

ЛІТЕРАТУРА ЗАРУБІЖНИХ КРАЇН

УДК 130.2(043.3)

DOI <https://doi.org/10.32838/2710-4656/2022.3/41>**Абрамович С. Д.**

Кам'янець-Подільський національний університет імені Івана Огієнка

СТРІЛИ АПОЛОНА І ЦВЯХИ РОЗП'ЯТТЯ. ІНІЦІАЦІЯ І ЖЕРТВОПРИНЕСЕННЯ ЯК МОДЕЛІ ВТІЛЕННЯ АРХЕТИПУ СПАСИТЕЛЯ

Статтю присвячено з'ясуванню принципової різниці між антично-язичницьким та біблійно-християнським розумінням сенсу сакрального Жертвоприношення, яке часто перехрещується з Ініціацією. У статті з'ясовано, що колись людські, зокрема дитячі жертвоприношення були звичайним явищем – такою ціною викупалося щастя спільноти. Розкрито також, чому юнак бував жертвою частіше, ніж дівчина: статус його був вищий, бо юні воїни обороняли плем'я та грабували чужинців, потенціально ставали вождями тощо. І на сьогоднішній перенаселеній планеті ці алгоритми цілковито не згасли, особливо ж в еру Модерну й у нинішній період Постмодерну, коли превалує вплив «грецького духу», а біблійний погляд на світ дедалі енергійніше редукується. Тому, як висвітлено у статті, заглиблення в духовні корені даної ситуації в параметрах «осьового часу» (Ясперс) є невичерпно актуальним. Зокрема у статті здійснено поглиблений розгляд обрядів Ініціації і Жертвоприношення юнака як реалізації сотеріологічного міфу в двох антагоністичних духовних системах Стародавнього світу, які не перестають залишатися найважливішими складовими нашої сьогоднішньої культури. Показано також, що загибель Ахілла й Христа – це ситуація, в якій репрезентовано два кардинально різних трактування ситуації «поразки героя». З'ясовано, що Ахілл є уособленням трагізму існування земної, тілесної людини, вразливості героя перед богами; статуї Ахілла прагнуть зафіксувати квітучу тілесну юність героя, яку грубо знищено ворожою божественною волею. Та, на відміну від героїв язичницької міфології, густо забруднених кров'ю та спермою, біблійний Ісус є втіленням спіритуалізму, абсолютної чистоти. Розп'яття, яке може видатись маніфестацією граничного пониження людської Самості й перемоги смерті, насправді є символ Воскресіння й перемоги над смертю у Вічності.

Ключові слова: Спаситель, Ахілл, Христос, герой, ініціація, жертвоприношення.

Постановка проблеми. На зорі історії людські жертвоприношення були звичайним явищем – і в Середземномор'ї, і в Центральній Америці, і в варварів Північної Європи, і в людожерів Меланезії. Немовлята, яких палили живцем на розжарених мідних руках ідола Ваала, опиняються в одному ряду з гомерівською Іфігенією та біблійним Ісааком, хоча останній, на відміну від нещасної дочки Єфая, вцілів. При цьому, як в казусі Мінотавра, в жертву приносилися найкрасивіші діти і підлітки обох статей, яких перед смертю зазвичай насичували земними радіощами й наркотиками. Вважалося, що ця, відірвана від серця, жертва особливо мила богам, які люблять того, хто вмирає молодим.

При цьому юнак був жертвою частіше, ніж дівчина. По вичерпаності матриархату, заправляти

життям громади й конкурувати між собою починають вожді-чоловіки, зазвичай молоді та активні. З полонених воїнів формувалися корпуси «матеріалу» для щоденних жертвоприношень у майя; бранців примушували битися на смерть на могилах своїх полеглих героїв римляни тощо. Тут прочитується психофізіологічний алгоритм «суточки самців», та якщо у тварин смертельні наслідки в такій ситуації рідкісні, то в людини вбивство собі подібного тут відбувається публічно й сакралізується. В сучасному суспільстві все це витісняється в підсвідомість і виринається на свободу лише у маніяка. Але захист свого роду-племені й війна продовжують героїзуватися, а в умовах перенаселення планети усе частіше виникає спокуса не морочитися і скоротити кількість конку-

рентів на життєвому просторі за рекомендаціями Мальтуса.

Тому є невичерпно актуальним заглиблення в духовні корені даної ситуації в параметрах «осьового часу» (Ясперс), коли колосальний досвід доісторичного суспільства починав конденсуватися у міфопоетично-релігійному, протонауковому і художньо-естетичному форматах. Зокрема поглиблений розгляд обрядів Ініціації і Жертвопринесення як реалізації сотеріологічного міфу в двох антагоністичних духовних системах Стародавнього світу, які не перестають залишатися найважливішими складовими нашої сьогодишньої культури, виявляється практично важливим – для психолога і психіатра, для соціолога і політолога, для культуролога і філософа, для літературознавця і мистецтвознавця та й взагалі для гуманітаристики як такої. При цьому виокремлюється саме постать юнака, з якою органічно пов'язуються уявлення про акції, силу, захист, майбутнє спільноти тощо.

Формулювання цілей статті. Метою даного дослідження є порівняльний розгляд духовного підґрунтя обрядів ініціації та жертвопринесення юнака в давньогрецькому і в давньоєврейському світах як принципово відмінної реалізації міфу Спасителя.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Заглиблення в усі ці проблеми особливо актуальне тому, що в еру Модерну й у нинішній період Постмодерну превалює вплив «грецького духу» навіть на рівні масової культури [6], в той час, коли біблійний погляд на світ дедалі енергійніше піддається критиці. Водночас спроби диференціювати такі важливі для розуміння архетипної сфери поняття, як Ініціація і Жертвопринесення, робляться інколи доволі схематично й невиправдано прив'язуються виключно до певних конкретно-історичних формацій. Так, американський дослідник Дж. Сміт вважає, що ініціація є найважливішою формою ритуальної діяльності для спільнот мисливців і збирачів, а жертвопринесення – для хліборобів; тому в історії культури вони виступають як бінарна опозиція; уявлення про світовий порядок і покликання людини підтримувати його через ритуал жертвопринесення, стають можливі лише на стадії осілості [Ref. 2]. Отож, всупереч поширеним стереотипам, одразу ж врахуємо, що Ахілл репрезентує народ ще кочовий – предки греків приходять у Середземномор'я, найвірогідніше, десь з наших степів і поводяться там тонісінько як монголи. А для юдеїв часів Христа кочова ера – в далекому минулому, серед-

овище це типово осіле, землеробське. Тим не менш, ми стикаємося в обох казусах зовсім не з чітко диференційованими Ініціацією та Жертвопринесенням, радше вже тут перше раптово переходить в друге (про це детальніше – далі); отож схема Дж. Сміта в даній ситуації не спрацьовує.

Але видима подібність і, водночас, кардинальна відмінність Трагічного Героя язичницької культури, що навіки сходить до царства Аїда, і біблійного Воскреслого Спасителя досі не привертала особливої уваги. Формально вся ця низка персонажів є втіленням архетипу «Герой – Бунтівник – Чарівник», тобто людини, метою якої є зміна реального світу. Та порівняння Ахілла й Христа – це ситуація, в якій наочно репрезентовано два світогляди, два кардинально різних потрактування ситуації «поразки героя».

Виклад основного матеріалу. Юнак – молодий чоловік у віці від 13–15 до 18–20 років – сьогодні найчастіше вважається неповнолітнім, зате молодими вважаються особи «під 60». Але в архаїчному суспільстві не всі доживали й до 20-ти. В цивілізованому античному світі жили довше: у Стародавньому Римі віковою межею чоловіка вважалися 40 років (vir). Ісусові, який, відповідно до новітніх розвідок, народився в 4 ст. до н. е., мало виповнитися не 33, а 29 років. А поязяк чоловіче старіння триває довше, ніж жіноче, то чоловік мало не до гробової дошки прагне залишатися молодим, сексуально агресивним і соціально значущим. Тому будемо говорити не про «чоловіка взагалі», а саме про юнака в його «чоловічому акції», що становить архетипний модуль в будь-якій культурі, особливо ж найдавнішого періоду, коли виживання спільноти вимагало не стільки знань і мудрості, скільки міцних рук, яким під силу тримати зброю. При цьому й квітучий вік чоловіка-воїна оповитий аурую трагічності, і пророки та проповідники, які теж часто були молодими чоловіками, закінчували своє життя не завжди мирно – доволі пригадати Ісаю, якого нечестивий цар наказав живого розпилити дерев'яною пилою.

Споконвіку полювали, відкривали нові землі, опришкували, воювали, проповідували нові вчення і часто при цьому гинули саме молоді чоловіки. Їх загибель одвічно осмислюються як захист роду-племени, подвиг в ім'я народу, героїчне протистояння Рокові. При цьому на першому плані незмінно залишається саме воїнський подвиг, хоча ті ж само пророк Єремія, Іван Хреститель чи Назарянини були юнаками.

Зосередимося спочатку на постаті героїчного воїна. За час, що минув, від створення «Іліади» до

написання радянської пісні «Орлятко», алгоритм не змінюється; будь-який героїчний епос виникає саме з такого життєвого матеріалу. Тип «культурного героя» теж складається на основі подвигів, які під силу тільки сповненому сил хлопцеві, дівчина на цю роль претендує вкрай рідко; «гнів Ахілла» – типово чоловічий стан психіки. Звичайно, в архаїчному суспільстві бувало всяке, і жінки галлів, що боролися проти закутих у лати римлян оголеними і беззбройними, не поступаються героєві Гомера, але все ж це ситуація швидше виняткова, ніж поширена.

По-друге, і цілком мирне існування будь-якого юнака зазвичай буває затьмарене труднощами змужніння, непорівнянними з дозріванням дівчини. Ж.-Ж. Руссо в «Емілі» описує стан змужніння як кризовий: «Цей бурхливий переворот заявляє про себе шепотом пристрастей, що зароджуються <...> Він глухий до голосу, що закликає його до послуху; це лев, охоплений лихоманкою; він не бажає знати свого провідника, він більше не хоче, бути керованим <...> якщо запальність переходить у сказ <...> тоді бережися. Уліссе, мудрий Уліссе! Міхи, які закривав ти так старанно, відкриті, вітри виралися вже з кайданів; не покидай ані на хвилину керма – або все пропало! <...> це не дитина і не чоловік, і йому ніяк не потрапити в тон кого-небудь з цих двох...» [9, с. 221]. І, не кажучи вже про безперервну протягом століть, звичайну для молодіжних банд, різанину та її криваві жертви, молодість – вік, податливий до психічних захворювань та жаги суїциду, вік, коли віртуальний світ – від містичного переживання до вульгарного сп'яніння – часом здається більше привабливим, ніж «низька реальність». Саме серед юнаків самогубство на ґрунті нерозуміння з боку оточення, нерозділеного кохання або «неправильної» сексуальної орієнтації не є чимось незвичайним. У давнину ж, коли життя цінувалася менше, ніж сьогодні, ірраціональна тяга юнака до межі буття, до «перевірки себе на міцність», виявлялися особливо яскраво. Архаїчне суспільство не дуже прагнуло оберігати молодого хлопця від цього «дихання безодні». Хто б тоді воював та грабував далекі краї? Поціновував своїх героїв стародавній світ своєрідно. Існують археологічні свідчення принесення в жертву підлітків чоловічої статі в архаїчній Греції, що згодом вродилося в сімейний ритуал постригу волосся у юнаків [7, с. 55]. Власне, і юнацькі спільноти давньогрецького світу, які зазвичай конденсувалися навколо спорту, позначалися словом *αῶν* – «поганяти худобу», і така спільнота споконвічно пов'язана не з мирними святами, а з похованнями

мертвих і колом ініціацій та очисних жертвоприношень за злочини на кшталт вбивства. Це, за В. Буркертом, символізувало утримання рівноваги між світом живих і світом мертвих; агональний космос, оспіваний Гомером, є відторгнення мертвого, чужого [15, с. 11–13].

Однак загибель юного героя міфу – жорстока, «неправильна» ситуація з погляду самої жертви та її оточення. Пригадаймо Актеона, котрий навіть не прагне зазирнути в божественну таємницю Жіночості, а лише випадково з нею стикається. Артеміда ж, як і всі грецькі боги, не зобов'язана бути милостивою, й взагалі Ерос, як всеосяжна сила космосу, містить потенціальну загрозу самому існуванню не захищеного досвідом хлопчика. Ще більш трагічна доля зразкового воїна Ахілла, життя якого забирає Аполлон. В обох ситуаціях людина є іграшкою в руках незрозумілих божеств, чомусь вороже налаштованих. Проте Ахілл, на відміну від Актеона, особистість героїчна, й гине він не внаслідок мимовільного блюзнірського вуайеризму, а як свідомий свого обов'язку воїн, зі зброєю в руках.

Життєствердження грецького світу полягає в сфері *φύσις*, а не *τὰ μετὰ τὰ φυσικά*. Наведемо цитату з Гегеля: «Я вже порівнював грецький світ з юнацьким віком, і до того ж не в тому сенсі, що в юності ховається серйозне визначення, яке відноситься до майбутнього, і що, отже, вона необхідно прагне до освіти для подальшої мети, отож вона є абсолютно незавершеною і незрілою формою і саме тоді виявляється найбільш збоченою, коли вона хотіла б вважати себе дозрілою...» [4, с. 255]. Гомерівський Ахілл, який виразно персоніфікує цю ідею, начебто ніяк не може мислитися як персонаж, пов'язаний з потойбічністю, й недаремно по смерті він гірко скаржиться на своє теперішнє становище Одиссейові: краще бути останнім зі смертних на землі, ніж володарем у підземному світі. Щоправда, існує й дискусійна гіпотеза Х. Хоммеля, згідно до якої у найдавнішій грецькій міфології Ахілл був якраз демоном з царства мертвих [11]. Про це пишуть й численні інші дослідники, напр.: «На міцний зв'язок з підземним світом вказує і посмертна присутність поруч з Ахіллом в Північному Причорномор'ї, а точніше на о. Левці, його дружини. Як супутницю Ахілла антична традиція обирала різних жінок – Єлену, Іфігенію, Медею і Поліксену. Подібно до Ахілла, всі вони виявилися на цьому острові після своєї смерті» [5, с. 356]. Можна також зазначити з цього приводу, що тут присутній і мотив *води*, яка в первісній свідомості тісно пов'язана зі *смертю*; за Н. Фраєм, «вода належить до світу існування,

який стоїть нижче, аніж людське життя, тобто до стану хаосу або розчинення, що відбувається після звичайної смерті. Тому душа часто представлена як така, що переправляється через воду або тоне в ній у момент смерті» [10, с. 121]. Це загальнолюдський архетип, відомий далеко за межами Середземномор'я. Так, на американському континенті майя приносили в жертву богам дощу хлопчат, юнаків і дорослих чоловіків, кидаючи їх у печери-колодязі, де, мовляв, сходилися світ богів і світ людей.

Але повернемося до Ахілла, котрий ще не перетинає води Стіксу. В тому й полягає роль Гомера в світовій культурі, що його інтерпретація прадавніх міфів стала відліковим моментом у ствердженні цінності «сьогобічного» існування. Поет художньо інтерпретував грандіозне історичне зіткнення двох світів – Європи й Азії, що відбулося за тисячу років до нього, й це зумовило монументалізацію героїв, яка визначалася вже самим масштабом історичної пам'яті народу й не була штучною кон'юнктурою.

Знову слово Гегелеві: «Найвищим зразком, що існував у грецькій думці, є Ахіллес, творіння поета, гомерівський юнак епохи Троянської війни. Гомер є та стихія, в якій живе грецький світ, як людина в повітрі. Грецьке життя є істинний юнацький подвиг. Воно відкривається Ахіллесом, поетичним юнаком, а реальний юнак, Александр Великий, завершує її. Обидва вони виступають у боротьбі з Азією. Ахіллес як головна дійова особа в національній ініціативі греків проти Трої не стоїть на чолі його, але підпорядкований царю царів; він не може бути вождем, не ставши фантастичним. Навпаки, другий юнак, Александр, найбільш вільна і найпрекрасніша індивідуальність, яка коли-небудь існувала в дійсності, стає на чолі юнацтва, яке досягло зрілості та здійснює помсту в боротьбі проти Азії» [4, с. 254].

Так, Александр, який мріяв про підкорення цілого світу та його елінізацію, дійсно вільна індивідуальність. Та це не означає, що він визнавав таке право за іншими; здається, йому дошкуляла сама думка про те, що можуть існувати інші царі, окрім нього. Й, ініціюючи перехід світу в орбіту елліністичної ойкумени, він надривається й гине у п'яній лихоманці, тобто об'єктивно виступає не стільки переможцем, скільки жертвою своєї ролі.

У світі улюбленого Александром Ахілла, де воїнська ініціація є організацією руху сюжету взагалі, жертвоприношення, причому людське, таки присутнє: Агамемнон безтрепетно віддає життя своєї доньки Іфігенії за попутний вітер для кора-

блів. Про численні жертви Аресові вже не варто й говорити. Як точно відмітив О. Ф. Лосев, Троянська війна у Гомера визначена проханням Матері-Геї до Зевса зменшити кількість людей, котру вона вже не в змозі нести на собі [8, с. 2]. Це грандіозне синовбивство є витлумаченням Природи як байдужої до тебе й жахаючої стихії. Її, котру в постпросвітницьку епоху почали вихвалити як Всеблагу Матір, у Стародавньому світі сприймали усе ж таки менш ілюзорно – пригадаймо хоча б месопотамську Тіамат, яка, народивши дітей-богів, тут-таки захотіла їх пожерти. Отож в усій язичницькій ойкумені ціною людського життя, людським – найчастіше дитячим – жертвоприношенням, викупалися у богів щастя й процвітання тих, хто цю криваву жертву спромігся принести.

У світі, який породив Христа, від людських (дитячих) жертвоприношень відмовилися з часів Авраама, якому було дано шорсткий психологічний урок: господар життя дитини – не батько його по плоті, а Бог [12, с. 229–221]. Стародавні євреї мали відразу до ханаанейян, які практикували ініціацію дітей шляхом проведення через вогонь і практикували дитячі жертвоприношення. Храміві жертви в Ізраїлі полягали у колосальних жертвоприношеннях тварин, котрі мислилися як викупна жертва за гріхи людей. А в Новому Завіті Ісус Розп'ятий виступає вже в контексті провіщеного ним шляху до Царства Небесного (*Βασιλείου του ουρανού*), тобто – входження в світ Отця, як жертвний Агнець, *Agnus mundi*, що бере на себе провини всього людства, й з цим, за ап. Павлом, зникає потреба навіть у храмових жертвах тварин; а на Тайній Вечері започатковується таїнство Безкровної Жертви, прообраз євхаристії.

Проте в обох культурах, грецькій та юдейській, чітко вимальовується поглиблена цікавість до *типової колізії трагічної й, по суті, жертвовної загибелі юнака в момент ініціації*, коли герой дорослішає й, згідно з Юнгом, залишає «світ Матері» та прагне увійти в «світ Отця». Але тут Ініціація фактично перетворюється на Жертвоприношення. Та якщо Ісусове розп'яття осмислене як самопожертва за гріхи людства, то у Ахілла все інакше.

Грецькі боги нерідко тішилися людськими муками й смертю. У Гомера олімпійці розділилися на два табори – «болільники» за греків і за троянців, і азарт, з яким вони підігрують своїм улюбленим, нічим не відрізняється від атмосфери на сьогоднішніх футбольних трибунах. Але тут найбільше зло – жбурнути на поле пугу пляшку. В «Іліаді» ж перед нами битва на життя й смерть,

і боги безжально «підіграють» своїм командам, не заморочуючись уявленнями про справедливість чи емпатію. Ахілла не врятувало те, що мати купала його у водах Стіксу, тримаючи за п'ятку, яка лишилася беззахисною.

Загибель Ахілла, цього втілення пристрастей та «епічного бунту», читається як жертвоприношення, і потаємно вершить обряд принесення героя у криваву жертву Аполлон, антагоніст діонісійської стихії, яку охоче вшановували не лише селяни, а й воїни – згадаймо смерть Александра. Загибель передчасна й абсурдна, яка читається як помста божества Розуму. Втім, уже в прадавні часи майбутній Музагет і покровитель наук мав оте ім'я *Аполлон*, яке означає *Погубитель*, що пізніше закарбувалося в християнському Апокаліпсисі. Адже з часів проникнення протогреків з півночі у Середземномор'я промені пекучого південного сонця було осмислено прибульцями як смертоносні стріли. Але сонце сяє високо в небі, а грона винограду виростають з надр землі. Сонце й обігриває життя, й може забрати його. Тому з часом Аполлон перестає бути втіленням природної стихії й стає сигніфікацією небесної волі, символом культури як такої. Виділене Ніцше протистояння «діонісійського» й «аполонічного» первенів є, за суттю своєю, протиставлення «природи» й «культури», світу емоцій та світу логіки й розуму, яке поступово модифікується у протиставлення матерії духові. І Нумінозне мислиться як сфера, де визначається життя й смерть насельників землі. Воно й подає життя, й неухильно вимагає його пожертви.

При цьому грецькі боги цілком тілесні й подібні до людей, хіба що плоть їхня являє собою «тонку матерію», а харчуються вони нектаром, котрий сьогодні розуміється не як сік, а як запах квітів, і амброзією, яка, втім, на початку означала просто кашу з медом. Світ для античного грека фактично є виключно матерія. І людина цікава лише допоки живе на цьому світі: «У центрі античної культури – людське тіло, яке являє собою осереддя єдності природи й свободи, топос їх поєднання. Антична культура відрізняється від інших культур стародавнього світу саме ставленням людини до свого тіла» [3, с. 9]. Попри там що, тілесне життя для гомерівського Ахілла є єдине й справжнє життя; він здійснює свої збройні подвиги «зараз і тут». Персонаж Гомера позбавлений не те що духовного, але і душевного життя. Коли він у гніві хоче вихопити меч з піхви, його ззаду хапає за волосся Афіна, втілення розсудливості; про якесь самоспоглядання, рефлекс-

сію не може бути й мови, бо психічне життя ще мислиться тут як такий собі «вплив ззовні», воля богів та демонів.

Але на іншому узбережжі Середземного моря, в Стародавньому Ізраїлі, дивилися на речі інакше: «Для біблійної свідомості світ створений з нічого, מַאֲדָּן (ме'аін), «без», або «за відсутністю» <матерії>. Бог творить своїм Словом саму матерію як би з ото з нічого – ex nihilo...» [1, с. 17]. Відповідно й біблійний Ісус – наскрізь спіритуалізована постать. У євангеліста Івана він постає Словом Божим, яким було створено світ, тут він осмислений як Передвічний Син Божий Ісус Христос (грецьк. Помазаник), котрий у своєму втіленні став Месією-Спасителем для людства (гебр. מָשִׁיחַ – Машіах). Він, за вченням Отців Церкви, іпостась Трійці, Бог-Син, нероздільний з Отцем. За тлумаченням Орігена, Слово Боже втілилося в Боголюдину, над якою ніщо плотське не має влади. Й ці тлумачення не слід сприймати як свавільну інтерпретацію Писання: вони роз'яснюють його символічну мову.

К. Г. Юнг, для якого центральним моментом психічного життя є поняття Самості (набуття особистістю самої себе через занурення в глибини колективного несвідомого, кінцевий підсумок Ініціації), вважав архетипом Самості якраз Христа: «Він – наш культурний герой, що незалежно від свого історичного існування втілює міф про божественну Першолюдину, містичного Адама <...> Ним репрезентована цілісність божественного або ж небесного характеру, слава людини, сина Божого *sine macula peccata*, чистого гріхом. Він, як *Adam secundus*, відповідає першому Адаму до гріхопадіння, коли той ще був чистий образ Божий...»; він – ідеальний чоловік (Анімус), що проходить трагічну ініціацію виходу з «земного» світу Матері і входження в світ небесного Отця; для Юнга Христос, продовжує залишатися «живим міфом нашої культури» [14, с. 203–204]. Але водночас Христос постає у того ж самого Юнга і як постать з ряду героїв, що борються зі світом, перемагають та змінюють його: «Ідея Христа-Спасителя звучить в широко поширеному дохристиянському міфі про героя і рятівника-визволителя, який, не дивлячись на те, що був пожертвий чудовиськом, чудесним чином з'являється знову, перемагаючи це чудовисько, яке його проковтнуло. Ніхто не знає, коли і де виник цей мотив. Ми не знаємо навіть, як почати досліджувати цю проблему. Очевидно лише те, що кожне покоління знає цей мотив як якусь традицію, передану від попередніх поколінь і часів. Тому ми цілком можемо припус-

кати, що він <усталився> з часу, коли людина ще не знала, що вона має міф про героя, з часу, так би мовити, коли вона ще не усвідомлювала того, що говорить. Фігура героя є архетип, який існує з незапам'ятних часів» [13, с. 65]

Та, на відміну від героїв язичницької міфології, густо забруднених кров'ю та спермою, біблійний Ісус є втіленням абсолютної чистоти. Звинувачення, буцімто він п'є з митарями й грішниками, євангелістом навіть не спростовуються, бо вино стає символом містичного «шлюбного бенкету» людини й Божества. Ісус не доторкується до жінки, його немисливо уявити на місці Ахілла, з відмови якого поступитися Брисеїдою починається «Іліада»: «Сини цього світу женяться і виходять заміж. Ті ж, що будуть достойні досягнути того віку й воскресіння з мертвих, не женяться і не виходять заміж; бо й вмерти вже не можуть, тому що, до ангелів подібні, вони – сини Божі, будучи синами воскресіння» (Лк. 20:34-36; *тут і далі Біблія цитується за перекладом о. І. Хоменка*). Або таке: «Не мир прийшов я принести на землю, а меч. Я прийшов порізати чоловіка з його батьком, дочку з її матір'ю і невістку з її свекрухою. І ворогами чоловіка будуть його домашні. Хто любить батька або матір більше, ніж мене, той недостойний мене. І хто любить сина або дочку більше, ніж мене, той недостойний мене» (Мт. 10:34–38). Пригадаємо також категоричну відмову Ісуса бачитися з матір'ю й братами; відтак для нього рідня – лише учні (Мт. 12: 46–50).

Це дуже важливий момент, оскільки асексуальність у героїчному міфі асоціюється зі смертю, а сексуальність – з життям; за поглядом Е. Р. Ліча, герої міфів бувають або гранично розпусними, або гранично аскетичними, й це має відношення до акту творіння; сублімація сексуальності стає відображенням креативної моці найвищого Творця [Ref. 3, s. 42–43]. Біблійний Ісус, який виступає не лише в людському тілі, а й – імпліцитно – Божественним Творцем світу, не потребує сексу та розмноження, отож вульгарні спроби авторів давніх і сучасних апокрифів «одружити» його з Марією Магдалиною свідчать про повне нерозуміння духу Нового Завіту. Ісус говорить про *вічне життя*, але поза тимчасовим тягарем плоті, й тут втрачають своє силове поле земні цінності, які пересічній свідомості видаються незаперечними. Для людини, що живе потребами тіла, смерть фізична – остаточне знищення, nihil. Але у ціннісній системі Нового Завіту не вмирає той, хто живе духом. Тому постать Ісуса усе ж таки принципово не вписується в низку героїв, що

борються з чудовиськом, так би мовити, «на рівних», бо в Біблії Добро й Зло не рівноправні, або, як влучно сказав св. Августин, Зло є лише тінню Добра. Радше тут Володар відкриває загрузлому у невігластві й гріху світові, рятівний шлях до нематеріального Отця.

Поряд з таким масштабом узагальнення багаторічні й кропіткі зусилля якого-небудь індійського йогіна оволодіти матеріальними стихіями світу та неосяжним полем всесвітнього психічного виривання, виглядають мурашиною працею. І проблема Визволення, яка є «одною з ключових для людини будь-яких епох і культурних кіл» [Ref. 1, Wstep], вирішується в постаті новозавітного Ісуса з абсолютною логіко-емоційною вичерпністю.

Утім в культурі християнської Європи героїчна воїнська загибель нерідко «рокірується» з подвигом в ім'я Христа. Приклад – повість Гоголя «Тарас Бульба», в якій загиблі на полі бою козаки тут-таки одразу потрапляють до раю, де їх вітає сам Христос, що робить цей рай дещо подібним до Валгалли. Втім вихід юних Остапа й Андрія зі світу Матері у світ Батька, котрий тут менш за все являє біблійний образ Божий, й радше нагадує свавільного й задерикуватого «вічного підлітка», якому огидна сама ідея миру й компромісу, обертається насильницькою смертю й юнаків, і їхнього войовничого тата. «Не підлягає сумніву, що для Бульби “думка сімейна” – на “звірячому”, нижчому рівні. І у нього, як у древніх греків, місце жінки – “у гинекеї”, її справа – народжувати воїнів. Мати забезпечує, так би мовити, єднання “по крові”. А ось вже чоловіча спільнота пов'язана вищим почуттям товариства, в цьому відмінність одного лише чоловіка від світу нижчого, світу природи <...> Ось тільки чому Гоголь вживає вислову “спорідненість по душі”, коли так і проситься на язик слово “духовність?” Чи не тому, що в апостола Павла люди діляться на тілесних, душевних і духовних (1 Кор. 2: 13-14), і “душевність”, на відміну від “духовності”, позначає світ пристрастей людських, світ язичницький, а не християнський, в той час, як “духовна” людина визискує Бога і правди його» [2, с. 320–321]. По суті, воїнський ідеал Тараса Бульби суто язичницький, «ахіллесовий», хоча персонаж Гоголя начебто ревно обороняє православну віру.

Висновки. Культ Ахілла, якого, за словами Одиссея, ще за життя вшановували як бога, а по смерті буцімто влаштували навколо його гробниці поселення Ахіллейон зі храмом та статуєю героя для поклоніння, не йде в порівняння з поклонінням Христові у вселенському масштабі. Ахілл

є уособленням трагізму існування земної, тілесної людини, вразливості героя перед богами. Статуї Ахілла прагнуть зафіксувати квітнучу тілесну юність героя, яку грубо знищено ворожою божественною волею. Розп'яття ж, яке може видатись

маніфестацією граничного приниження людської Самості й перемоги смерті, насправді є символ Воскресіння й перемоги над смертю у Вічності. Гадаю, що продовження досліджень в цій площині виявилось б плідним.

Список літератури:

1. Абрамович С. Аксиологія Біблії. Нариси : Монографія / Семен Абрамович. К. : ВД Д. Бурого, 2018. 121 с.
2. Абрамович С. Сыноубийство в «Тарасе Бульбе»: инициация или жертвоприношение? // С. Абрамович. Выбране. Літературознавство. Теологія та релігієзнавство. Культурологія. К. : ВД Д. Бурого, 2016. С. 251–262.
3. Баранов С. А. Античный образ человека : исторический смысл и судьба в диалоге культур. Автореф. ... канд. философ. н. Великий Новгород : Новгородский гос. ун-т им. Ярослава Мудрого, 2009. 18 с.
4. Гегель Г.-Ф. Лекции по философии истории. СПб : Наука, 1993. 480 с.
5. Захарова Е. А. К вопросу о хтонической сущности культа Ахилла в Северном Причерноморье // Мнемон. Исследования и публикации по истории античного мира. Вып. 3. СПб, 2004. С. 349–360.
6. Колесник М. В. Интерпретация «греческого духа» в контексте массовой культуры // Омский научный вестник. 2006. № 37. С 314–318.
7. Ленская В. С. Частные жертвоприношения в Древней Греции // Проблемы истории, филологии, культуры. 2017.7/17. С. 47–63.
8. Лосев А. Ф. Гомер. М. : Государственное учебно-педагогическое издание Министерства просвещения РСФСР, 1960. 350 с.
9. Руссо Ж.-Ж. Педагогические сочинения. В 2 томах. Т. 1. Эмиль, или О воспитании. М. : Педагогика, 1981. 656 с.
10. Фрай Н. Архетипний аналіз. Теорія міфів // Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. Л. : Літопис, 1996. С. 111–135.
11. Хоммель Х. Ахилл-бог // ВДИ, 1981, № 1. С. 53–76
12. Чикарькова М. Біблійний антропоцентризм та його роль у становленні європейської культури. К. : ВД Д. Бурого, 2010. 312 с.
13. Юнг К. Г. Архетип и символ. М. : Ренессанс, 1991. 304 с.
14. Юнг К. Г. Исследования о символике самости. М. : АСТ, 2020. 590 с.
15. Яровой А. В. От культуры войны к войне культур. Социокультурные проекции агональности в европейской и евразийской культурах. Монография. М. Берлин : Direct MEDIA, 2017. 310 с.

Abramovych S. D. APOLLO'S ARROWS AND CRUCIFIX'S NAILS. INITIATION AND SACRIFICE AS MODELS OF THE EMBODIMENT OF THE SAVIOUR'S ARCHETYPE

The article is devoted to clarifying the fundamental difference between the ancient pagan and biblical-Christian understanding of the meaning of the sacred Sacrifice, which often intersects with Initiation. The article finds that human sacrifices, including child sacrifices, were commonplace in ancient times. The happiness of the community was redeemed at this price.

It is also revealed why the young man was a victim more often than the girl: his status was higher, because young soldiers defended the tribe and robbed foreigners, potentially became leaders, and so on. These algorithms have not completely died out on today's overpopulated planet, especially in the Modern era and in the current Postmodern era, when the influence of the "Greek spirit" prevails and the biblical view of the world is increasingly reduced. Therefore, delving into the spiritual roots of this situation in the parameters of "axial time" (Jaspers) is inexhaustibly relevant, as highlighted in the article. In particular, the article provides an in-depth consideration of the rites of Initiation and Sacrifice of a young man as a realization of the soteriological myth in the two antagonistic spiritual systems of the ancient world, which continue to be the most important components of our culture today. It is also shown that the death of Achilles and Christ is a situation, in which two radically different interpretations of the situation of "defeat of the hero" are represented. It is found that Achilles is the personification of the tragedy of the existence of earthly, corporeal man, the hero's vulnerability to the gods; the statues of Achilles seek to capture the flourishing bodily youth of the hero, which is rudely destroyed by the hostile divine will. The biblical Jesus is the embodiment of spiritualism, of absolute purity, unlike the heroes of pagan mythology, who are heavily polluted with blood and semen. The Crucifixion, which may seem like a manifestation of the extreme humiliation of the human Self and the victory of death, is in fact a symbol of the Resurrection and the victory over death in Eternity.

Key words: Savior, Achilles, Christ, hero, initiation, sacrifice.