

РЕЛІГІЇ КИТАЮ В ПРАЦЯХ М. ЕЛІАДЕ

Видатний релігієзнавець Мірча Еліаде (1907–1986), як відомо, був вченим-енциклопедистом, який у своїх студіях тяжів до всеосяжності. У прагненні створити цілісну картину історії релігій він, певна річ, не міг оминати Китай. Хоча праць, цілком присвячених Китаю, – за винятком кількох невеличких статей і есе, – Еліаде не писав, проте у своїх працях загального характеру неодноразово звертався до китайських міфів, релігійних вірувань і містичних практик. Він використовував їх насамперед як матеріал для аналізу універсальних релігійних явищ, загальної морфології релігій тощо, справедливо вважаючи, що без залучення китайської духовної культури неможливо робити широкі узагальнення. Еліаде свідомо уникав будь-якої вузької спеціалізації, вважаючи себе насамперед істориком релігії в широкому сенсі, а цю дисципліну він розумів як “тотальну герменевтику” стосунків людини із сакральним (докладніше див. [Еліаде 2006, 83–98]). Відтак у його працях слід шукати не нових фактів (це справа фахівців), а узагальнень та інтерпретацій. Насамперед вони цікаві тим, що зроблені у найширшому контексті різних культур, що дозволяє не лише говорити про поширення певних явищ шляхом впливу, а й, що важливіше, про загальнолюдське значення цих явищ. По-друге, Еліаде – не лише дослідник, а й самобутній мислитель світового значення, а відтак його інтерпретація тієї чи іншої релігії цікава вже сама по собі. Втім, у цій статті ми не ставимо за мету докладний аналіз цих інтерпретацій. Наше завдання скромніше – простежити, коли в Еліаде з’явився і як розвивався інтерес до релігій Китаю, які їхні аспекти або елементи цікавили його тощо. У першій частині статті ми побіжно оглянемо в хронологічному порядку ті праці Еліаде, у яких він приділив значну увагу Китаю. У другій частині ми, спробуємо дати узагальнену картину китайських релігій згідно з Еліаде, синтезуючи положення, розкидані по окремих публікаціях. Зазначимо, що ані обсяг статті, ані доступність джерел не дають нам можливості претендувати на вичерпність, проте, сподіваємо-

ся, що така спроба виділити й систематизувати китайський матеріал буде цікавою й корисною як для китаїстів, так і для дослідників творчості визначного вченого.

Глибока зацікавленість Китаєм та значення, яке Еліаде надавав китайській культурі (не лише релігії), помітні з окремих висловлювань, розсіяних по різних книгах та інтерв’ю. Так, у вступі до “Історії віри й релігійних ідей” він ставить роман У Чен’єня “Подорож на Захід” в один ряд із творами Шекспіра, Данте, Достоєвського, Пруста й Калідаси [Еліаде 2002, 7]. У передмові до праці “Образи та символи” Еліаде зазначає, що “поява Азії на історичному обрії” почалася “з революції Сунь Ятсена” [Еліаде 2000б, 127]. У 1942 р. Еліаде записав до щоденника: “Зв’язок між музичним звукорядом і сімома планетами – в Китаї, Індії, Греції, арабському світі. Музика – Космологія. Індійський текст говорить, що [музичні] звуки прямо наслідують голоси тварин, але фактично так само чиниться і в Китаї, там ідеться про зодіакальних тварин. Не лише існує відповідність “звук – планета”; а вони з допомогою будь-якої мелодії прагнуть космічного, зоряного підйому” [Еліаде 2006, 150–151]. У книзі інтерв’ю “Випробування лабіринтом” Еліаде дає характеристику Мао Цзедуну як “останньому імператору”: “Мао можна назвати останнім імператором. Він є охоронцем та тлумачем добротної доктрини, а в повсякденному житті – відповідальним за мир та добробут свого народу. Він є справжнім імператором, майже міфологічним, архетипічним. Він продовжив китайську традицію. Змінився лише словник, функція залишилася” [Еліаде 1990, 132].

У студентський період молодий Еліаде познайомився з працями видатного італійського сходознавця Джузеппе Туччі (1894–1984). У 1926 р., будучи студентом другого курсу Бухарестського університету, Еліаде написав до Дж. Туччі листа, фрагмент якого зберігся й опублікований М. Хандокою¹ [Еліаде 2004, 215–217]. Туччі насамперед відомий як тибетолог, проте починав він як китаїст та індолог; його головні тибетологічні публікації почали виходити у 1930-

ті рр. У 1925–1930 рр. він викладав італійську й китайську мови в Калькутті [Gnoli 1987]. Там взимку 1929 р. і відбулася перша зустріч Дж. Туччі з Еліаде [Eliade 2004a, 216; Eliade 2004c, 169]. У згаданому вище листі Еліаде перераховує праці Туччі, які були на той час у бібліотеці Бухарестського університету: “Даосизм” (“Taoismo”), “Китайська мудрість” (“Saggezza cinese”), “Rayasekhara” (?), “Вплив буддизму на цивілізацію Далекого Сходу” (“L’influsso del Buddhismo sulla civiltà dell’estremo oriente”)². Як бачимо, це переважно синологічні праці (лише одна індологічна – переклад пракритської драми). Велике значення для Еліаде мали праці бельгійського синолога Карла Генце (Hentze, 1883–1975), особливо книга “Місячні міфи й символи” (Mythes et symboles lunaires, Anvers, 1932) [Culianu 2004, 137]. К. Генце був одним з авторів альманаху “Залмоксіс” (Zalmoxis), який Еліаде видавав у 1938–1942 рр. [Eliade 2004c, 323, 338]. Під час навчання в Індії (1928–1931 рр.) Еліаде мав можливість працювати в бібліотеці Азійського товариства в Калькутті, де захопився працями німецького антрополога й синолога Бертольда Лауфера (Laufer, 1874–1934) та французького буддолога та даолога Поля Пелльо (Pelliot, 1878–1945) [Eliade 2004c, 475; Eliade 2004d, 81, 198, 199].

Китайська тематика у творчості Еліаде з’являється рано – у 1930-ті роки. Насамперед слід згадати працю “Азійська алхімія” (Alchimia Asiatica, București, 1935), перша частина якої присвячена китайській алхімії [Еліаде 1998а, 41–76]. Окремі частини книги ще раніше друкувалися у часопису “Vremea” [Eliade 2004c, 62]. У 1930-ті роки молодий вчений написав також декілька невеликих статей і есе, тією чи іншою мірою дотичних до Китаю. Одне з них – есе “Нефрит” (1932) – пізніше увійшло до збірки “Fragmentarium” (București, 1939) [Eliade 2003, 66–70]. Ще три були включені до збірки “Острів Евтаназіуса” (Insula lui Euthanasius, București, 1943). У нарисі “Довкола Гобіно”³ (1934) Еліаде критикує расистські погляди цього мислителя на китайську культуру, спираючись на праці Марселя Гране⁴ [Eliade 2004b, 304–308]. Есе “Про “філософію” місяця” (1936) має загальнокультурологічний характер, проте

в ньому багато уваги приділено працям синолога К. Генце [Eliade 2004b, 79–86]. Есе “Російський вчений про китайську літературу” (1938) містить роздуми Еліаде з приводу праці В. Алексєєва⁵ “Китайська література”, надрукованої французькою мовою в “Анналах музею Гіме” [Eliade 2004b, 126–134]. Усі ці публікації свідчать як про цікавість румунського вченого до китайістики, так і про його обізнаність із працями провідних дослідників у цій царині. Того ж 1938 р. Еліаде написав статтю про символізм перлів, де багато уваги приділено китайському та японському матеріалу; вона була надрукована в II томі “Залмоксиса” (1940 р.). Пізніше на основі цієї статті був написаний IV розділ книги “Образи і символи” (Images et Symboles. Essai sur le symbolisme magico-religieux, Paris, 1952) [Еліаде 2000б, 202–227]. Тут розкривається символіка мушлі і перлини у зв’язку з Місяцем, водою, жіночим началом, родючістю тощо.

У своїй головній праці – “Трактаті з історії релігій” (Traité d’histoire des religions, Paris, 1949; англ. переклад: Patterns in Comparative Religions, NY & London, 1958) [Еліаде 1999] – Еліаде також залучає значний матеріал з китайської міфології. Поміж тем, яким дослідник присвятив найбільше уваги, – культ Неба й верховного божества та імператора як Сина Неба [Еліаде 1999, 71–72, 119], символізм дракона [Еліаде 1999, 199–201, 207], символізм нефриту та перлів [Еліаде 1999, 397–399, 408] тощо. Цілий підрозділ присвячено Китаю у відомій праці “Шаманізм та архаїчні техніки екстазу” (Le Chamanisme et les techniques archaïques de l’extase, Paris, 1951) – це підрозділ “Шаманські техніки та символізм у Китаї”, що входить до глави XII “Шаманські символи та техніки в Тибеті, Китаї й на Далекому Сході” [Еліаде 1998б, 328–334]. В індологічній за характером монографії “Йога: свобода та безсмертя” (Le Yoga: Immortalité et liberté, Paris, 1954) Еліаде, зокрема, розглядає даоські дихальні вправи як аналог пранаями, торкається можливості взаємовпливів між йогою та даосизмом [Еліаде 2000а, 68–71]. До глави VII (“Йога та алхімія”) цієї праці включений підрозділ “Китайська алхімія” [Еліаде 2000а, 262–267]. Крім того, у

додатках він спеціально аналізує сексуальні та дихальні техніки в Китаї, а також літературу з китайської алхімії [Еліаде 2000а, 374–375, 379–380]. До теми китайської алхімії вчений звертається також у праці “Ковалі та алхіміки” (*Forgers et alchimistes*, Paris, 1956) [Еліаде 1998а, 140–269] уже з дещо іншого погляду – зв’язку між релігійними аспектами стародавньої металургії та алхімією.

У праці “Священне та мирське” (*Le Sacré et le Profane*, Paris, 1956) китайські вірування згадуються переважно епізодично; найбільше уваги приділено ритуалам покладення на землю новонародженого й того, хто помирає, а також десакралізації природи в китайській культурі (на прикладі мініатюрних садів) [Еліаде 2000а, 320–321, 325–327]. У праці “Міфи, сновидіння і містерії” (*Mythes, rêves et mystères*, Paris: Hallimard, 1957) Еліаде наводить чимало китайських прикладів у розділах “Символізм підняття і сон наяву”⁶ та “Земля-Мати і космічна ієрогамія”⁷ [Еліаде 2001, 196–197, 249–252]. У 1957 р. на конференції гуртка “Еранос” Еліаде прочитав лекцію “Значення “внутрішнього світла”, що пізніше була включена як перший розділ до праці “Мефістофель і Андрогін” (*Méphistophélès et l’androgyné*, Paris: Hallimard, 1962). У ній Еліаде присвячує даосизму два підрозділи – “Китайські техніки” та “Таємниця Золотої квітки” [Еліаде 1998а, 350–354]. Даоські практики знову згадано у невеликій праці “Аспекти міфу” (*Aspects du mythe*, Paris, 1963) у розділі “Традиційна техніка “повернення до джерел” [Еліаде 1995, 88–90].

Доволі дивним є той факт, що в укладеній ним тематичній хрестоматії “Від примітивних народів до дзену” (*From Primitives to Zen*, NY – London, 1967) [Еліаде 1996] Еліаде майже ігнорує Китай. Там є лише уривок з Дун Чжуншу, який стосується теорії знамень, та уривок із Сюнь-цзи, що стосується ритуалів. Ще більш дивує, що обидва уривки взято з конфуціанських текстів, а матеріали з даосизму, яким Еліаде цікавився значно більше, зовсім відсутні.

У праці “Ностальгія за джерелами” (*The Quest: History and Meaning in Religion*, Chicago – London, 1969; франц. переклад: *La Nostalgie des origines. Methodologie et*

histoire des religions, Paris, 1971), в останній частині, присвяченій релігійному дуалізму, є підрозділ “Ян та інь” [Еліаде 2006, 210–212]. У публічній лекції “Світ, місто, дім”, прочитаній у 1970 р. в університеті Лойоли (Чикаго) Еліаде, розглядаючи космогонічний символізм житла, наводить, поміж іншого, приклад китайської оселі. Пізніше він включив її до праці “Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання” (*Occultism, witchcraft, and cultural fashions*, Chicago, 1976) [Еліаде 2001, 486–496].

Після виходу книги Еліаде зазвичай не полишав роботи над темою – він стежив за новими публікаціями, писав статті, а згодом доповнював текст цієї книги, коли вона виходила в новому перекладі або перевидавалася. Таким чином, продовжуючи працювати над темою алхімії та сакральних аспектів металургії в традиційних суспільствах, Еліаде у 1970 р. опублікував у заснованому ним журналі “History of Religions” статтю “Алхімія та наука в Китаї” (*Alchemy and Science in China*). Матеріали цієї статті він включив до нового, доповненого видання “Ковалів та алхіміків” (1977).

У фундаментальній праці останніх років життя – “Історії віри та релігійних ідей” (*Histoire des croyances et des idées religieuses*, Paris, 1976–1978) – Еліаде присвячує Китаю главу XVI, що відкриває другий том, “Від Гаутами Будди до триумфу християнства” [Еліаде 2002, 7–40]. Ця глава охоплює історію китайських релігій від найдавніших часів до повстання Жовтих пов’язок. Розглянути середньовічний Китай вчений планував в останньому, IV томі, який так і не був написаний.

З цього нарису, який підсумовує дослідження вченого, зроблені ним протягом усього життя, й доцільно розпочати аналіз його поглядів на китайську релігію. Торкаючись проблеми генезису китайської цивілізації, він зазначає, що “як китайський народ склався в результаті різних етнічних сполучень, так і його культура являє собою складний і оригінальний синтез, у якому, однак, можна виявити багато складових” [Еліаде 2002, 7], відтак схиляється до поліцентричної гіпотези [див.: Кравцова 1999, 104–105]. Ще в “Азійській алхімії” він висловив припущення про наяв-

ність у давньокитайській культурі двох традицій – материкової “традиції нефриту” та морської “традиції перлів” [Еліаде 1998а, 48] (у сучасній термінології їх можна, певне, ототожнити з “центральною” та “східною” субтрадиціями відповідно). Посилаючись на праці В. Ебергарда⁸, Еліаде підкреслює “внесок периферійних етнічних елементів – тайських, тунгуських, тюрко-монгольських, тибетських тощо – до китайського синтезу” [Еліаде 2002, 15]. У цілому вважаючи доісторичні культури Китаю автохтонними, Еліаде також припускає можливість впливів на них із Близького Сходу через Сибір і Центральну Азію; водночас китайські впливи він вбачає “як у релігійному мистецтві народів Борнео, Суматри та Нової Зеландії, так і в індіанців північно-західного узбережжя Америки” [Еліаде 2002, 7–8; 353]. Подібним чином у “Ковалях та алхіміках” вчений, слідом за Р. Форбсом⁹ та Р. фон Гайне-Гельдерном¹⁰, схиляється до думки, що китайська металургія має дунайське походження, а з другого боку, від неї походить металургія Центральної та Південної Америки [Еліаде 1998а, 148]. Як би там не було, вірування неоліту (культур Яншао та Луншань) подібні до інших стародавніх культур: “взаємозалежність життя, родючості, смерті та посмертного існування і, отже, сприйняття космічного циклу, ілюстроване календарем і актуалізоване в ритуалах; значимість предків як джерела магіко-релігійної могутності; “містерія” *coincidentia oppositorum*¹¹; про що свідчить і *death pattern*¹², – вірування, що до певної міри визначає наперед ідею цілісності космічного буття, котра стане панівною ідеєю в наступні епохи” [Еліаде 2002, 9]. Важливо, додає Еліаде, що ці вірування значною мірою збереглися в сільських культурах.

Переходячи до релігії доби Шан, а потім – Чжоу, Еліаде головну увагу приділяє культу найвищого небесного божества – Ді, Шан-ді, Тянь. Як вчений показав раніше, це – окремий випадок культу Неба, однієї з найдавніших ієрофаній¹³: “Небо саме по собі є втіленням трансцендентності, могутності та святості” [Еліаде 1999, 50]. Поширений майже в усьому світі, з часом культ Неба або його персоніфікації – Вер-

ховної небесної істоти – витісняється культурами інших божеств, а сам бог Неба лишається суто міфологічним персонажем або номінальним головою пантеону, без власного культу (в термінології Еліаде – *Deus otiosus*¹⁴) [Еліаде 1999, 57–67]. Китайський Тянь, або Шан-ді,¹⁵ близький за своїми характеристиками до аналогічних богів народів Сибіру, які, на думку Еліаде, “краще зберегли свої первісні риси, ніж боги Неба інших народів” [Еліаде 1999, 71–72]. Саме виходячи з архаїчності небесної ієрофанії, Еліаде припускає, що концепція вищості небесного божества мала існувати й раніше, в неоліті, хоча вона “невловима” в археологічних знахідках [Еліаде 2002, 11]. Уже в добу Шан культ Шан-ді дещо ослаблений (йому приносять менше жертв, аніж царським предкам); на початку доби Чжоу Тянь ще має антропоморфні риси, але згодом “поступово втрачає релігійну природу, стаючи засадничим принципом світового ладу і гарантом морального закону” [Еліаде 2002, 11, 13]. Проте жертвоприношення Небу зберігаються, оскільки Небо залишається захисником династії, а цар – представником (“сином”) Неба і водночас його жерцем [Еліаде 2002, 13–14].

Щодо парного до Неба культу Землі, то Еліаде зазначає, що спочатку Земля сприймалася “як творча космічна сила, безстатева або двостатева” і лише згодом набула характеристик жіночої, материнської сили. У добу Чжоу вже існувала ціла ієрархія богів ґрунту [Еліаде 2002, 14–15]; щодо культу Землі в добу Шан Еліаде не висловлює жодних припущень. Докладніше цю тему він розглядає в “Міфах, сновидіннях і містеріях” [Еліаде 2001, 250–251], спираючись насамперед на праці М. Гране, а також Е. Шаванна й Б. Лауфера¹⁶. Особливо увагу Еліаде привернув обряд покладання новонароджених і помираючого на землю, який має аналоги в інших культурах. Такий ритуал “передбачає ідею сутнісної єдності людини і землі”, яка втілюється в “уявленні про тісний зв’язок між країною та її жителями”, – цю думку М. Гране Еліаде неодноразово цитує [Еліаде 2001, 250; Еліаде 2000б, 320–321; Еліаде 2002, 14]. Визнаючи важливу роль культу предків, особливо царських, Еліаде вважає цей культ укоріненим в неолітичних віруваннях;

він не погоджується з думкою, ніби культ предків з'явився у правлячої аристократії й лише згодом поширився на нижчі верстви суспільства [Еліаде 2002, 11].

Характерним явищем для релігійної культури архаїчного Китаю, на думку Еліаде, був шаманізм, появу якого він пов'язує з чжоусцями [Еліаде 2002, 15]. Він пише: “Китайський шаманізм... здається, домінував у релігійному житті, доки конфуціанство і державна релігія досягли переваги” [Еліаде 1998б, 331]. Еліаде констатує наявність у китайській традиції всіх елементів шаманського комплексу: “магічний політ” на Небо¹⁷, шаманський танець, закликання душі, втілення духів, влада над вогнем, сходження до світу померлих тощо [Еліаде 1998б, 333]. Окремо він розглядає зв'язок із шаманізмом “ведмежою обрядовості” (bear ceremonialism), яка включає танець у ведмежій шкурі – ритуальне перевтілення у ведмеда. “Під час наслідування ходи тварини або надягання її шкури досягається надлюдський спосіб буття. Йдеться не про повернення до чистого “тваринного життя”: тварина, з якою ототожнюється шаман... стає за своєю сутністю міфічною Твариною, Предком¹⁸, Деміургом. (...) Можна вважати, що ця проекція в міфічну Істоту, водночас центр життя і універсального оновлення, викликала почуття ейфорії, яка, перед тим як призвести до екстазу, давала почуття власної сили й зв'язку з космічним життям” [Еліаде 1998б, 334].

Тут, як і в інших культурах, дослідник наголошує на потребі відзрізнати шаманізм у власному сенсі слова від псевдошаманізму, до якого він відносить медіумізм – спонтанну або штучно викликану одержимість духами. Зокрема, він звертає увагу на те, що у китайській традиції тема “магічного польоту” не пов'язана з одержимістю духами [Еліаде 1998б, 330]. На думку Еліаде, оповіді про чарівні подорожі “були для китайців тільки пластичними формами для опису переживань екстазу”, засобом досягнення якого був танець [там само], а власне екстаз і складає сутність шаманізму як такого. Шаманізм не виключає “сходження духів”: по-перше, “дух міг надихати шамана”; по-друге, у справжньому шаманізмі екстаз “був причиною втілення *шень*, а не його результатом: саме тому, що

людина вже була здатна “досягати вищих сфер і сходити в нижчі”... “розумні *шень* входили в неї”¹⁹ [Еліаде 1998б, 330–331]. Поступово акцент на “входження духів” призвів до деградації шаманізму, зокрема коли поширилося втілення душ померлих [Еліаде 1998б, 331].

Одним з найважливіших для Еліаде є поняття міфу, тож він ніяк не міг обминути китайську міфологію. Він виділяє чотири космогонічні міфи, які дійшли до нас в егемеричному й секуляризованому вигляді: міф про Паньгу, міф про розрив зв'язку між Небом і Землею за наказом Хуан-ді, міф про Фусі і Ньюву і міф про боротьбу Юя з повинню. Перший з них є типовим міфом про Творення через офірування першоістоти (аналогі Паньгу в інших культурах – Тіамат, Пуруша, Імір тощо)²⁰. Другий є знов-таки варіантом поширеного сюжету про Золотий вік, коли Небо складало із Землею єдине ціле, і про катастрофу, яка розірвала цей зв'язок. “Протягом історії Китаю ми зустрічаємо те, що можна було би назвати ностальгією за Раєм, інакше кажучи, бажання відновити за допомогою священного екстазу “первинну ситуацію” – первісну цілокупність (*хунь дунь*) – або повернути час, коли можна було безпосередньо спілкуватися з богами” – зауважує Еліаде з цього приводу [Еліаде 2002, 16–17]. Міф про Великого Юя свідчить, що “для китайських авторів облаштування світу й створення соціальних інституцій еквівалентне космології. Світ можна вважати “створеним”, коли, прогнавши сили зла на всі чотири боки, Государ воцаряється в центрі світобудови і завершує організацію суспільства” [Еліаде 2002, 17]. Проте у метафізичних побудовах і практиках даосизму Еліаде вбачає сліди втраченого космогонічного міфу про створення світу з хаосу (*хунь-дунь*) – “всезагальності, що нагадує яйце”. Сюди можна віднести також відому оповідь Чжуан-цзи про те, як друзі Хаоса (*Хунь-дуня*) зробили в його тілі сім отворів²¹ [Еліаде 2002, 17, 22; Еліаде 1995, 89–90].

Від космогонії Еліаде переходить до будови світу. Щодо цього він стверджує: існувала “повна єдність і нерозривність різноманітних основних концепцій, починаючи з доби Шан і до революції 1911 р.”

[Элиаде 2002, 17]. Особливе значення в китайському образі універсуму має центр, в якому розташована столиця. Уявлення про столицю як Центр Світу характерне для всіх традиційних цивілізацій, зазначає Еліаде. “Государ, так само як і інші символи Центру Світу (Дерево, Священна гора, дев’ятиповерхова вежа тощо), втілює в собі свого роду *axis mundi*²² та реалізує зв’язок між Небом і Землею” [Элиаде 2002, 18–19]. Та ж сама символіка, додає він, притаманна звичайному китайському житлу (докладніше про це він пише в [Еліаде 2001, 492–493]). Сакральне значення надавалося в стародавньому Китаї також пейзажу, особливо “досконалому пейзажу”, де є поєднання гори і водного простору. Пізніше такий пейзаж став об’єктом медитації даосів²³ (зокрема, у вигляді мініатюрних садів), а з XVII ст. майже втратив релігійне значення, ставши предметом естетичної насолоди [Элиаде 2000б, 325–327].

Еліаде зазначає, що для китайської культури характерна “універсальна гомологічність”, “смілива розробка системи взаємообумовлених зв’язків макрокосму й мікркосму, іншими словами, всезагальна теорія аналогій” [Элиаде 2002, 19]. Подібні теорії існують і в інших традиційних релігіях. Проте “новизна китайської ідеї полягає в тому, що ця схема “макркосм – мікркосм” інтегрується в систему класифікації ще ширшу, а саме – циклічності антагоністичних, але взаємодоповнювальних принципів *ян* та *інь*. (...) Значущість пари протилежностей *ян-інь* обумовлена тим, що вона не лише послугувала моделлю універсальної класифікації, а й, крім того, розгорнулася до рівня космології, котра, з одного боку, систематизувала й узаконила численні прийоми фізичного й духовного вдосконалення, а з другого, – підштовхнула до філософських побудов більш строгих і систематичних” [там само]. Проблема дуалізму Еліаде присвятив спеціальне дослідження, де проаналізував різні типи діад і полярностей, переважно в так званих “примітивних” культурах, і в цьому контексті розглянув концепцію *інь-ян* [Элиаде 2006, 160–212]. Спираючись в багатьох моментах на праці М. Гране і часто поділяючи його погляди, Еліаде, проте, не згоден з думкою

французького вченого, що концепція *інь-ян* є відображенням особливостей давньокитайського суспільного життя; натомість він підкреслює гомологічність, яка проявляється і на соціальному рівні [Элиаде 2006, 211; Элиаде 2002, 20–21]. Так, людський шлюб наслідує взірць космічної ієрогамії і знаходить у ньому своє виправдання [Элиаде 2000б, 40].

Слідом за К. Генце, Еліаде вбачає концепцію *інь-ян* у символах полярності й чергування, які наявні вже в мистецтві доби бронзи [Элиаде 2002, 10, 19–20]. Такий символізм взагалі притаманний традиційній китайській культурі. Особливу увагу румунський дослідник приділив значенню перлів (пов’язаного з началом *інь*) і нефриту (пов’язаному з началом *ян*) [Элиаде 1998а, 47–49; Элиаде 1999, 397–399]. Перлам і мушлям він присвятив окреме дослідження, де показав, що їхня символіка має близьке значення в різних культурах (нефриту, певне, не притаманна така універсальність) [Элиаде 2000б, 209–227]. Так само, як перлина, з водною символікою пов’язаний дракон, хоча водночас він є символом неба і асоціюється з імператором²⁴ [Элиаде 1999, 200–201].

Протилежність *інь-ян* знаходить своє розв’язання в понятті *дао*²⁵. Еліаде приходить до висновку, що це поняття пов’язане зі стародавнім міфом про творення світу з якогось Цілого [Элиаде 2002, 17, 21]. “Дао є, відтак, первинна всезагальність, жива й творча, але безформна й безіменна” [Элиаде 2002, 22]. Нижче він додає: “Дао означає кінцеву реальність, таємничу і невловиму, *fons et origo*²⁶ будь-якого творіння, основу будь-якої екзистенції” [Элиаде 2002, 28].

Дао “як принцип і джерело всякої реальності”, ритмічне чергування *інь-ян* та теорія аналогій є фундаментальними ідеями, спільними для всіх китайських релігій. “Але якщо одні, насамперед даоси, вважали, що буття, яке проходить під знаком дао і в повній гармонії з космічними ритмами, було можливе лише *на початку* (тобто на стадії, що передувала соціальній організації й розвитку культури), то інші розглядали можливість такого існування саме в умовах справедливого й цивілізованого суспільства” [Элиаде 2002, 23]. “Інші” –

ценасамперед конфуціанці²⁷. Втім, конфуціанство Еліаде не вважає за релігію (і тому приділяє йому значно менше уваги, аніж даосизму): “Строго кажучи, Конфуцій не був релігійним мислителем” [Еліаде 2002, 23]. Водночас румунський вчений вбачає в ідеях Конфуція та його послідовників певний релігійний аспект. Конфуцій не відкинув традиційні релігійні ідеї та ритуали, але наповнив їх новим змістом. Еліаде вважає, що для Конфуція Небо-Тянь – не *deus otiosus*, а божество, що дбає про кожну людину, допомагає їй вдосконаленню. Морально-політична реформа Конфуція, на думку Еліаде, базується на “методиці, що здатна перетворити ординарну особистість на “вищу людину” (*цзюнь-цзи*)”, і ця методика – навчання “церемоніальної поведінки у відповідності з дао” (яке, за Конфуцієм, встановлене волею Неба) [Еліаде 2002, 24]. У її підґрунті – ідея, що “і космос, і суспільство підвладні тим самим магіко-релігійним силам, котрі діють і в людині” [Еліаде 2002, 25]. Ось як розуміє Еліаде значення конфуціанського ритуалу: “Жест, що чиниться відповідно до правил, створює нову епіфанію космічної гармонії. (...) Жорсткий стандарт, що набуває чинності після “трансмутації” ритуальних вчинків і поведінки, *зберігаючи всю їхню природність*, має, безперечно, релігійну інтенцію і релігійну структуру. (...) Оригінальність Конфуція полягає в тому, що він добивався “трансмутації” у стихійні ритуали жестів і вчинків, невід’ємних від умов складного й у найвищій мірі ієрархізованого суспільства” [Еліаде 2002, 25]. Дослідник марно вживає алхімічний термін “трансмутація” – він вбачає тут подібність з методами даосів, а також тантризмом, каббалою та дзен-буддизмом [Еліаде 2002, 25]. На його погляд, “Конфуцій вказав... новий шлях: необхідність і можливість повернення релігійного виміру до мирських справ і соціальної активності” [Еліаде 2002, 25–26].

Даосизм, як було зазначено вище, цікавив Еліаде значно більше, ніж конфуціанство. Він вважав, що даоси є справжніми спадкоємцями давньокитайського шаманізму: “...дуже вірогідно, що даоси, легенди яких багаті на вознесіння та різні дива, розробили й систематизували шаманські

ідеології та техніки протоісторичного Китаю, і тому їх слід вважати значно більш правочинними послідовниками шаманізму, ніж заклинателів, медіумів і “одержимих” [Еліаде 1998б, 329]. Вчений зазначає, що “даосизм асимілював значно більше архаїчних технік екстазу, ніж йога й буддизм” [Еліаде 1998б, 331]. Зокрема, із шаманським досвідом пов’язане використання поведінки тварин як “взірцевої моделі” даоських технік [Еліаде 1998б, 334]. “Архаїчні способи відродження стихійності й блаженства “тваринного життя” були сприйняті й дбайливо збережені даоськими вчителями; ці прийоми йдуть просто від протошаманізму мисливських народів, що вже говорить про їхню найглибшу давнину” [Еліаде 1998а, 202]. Проте це не означає ототожнення даосизму із шаманізмом. Даоси перебували в іншій ситуації – вони прагнули віднайти ту “стародавню мудрість”, якою володіли колись шамани, ковалі, мисливці тощо [Еліаде 1998а, 203]. Крім того, в даосизмі відбувається “переоцінка і поглиблення шаманського екстатичного стану”: “Впадаючи в транс, шаман також долає час і простір: він злітає до Центру Світу, він опиняється в тому Золотому віці, до “падіння”, коли люди могли підніматися в небо й зустрічатися з богами. Але подорож Лао-цзи до *Джерела речей* – містичний експеримент іншого порядку, оскільки він долає природу людини і тим самим рішуче міняє її онтологічний режим” [Еліаде 2002, 30–31]. На відміну від шамана, мудрець, який з’єднався з дао, “живе у стані безперервного екстазу” [Еліаде 2002, 30–31]. Принагідно зазначимо, що тезу про шаманське походження даосизму та його особливо архаїчний характер поділяв провідний російський даолог і релігієзнавець-компаративіст Є.О. Торчинов (1956–2003) [Торчинов 1993, 125–134; Торчинов 1998, 89–90, 148].

Розглядаючи даосизм, Еліаде звертає увагу на дискусію про філософський та релігійний даосизм [Еліаде 2002, 32–33, 359]. Сам він схиляється до “золотої середини”, визнаючи, з одного боку, що всі даоси “поділяють одну й ту саму парадоксальну концепцію дао й прагнуть однієї мети: з’єднати у своїй особі дві іпостасі кінцевої реальності (*ян* та *інь*, матерію і

дух, життя і смерть)” [Элиаде 2002, 32]. Проте розрізнення філософського та релігійного даосизму вчений вважає “корисним”. Зокрема, якщо найвища мета релігійного даосизму – досягнення фізичного безсмертя, то Лао-цзи, “здається, не вірив ані у фізичне безсмертя, ані у безсмертя душі поза людським тілом”, а Чжуан-цзи “заперечував відмінність між життям і смертю” [Элиаде 2002, 30–32].

Слід зазначити, що Еліаде досить докладно розглядає вчення Лао-цзи, а щодо Чжуан-цзи обмежується короткою ремаркою. Вчений користувався двома англійськими перекладами “Дао-де цзін” (А. Уейлі та Чень Юнцзе), а також французьким перекладом М. Кальтенмарка²⁸. Еліаде вважає, що в цій книзі розрізняються два дао – первинне (перманентне, найвище), про яке говорити неможливо, і вторинне (обмежене), яке, власне, і є предметом філософії Лао-цзи. Уявлення про перше пов’язане зі “специфічним даоським досвідом екстазу” [Элиаде 2002, 28–29]. Взагалі для даосів “досконале знання – це лише знання екстатичне, бо воно не містить у собі дуалізму буття” [Элиаде 2002, 31]. Вторинне дао, хоча й так само невланне, символізується образами “матері Піднебесної”, долини, порожнечі тощо. У всіх цих образах Еліаде вбачає жіноче начало²⁹ – ідею зародження, життєдайну силу. Відтак даос, який, згідно з моделлю “вторинного дао”, плекає в собі жіночність, прагне набути якості андрогіна, давнього ідеалу людської досконалості”. Це допомагає повернутися до початку – у дитинство, що забезпечує оновлення. “Тепер стає зрозумілим бажання даоса повернути первинний стан, що існував “на самому початку”. Адже для нього вітальна повнота, природність і благодать дані лише під час “творення”, або під час нової епіфанії життя” [Элиаде 2002, 29]. Андрогінія в даосизмі поєднується з міфом про “космічне яйце” (пов’язаним з поняттям дао – див. вище), що є моделлю для деяких практик [Элиаде 1999, 385; Элиаде 1995, 88–90]. Еліаде неодноразово доводив, що ідея оновлення через “повернення до джерел” в засаді притаманна всім традиційним суспільствам. Проте даосизм має свою особливість: “Йдеться не

про те, щоби повторювати *створення космосу*, але, про те, щоби досягти знову стану, *що передує космогонії*, стану Хаосу” [Элиаде 1995, 90].

Даоські практики подовження життя і досягнення безсмертя викликали в Еліаде значну цікавість, оскільки вони, поперше, тісно пов’язані з алхімією, а по-друге, мають багато спільного з йогою, а ці дві теми належать до магістральних у його науковій творчості. Відтак проблема даоських практик, у т.ч. алхімії, у творчості Еліаде потребує окремого розгляду, тому тут ми обмежимося лише загальними зауваженнями. Спираючись насамперед на праці А. Масперо³⁰, румунський вчений докладно аналізує дихальні та сексуальні практики, торкається питань дієти [Элиаде 2000а, 68–71, 374–375; Элиаде 2002, 33–36]. Він зазначає, що “ембріональне дихання” даосів, на відміну від йогоїчної пранаями, “не є підготовчою вправою до медитації” – воно служить подовженню життя; проте воно “робить можливим деякий екстатичний досвід” [Элиаде 2000а, 68; Элиаде 2002, 34]. Сексуальні техніки даосів є водночас і ритуал, і спосіб медитації [Элиаде 2002, 34]. Порівнюючи їх із тантричними, Еліаде звертає увагу на те, що сексуальна термінологія у цих вченнях стосується однаковою мірою і ментальних операцій, і містичного досвіду. Дослідник також говорить про певний індійський вплив на даосизм у цій царині [Элиаде 2000а, 70–71, 375; Элиаде 2002, 35]; з другого боку, деякі факти вказують на можливість впливу даосизму на індійський тантризм [Элиаде 2000а, 244]. Окремо Еліаде розглянув значення світла в даоських практиках, порівнявши його з практиками інших традицій [Элиаде 1998а, 350–354].

З усіх даоських практик найбільше уваги Еліаде приділив алхімії. Як було зазначено вище, алхімічною проблематикою він зацікавився ще в молоді роки і продовжував досліджувати її все життя. У цьому контексті китайська алхімія мала для нього особливе значення – марно своє дослідження “Азійської алхімії” він починає саме з Китаю. Насамперед Еліаде цікавить походження алхімії: він наводить огляд дискусії щодо цієї проблеми, можли-

вих взаємовпливів у цій галузі між Китаєм та іншими цивілізаціями [Еліаде 2002, 363–364]. Хоча він не стає на чийсь бік, не виключено, що гіпотеза про китайське походження західної алхімії здавалася йому переконливою.

Ще в ранніх працях Еліаде підкреслював, що алхімія, у т.ч. китайська, – насамперед духовна техніка, її мета – не збагачення, а досягнення досконалості (проявом якої є, зокрема, безсмертя) [Еліаде 1998а, 44, 50]. Він вважає за необхідне розділяти алхімію та протохімію [Еліаде 2000а, 263], водночас підкреслює зв'язок між алхімією та міфологією металургії та ковальства [Еліаде 1998а, 50–51, 167, 202–204; Еліаде 2000а, 264]. Еліаде також виокремлює даоську алхімію поміж інших технік, спрямованих на досягнення безсмертя, хоча й визнає, що в деяких випадках різниця полягає лише в мові опису [Еліаде 2002, 39]. Алхімію, вважає Еліаде, визначають два чинники: “1) віра в трансмутацію металів у золото і 2) віра в “сотеріологічну” цінність операцій, що ведуть до цього результату”. Китайська алхімія як самостійна дисципліна складається з трьох елементів – традиційних космологічних принципів, міфів про безсмертя і техніки, яка має на меті його досягнення. Усі ці елементи належать до протоісторичної культурної спадщини. Еліаде вказує на тісний зв'язок між “виготовленням золота”, еліксиром безсмертя та вірою в безсмертних (*сянь*) і можливість безпосереднього зв'язку з ними [Еліаде 1998а, 204–205; Еліаде 2002, 36]. Він наводить приклади, які свідчать про віру в магичні властивості золота подовжувати життя, а також що той, хто досягнув безсмертя, потрапляє у світ, де мешкають *сяні* [Еліаде 1998а, 43–44, 206–207; Еліаде 2002, 37]. Вчений розглядає співвідношення зовнішньої та внутрішньої алхімії (відповідно *вай-дань* і *ней-дань*), пов'язане з системою аналогій між макрокосмосом та мікрокосмосом, яка теоретично обґрунтовує “виготовлення” еліксиру безсмертя всередині тіла адепта [Еліаде 1998а, 207, 211; Еліаде 2002, 37–39]. Особливу увагу Еліаде звертає на ототожнення потаємної ділянки мозку з міфічною горою Куньлунь – Центром Світу, місцем зв'язку Неба і Землі – та на необ-

хідність увійти в “хаотичний” стан свідомості, щоб потрапити туди. “Зведення матері до її первинного стану абсолютної нерозчленованості відповідає, в плані внутрішнього досвіду, поверненню до пренатальної, ембріональної стадії. Отже, ми бачимо, що тема омолодження й довголіття шляхом *regressus ad uterum*³¹ є головною метою даосизму” [Еліаде 1998а, 209–210; Еліаде 2002, 39].

Висновки

Таким чином, як бачимо, зацікавленість М. Еліаде релігіями Китаю виникла ще в студентські роки, проявилася у ранній період його творчості (30-ті рр.) та продовжувалася все життя. Великий вплив на нього справила французька синологічна школа (М. Гране, А. Масперо, М. Кальтенмарк), а також Дж. Туччі, К. Генце, Б. Лауфер тощо. Крім того, Еліаде все життя стежив за новими дослідженнями в галузі синології. У своїх працях найбільшу увагу він приділяв даосизму, особливо даоським практикам, зокрема алхімії. Крім того, його цікавила архаїчна релігійність стародавнього Китаю – культ Неба і Землі, а також символіка нефриту і перлів, мушель, драконів тощо. Натомість дослідник мало приділяв уваги конфуціанству (відносячи його радше до сфери філософії) і практично не звертався до китайського буддизму. Причина тут, вірогідно, в тому, що Еліаде як релігієзнавець зосереджував увагу насамперед на оригінальних явищах у сфері релігійної думки і з цього погляду даосизм був для нього значно цікавішим. Крім того, даосизм ближчий до архаїчних і “примітивних” релігій, які приваблювали Еліаде більше, ніж так звані світові релігії. У своєму аналізі вчений прагнув показати як універсальні, “архетипічні” риси китайських релігій (культ Небесного божества, “повернення до джерел”, “магічний політ” тощо), так і їхні специфічні особливості. І якщо конкретні факти, які Мірча Еліаде наводить у своїх працях, можуть бути з часом переглянуті, актуальним лишилось гуманістичний пафос його творчості – вивчення “екзотичних” релігій має вести до глибшого пізнання людини як такої.

¹ У примітці до цієї публікації зазначено, що у 1926 р. Еліаде присвятив італійському вченому статтю, проте не вказано ані назви, ані вихідних даних.

² Певне, йдеться про такі праці: *Apologia del Taoismo*, Roma, 1924; *Saggezza cinese*, Torino, 1926; *La Karpuramanjari di Rajasekhara*, dramma pracrito volto in italiano, Città di Castello, Il Solco, 1922; *L'influsso del buddhismo sulla civiltà dell'Estremo Oriente // Bilychnis*, 1921, XVII, 144–155. Ми користувалися електронною бібліографією праць Дж. Туччі: <http://www.giuseppetucci.isiao.it/index.cfm?ID=scritti>.

³ Жозеф Артур де Гобіно (Gobineau, 1816–1882) – французький соціолог і письменник, один із засновників расистської теорії.

⁴ Марсель Гране (Granet, 1884–1940) – французький синолог, соціолог, послідовник Е. Дюркгейма.

⁵ Алексєєв Василь Михайлович (1881–1951) – російський синолог, засновник сучасного російського китаєзнавства.

⁶ До розділу увійшли три статті, опубліковані в 1948–1956 рр.

⁷ Як окрема стаття був надрукований в “*Eranos-Jahrbuch*” у 1953 р.

⁸ Вольфрам Ебергард (Eberhard, 1909–1989) – німецький синолог.

⁹ Роберт Джеймс Форбс (Forbes, 1900–1973) – історик науки і техніки.

¹⁰ Роберт фон Гайне-Гельдерн (Heine-Geldern, 1885–1968) – австрійський етнолог, історик, археолог, дослідник Південно-Східної Азії.

¹¹ “Збіг протилежностей” (лат.).

¹² “Візерунок смерті” (англ.) – тут: особливий орнамент на керамічних посудинах поховального призначення.

¹³ Ієрофанія – маніфестація, або виявлення, сакрального, одне з ключових понять у феноменології релігії Еліаде. Докладніше див. [Еліаде 1999, 1–47].

¹⁴ “Бог не при ділі” (лат.); можна також перекласти як “бог байдужий”, “бог безтурботний” тощо. Усі ці переклади передають певні відтінки поняття.

¹⁵ Еліаде їх ототожнює, хоча у примітках зазначає, що деякі інші вчені (Е. Шаванн або Дж. Ші) вважали Шан-ді й Тянь різними божествами [Еліаде 1998а, 119; Еліаде 2002, 354].

¹⁶ Едуард Шаванн (Chavannes, 1865–1918) – французький синолог, історик філософії та релігії, вчитель М. Гране.

¹⁷ Тема магічного польоту виходить за межі шаманізму. Цю тему на матеріалі різних культур Еліаде аналізує в праці “Міфи, сновидіння і містерії” (про китайські сюжети див. [Еліаде 2001, 196]).

¹⁸ Певне, йдеться про перевтілення у ведмедя одного з міфічних правителів-першопредків – Юя.

¹⁹ Тут Еліаде цитує “Го юй” (гл. 18 “Промови царства Чу, розділ II”), посилаючись на Я. де Гроота. Пор. російський переклад В.С. Таскіна: [Го юй 1987, 258].

²⁰ Цікаво, що Еліаде, попри схильність до дифузійнізму, не розглядає версію індійського походження міфу про Паньгу.

²¹ Чжуан-цзи, гл. 7. Див.: [Чжуан-цзы 2002, 110].

²² “Вісь світу” (лат).

²³ У російському перекладі явна помилка: замість даосів – тайпіни. Пор. український переклад: [Еліаде 2001, 81–83].

²⁴ А відтак із центром і подоланням антагонізму полюсів, хоча Еліаде прямо про це не пише.

²⁵ В “Азійській алхімії” Еліаде висловлює думку, що китайці ототожнювали дао з началом *ян* [Еліаде 1998а, 44], проте пізніше він від неї відмовився.

²⁶ “Джерело і початок” (лат.).

²⁷ Крім базового понятійного апарату, на думку Еліаде, між Конфуцієм і Лао-цзи є лише одна спільна риса: обидва звертаються до монархів і державних мужів, пропонуючи їм “брати за взірець ту ж саму регулюючу модель – дао” [Еліаде 2002, 28].

²⁸ Артур Уейлі (Waley, 1889–1966) – англійський синолог і японіст.

Чень Юнцзе (Chan Wing-tsit, 1901–1994) – китайський і американський вчений, історик китайської філософії.

Макс Кальтенмарк (Kaltenmark, 1910–2002) – французький синолог, дослідник даосизму.

²⁹ У зв'язку з цим Еліаде звертає увагу на ставлення даосів до жінки, відмінне від панівної ідеології [Еліаде 2002, 30].

³⁰ Анрі Масперо (Maspero, 1883–1945) – французький синолог, історик філософії та релігії.

³¹ “Повернення до материнського лона” (лат.).

Література

- Culianu I.P. Mircea Eliade. Iași, 2004.*
Eliade M. Încercarea labirintului. Cluj-Napoca, 1990.
Eliade M. From Primitives to Zen. A Hypertext Conversion. Nebulous Cargo Productions, 1996. / <http://alexm.here.ru/mirrors/www.enteract.com/jwalz/Eliade/>
Eliade M. Fragmentarim. București, 2003.
Eliade M. Europa, Asia, America: corespondență. Vol. 3. București, 2004a.
Eliade M. Insula lui Euthanasius. București, 2004b.
Eliade M. Memorii 1907–1960. București, 2004c.
Eliade M. Jurnal 1970–1985. București, 2004d.
Eliade M. Jurnalul portughez și alte scrieri. Vol. 1. București, 2006.
Gnoli Gh. Tucci, Giuseppe // Encyclopedia of Religion. New York, 1987. Vol.15.
Го юй (Речи царств) / Пер. с кит., вступ. и прим. В.С. Таскина. Москва, 1987.
Eliade M. Священне і мирське; Міфи, сновидіння і містерії; Мефістофель і андрогін; Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання. Київ, 2001.
Кравцова М. История культуры Китая. Санкт-Петербург, 1999.
Торчинов Е.А. Даосизм: Опыт историко-религиоведческого описания. Санкт-Петербург, 1993.
Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного. Санкт-Петербург, 1998.
Чжуан-цзы: Даосские каноны / Пер., вступ. ст., коммент. В.В. Малявина. Москва, 2002.
Элиаде М. Аспекты мифа. Москва, 1995.
Элиаде М. Азиатская алхимия. Сборник эссе. Москва, 1998a.
Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза. Киев, 1998б.
Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. Москва, 1999.
Элиаде М. Йога. Свобода и бессмертие. Киев, 2000a.
Элиаде М. Избранные сочинения: Миф о вечном возвращении; Образы и символы; Священное и мирское. Москва, 2000б.
Элиаде М. История веры и религиозных идей. Т. 2. От Гаутамы Будды до триумфа христианства. Москва, 2002.
Элиаде М. Ностальгия по истокам. Москва, 2006.