленнями, «не всі люди перебувають під владою Самаеля (ангел смерті, господар потойбіччя. – С. Г.) та підкорені законам смерті» (Олесницький, 1870d, с. 279). Дехто з таких людей має змогу (також шаманського коріння. – С. Г.) магічно впливати на характер власного «посмертного переходу». Зустрічаємо таке, зокрема, у наведених Я. Олесницьким історіях про Мойсея (Олесницький, 1870d, с. 282–286); про безсмертя р. Єгошуа бен Леві, набутого хитрості (Олесницький, 1870d, с. 295). Шаманським за походженням, вважаємо, був і вплив на перебіг подій у тутешній реальності через отримання особливого знання з того світу. Це могли бути отримані від душ померлих відомості про майбутнє, застосовані часом для господарської користі (Олесницький, 1870d, с. 277–278), або навіть свідомо корекція причиново-наслідкових зв'язків заради здійснення провіщення (Олесницький, 1870d, с. 312–313).

Зазначимо також, що агадичній свідомості є властивим перенесення до Іншої реальності через сакралізацію в символах потойбічного світу історичних образів соціально-політичного життя або ж образів альтернативних міфологій. Приміром, образ Самаеля як царя потойбічного світу видається збірним «поетичним образом римського імператора» (Олесницький, 1870d, с. 286–290): «Вже саме лише підкорення євреїв чужій владі аж ніяк не мирилося з їхнім поглядом на власне значення; бути рабами тиранів здавалося євреям повним перекрученням божественних порядків у світі; євреї вирішили, що починається царство темряви й сутінок смертних, і що сам цар темряви править світом на римському престолі... вираження страху, викликаного у підданих римськими правителями» (Олесницький, 1870d, с. 289–290). Додамо, що з

порівняльно-релігійнознавчого погляду повчальним може бути наведене Олесницьким зіставлення образів Самаеля, Марса та Арімана (Олесницький, 1870d, с. 291–292).

Промовистим із цього боку є уявлення про існування реальних «каналів переходу» – каналів (шляхів, трас), якими можна здійснювати «подорожі-повернення» до світу мертвих і повернення на землю живих. Услід за Я. Олесницьким можемо вбачати тут міфологізовані образи реальних римських катакомб і підземних шляхів як символи актуального ще з ранньохристиянських часів порятунку релігійних меншин, пригноблених владою римських імператорів (Олесницький, 1870d, с. 292–294).

Ми зазначали про цікаве з історико-релігійного та релігійно-соціологічного боків агадичне прагнення до сакралізації, свого роду міфологічної легалізації та талмудичного ритуалу й особливого статусу рабинів (напр., Олесницький, 1870a, с. 204). Універсалізація та абсолютизація юдейського релігійного ритуалу відбувається і в контексті сюжетів про іншу, потойбічну реальність. Наприклад, молитва й поклоніння не припиняються навіть у пеклі (шеолі). За своєю рідною релігійною логікою, там моляться навіть запеклі грішники та відступники – та ще й за встановленим єврейською традицією розкладом. Тож «покарання в шеолі мають і певні проміжки... час щоденних єврейських молитов зранку, опівдні й увечері, по півтори години; у т. ч., у кожний з шести днів тижня грішник має відпочинку по 4½ години (Олесницький, 1870d, с. 308–309), а грішники «беруть спокій суботи й по смерті» (Олесницький, 1870d, с. 310–311).

Сакральна географія Потойбіччя як Іншої реальності: соціальний та антропологічний виміри

Моделі сакральної географії, запропоновані різними релігійними традиціями, завжди мають свій антропологічний вимір. Це цілковито стосується і уявлень про топоси потойбічного світу. В такому разі пошуки «координат» раю та пекла стають проектуванням образу «Іншої реальності» як «за-межної», «по-той-бічної», такої, яка лежить за кордонами «оселеного світу» (Всесвіту, ойкумени) – і в цьому сенсі є свого роду географічною проекцією Абсолютної реальності в її геопросторовому вимірі.

У нашому ж випадку закономірним є зауваження Я. Олесницьким намагання творців агадичної міфології встановити межі між світами (світом живих, раєм і шеолом) за допомогою

певних кордонів, символічно окреслених відомими пізній античності найбільшими річками та горами світу. На заході, півдні й сході це були Ніл, Тигр, Євфрат, Інд, Ганг; на півночі – річки й гори Кавказу та, можливо, Гімалаї (Олесницький, 1870d, с. 315–324). Припускаємо тут альянз на біблійний переказ книги Буття про «райські ріки» (Бут. 2:10–14).

Втім, окрім відсилань до базового сакрального тексту традиції тут містяться й набагато більш архаїчні апеляції. Це апеляції до родоплемінного (які згодом переросли в народне) зусилля з освоєння світу, до родоплемінного (згодом народного) відчуття «оселення» як «присутності» – до такої собі родоплемінної (згодом народної) «шехіни». Ось як про це свідчить київський дослідник: «Для визначення райської місцевості [використовують] район, який обіймає західну Азію до Індії та частину Африки, між ріками Нілом, Фазисом і Гангом. Євреї тим охочіше могли зупинитися на такому переказі, що він для визначення кордонів раю, окрім Палестини, вказував усі ті місця, які з найдавніших часів були освячені перебуванням євреїв» (Олесницький, 1870d, с. 321). І далі: «Оскільки межі раю й пекла у талмудистів стикаються між собою, то пекло починається там, де закінчується рай, тобто безпосередньо за районом, утвореним Гангом, Нілом і Фазисом, іншими словами: на всі землі, які не належать євреям» (Олесницький, 1870d, с. 323). Тож «свій» («наш») простір протиставляється «чужому» як образи світу живих та світу потойбічного, у якому рай і пекло (шеол) хоч і розрізнені, втім є присутньо поєднаними.

Власне, таке присутнє поєднання й становить діалектику раю та шеолу в агадичній свідомості. З одного боку, вони являють собою протилежні полюси єдиного Всесвіту. Зокрема, з раєм пов'язані образи світла та вогню; шеол же асоціюється з густою темрявою. Рай є простором вищої краси й досконалих форм; шеол (або почасти пекло) є місцем, де матерія є позбавленою форми, місцем «неподобства й безладу», місцем хаосу, одним словом. Втім, груба форма, презентована пеклом, є початком усякого буття, – а рай є упорядкованою частиною пекла. Обидві ці частини Іншої, потойбічної реальності поєднані часом – есхатологічною перспективою універсального очищення (Олесницький, 1870d, с. 325–326). Ця «потойбічна діалектика» також занурена в діалектику природних циклів, символізованих релігійними святами, особливо пов'язаними з рівноденням і фазами місяця (Олесницький, 1870d, с. 327).

Сакральні виміри етно-, культуро- та релігієгенезу. Єдність народу – в єдності Бога та єдності Тори

Висвітлені київським академістом агадичні уявлення про природу людської душі, її індивідуальне та колективне існування містять у собі елементи своєрідного «протонаціонального міфу». Тут для раціонально налаштованого дослідника є примітною ідея сакрального виокремлення єврейського народу поміж усього людства – «боже-ственне походження через особливе народження Богом душ єврейських» (Олесницький, 1870b, с. 412). Також натрапляємо на ще один універсальний, властивий практично всім народам компонент примітивної (тобто первісної) «містичної етнології»: закріплення саме за власним етносом якостей «істинної людськості» (Олесницький, 1870b, с. 413–414). Зазначимо, вслід за Я. Олесницьким, компенсаторний характер таких архетипів, які «заспокоюють горде національне почуття, ображене ставленням до них інших народів» (Олесницький, 1870b, с. 413). Тут бачимо досить типову для багатьох народів сакралізацію власної етнічності, власної спільності. Я. Олесницький вказує на східні (перські) та греко-римські релігійні впливи, а також на можливий зв'язок із платонівським ученням про світову душу (Олесницький, 1870b, с. 412, 415–416).

Однак такі уявлення зовсім не варто зводити лише до містифікованих натуралістичних мотивів, сприйнятих від інших культур. Наведемо думку Я. Олесницького, яка привертає увагу до особливіших компонентів цієї «пневматологічної етнології». Київський дослідник зазначає: «Це є особливого роду пантеїзм, який впливає з обоювання Закону, визначення якого постають як реальний світ, а різне ставлення до нього – як душі божественного народу. Сама особистість Божества ніби розсипається насінням Закону серед свого народу, який і постає проявленою божественною субстанцією» (Олесницький, 1870b, с. 416–417). Тут важливим є, власне, виокремлення специфічного для «книжної» монотеїстичної традиції «обоювання Закону», у якому імпліцитно міститься і «особистість Божества», і її еманція у вигляді обраного народу. Отже, будь-який (навіть запозичений) натуралізм згасає, розчиняється у своєрідно вбудованому до талмудичної антропології та психології містифікованому уявленні про винятковість базового для традиції сакрального тексту (Закону, Тори – писаної та усної). У наступних розвідках докладніше зупинимося на місці й ролі біблійного нарративу в талмудичній міфології.

З агадичними уявленнями про містичний етногенез тісно пов'язані так само містифіковані уявлення про генезу культурного та релігійного різноманіття людства. Політеїзм численних «народів» та унікальний монотеїзм євреїв знаходять тут наочне й водночас логічно переконливе пояснення: «Від часу змішання мов Бог розподілив усі народи на сімдесят частин, доручивши кожному частину особливому князеві (ангелу. – С. Г.), чийм обов'язком було виробляти душі дорученого народу й оберігати їх через вплив зірок та планет. Ці князі стали богами народів і підтримують своє панування у світі, посилаючи сюди душі, які вони утворили та зберігають на семи планетах: Сатурні, Юпітері, Марсі, Сонці, Венері, Меркурії та Місяці – так, що на кожній планеті уміщені душі десяти богів язичницьких... під проводом Шехіні залишилися тільки душі єврейські» (Олесницький, 1870b, с. 410–411). Неважко побачити тут вплив чи відгомін прамотеїстичних уявлень, породжених біблійним нарративом. Про панування такої картини світу серед давніх євреїв уже зауважувалося у попередній статті (Головащенко, 2021, с. 51–53, 53).

Ангело- і демонологія як чинник антропоморфізації світобудови. Природні стихії та психологічні якості в дзеркалі демонології

Я. Олесницький пише про примхливе поєднання космології з ангелологією, а згодом – із психологією людини. Саме ангели постали як «початок усіх створених речей»; вони творяться з різних природних стихій: води, вітру, вогню, уособлюючи якості окремих фізичних елементів; між цими ангелами розподілене «завідування світом в усіх його частинах» (Олесницький, 1870c, с. 201–204). Релігійна фантазія талмудистів «зливає персони ангелів із матеріальним предметом, або певною моральною якістю» (Олесницький, 1870c, с. 217). Так міфологічно відтворюється структура природного оточення, структура «світу натури». З релігієзнавчого погляду спостерігаємо прихований полідемонізм, поєднаний із генотеїзмом (оскільки йдеться про ієрархію ангелів та виокремлення «старших»).

Із боку релігійної компаративістики тут примітним є зауважений київським дослідником зв'язок з «арійсько-перськими та грецькими культурами елементів природи»: культурами вогню та сонця, з астрологічними культурами (Олесницький, 1870c, с. 214–216). Причому гранична концентрованість ангельських властивостей на матеріальних аспектах натуральних стихій, свідчить, на думку Я. Олесницького, про певну «ан-

тибіблійність» агадичних уявлень про ангелів: «грубі й однобічні властивості, які суперечать уявленню про вищу духовну істоту» (Олесницький, 1870c, с. 218).

З боку ж філософської та релігійної метафізики тут постає своєрідна релігійно-міфологічна персоніфікація «життя в його постійних змінах окремих індивідуумів» (Олесницький, 1870c, с. 218). Відбувається уособлення діалектики руху життєвого процесу як форми універсального світового руху. Втім, така універсалізація виникла, цілком можливо, під впливом певних філософських учень (зокрема Гераклітового) (Олесницький, 1870c, с. 219–223). І тут вже ми згадаємо приклад цікавого синтезу міфологічних мотивів (адже уособлення в принципі властиве міфологічній свідомості) та філософської концептуалізації. Такий синтез історично проявив себе, як відомо, в процесі становлення християнства та, як бачимо, був успадкований його «молодшою сестрою» – народжуваним у перші століття нової ери талмудичним юдаїзмом.

Ангельська спільнота уособлює керівний вплив не лише на стихії, а й на господарську діяльність людини, стосунки гендерні, морально-етичні; фізичне здоров'я та емоційно-психологічні реакції; соціальні зв'язки та вияви солідарності, – взагалі на «різноманітні прояви людської діяльності та життя» (Олесницький, 1870c, с. 205). І знову тут проявляється цікава з релігієзнавчого погляду метаморфоза теїстичного світогляду в талмудичній міфології. Йдеться про своєрідну «легалізацію» магічних практик впливу на реальність – тепер у контексті ангелота демонології. Раніше ми вже звертали увагу на те, як Я. Олесницький наводить відтворені в агаді приклади застосування замість молитви (що характеризувало б традиційний монотеїзм) замовлянь і заклинань, «які змушують Бога служити людині» і базуються переважно на магічних маніпуляціях «таємничою силою Божого імені» (Олесницький, 1870a, с. 176, 180–181). Аналогічно це відбувається за «участю» ангелів, встановлення надприродного контакту з якими стає ще однією формою магічно-ритуального впливу на навколишній світ: «Знаючи силу кожного ангела та повну залежність від нього світових явищ, можна змінювати хід процесів природи та історії через прикликання імен ангелів та заляття їх, якому не може протистояти сам Шехіна»; «...в середні віки особливо багато ходило між євреями заклиналих листів та формул, спрямованих на діяльність ангелів» (Олесницький, 1870c, с. 205–207). До того ж, згадана вже спорідненість недосконалої природи бісів і

людей, яка визначає їхню взаємну залежність та свого роду «родинні стосунки», полегшує й магично-ритуальні зв'язки зі світом демонів, практики, спрямовані на захист від нечистої сили, покладання на силу талісманів (Олесницький, 1870с, с. 226–227, 233–234, 237, 243).

Згадане агадичне поєднання ангелології, космології та людської психології призводить до «етизації світобудови» – або ж до «космізації етосу». Як зазначає Я. Олесницький, особливістю природи бісів (демонів), на відміну від ангелів, є «відсутність форми», «недовершеність» (Олесницький, 1870с, с. 225–226, 243–244). Тут відбувається універсалізація, «космізація» морально-етичної оцінки негативного начала світобудови – або ж етизація натурального начала. Напівхаотична матерія як незавершене творіння з недосконалою формою, або взагалі форми позбавлена, є началом демонічним. Оформлення матерії, перемога космосу над хаосом тоді означає й перемогу добра над злом (Олесницький, 1870с, с. 244).

Із порівняльно-релігієзнавчого погляду тут є цікавими не лише зауваження самого Я. Олесницького про вплив на таке світобачення перського дуалізму або неоплатонізму. Можливим є також зіставлення із буддійською космологією, де існує ідея кармічного вчинку як такого, який або «розбурхує» рух космічних часток-атомів («дгарм»), або «заспокоює» їх (повним заспокоєнням дгарм і є нірвана). Отже, буддійська «фізика» прямо взаємодіє з тамтешньою «етикою»; зародки чи елементи подібної взаємодії «фізики» з «етикою» можемо спостерігати й в агадичній міфології, релігієзнавчо прочитаній нами за допомогою Я. Олесницького. Тим паче, що такої взаємодії майже немає в ортодоксальних формах авраамічного теїзму (християнського – так напевно).

Це знову відсилає нас до вже згаданої здатності всіх «живих», актуальних (living) релігій світу вибудовувати ефективні пояснювальні стратегії щодо світобудови (у її вимірах, так би мовити, «фізики», «метафізики» та «етики»). Неабиякий етичний потенціал таких пояснювальних стратегій із погляду функціональності релігії як такої в цьому випадку дає цінний матеріал для вивчення конкретної форми реалізації світоглядної та нормативно-регулятивної функції релігії.

Нарешті, треба брати до уваги антропологічний вимір амбівалентності агадичної демонології. Він полягає, зокрема, в «людиновимірній» оцінці різноманітних проявів реальності за мірою корисності або шкідливості для людини.

Тут маємо справу з архаїчним способом раціоналізації сприйняття навколишніх подразників: природних стихій; культурно-соціальних сил, дій, процесів; душевно-емоційних порухів. Ось як пише про це київський академіст: «За своїм смыслом ця демонологія являє собою лише подальше продовження оповідей про добрих ангелів. Якщо в образах добрих ангелів талмудисти уявляють уособлення благодійних сил і явищ природи, то образи злих ангелів являють собою усе вороже й неприємне людині, з одного боку, страшні явища природи, а з іншого те, що звичайно називається гидотою... уособлення численних зовнішніх небезпек і перешкод, які стоять на шляху людини... дурних сил в природі» (Олесницький, 1870с, с. 235–236, 241–243).

Релігійно-міфологічна раціоналізація пізнавальної та чуттєво-емоційної діяльності людини проявлена, зокрема, в амбівалентному образі Асмодея. Цей ангел уособлює «ідеальний бік» життя; він є «сила душі», «тобто сила розуму, якою він охоплює зовнішні враження, сила, без якої не було би зв'язку розсудку з зовнішніми почуттями» (Олесницький, 1870с, с. 240). «Зв'язок між світом ноуменів та феноменів» показаний через «образ постійних переходів Асмодея з неба на землю й назад», який, зауважимо, втілює зразок життєвої повноти й гармонії існування: «...результатом цього зв'язку світу духовного й чуттєвого є чуттєва насолода (гедоне)» (Олесницький, 1870с, с. 240).

Висновки

Отже, у цій розвідці ми продовжили виокремлювати у знаковій, утім досі ще мало дослідженій праці видатного київського академіста зародкових елементів релігієзнавчого аналізу та відповідних пізнавальних можливостей, релевантних із погляду таких дисциплін, як релігійна компаративістика, історія, філософія, феноменологія, соціологія та психологія релігії.

Через релігієзнавче прочитання виявлених Я. Олесницьким структурних елементів талмудичної міфології можемо виявити особливості еволюції певної монотеїстичної світоглядної системи. Актуальним у цьому аспекті видається здійснений дослідником панорамний огляд картини світу, сформованої в лоні агадичної культури. Ця картина світу виглядає доволі неоднорідною та є вельми структурованою. Вона стала породженням релігійстворчої фантазії, підживленої профетичним релігійним досвідом та альтернативною містикою, актуальними для феноменології релігії, а також міжкультурними контак-

тами і взаємодією, цікавими з погляду порівняльного релігієзнавства.

Антропоморфність і натуралістичність як суттєві ознаки міфологічності цієї картини світу демонструють «людиновимірність» як лейтмотив вселенської природної гармонії, суспільного порядку, моральної рівноваги добра й зла. І вчинки Бога, і стихії природи, і норми соціуму сповнені душевним, психоемоційним напруженням, уміщені у ситуації морального вибору та вчинку, постають антропологічними проєкціями, образом людських здатностей.

Говорячи про демонстроване нам Я. Олесницьким агадичне вчення про людську душу, зазначимо, що там поєднуються мотиви космогонії, «протопсихології» та своєрідної релігійної антропології. Сукупність уявлень про походження людської душі (та сонму людських душ) є тут своєрідним етіологічним міфом, де монотеїстичні мотиви Божественного сотворіння та спорідненості людської душі з Богом переплетені з архаїчними мотивами постання порядку з первинного хаосу. Адже людська душа споріднена парадоксально і з недосконалим, «хаотичним» аспектом природи.

Розкриті у творі київського дослідника агадичне вчення про метемпсихоз постає символом сакральної єдності кожної людини та народу з усім живим на Землі, символом моральної відповідальності та фантастичної проєкції історичної долі єврейського народу, утвердження його національної гідності. Виявлено кроскультурний характер цього вчення, суголосність давньоєврейських культурних архетипів та моральних максимумів з аналогічними архетипами й максимами інших народів, спільність релігійного досвіду та духовно-моральних пошуків.

Агадичні уявлення про метемпсихоз, репрезентовані Я. Олесницьким, пов'язані з релігійними віруваннями у потойбіччя як Іншу реальність та практиками контакту з нею. Їх аналіз дає змогу висвітлити, як талмудична традиція розв'язує екзистенційне питання скінченності індивідуального людського існування, виявлене через страх смерті. Тут маємо багатий фактологічний та ілюстративний матеріал для дослідження так званих ритуалів переходу, цікавих із порівняльно-релігієзнавчого погляду, – зокрема відгомін примітивних шаманських практик контакту з іншим, потойбічним світом.

«Ритуали переходу» між світом живих і потойбіччям вписано до системи символічних координат агадичної «сакральної географії». Окрім укорінення до біблійного наративу, обриси такої географії формуються і через апеляцію до більш

архаїчного родоплемінного (яке згодом переросло в етнічне) зусилля з освоєння світу, «оселення» у ньому. У результаті освоєний, «свій» простір протиставляється «чужому» як образи світу живих та світу потойбічного. У потойбіччі ж рай і пекло (шеол) хоч і розрізнені, втім є по суті діалектично поєднаними в агадичній свідомості. З одного боку, це полюси єдиного Всесвіту – як світло й темрява, як досконала форма й хаотичний безлад. З іншого, обидві ці частини Іншої, потойбічної реальності поєднані часом – есхатологічною перспективою універсального очищення.

Висвітлені київським академістом агадичні уявлення про природу людської душі, її індивідуальне та колективне існування поєднані також із сакралізованими мотивами етно-, культуро- та релігієгенезу. Зокрема, вони містять елементи своєрідного «протонаціонального міфу». Тут для раціонально налаштованого дослідника є примітною ідея сакрального виокремлення єврейського народу поміж усього людства. Тут знову, окрім апеляцій до архаїчних натуралістичних уявлень про власну «справжню природність», цікавими є виокремлення специфічного для «книжної» монотеїстичної традиції «обоження Закону», у якому імпліцитно міститься і «особистість Божества», і її еманация у вигляді обраного народу. Так до талмудичної антропології та психології вбудовується містифіковане уявлення про винятковість базового для традиції сакрального тексту (Закону, Тори – писаної та усної). З агадичними уявленнями про містичний етногенез тісно пов'язані так само містифіковані уявлення про генезу культурного та релігійного різноманіття людства. Політеїзм численних «народів» та унікальний монотеїзм євреїв знаходять тут наочне й водночас логічно переконливе пояснення, що виникло, ймовірно, під впливом прамонотеїстичних уявлень, породжених біблійним наративом.

Я. Олесницький зауважує примхливе поєднання космології з ангелологією, а згодом – із психологією людини. У структурі ангельського світу міфологічно відтворюється структура природного оточення, структура «світу натури», а також структура господарського та взагалі соціально-культурного існування людини. З релігієзнавчого погляду спостерігаємо прихований полідемонізм, поєднаний із генотеїзмом. З боку ж філософської та релігійної метафізики тут постає своєрідна релігійно-міфологічна персоніфікація діалектики життєвого процесу як форми універсального світового руху. Згадаємо приклад цікавого синтезу міфологічних мотивів та філософської концептуалізації. Такий синтез,

проявлений у добу становлення християнства, успадкував народжуваний у перші століття н. е. талмудичний юдаїзм.

Розглянуте агадичне поєднання ангелології, космології та людської психології призводить до «етизації світобудови» – або ж до «космізації етосу». З порівняльно-релігієзнавчого погляду тут є цікавими як зауваження самого Я. Олесницького про впливи перського дуалізму чи неоплатонізму, так і можливе зіставлення із буддійською космологією. Це відсилає нас до здатності актуальних релігій світу формувати ефективні стратегії пояснення світобудови (у єдності її вимірів «фізики», «метафізики» та «етики»).

Нарешті, важливим є антропологічний вимір агадичної демонології. Він полягає, зокрема, в «людиновимірному» оцінюванні різноманітних проявів реальності за мірою корисності або шкідливості для людини. Тут маємо справу з архаїчним способом сприйняття навколишніх подразників: природних стихій; культурно-соціальних сил, дій, процесів; душевно-емоційних порухів. Ідеться про цікаву з релігієзнавчого погляду раціоналізацію базових структур релігійної свідомості, яка водночас залишається своєрідною формою релігійно-міфологічного осмислення й структурування «світу природи» та «світу людини».

Список посилань

- Головащенко, С. І. (2019). Надприродне й чудесне в біблійному наративі: критичний досвід професорів Київської духовної академії (друга половина XIX – початок XX ст.). *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 3, 43–51.
- Головащенко, С. І. (2020). Релігієзнавчі мотиви у творчості професора Київської духовної академії Володимира Рибінського (на підставі праці «Древнееврейская суббота»). *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 6, 89–99.
- Головащенко, С. І. (2021). Метаморфози Божественного Абсолюту у світлі релігієзнавчої візії (за твором професора Київської духовної академії Якіма Олесницького «Из талмудической мифологии»). *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 8, 48–59.
- Олесницький, А. А. (1870а). Из талмудической мифологии. *Труды Киевской духовной академии*, 1, 149–209.
- Олесницький, А. А. (1870б). Из талмудической мифологии (Продолжение). *Труды Киевской духовной академии*, 2, 402–444.
- Олесницький, А. А. (1870с). Из талмудической мифологии (Продолжение). *Труды Киевской духовной академии*, 4, 201–244.
- Олесницький, А. А. (1870д). Из талмудической мифологии (Продолжение). *Труды Киевской духовной академии*, 8, 273–327.

References

- Holovashchenko, S. I. (2019). Nadpnyrodne i chudesne v bibliinomu naratyvi: krytychnyi dosvid profesoriv Kyivskoi dukhovnoi akademii (druga polovyna XIX – pochatok XX st.) [Supernatural and Miraculous in the Biblical narrative: the critical experience of Kiev Theological academy's professors (the second half of the 19th – early 20th ct.)]. *Naukovi zapysky NaUKMA. Filosofia ta relihiieznavstvo*, 3, 43–51 [in Ukrainian].
- Holovashchenko, S. I. (2020). Religiieznavchi motyvy u tvorchosti profesora Kyivskoi dukhovnoi akademii Volodymyra Rybinskoho [Motives of Religious Studies in the Works of the Kyiv Theological Academy Professor Volodymyr Rybinskyi (based on the work “Old Hebrew Sabbath”)]. *Naukovi zapysky NaUKMA. Filosofia ta relihiieznavstvo*, 6, 89–99 [in Ukrainian].
- Holovashchenko, S. I. (2021). Metamorfozy Bozhestvennogo Absoliutu u svitli relihiieznavchoi vizii (za tvorom profesora Kyivskoi dukhovnoi akademii Yakyma Olesnytskoho “Из талмудической мифологии”) [Metamorphoses of the Divine Absolute in the light of Religious Studies vision (by the work of Kyiv Theological academy professor Yakym Olesnytskyi “From Talmudic Mythology”)]. *Naukovi zapysky NaUKMA. Filosofia ta relihiieznavstvo*, 8, 48–59 [in Ukrainian].
- Olesnytskii, A. A. (1870a). Iz talmudicheskoi mifologii [From Talmudic mythology]. *Trudy Kievskoi dukhovnoi akademii*, 1, 149–209 [in Russian].
- Olesnytskii, A. A. (1870b). Iz talmudicheskoi mifologii (Prodolzhenie) [From Talmudic mythology (Continuation)]. *Trudy Kievskoi dukhovnoi akademii*, 2, 402–444 [in Russian].
- Olesnytskii, A. A. (1870c). Iz talmudicheskoi mifologii (Prodolzhenie) [From Talmudic mythology (Continuation)]. *Trudy Kievskoi dukhovnoi akademii*, 4, 201–244 [in Russian].
- Olesnytskii, A. A. (1870d). Iz talmudicheskoi mifologii (Prodolzhenie) [From Talmudic mythology (Continuation)]. *Trudy Kievskoi dukhovnoi akademii*, 8, 273–327 [in Russian].

Serhii Holovashchenko

HUMAN BEING AND THE WORLD IN THE CAPRICIOUS RADIANCE OF TALMUDIC MYTHOLOGY (based on a religious study of the little-researched work of Yakym Olesnytsky)

The article continues and develops the experience of actual reading of one of the significant, but little-studied works of the prominent Kyiv Hebrew scholar and biblical scholar of the last third of the XIX – early XX century, professor of the Kyiv Theological Academy Yakym Olesnytsky. Through the religious study

reinterpretation of the structural elements of Talmudic mythology discovered by Olesnytsky, the peculiarities of the evolution of the agadic picture of the world were revealed. Being quite structurally heterogeneous, this phenomenon is characterized by “human dimension”, which is the leitmotif of universal natural harmony, social order, moral balance of good and evil. Both the actions of God, and the elements of nature, and the norms and requirements of society are full of mental, psycho-emotional tension, placed in a situation of moral choice and action, appear in fact anthropological projections, the image of human abilities. Therefore, the anthropological aspects of the transformations of agadic consciousness have been studied from the standpoint of religious studies. The transformation of psychological and anthropological motives in agadic angel and demonology and ideas about the human soul is singled out; revealed dimensions of the sacred symbolization of the unity of man with nature, humanity and the universe in the agadic doctrine of metempsychosis; anthropological and socio-political projections of agadic sacred geography and ritualized practices of contact with the afterlife as with the “Other Reality” are demonstrated; the sacred dimensions of ethno-, cultural- and religious-genesis engraved in the agada are traced.

Keywords: Bible, Talmud, Aggadah, Jewish Studies, Mithology, Mythology, Metempsychosis, Demonology, the Afterlife, Religion Studies, Science on Religion, Kyiv Theological Academy, Yakym Olesnytskyi.

Матеріал надійшов 28.12.2021



Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0)