

ГАЙНРИХ КУНОВ

Як повстала 2/3

1%

ЯК ПОВСТАЛА РЕЛІГІЯ І ВІРУВАННЯ В БОГІВ?

ІЗ НІМЕЦЬКОЇ МОВИ ПЕРЕКЛАЛА

П. Морозиха

UKR RES
DUPLICATE

„Чоловік формує зверхню подобу
та й життєві відносини своїх богів
зі свого власного образу.“

(Аристотель; Політика, I. 7).

КИЇВ—БЕРЛІН 1922

СОЦІАЛІСТИЧНО НАУКОВЕ ВИДАВНИЦТВО

„ЗНАТТЯ ТО СИЛА“

ГОЛОВНИЙ СКЛАД

УКРАЇНСЬКА НАКЛАДНЯ Т. З О. П.

BERLIN W. 62.



BL
430
C97197

UKRAINIAN INSTITUTE
LIBRARY GIFT
DUPLICATES

1. Новіщі досліди релігії.

Етнольогічна історія релігії, яка шляхом систематичних розслідувань релігійних переказів, пісень і релігійних звичаїв диких і напівкультурних народів старається розібрати повстання і генезу релігії, числить що тільки десятки літ. Це зовсім зрозуміло. Як довго християнську релігію вважали одиноко правдивою і одинокою богом объявленою релігією, всі иньчі релігії світа не могли бути всі разом чимовь иньчим, хиба бісовщиною або хоробливим заблудженням людського розуму — схибленням з тої дороги, що її сам бог вказав до вічного спасення. Через те розсліди блудних доріг цих релігій могли мати хиба настільки користи, наскільки вони виявляли, куди чоловік попадає, як відступить від богом объявленої науки і піде за своім нахилом до роздумування; та з такого розсліду, виходячи з того погляду, не можна було пізнати сути і генези релігії. Вже через те ні, що жидівсько-християнська релігія була з природи цілком иньчою, ніж хибні релігії поганських народів. Вона була чимось божим, чимось завіреним і объявленим; за те иньчі релігії були тільки баламутними фантазіями і химерами. Насамперед треба було філософією захитати тезу, що ізраїльська (правдивіше юдейська) релігія, це сама по собі передхристиянська релігія, та треба було доказати, що християнська віра з її объявленням, це щось зовсім не доказане і

таке, чого не можна доказати, доки не відчинився шлях до докладного і не звязаного догмами віри релігійно-історичного досліджування.

Та навіть і тоді, як філософія сімнадцятого і вісімнадцятого століття дійшла до того, що відкнула теологічне навчання про божє обявлення в жидівсько-християнській релігії, навіть тоді з початку не бачили в різнобарвній та повній противорічів мішанині релігійних ідей здебільшого нічого, а тільки випадкові вигоди розгаряченої страхом перед надприродними силами фантазії. Повстав такий здогад, що фантазія сама зі себе і без ніяких побічних впливів створила свої чудові постаті, і що між світом релігійних ідей і характером різних народів лише настільки існує якийсь певний звязок, наскільки сила фантазії у поодиноких рас є різнородна, і надто «вражіння», які фантазія від окружаючої природи одержує і перероблює, під різним підсонням змінюються різно. А проте у поодиноких випадках ця філософія дійшла вже до глибоких і нинішнім етнологічним дослідженням релігії підтверджених спізнань. Так Давид Юм, виходячи від тези, обгрунтованої ним у його «Розсліді про людський розум», тези, що немає свободної волі думання і що творча сила думки виявляє виключно таку здатність, що збирає до купи, звязує, узагальнює та обмежує наглядний матеріал, який чоловік одержує шляхом спостереження і досвіду, — прийшов він до такого висновку, що людина під своїми божими посталями уявляє собі самого себе, це значить, що вона втілює в них своє власне ество. Це та правда, яка довела його в його „Natural History of Religion“ (Природопис релігії) до дальшого висновку, що не «вражіння» сил природи, а передусім вражіння суспільного життя визначають релігійні ідеї людей. Так Юм немов наново відкрив те, що вже колись у старовину висказав був грецький філософ Аристотель в своїй «Політиці» (I. 7): «Чоловік формує

зверху подобу та її життєві відносини своїх богів зі свого власного образу».

Але такі спорадичні правди були тільки почини до історичного розгляду релігії. Самі автори не пізнали далекосяжності своїх тез та її тому не сформували їх в певні теорії. До того чим раз більша повинь мілкого філософічного раціоналізму, себто плиткої релігії розуму, змивала зараз більшу частину тих починів. У стремлінню до того, щоби релігійні явища виводити виключно від розуму та щоби розум виставити найвищим джерелом спізнання, теологічний напрямок раціоналізму добачив незабаром своє найважлище завдання в тому, щоби біблійні чуда пояснювати без уваги на історичний момент, чисто «розумово», щоби із біблійного тексту вибирати так звані розумові, себто ті божі правди, які відповідали тодішньому плиткому «вияснюванню»; за те ворожий церкві політично-радикальний напрямок раціоналізму доходив часто до того, що кожну релігію поборював як брехливу попівську вигадку, як попівську брехню і попівську ошуку.

Кольонізаторський похід західно-європейських держав у незнані досі країни дав їй поглядам на релігію иньчий напнянок. Вістки, які доходили до Європи про звичаї тубольців тих країн, виявляли деякі схожости, а через те виринало питання: Як то так, що навіть народи, які повідділювані одні від одних широкими морями і в яких ніяким чином не докажеш ніяких генетичних звязків, мають так багато подібних обичаєвих і релігійних думок?

Наскільки філософія займалася цими питаннями, то доходила переважно на підставі тези, що з однакових наслідків можна виснувати однакові причини, доходила до розумного вислідку, що колись в тих народів мусіли бути однакові причини. Але які причини? Над цим питанням думки дуже розходилися. Коли лишити на боці ту теологічну філософію, яка у

всіх таких схожостях бачила тільки волю якогось найвищого ества, так званий «палець божий», то можна розрізнити передівсім два напрямки. Перший виводив однаковість поглядів із однаковости людської психіки або вірніше із духової здатности всіх людей. «Природна здатність», так казав він, є властиво у кожної раси і в кожному підсонню однакова, і тому вона в дальшому поступі також видає з себе однакові імпульси й однакові думки. То так як зерно, що вже неначе у собі містить пізніщу форму рослини, і, засаджене в землю, випускає за якийсь час стебла, листки, пупянки і цвіти, так і однакова духова здатність чоловіка видає в дальшому розвиткові обовязково однакові ідеї.

Це з раціонального боку взявши та підтягнувши під теологічне розуміння, буде й Кантова теорія про еволюцію. І він міркує, що історія людства, це розвиток первісної «природної здатности» в тому напрямку, який є метою природи. Ріжниця тільки в тому, що коли по найбільшій часті думали, що поодинокі здатности мають переважно однаковий напрямок до мети, Кант добачує в суспільнім життю «антагонізм здатностей», але що ці ріжниці вирівнюються в загальній тенденції, то він доводить до законного порядку в тому напрямку, який визначила природа за ціль, так що врешті розвиток відбувається все таки по «якомусь певному плянові природи». Бо як це він сам підносить в своїм творі „*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*“ (1784): «Поодинокі люди, а навіть цілі народи, не думають над тим, що, прямуючи кожний по своєму розумінню, часто один на перекір другому, до своєї власної мети, непомітно йдуть як по провідній нитці до ціли, що її їм визначила природа, хоч її не знають, та працюють задля того поступу, то значить задля розвитку, на якому їм мало залежало б, навіть коли б ту ціль вони знали». Це той погляд, який,

добачаючи у таємничій «цілі природи» властивий агенс
всього розвитку, тимсамим визначає небезпечний по-
ворот до теологічного способу думання. Бо що ж
врешті-решт таке цілі природи як не боже прове-
діння?

Інший напрямок, який можна назвати геогра-
фічно-антропологічним, знайшов пояснення для одна-
ковості або подібності поглядів різних народів в од-
наковості їх природного окрúження. Не
однакові здатності, тільки однакові географічні й клі-
матичні впливи, так учив цей напрямок, витворюють
однакові звичаї і інституції.

Найяскравіше зазначено цей погляд подибуємо у
тих писаннях Йогана Готфріда Гердера, що торкаються
філософії історії, особливо в його „Ideen zur Geschichte
der Menschheit“ (Думки в справі історії людства —
1785). Гердер поширює тямку клімату геть-геть поза
те значіння, яке йому надав був Монтескіє у своїм
„L'esprit des lois“ (Дух законів). Вплив клімату, на
думку Гердера, це не тільки вплив температури на тіло
й душу, це не тільки вплив верхні землі та вплив світу
звіринного й ростиного на добування харчу, але та-
кож вплив умов природи на спосіб праці та на
господарське життєве заняття мешканців.
Коли тут вчасно розвинулося польовання, там годівля
худоби, а в иньчих сторонах знову хліборобство або
мореплавство, то це тісно вяжеться з ріжними умови-
нами, які давала природа в поодиноких країнах меш-
канцям для того щоб добувати життєві засоби і розви-
вати техніку. На островах, де нема дичини для польо-
вання, ніколи не могло польовання дійти до більшого
значіння, на безводних суходолах не могло розвину-
тися риболовство, а на сухих високорівнях хліборобство.
Та й Гердер каже виразно в третім розділі четвертої
книжки своїх «Думок», що він під підсонням розуміє
не тільки спеку й студінь їх впливами на людей; і
«височина й низина земної полоси, її прикмета та

якість її продуктів, страви й напитки яких чоловік уживає, його спосіб життя, робота, яку він виконує, одежа, навіть звичні заняття, забави й мистецтво разом із безліччю інших умовин, що зі собою взаємно вязуться і на себе впливають: всі вони належать до картини підсоння, яке часто змінюється».

Ці впливи цілого оточення природи, що знову самі залежать одні від одних, що себе доповнюють і обмежують, визначають і мораль і суспільні установи і релігійні ідеї людей, зосібна мітольоґію:

«Порівняйте», каже Гердер, «ґренляндську мітольоґію з індійською, ляпландську з японською, перуанську з муринською; цеж вам цілковита географія поетичної душі. Браманець ледви чи зможе собі уявити якийсь образ, колиб йому прочитати й пояснити Волуспу Ісляндців; так само Ісляндцеві буде чужа Ведам (Веда). Кожній нації спосіб уявляти собі щось там, застряг глибше в голові через те, що він є їй рідний та споріднений з її небом і землею, що повстав з її способу життя та внасліджений від дідів і прадідів.»

Але на цю теорію Гердера, що звичай і релігійні погляди народів залежать від окремішности тих країн, які вони заселяють, від так званого природного міліе, звернула історична наука з початку невелику увагу, припаймні в Німеччині ні, де інтерес до етнольоґічних питань обмежувався був на дуже вузькі кола вчених. Передівсім осталися без уваги Гердерові спроби каузального вьяснювання на полі дослідів релігії. Питання про суть і повстання релігії зробилося спеціальним питанням спекулятивної філософії в Німеччині, передівсім того її напрямку, який після скинення французького пановання швидко осягнув безумовну перемогу, а саме: філософії Гегля.

Правда, Гегеліанська філософія схоплює розвиток релігії як і кожний розвиток, як діялектичний саморозвиток свідомости. Але хоч Гегель старається розв'язати питання розвитку релігії чисто абстрактно, не

звертаючи уваги на різнородні релігійні погляди примітивних народів, та тільки шляхом метафізичної спекуляції, то все таки він допускає постійний розвиток релігії, себто тривалий процес розвитку релігійних умовин, і вносить в погляди на релігію думку про законний розвиток.

І справді те, що Гегель говорить у своїй філософії релігії про фази розвитку релігійної свідомости, то це тільки хиткі ідеологічні конструкції. Основою всіх релігій є на його думку свідомість людини про бога та потреба людини, яка виходить з цієї свідомости, ввійти в зносини з цим богом. І в міру того, як ця свідомість самодіяльно розвивається, то й розвивається знання, хто таке бог: релігія. Отже всякий «рух у собі», це «перехід від одного змісту до другого, від обмеженого змісту до абсолютного».

На початок всякого розвитку кладе Гегель природну релігію, під якою одначе він розуміє не релігію диких народів, тільки почитання богів природи. Про дійсний зміст релігії диких народів, що стоять на низькій ступні культури, він знає мало що. За перший ступінь природної релігії вважає він «безпосередню релігію», це той релігійний ступінь, на якому, як каже Гегель, що правда є вже потрібна ідея про існування абсолютного божого ества, одначе людина дивиться ще на природу безпосередно — (не шукаючи в ній іматеріальних сил) і почувається з нею чимось одним; для того Гегель й зазначає як характеристичну ознаку цього ступня розвитку «єдність природи й духа». Бога вважається ще чимось «природним а свідомість затемнюється природною певністю». Тому то й страх перед силою природи це ще не страх перед богом. Чоловік не бачить ще поза силою природи божого впливу і задля того, як запевнює Гегель, цей страх доводить насамперед до чародійства.

На цьому найпримітивнішому ступні здається стоять Ескімоси, Мурины тай частина монгольських

народів, наприклад старі Китайці, хоч й в них нема вже дикої форми чародійства.

Із цієї безпосередньої релігії через роздвоєння свідомости, то значить через те, що духа (бога) розрізняють від природи (субстачції), розвинулася «релігія міри» (китайська наука Конфуція) а далі шляхом усамотійнення думки «релігія фантазії» (індійський брамаїзм), з якої знову через «скупчення і замирення духа, який від дикого безладдя індійської релігії повертає назад до себе та до сутної одностайности», повстала «релігія перебування в самому собі», будизм.

Тимчасом на всіх цих ступнях розвитку все ще міститься розуміння бога як природної істоти; одначе як тільки людська свідомість дійде до того, що зрозуміє бога як чистого духа або, як по філософічному висловлюється Гегель, розділює емпіричну самосвідомість від абсолютного так, що бог набирає властивої об'єктивности, то наступає новий великий зворот у розвитку релігії: повстає «релігія волі», яка зі свого боку переходить знову в «релігію світла» (староперська релігія), в «релігію болю» (служба Ваалові) і в «релігію загадки» (староєгипетська релігія).

Як релігії духової індивідуальности йдуть далі: «релігія величності» (жидівська релігія), «релігія краси» (грецька релігія) і «релігія доцільности» (римська державна релігія), аж доки нарешті на місце всіх цих «обмежених» релігій не прийшла вдосконалена, абсолютна релігія, для якої бог вже не є невідомий та в якій він сам обявляє, хто він: цебто християнство.

Через те весь релігійно-історичний розвиток складається в Гегля виключно з класифікації релігії старого віку на основі деяких назверхніх ознак їхнього розуміння бога; на внутрішнє руштовання його будови, наприклад на всю етичну структуру, не звернено уваги. Гегель поступає дознаку як архитект, який при оцінці

античних будівель не дивиться на цілу внутрішню будову, та й ціль, призначення, помір величини, зужитковання матеріалу і т. д., а тільки зважає на найвідзначніші ріжниці стилю їх фасад.

На Геглі опирається Людвік Фоєрбах у своїх обох творах про «Суть християнства» (1841) і про «Суть релігії» (1845): одначе він прищиплює Гегелевому розумінню певні кавзальні погляди французького філософичного матеріалізму і тим доходить до цілковитого розбиття цілої ідеологічної будови Гегелевої філософії релігії.

Фоєрбах відкидає Геглевий здогад передсвітового існування, незалежного від матерії духа (абсолютної ідеї); для нього існує тільки такий світ, який можна схопити глуздами, а людську свідомість він уважає тільки за функцію мізку. Дух (думання) це тільки найвищий продукт матерії. І людина зі всіма своїми духовними здібностями являється, тільки продуктом природи і тому її свідомість залежна й визначена її матеріальним еством (її природою). А може людина думати тільки те, що відповідає її творчій уяві, залежній від її ества, то її ідея про бога, її свідомість бога, є властиво тільки свідомістю її власного ества, а так зване спізнання бога тільки самоспізнанням. Таким чином Фоєрбах прийшов до тези, що: «абсолютним еством, себто богом людини є її власне ество». Під своїм богом людина уявляє саму себе, то значить своє власне ество, і робить потім знову своє «Я» предметом цього уявленого та переміненого в особу (бога) ества. Задля того й на думку Фоєрбаха «боже ество не є нічим иньчим, а тільки людським еством або ще краще: еством людини, відокремленим від індивідуальної, себто справжньої, фізичної людини, еством уявленим, то значить баченим і почитаним, та еством иньчим і від нього ріжним, окремим еством — через те всі призначення божого ества є призначеннями людського ества».

Отже Фюєрбах перевертає до якоїсь міри тезу Битія, що: «бог сотворив людину на своїй образ», на тезу, що: людина творить собі свого бога на свою подобу. Значить божі прикмети це тільки антропоморфізми (людські ідеї); одначе людина підтверджує у своїм бозі й те, що в собі заперечує. Бог вічний, а людина дочасна; бог всемогучий, а людина безсильна і т. д.

Що до еволюційно-історичного погляду, то без сумніву Фюєрбах далеко не дорівнює Гегелевій спекулятивно-релігійно-історичній конструкції. Для Фюєрбаха християнство не є релігією між стільки то й тільки иньчими релігіями, тільки неначе б то релігією самою по собі. Тому він бере приклади тільки з християнства. А навіть, де він вказує на иньчі релігії, то дивиться на них здебільшого через християнські окуляри.

До того він розуміє під єством людини, яке як у дзеркалі відбивається в людських ідеях про бога, не історично витворене, постійно змінливе єство людини, тільки він бачить в цім єстві, цілком у душі старого філософічного матеріалізму, щось дане природою. Людина є, коротко сказавши, для нього продуктом природи, природне єство, у своїх життєвих проявах визначене своєю природною вдачею, отже не історією витворене і історично визначене суспільне єство — а насадом якогось соціального розвитку. Він ще не пізнав, що й «релігійна вдача» людини, від якої він виходить, не є нічим природним і незмінним, тільки суспільним продуктом, що на різних ступнях соціального розвитку виявляє цілком різні риси характеру.

Як не як, а тепер вже було ясно сказано, що кожна релігія це діло людини і що людина, хоч й радо приписує своїм богам надлюдські сили, все таки приписує їм в дійсности свої власні прикмети — себто, що вона у своїх ідеях про бога виходить від себе самої, себто від свого власного єства.

Але цим ще не сказано, від котрої з цих ідей почався релігійний розвиток. Лишалось відкритим питання: «Як уявляла собі людина свої перші божки, і як вона їх почитувала?» Відповідь у половині попереднього століття майже загально була така: «Історія релігії починається, звичайно, від природної релігії, себто від почитання сил природи». Оцінюючи людину по її власних почуваннях, не задумуючись, приймали, що на найнищих ступнях розвитку людина жила у постійнім страху перед могутністю сил природи. Такі для неї зовсім незрозумілі явища природи, як н. пр. блискавка й грім, схід і захід сонця, землетрус і буря, розбудили в неї почуття безпомічної залежності від могутньої природи, і, щоб відвернути погрози цих непереможних сил та досягнути їх ласки, прийнялася всіма силами почитувати та благодіти їх, і то почитувала пралюдина з початку сили природи тільки як такі, а нізніше шукала за ними непереможних божих ествів і відповідно до того все більше й більше персоніфікувала сили природи.

Цей погляд, який ще до тепер заступають деякі історики релігії є, як ми побачимо пізніше, цілковито невірний; але він зрозумілий з огляду на стан розвитку дослідів праісторії та етнології в половині дев'ятнадцятого століття. А коли заходами Шамполіона, Сильвестра де Сасі, Лепсіуса, Лемана і Брукша вдалося відчитати єгипетські гієрогліфи, і коли Гротєфєнд, Бірнуф, Равлінсон та Оперт відкрили значіння асирійських клинових епіграмів та коли далі Східна Індія перейшла 1858. р. в британське державне володіння і через те староіндійські місця культури та збірники санскритів стали для вчених лекше доступні, то розсліди старих документів про мову, історію й культуру Індії, Єгипту й Малої Азії зросли в половині попереднього століття дуже в гору. Прикритий румовинням і порохном від тисячів літ старий культурний світ виринув на

верх із западнини; а порівняльна лінгвістика відкрила споконвічні розвиткові звязки і культурні зносини між старо-індійськими Арійцями, Іранцями, Греками, Римлянами, Кельтами, Германями і т. д. Та чим глибше дослідувачі проникали у світ релігійних переказів цих старих народів, тим більше спізнавали вони, що у всіх, на їх думку, колись панував культ природи та що багато з між їх божих постатей не були нічим иньчим, а тільки більш або менш фантастичними персоніфікаціями сил природи. Із тою аж надто ревною покванністю, що вже так часто доводила науку до фатальних висновків, зробили вони висновок, що цей культ природи є найнищим ступнем кожної релігії. Вони думали, що саме в релігійних співанках і піснях «Рігведи», найстаршого збірника санскритської літератури, знайшли будім то прастарі документи кожної релігії.

Із строго еволюційно-історичного становища, дарма що досліди дали такі гарні висліді, звичайно трудно зрозуміти, як могли дослідувачі санскриту так таки робити висновки, що вони в культурі природи зайшлих до земель Індуса Арійців відкрили первісну форму всіх релігій. Це ж просто противиться ідеї еволюції, шукати початків розвитку релігії у племен, які в той час, коли повстали метричні пісні Рігведи, давно переступили були найнищій ступінь людського розвитку, які займалися ховом худоби та хліборобством, і то, обробляли землю плугами, до яких запрягали волів, знали ставити хати з бервен і каміння, виробляли вовняні тканини та виготовляли із мусянжи й заліза мистецьку зброю. Треба б мати на увазі, що примітивних форм господарства, родини й релігії треба шукати й знаходити тільки в примітивних народів. Але хоч як зрозумілою здається ця думка, то таки подибуємо старіших і новіших Лявлеїв і Біхерів, які аж до останніх часів все паново нам презентують маркові і земельні комуни старих Германців, Латинців, Ацтеків, Перуанців

і т. д., як прастарі форми власности, а патріярхальну сімю культурних і напівкультурних народів старого сходу як прасію.

Ця теорія про первісність культу природи, яка в Англії знайшла за свого головного репрезентанта професора Макса Мілера з Оксфорду, вплинула в значній мірі також на Карла Маркса і Фрідріха Енгельса. Спіраючись на авторитет дослідувачів санскриту, оба просто прийняли, що культ природи творить перший ступінь у релігійно-історичному процесі розвитку й відповідно до того справили матеріалістичний погляд на історію, заявляючи, що аж на відносно високому ступневі розвитку суспільні життєві обставини впливають на релігійну ідеологію. Так каже наприклад Енгельс у своїм творі „Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft“ (6. накл. стр. 342):

«Отже всяка релігія це ніщо иньче, а тільки фантастичний рефлекс у головах людей тих назверхних сил, які запанували над їх щоденним життям, рефлекс в яким земські сили прибірають вид надземних сил. У початках історії це передусім сили природи, які підпадають під цей рефлекс та в дальшому розвитку в ріжних народів переходять найріжнородніші і найріжнобарвніші персоніфікації. Цей перший процес порівнальна мітологія прослідила аж до його початку в індійських Ведах, принаймні для індоевропейських народів, а у його дальшому розвиткові виказала його в Індійців, Персів, Греків, Римлян. Германів та, наскільки сягає матеріал, в поодиноких випадках також у Келтів, Литовців і Славян. Але незабаром набирають активности побіч природних сил й суспільні сили, сили, які для людей являються так само чужими і з початку так само незрозумілими, і які над ними панують із тою самою, як здається, природною необхідністю, що й самі сили природи. Постаті фантазії, які були з по-

чатку тільки рефлексом таємничих сил природи одержують через те суспільні атрибути і стають репрезентантами історичних сил.»

Отже в початках історії це природні сили, які на думку Енгельса визначають комплекс релігійних ідей; що тільки багато пізніше виступають творчими силами побіч сил природи й суспільні сили (то значить соціальні фактори, які визначає спосіб господарки). Як далеко сягають ці «початки історії», Енгельс не каже; однак з того, що він на доказ впливу сил природи покликуюється на Індійців, Персів, Греків, Римлян і Германів, виходить, що він ще вважає їх релігію рефлексом сил природи. Тому властивий вплив соціальних сил, як поминути будизм, починався б аж із Християнством і Ісламом.

Хоч як помилковим видавався б нам сьогодні погляд на підставі вислідів етнольогічних дослідів, що релігія почалася від почитання сил природи, то все таки в основу формулки Маркса й Енгельса покладено безперечно вірну думку, а саме погляд, що людина на найнищих ступнях свого розвитку, хоч би вона й жила комуністичними ватагами, була далеко більше природне ніж суспільне єство і що через те вона з початку і почувала себе ще більш залежною від природи, ніж від життєвих умовин своєї громади. Хибне то це тільки те, що так таки допускається, що, мовляв, сили природи довели її у першу чергу до цього почуття залежності і найдужче займали її фантазію. В дійсности не назверхні явища природи, як блискавка, грім, землетрус, буря, хмаролом і т. д., а тільки її власна природа, її власний початок, буття і смерть, передівсім смерть, вперше збудили в людині почуття страху й залежності, і завдали її простій голові таємну загадку. А далі навіть на найнищих ступнях розвитку людина жила не тільки в оточенні природи, але рівночасно і в спілці з такими самими як вона, і це спільне життя, себто, ті суспільні умовини існо-

вання, які випливали із того життя; доходили вже рано, як показує приклад теперішніх диких народів на низькій ступні розвитку, швидко до чим раз більшого впливу на її релігійний світ думок — а не аж на тому ступні, до якого ще не дійшли були, на погляд Енгельса, навіть старі Індійці, Перси, Греки та Римляни.

Але тоді, як порівняльна лінгвістика й мітольоґія намагалися ще з релігійного матеріалу з переказів із Веди реконструувати початки розвитку релігії, етнольоґія, збираючи від місіонарів, поселенців і подорожних дослідників списані помітки про віру в богів і форми культу так званих диких народів, вона постягала матеріал для строго наукового індуктивного розсліду початків релігії. Вже від десятків літ накопичилася наслідком чим раз більшої колонізаційної і місіонарської діяльності велика сила цього обсерваційного матеріалу. Одначе в такій формі він не надавався до використання і потребував основного критичного перероблення; бо обсерватори переважно то були (а часто вони ще й сьогодні є) люди, особливо місіонарі, що були позаплутовані в найнаївніших теолоґічно-догматичних ідеях. Жидівсько-християнську реліґію не вважали вони за якусь реліґію між стілько то й тільки иньчими реліґіями, не за історично необхідний ступінь у загальному розвитку реліґії, а тільки за одинокое обявлену і управнену реліґію. Для того всякий відступ від інспірованих богом навчань цієї реліґії являється на їх погляд коли не явним вчинком сатани, то всеж таки заблудженням, себто, відступом від правдивої віри. І навіть там, де такі наївно-теолоґічні упередження не закаламучують обсервації і розсудливости, обсерватор все таки часто дуже схиляється до того, щоб дивитися крізь окуляри культури, то значить, оцінювати реліґійні погляди диких народів зі свого власного реліґійно-етичного становища, отже підсувати дикунам нахили, мотиви і асоціації думок культурних людей. хоч ці мотиви й асоціації ідей являються результатом

довгого процесу розвитку, на початку якого дикун що тільки стоїть.

Перший твір, що, як я знаю, пробує на основі етнольогічних дослідів протиставити релігійній конструкції санскритольогів факти етнольогії, це твір Едварда Бурнета Тайлера „Primitive Culture; Researches into the Development of Mithology, Philosophy, Religion Art and Custom“ (Початки культури; розсліди розвитку мітольогії, філософії, релігії, мистецтва й звичаїв), два томи, Лондон 1871, твір, який декілька разів перекладувано й на німецьку мову.

Як майже всі спроби, щоб з'ясувати нові наукові правди, так і твір Тайлера має багато поверховного. Етнольогічні обсерваційні матеріяли в їх суті добре оцінено і супроти спекулятивної природної конструкції поставлено їх гостро й певно; але Тайлер обговорює першу фазу розвитку релігійних ідей, яку він знайшов, так зван. «анімізм» (віра вдушевлювання), занадто ще як щось ціле й заокруглене. Він іще за мало розрізняє той порядок, у якому одні за одними йдуть поодинокі релігійні ідейні комплекси у широких рямках анімізму, та до того не добачує майже цілком ріжнородних переходів до пізніщих вищих форм розвитку. Та зокрема й він виявляється в своїх кавзальних товмаченнях старих природних мітів ще не в однім упереджений способом досліджування порівняльної мітольогії того часу. Він не може ще увільнитися від старого погляду, що в духовім життю дикунів вплив сил природи первісно грав найбільшу ролю; адже сила цих впливів являється культурній людині, яка виходить від власного світу почувань і вражінь, найприроднішим у світі.

Це очевидно не повинно бути закидом. То само собою розуміється, що дослідувач, який проти старих поглядів ставить нові, збирає насамперед докупи всі обсервації, які могли б підперти його теорію, не все зважаючи на тонкі ріжниці, які з розвитково-історичного погляду находяться між поодинокими обсервацій-

ними матеріялами. Зробити відтинки, це буде завданням пізніщих дослідувачів; і справді наслідники Тайлера зробили вже на цьому полі багато — в Англії передівсім Herbert Spencer й Andrew Lang, а в Німеччині особливо Julius Lippert. Цього останнього вченого входять в рахубу передовсім: „Der Seelenkult in seinen Beziehungen zur althebräischen Religion“ (Берлін 1881), „Die Religion der Europäischen Kulturvölker in ihrem geschichtlichen Ursprung“ (Берлін 1881), „Christentum, Volksglaube und Volksbrauch“ (Берлін 1882), „Allgemeine Geschichte des Priestertums“ (Берлін 1883/84), „Kulturgeschichte der Menschheit in ihrem organischen Aufbau“ (Штутгарт 1886).

Від тоді появилася довга низка дальших дослідів релігій диких народів, які стоять на низькім ступні розвитку, та між тими дослідями безперечно є й дуже багато безвартних і маловартних. Та в цілому вони показують виразно що не вплив сил природи або природних явищ, тільки в міру постійного зросту культурного розвитку соціяльне розуміння життя — що знову зі свого боку залежне від способу добування життєвих засобів — визначає ідею так званих «дикунів». Через те, що уявний образ залежить від того, яке спостереження покладеться в його основу (його субстрат), то, що правда, в деякому розумінню можна говорити про те, що і природний світ, що довкола, (окруження природи) і соціяльний світ, що довкола, (суспільне життя) визначають релігійну ідеологію; але цілком поминувши те, що сама знову природна інтуїція в великій мірі залежить від того, як далеко людина дійшла, щоб технічно користуватися силами природи у продукції свого матеріяльного життя, то природний інтуїтивний образ подає тільки назверхний ніби прикрашаючий матеріял, можна навіть сказати льокальний кольорит для релігійної ідейної конструкції.

Природна річ, що наприклад мешканець острова

інакше уявляє собі створення світа як мешканець сухої високорівні. Перший, який бачить кругом себе широке, безкрає море, міркує відповідно до свого щоденного інтуїтивного образу, що ціла земля була з води, з великого праморя, її аж пізніше виринули з нього острови; навпаки мешканець високорівні уявляє собі землю як голу, пусту площину, яка стала плідною що тільки, як витриснула з джерела вода або впав дощ. Мешканець острова переносить свій світ духів або богів на віддалені острови, геть далеко на обрії, де сходить і заходить сонце; навпаки духи мешканця гір перебувають на високих горах або в недоступних дебрах. На островах духів мешканців тропікальних країв ростуть у горячій соняшній спеці могутні пальми і запашні квіти, а в царстві тіней цього світа підбігунових мешканців покрите все льодом і снігом.

Так то відбиваються цілком зрозуміло в фантастичних мітах кожного народу його природні інтуїтивні образи. Але хто продреться через цей назверхній локальний кольорит до властивого релігійного змісту ідеї, той побачить зараз, що ці ідеї незалежні від так званого впливу природи, а тільки від соціального розуміння життя. Як поставимо собі, наприклад, питання, як оце примітивні народи уявляють собі свого чи своїх творців світа, які прикмети вони надають їм, як вони розуміють свої власні відносини до цих богів, чого ці боги вимагають від них і т. д., то зараз побачимо, що з гарною теорією про залежність релігійних поглядів од сил природи не можна абсолютно нічого починати; тільки соціальними життєвими відносинами даються пояснити всі ці погляди.

2. Як повстали ідеї про духів і про богів?

Карло Штайнен, відомий етнолог і дослідник, оповідає у своїм творі: „Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens“ що, коли він балакав із Бакаїрами про закон, що «кожна людина мусить вмерти», вони заперечували, що це правда. Правда, вони казали, що людина може вмерти; але про «мус» вони не хотіли й чути. Цей вислів видавався їм таким же спірним, як нам такий закон: «Всіх людей треба поважати». Тут я пізнав у перше, каже зачудований Карло Штайнен, що Бакаїр не знає жадного «мусу»; він іще не дійшов до того щоб із цілого ряду явищ, які, все в однаковій формі повторяються, висувати загальну необхідність; та незвичайне передусім ось що: він ніяким чином не розуміє що людина мусить умерти. Йому чужа та гадка, яку ми вбиваємо собі в голову вже в найнищих клясах гімназії: *Nemo mortem effugere potest* (Від смерти ніхто не втече).

Те, що Карлові Штайненові в Бакаїрів над Кулізегом і Батовим (притоки Шінгу) видавалося таким дивним, подибуємо у всіх так званих диких народів, навіть у таких, що, як Мелянезці й Полінезці, дійшли вже відносно до високого ступня розвитку. Що людина може вмерти, то цей досвід вони вже мають; але що вона мусить вмерти, що смерть являється законним і необхідним закінченням кожного життя, цього вони не розуміють. Зі становища їх способу думання тай кола їх досвіду, це цілком зрозуміло. В дійсності, дикун живе дуже обмеженим і звичайним життям рефлексів; спонука й вчинок являються в

безпосередньому зв'язку зі собою. Його думка не виходить поза його глуздовий матеріал. Йому він не уявляє собі загальних виведених, законних фактів, бо щоб спізнати загальну законну правду, то треба багато різних поодиноких явищ зібрати в одну загальну ідею, і при такому збиранні брати під увагу тільки певні однокові питоменности й відносини цих явищ, а на решту не зважати. Дика людина думає, можна б сказати, тільки інтуїтивно, в обсягу його спостережень глуздами. Через те дикун, як ось австральський Мурин, уявляє собі смерть инакше, як ми. Ми живемо великими громадами, в яких бувають часті випадки смерті. На кладовищах подибуємо сотки й тисячі рядом похованих, а наші історичні перекази оповідають нам про міліони таких, що померли на протягу безлічі поколінь, а тимчасом добута досвідами довгих віків правда каже нам: «Все, що живе, те минається!»

Австральському Муринові не достає цього цілого комплексу досвідів. Правда, він знає що вже в його невеличкій ватазі та й в иньчих ватагах вмер уже дехто; але кілька й від коли, того він не скаже; він же ж знає переважно числити тільки до десять, а рідко до двадцять, а про якусь хронологію літ, десятків і соток літ він нічого не знає. Може він знав іще своїх дідів; але те, що було перед тим, це він звичайно, не розбіраючись ніяким чином докладніш у часі, вважає за щось дуже і дуже давне. А в малих ватагах із сорока до п'ятидесять люда, в яких відграється його життя, розмірно рідко хто коли вмирає. Смерть не буває щоденним явищем, а коли хто вмирає, то це переважно або впаде в бою, або сконає від якихнебудь покалічень, які одержав на полюванні чи в поході. Смерть у наслідок немочі на старість, це щось незвичайне.

Отже австральському Муринові, хоч він й не розуміє нутрішнього зв'язку, добре зрозуміле те, що хтось умирає від покалічення; бо що ті, яких трапить стріла,

або яких побють княми, опрігаються, це він бачив нераз. І звірята, на які він полює, кінчають своє життя таким же чином. А що смерть може наступити природною розвязкою, без кривавих ран, цього він не розуміє. На його думку, причини смерті немає, а що він не визнає її, то шукає за якоюсь невідомою йому надприродною причиною, себто: він зводить природну смерть на вмішування якихось невідомих впливів, на чародійство.

Підносячи цей факт, влучно каже John Fraser (*The Aborigines of New South Wales.* ст. 78) про тубольче населення австральської колонії Нового південного Уельсу.

«Коли Тубольця забють у сутичці, або так тяжко поранять, що він помре, коли його забє гиляка, що спаде з дерева, або через який иньчий видимий випадок пожеме смерті, то його товариші не дивуються тому, бо причину смерті можна виразно спізнати. Одначе цілком не те, коли хтось без видимої причини заслабне й помре. В такому випадку за причину смерті все приймають якусь таємну злобу злого духа, якогось лукавого чарівника або відьмаря, який або на власну руку, або на бажання иньчих, своїми чародійними штуками заніс щонебудь до нутра хорого, і це доводить його до знидіння і смерті. На основі загально поширеної непохитної віри наших тубольців людина вмирає не тому, що машина його життя вже з'ужиткувалася, а через те, що його зачарував якийсь воріг.»

Таксамо висловлюються Baldwin Spencer і F. J. Gillen про мешканців південної і середньої Австралії (*The native tribes of Central Australia*, стр. 476):

«Віра, що хтось може вмерти природною смертю, між ватагами тубольців Середньої Австралії, цілком незнана річ. Хоч би й який старий і підтоптаний був чоловік або жінка, то як вони помруть, то зараз же вважають їх смерть за наслідок чародійної штуки якогось ворога.»

Але як приходить смерть? Дикун бачить у людей і у спольованих звірят, що рухоме й живе досі тіло, як тільки з нього стече тепла кров і як у ньому застаповиться віддих, робиться одубіле й студене — нерухоме. З того він висновує відповідно до свого спостереження глuzдами, що із кровію і віддихом те, що досі рухало тілом, утекло, себто, вийшло з тіла. Так де ж те життя? Що життя являється тільки функцією тіла (матерії) і що воно разом із ним загибає, це дикуну не міститься в голові. Така ідея вириває аж тоді, коли докладно прослідити людське тіло і пізнати умовини життя і діяльність життя його зверхніх і внутрішніх органів.

Всі дикі й напівкультурні народи є цілком природно дуалістами. Тіло й життя (дух) вони вважають за щось таке, що цілком окреме від себе і побіч себе існує — і то, тіло само по собі є нерухоме і недіяльне; аж тоді, коли ввійде в нього життя (дух) і оживить його, воно стає живим тілом. Так таки міркує собі дикун, що життя, яке виходить із помершого людського тіла, веде потім для себе самого окреме буття, і що всі життєві й духові сили, які раніше мав померший, далі існують уже в цьому життю (душі), що вийшло із мертвого тіла.

Ці ідеї скріпляються у нього тим, що дикун часто у сні — а більшій частині диких народів частенько сниться — сходитьсь зі своїми покійними свояками або й бачить, як він сам навіть у сні виконує різні вчинки. Одначе для нього сонні привиди це не гра фантазії, а дійсність. Як нераз ще не одна забобонна культурна людина вірить, що померші свояки, які їй появилися були у сні, справді відвідували її, так і дика людина вірить, що коли їй сниться який померший, то дух (душа) того помершого, що блудить світом, був біля неї. А коли людина бачить у сні, що вона сама щось робить, то це просто пояснює собі тим, що підчас її снання душа, що в ній, вилетіла була, щоб

деінде довершити те, що її казав сон. Австральському Мурриві, якому у ночі снівся він сам, ніхто не вибе з голови, що його душа в ночі мандрувала світом. Тому то й в деяких племен не можна напрасно будити когось, що спить глибоким сном, бо його душа може бути на вандрівці і не встигне назад повернутися. А. W. Howitt один з найліпших знавців тих австральських племен, оповідає у своєму творі: „Native tribes of South-East Australian (стр. 436), що один Курнаець, з яким він балакав про душі померших ось як доводив свою віру в душу: «Воно таки так; бо часто, як я сплю, я собі йду в далекий край, бачу пньчих людей, бачуся й балакаю з тими, що вже давно повмирали».

Те ж саме оповідає австральський місіонар George Taplin в своїм творі про Нарінієрів знад ріки долини-нього Мурраю. Дикунн тої околиці, в якій він був місіонарем, ні трохи не можуть того зрозуміти, що сон це тільки мара. Вони не можуть відрізнити своїх снів від дійсности. Те що вони пережили у сні, це на їх думку їх душа справді переживала.

Тубольці ще й тим скріпляються в цій вірі в духів, що між ними досить часто бувають прояви гарячки й каталепсії. Досить часто трапляється, що тубольці, в наслідок великої втрати крові, від сильних ударів добнею по голові, затроєння, або від довшого голоду, попадають у стан безпритомности або каталепсії, і помимо всяких заходів рідні й знахурів (ворожбитів) не зараз можна було їх розбудити, хоч пізніше вони таки приходять до себе. Дикун, який не розуміє цих всіх явищ, міркує собі, що душа була вже вилетіла з тіла, але таки нарешті або з власної охоти, або присилувана штучками знахурів назад вернулась а покинуте нею тіло.

Із того зродився погляд, що в перших днях по смерті дух залюбки крутиться ще коло мертвого тіла, і має силу повернути назад до нього. Через те то й в таких людей по більшій часті аж тоді ховають мерців,

коли вони вже починають розкладатися. Тай тоді переважно ще не зараз закопують їх, а тільки насамперед, завинувши їх в рогіжку або шкуру, наряджають їх на дерева або на підвищення з дерева, щоб їх душі могли легше доступити до них, і, врешті, щоб душі дали змогу ще й тижнями або місяцями знову злучуватись з мертвим тілом, переходять до того, щоб шляхом сушення, припікання, вудження, або шляхом иньчого процесу по змозі тіло законсервувати.

Ось наприклад в австральських ватагах. Там навіть у найродючіших і в найбогатших на звірята околицях австральської землі вони рідко коли мають більш як 50 до 60 осіб (рахуючи разом чоловіків, жінок і дітей), і коли помре один член, то переважно не зараз ховають трупа. А що все ще є можливість, що душа, яка літає близько трупа, спробує зайти в тіло, то трупа замотують у шкури, рогожі, трощу, кору з дерева або в гілля з листям, і тоді або кладуть між галуззя дерев, або на кількох деревляних палях влаштовують щось наче підвищення і привязують на ньому трупа. По кількох місяцях, а деколи й аж через кілька років, найблизчі свояки здіймають кістяк, наново звязують його і тоді або закопують або приміщують — особливо в гористих околицях, де тверде каміння часто покрите тільки тонкою полоскою землі — в печерах, розколинах скель, розпалинах і т. д.

Далі характеристичне для розуміння австральського Мурина те, що майже завсіди, чи помершого зараз поховали чи насамперед нарядили чи на дереві чи на підвищенню з дерева, біля звязаного трупа кладуть трохи сирої чи спеченої їдци і деревляну мищину з водою, бо ж душа помершого, яка розлучилася з ним, таксамо як і перед тим, потребує поживи, то щоби вона не зниділа. Душа бажає й тепла. Через те у східних гористих околицях Нової Голандії, де ночі бувають дошкульно холодні, на протягу кількох днів, добіч трупа, як тільки зайде сонце, розпалюють велике ба-

гаття. Ту ж потребу, що жива людина, себто в ночі при теплому вогнищі хоронитися від зимна, має й душа, що вже вийшла з тіла.

В деяких більше розвитих племен Нового південного Уельсу і в Кенселандії тай у країнах озер південної Австралії, отже в країнах, де в наслідок тамошнього вогкого та гарячого підсоння і докучливої комашні розклад трупа відбувається дуже швидко, тубольці наїшли ще пнъчий засіб, щоб у перших днях по смерті уможливити душі поворот назад в те тіло, в яким вона була досі: вони муміфікують трупа. Коли тільки пічнетъся розклад, вони привязують мерця з підібганими ногами і розпростертими руками до підніжжа з палів, у формі решітки з на два мерти високого, і під ним два три дні піддержують хоч слабкий, але дуже чадкий вогонь. Очевидячки, що цим простим поступованням не осягнетъся цілковитої муміфікації, але все ж таки на два або на три тижні спиняетъся розклад тіла.

А де ж душа в живому тілі людини? На погляд тих диких народів, які зараз стоять на найнижчим ступні, переважно вона міститься в теплій крові, або в дишниці грудей. Зі становища глуздової інтуїції дикуна, яка опираетъся тільки на зверхніх спостереженнях, цей погляд легко зрозумілий. Коли дикун на полюванні забе якого звіра, чи в бою тяжко ранить свого противника, то з ран витікає тепла червона кров; коли кровотоку не спинити, то тіло ціпніє й дубіє, а кров, що стікає, гусне й зимніє. Отже виходить, що життя, себто душа, була перед тим в крові. Разом із кровю душа покинула тіло, а разом із теплотою крові душа покинула кров. Залишилась тільки бездушна матерія. Ця віра цілком відповідає щоденному досвідові дикуна, і в народів, що займаютьъся полюванням, і в скотарських народів, що стоять на низькому ступні, себто, в скотарських племен, які кохають худобу не так задля добування молочних продуктів, як для зарізу, ця думка скрізь розповсюджена, бо ту-

болець, полюючи її ріжучи скотину, робить щодня все те саме спостереження.

Інакше буває в диких народів, що живуть на островах і на побережжях. В їх країні немає звірят задля полювання, і через те м'ясний хару складається в них майже виключно із риби, мушлів і рептилій, отже і з зимнокровних звірят. Правда що й там паскакуємо іноді на ідеї, що душа сидить у крові, одначе на погляд тих народів вона міститься переважно в грудях, які виразно порушуються за кожним віддихом навіть і в сні; але як тільки приходить смерть, перестають рухатися — з того виходить, що з останнім віддихом того, що вмирає, вилітає й його душа, його життя.

Вищій вже той погляд, який ми стрічаємо в різних племен Нової Гвінеї, островів Сальомо, Нової Каледонії і полінезських островів, що душа (дух) людини сидить мовляв у черепі, особливо в очах або поза очима. Той погляд, як може дехто міркував би собі, повстав не зі спізнання, що думання це функція мізку схованого в черепі, а зі спостереження, що всі емоції або, схоплюючи думку тих народів, всі прояви людської душі виявляються на обличчі людини, і то по більшій частині в її очах, а по смерті око дивиться в даль без п'якого виразу. Це передівсім ті народи, що живуть під соняшним голубим небом Полінезії. То вони більш піж иньчі, то з радості викрикують аж під небеса, то засмучені на смерть, і в них ми стрічаємо таку ідею: в очах або поза очима людини сидить її душа, а коли людина сміється, то й її душа сміється, а як вона плаче, то й її душа розпливається в горю. Гавайці постично називають навіть зелені сліз, з яких «душа плаче», Луавганю, то значить корою душі.

На ще вищому ступні, там бачимо що наприклад у старо-американських культурних народів місцем душі називають «серце»: це куди пізніща думка, яка аж тоді виринула, коли пізнали, що серце є централею

обігу крові, і що порушення функції серця, чи поранення серця, чи в наслідок інших причин — приносить зі собою смерть, себто втечу душі.

Дуже ясно освітлюють цей світ думок диких народів їх вислови на душу, життя і рух. Часто народи, які низько стоять, мають на життєву силу руху, душі, духа, тіни й віддиху те саме слово. Так, наприклад, австральські Нарінієри діяльність життя і тінь, яку кидає людське тіло, називають словом Пангарі (Pangari) Курнаїці звать душу Ямбо (Yambo) себто тінь. Вірадюрці прозивають духа покійного товариша ватаги іром (Iir), себто життєва сила; коли Бігамбулі дають йому імя Мату (Matu), себто тінь; Дієрійці звать Мура (Mura), себто життя і т. д. Але ж у деяких австральських племен має назва на «духа» попросту значіння «сила» помершого, а в Юїнців духа називають навіть Тулугалом, то значить «приналежний до гробу» (тулу: гріб, гал: принадлежний до чогось).

Отже душа або дух — це, як показують ці вислови, тільки летюча мара, безтілесна річ, що не складається з густої, схопної і видимої матерії, й тому може міститися не тільки в грудях, але навіть у крові і в тісному черепі. Але ваяти собі якогось духа, чи єство без тіла, що так має тілесні форми, а не має органів глузду, і так може бачити, нюхати, чути, почувати, думати, навіть не змогла фантазія, яка вже поступила була далі поза саму репродукцію простих глуздових інтуїтивних образів. Через те то й наші модерні духовидці і духовіри були приневолені дати своїм духам тіло — хоч би це було тільки так зване астральне тіло — отже иньче імя на те саме «ніщо». А як спитаєш їх по чому то вони пізнали, що дух, який їм явився, це був дух якогось їх помершого свояка, або якоїсь їм знайомої особи, то почувш, що той дух мав точнісько ті самі риси, ті самі ласкаві або дукаві очі, те саме ясне або темне волосся, ту саму бороду, що й померший.

Наші спіритисти домагаються для своїх духів на-

віть всякого плаття, щоб ним прикрити їх нагогу, бо ж вони, як модерні духи, мають і дуже розвинене почуття сорому, то так, вивідуючись далі про вигляд духів, ми почуємо, що вони носили хвилясті плащі і накидки, деколи й довгі сорочки, однострої і ряси. Тільки чорного фрака і білої камізельки здається ще не дуже долюблюють духи. А далі розсліджуючи, як духи поводитися, ми навіть ще й довідаємося, що вони виправляли багато всяких дурниць — адже ж наприклад духи на сеансах спіритистів викликані, знаходять своє найбільше задоволення в тому, що лягають присутніх по лиці, кидають їм у голову китицями цвітів, пересувають столи й крісла, совають ногами й так далі.

А коли вернемося у середовіччя і приглянемося до легенд про святих і дідьків, то побачимо, що духи святих плачуть, кривавляться, голосять як люде на землі, та що від злих духів (духів-чортів) смердить дьохтем і сіркою, що вони мають роги, козлячі й кінські ноги, та що б'ються і змагаються з людьми й часто люде ранять і лупцюють їх.

Але ще менше, ніж віруючі у святих і чортів середовіччя, звичайні дикуни можуть уявити собі безтілесного духа, то так ми подибуємо в їх казках про духів, що душу (духа) все ще просто ідентифікується з мерцем (або трупом). Духи, хоч вони звичайно невидимі, виглядають дознаку так як померший. Вони мають ті самі прикмети, воюють і змагаються одні з одними, ранять одні одних, мають свій питомий запах, відчувають голод і спрагу, та знаходять звичайне задоволення в їді, питтю і гульні.

Це відноситься не тільки до австральських Муринів, але й до тубольців Нової Гвінеї, архіпелагу Бісмарка й Сальома, Банкових островів, Нових Гебридів, Каролінів і т. д., що стоять на далеко вищому ступні розвитку. Скрізь у мітах цих народів стрінемо той погляд, що духи померших, що блукають світом, мають

точнісько той вигляд тіла, що й колись, ті ж прикмети й привички. Коли яка жінка була за життя нехлюйна і язиката, то й її дух потім буває дуже нехлюяка і сваруха. А як котрий чоловік помер уже підтоптаним і немічним, то й його дух немічний та підтоптаний. Як від покійника воняло, то й його дух смердить. Навіть звироднення і окалічення, які хто набув собі за свого життя через нещасливі випадки або в оружній боротьбі, переходять на його духа. Так наприклад Пеляванці (мешканці острова Пелав, що належить до групи Каролінів) вірять, що дух такого чоловіка, який у війні стратив руку або рамя, і в далекій невидимій країні духів ходить тільки з одною рукою чи з одним рамям. Це цілком зрозуміло, бо духа, який не має тіла, ні вигляду тіла, а має здібности людського тіла, не може ніхто собі уявити. Крім того, кожному у сні являються його покійні свояки, природна річ, в такому ж виді, в якому він їх давніше знав і задержав у своїй пам'яті.

Часто густо навіть так далеко ідентифікується дух з тілом, яке він колись замешкував, що навіть на процедури які роблять з тілом по смерті, дивляться неначе на процедури з духом. Щоб, наприклад, перешкодити духові мстивого чоловіка, аби він не «х одив» по своїх ще живих свояках і не дошкулював їм своєю пімстою, то в поодиноких австральських племен до купи звязують члени трупа, руки привязують міцно до тіла, ламають хребет помершому або навіть відтинають голову від тулуба.

Так оповідає місіонар Сіберт про ватаги Дієрів, що помершому, заки його поховають, кріпко звязують до купи обидва великі пальці в ногах, а потім обидві руді звязують на плечах а, що б він не міг висвободитися, то роблять так, що держать разом обидва великі пальці і обмотують їх тонким шнурочком так туго, що шнурок часто перетинає м'ясо аж до кости.

Та крім того, прочищують гріб довкола на кілька кроків в шир цілком від трави і корчів і першого

тижня після похорону поспівають там кожного вечера порохом і піском, на якому потім на другий день вранці шукають, чи не знайдуться сліди ніг. А коли їм здається, що сліди знайшли, тоді виймають мерця з гробу, тугіще звязують його і ховають у нийчу могилу; бо на погляд Дієрів сліди ніг доказують, що дух покійника незадоволеній тим леговищем.

Подібні звичаї подибуємо й в мешканців тої групи островів, що на шляху Torres (між північною Австралією а Новою Гвінеєю) та в деяких племен Папуасів і, як кажуть, навіть ще досі в південній Росії, на Угърщині і на балканському півострові є дуже поширеній забобон, що бувають грішні покійники, які в ночі тайком виходять зі своїх гробів; це так звані опирі, які з живих висисають кров (в якій, як ми вже перше снімдули були, на погляд багатьох диких народів сидить душа). Що б таких опирів зробити нешкідливими, то на це тільки є один засіб; відкопати назад трупа, забити клин у серце, і відтяти йому голову або цілого трупа геть чисто спалити.

Суперечностей, які містяться у цих ріжних поглядах, як це повчає порівняння ідей про духів у австральських Муринів, наївна голова дикої людини зпочатку цілком не добачає. Питання, як може дух, котрий має виовні розвинену людську постать, поміститися у крові або у грудях людини, таке само не існує для нього, як питання, як може так сформований дух із віддихом або кровю виіти з тіла, в якому він перебував. Та вже досить рано виринають ріжні сумніви щодо того погляду, мовби душа вже в людському тілі мала постать щось наче людську подобу. Чимраз виразніше витворюється ідея, що душа, як довго сидить у людському тілі — це тільки вітряна субстанція — отже невидима матерія (матерія душі), яка, хоч деколи світить або фосфоризує, проявляється своєю теплотою й яка аж після своєї розлуки з тілом, в якому перебувала, згущується в духа з людською подобою.

Початки такого розрізнення поміж аероформною і газоформною душею, яка сидить іще в людському тілі, та душею, яка розлучилася з тілом та духом у людській подобі блукає світом, подибуємо вже в деяких більше розвинутих австральських племен. Так деякі австральські мешканці з Вікторії і Кенелянду, а почасти й з полудневої Австралії, вірять що душа, покинувши людське тіло, є зпочатку тільки «теплим вітром», який можна добре намацувати, ловити, держати і стискати в руці, але який ще не має ніякої постати (зверхньої форми тіла). Навіть різні назви для тої душі, що ще сидить у людському тілі, і для тої, що вже висвободилася з нього, подибуємо в декількох австральських племен. Так, наприклад у Курнаїв (Гіпсландія, східна прибережна країна Вікторії), душу, що в тілі, називають «Ямбом», себто тінь. За те відокремленого духа, що блукає світом, називають «Мрартом» (постать). А в Арунтів або Арандів душа, що в тілі людини, називається «Гуруна» (життя, життєва сила), а душа з людською подобою, яка вже вийшла з тіла, називається «Ітанана» (ество духа).

Все таки, наскільки це можна міркувати з мітів, в австральських племен ідеї про духа і душу ще дуже невиразно зливаються в одне. А як помандрувати на мелянезькі і полінезькі острови, то там різниця між душею, що оживляє людське тіло, і душею, що вже вилетіла й висвободилася з нього, чимраз то виразніше зазначається, і рівночасно уживані для того висловні в мові показують нам, як дика людина уявляє собі той перехід одної форми душі в другу форму.

Вже в західній частині архіпелагу, що на шляху Тореса, на північ від австральської колонії Кенелянд, на островах Мавруа, Вара, Моа, Мабуїг і т. д., ця різниця дуже замітна. Там душу, що перебуває ще в людському тілі, називають коротко «Марі», себто «тінь». Ще поки цей Марі сидить у тілі, то він є вітряний і безтілесний — отже тільки мара. Одначе коли він по

смерти людини покине її тіло, то по якімоось часі стає — як деякі племена вірують, тільки-що в найблизчу ніч нового місяця, — «Каї», себто прибирає людську форму тіла і тоді звать його «Марікаем», себто постаттю духа (єством духа). Ця постать виглядає так дознаку як мерлець, що спочиває у гробі, одначе вона неком-пактна і невидна для ока звичайної людини. Тільки духовіри, себто «Маркайвідайгарка», і духовидці або «Маріймайгарка» можуть пізнавати духів. В мітах мешканців островів тих країн душі або духи, що вийшли з людського тіла, мають все ту саму постать, що й тіло людини, яке вони давніше оживляли, і то не тільки зверхній вигляд тіла, але й те саме волосся, зуби, язики, очі, нігті, шрами і т. д. Не рідко мають вони одержу, терплять голод, спрагу і иньчі недостатки; їдять, пють, танцюють, співають і навіть кохаються.

Так і тубольці східної частини тої групи островів роблять ріжницю між душею, що сидить ще в тілі людини — тамошні мешканці островів вірують, що душа залюбки осідає в черепі — а душею, «що відокремилася», що вийшла з тіла і прибрала певну постать. Душа, що сидить ще в тілі, називається «Мар» (скорочення від «Марі»), а душа, що відокремилася, називається «Леламар» або коротко «Ламар». Це слово зложене із Лела, себто людина, і Мар, себто душа, дух; воно визначає «духа в людському виді».

Ту саму ріжницю подибуємо в багатьох — а мабуть у всіх — племен Нової Гвінеї. Подамо тільки два приклади. Коїтайці (над рікою Ванapoю і над Редшарбаєм на полудню Нової Гвінеї) називають душу, що сидить ще в тілі людини Варівою, по українськи це приближно: Життя, життєва активність; але ж цим словом називають вони й тїнь тай образ людини на воді. Від недавна, відколи тубольці через місіонарів, дослідників і англійських урядників тих кольоній познайомилися з фотографуванням, то й фотографію людини називають Варівою. Таку душу мають і звірята, бо

інакше, як це тубольці думають, вони не могли б плигати, бачити, чути, нюхати і т. д.

Та як після смерти звірини, її душу або підхоплюють духи людей і проковтують її, або вона летить у даль, доки не пропаде, то душа людини, кинувши мертве тіло, мало по малу прибирає постать тіла, яку тільки духовидці можуть розпізнати, і блукає світом як духове єство, зване «Суа». Пізніше вона відходить собі на спочинок у країну духів Іду, що знаходиться геть високо на вершках гір, там наперед продовжує земське життя, доки, нарешті, забута на землі всією своєю колишньою ріднею, не згасне.

Подібні ідеї стрічаємо також у племені Роро, над долиною рікою святого Йозипа. Душу що в тілі, яку вважають неначе за тепле флюїдум, що оживляє тіло, називають там Авбою; за те душа, яка вилетіла з тіла людини й дібралася до тіла духа, а тим і на власне існування, називається Чірама.

На думку тубольців Нового Мекленбурґу (Нової Британії), щодо своєї величини другого з ряду острова архіпелагу Бісмарка, жива людина складається з двох частин: із Тамай, себто тіла, і Тануа, себто душі — слово, яке визначає рівночасно й життєву силу й тінь. Коли людина помре, то душа кидає її в формі деколи видимої, а деколи невидимої іскри вогню, або розжареного хуху. Але як тільки душа вийшла ротом або носом, то зараз прибирає людську подобу, і то подобу того тіла, в якому сиділа досі, та тільки та постать, як кажуть тубольці, без м'яса і кісток, і око звичайної людини не може її бачити. Тепер вона стала Табараном, душею-людиною або духом-людиною, і тепер уже, невгаваючи блукає світом, доки нарешті не добереться до країни духів.

Ті самі ідеї подибуємо на островах Сальомо. Наприклад, на Фльоріді душа, як довго сидить ще в людському тілі — то тільки Тарунґа, себто тільки жит-

те ва сила. І звірята: Свині, пацюки, акули, черепахи і т. д. мають Тарунгу; бо як би вони не мали її, то не могли б жити; вони були б заковязлі й безпритомні. Як тільки душа виїде з людини, то людина стає неживою, стає *Tinoni mate*, неживим тілом; та душу, зараз по смерті, як тільки вилетіла, можна звабити чародійними примівками, і завернути назад до тіла. Коли це прогавити, або як воно не вдасться, (бо може чародійних примівок не так ужито, як би було треба, або може стояв на заваді вплив якого иньчого сильнішого протичару), то людська душа, що розлучилася з тілом, стає самостійною, й тоді прибирає подобу того тіла, в якому сиділа раніше. Вона більш не Тарунга, а Тіндал (єство духа).

За те душа звірини, як звірина минається, не може прийняти подоби звірини; вона лишається немов «гарячим хухом», і переходить або в новонароджене звірятко того самого рода, або її перехоплюють людські духи, бо вони, що б себе підкріпити, залюбки проковтують душі звірят. І людина, коли звіря минеться, може підхопити його душу, скористувавшись якоюсь силою чарів. Єпископ місії *Condington*, один з найліпших знавців архіпелягу Сальомо (*The Melanesians*, ст. 249), оповідає, що тубольці часто навіть своїх свиней продають без Тарунги (душі), то зн., що вони при продажі застерігають собі, коли заріжеться свиней, право зловити собі їх душі і забрати до дому в великому палашоватому листіку з *Dracaena Draco*, що б, коли тільки льоха впоросить, ті спіймані душі могли зйти в поросята й оживити їх.

На *San Christoval-i* (*Bauro*) на південь архіпелягу Сальомо, душу, що сидить у людському тілі, називають *Авнґана*, а духа подмершого називають *Атаро*. На *Маєві* (*Аврора*), острові, що на самій півночі Нових Гебридів, інкорпоровану душу називають *Тамані* (походить від *Ата*: дух і *мані*: життя, отче дух життя), а душу, що виїшла з людського тіла і стала окремою

постатею називають Тамате, себто дух мерця. На Ефаті душу, що сидить у людському тілі, називають Атамаври (утворене із Ата: дух, і маврі: життя), а душу, що визвободилася з тіла і стала окремою постатею, називають Атамате (Ата: дух, мате: мерлець, покійник).

Таке саме поширення тямки душі стрічаємо на островах *Santa Cruz* і *Bank*, а на островах *Віті* (Фіджі) є надто ще й подрібніщі ріжницьі. Душу, що в тілі, там уже не вважають тільки «тінню» і не ідентифікують її з нею, а тінь вважається упрощеною подобою душі, яка перебуває у людському тілі. Людська душа, що в тілі, називається там власне Яло (*Yalo*), а людська тінь Ялояло (*Yaloyalo*). Подвоєне слово в мові Вітіянців визначає здрибніння, або упрощене наслідування. Так, наприклад, будинок, називається Вале, а хатина, Валевале, ратище, Везі, а копіє, Везівезі. Отже хатина і копіє, це в розумінню Вітіянців власне ніщо інше, а тільки упрощене наслідування (копіювання) великого будинку і великого ратища. В тім самім розумінню вважають вони й тінь людини за упрощену копію або подобу тої душі, чи життєвої сили, що перебуває в тілі людини. А коли ця душа розійдеться з тілом, то вона стає Калавом, постатю духа, та називається тепер Калавялом, по українськи приблизно «духовим сформованням душі».

І між полінезькими і мікронезькими племенами Південного Океану стрічаємо майже скрізь з такими ріжницями тямки душі. Наведемо тільки два приклади. На погляд Гавайців (острови *Sandwich*) кожна людина має Узану (душу), бо інакше вона не була б жива, бо ж тіло само по собі зимне, заковязле й закостеніле. А вмре людина, то душа вилітає з неї, і хоч вона тільки повітря, то всетаки ріжниться від звичайного повітря більшою густотою й теплотою, й через те духовидці можуть її докладно розпізнати або спостерегти. Жерці духів прадідів, Кагуні, можуть таку душу, яка вийшла з покійника, заклясти й приневолити її вернутися на-

зад у мерця. Навіть дуже часто трапляється, що душа, після того, як уже проминули цілі години й дні, відколи вона опустила тіло, повертається назад у нього; бо коли Унігі-пілі, опікунчий дух прадідів якоїсь родини, стріне душу, що вилетіла, то зворушений плачем осирочених, деколи спонукує її повернутися назад у покійника, і помійник будиться знову до життя. Та коли душа не злучиться назад з тілом, то вона по якімось часі приймає вигляд тіла тої людини, яку досі оживляла і тим самим стає Акуа (дух прадівів), слово, яке ми подпбуємо в діалектичних відмінах під Атуа, Аіту, Ату, Етуа, Тагуа і т. д. майже у всіх народів Полінезії, і яке ми також находимо часто у формі Атаі, Атаро, Ата, Ате, Тате, як це вже передтим бачили в назвах духів на островах Нових Гебридів і південного архіпелягу Сальомо в східній Мелянезії.

Ще більше помирили свої ідеї про душу, смерть і духа, мешканці, що належать до мікронезької раси островів Пелав (архіпелягу Каролінів). Вони називають душу в тілі Адальбенгель, одначе вірдіжнюють від тої душі, яку вважають тільки за оживлення, за елемент життєвої активності, виразно душу, як зміст духової здібности, сили думки й сили інтуїції, яку ніколи не називають Адальбенгель, тільки все Аргіул. І на думку Пеляванців людина таки не може вмерти природною смертю; людина конає більше через те, що її тіло набралось таких тяжких ран (в бою, чи в якімось нещаснім припадку), що душі більш уже в-ньому не бути, або, що її Калід, її бог прадідів, від якого вона одержала свою душу, і якої душа творить так якось частинку прадуші того бога, домагається від неї повороту душі, або по третє через те, що Мололунк, жрець Каліда змушує душу вийти з людського тіла заклинаючи її при помочі свого бога. Безпритомність, конвульсії, корчі вважаються початком смерти.

Розуміється, що як заклинанням можна душу приневолити покинути своє житло в людському тілі, то

так можна і проти-чарами приневолити її, що б вона назад повернула в тіло, яке вже покинула. А не вернеться вона назад, то вона мало помалу згущується, по більшій частині в невидиму постать духа, яка щодо вигляду достеменно і ніяк не відповідає мертвому тілу, аж до перчиків і шрамів від ран, та називається вже не Адальбенгель, а Адалеп. Це духове єство дуже привязане до свого колишнього тіла, то й задержується ще на якийсь час біля трупа, що найменше до того часу, доки не мине час жалоби, який триває кілька тижнів; потім блукає світом, уносячись понад морем і землю, доки нарешті не піде до Нгадальок-у, до країни духів.

Таких прикладів можна б вичислити ще десятки; та тих, що в горі, повинно б бути досить на те, що б доказати, що дика людина зпочатку, під своєю «невмирною душею», розуміла тільки органічну життєву силу, життєву й рухову активність свого тіла, та що про сутню питоменність (субстанціальність) тої своєї душі, заки вона кине тіло й кинувши його, покищо взагалі собі ще ніяких певних ідей не витворює. А як пізніше її глуздове думання спонукує її робити собі різницю поміж тою життєвою силою, що привязана до тіла, й тою, що з нього вийшла та стала сама для себе і існує як окреме духове єство, то вона уявляє собі цю душу відповідно до свого глуздового способу спостереження, як якусь ніжну, аероформну, теплу або гарячу (вогняну) матерію, — як «пневма», як то колись грецькі філософи і старі християнські церковні отці називали свою субстанцію душі. Та через те, що «інкорпоровану» душу все ще вважають змістом всеї життєвої активності людського тіла, отже що обіймає собою всі життєві функції тіла, тай так звані чисто анімальні, то як тільки людина навчиться розрізняти виключно тілесну здібність руху від ніжніших функцій думання, зараз являється необхідною дальша диференціяція тямки душі. Побіч старого слова душі, душі тільки

як життєвої сили, повстає нове слово, яке в супереч першому вже не визначає більше тілесну життєву силу, а тільки виключно силу думання й почування людини, с и л у д у х а. Початки цього близкого розрізнення, як показує попередній приклад, подибуємо вже в Пеляванців.

3. Початки почитання духів.

На думку австральського Мурина, духи мають, як ми бачили, достеменнісінько ті самі форми тіла, органи глуздів, потреби й недостачі, що й люде. Через те то вони потребують поживи, що б себе вдержати. Особливо вони жадні крові; бо як уже перед тим згадувалося, душа, як вірять ті дикі народи, що осталися на найнижчому ступні розвитку, знаходиться у крові. Через те кров являється найбільш бажаною поживою для душі. Та й справді на найнижчому ступні релігійного розвитку культ полягає майже виключно в тому, що духам свояків, яких ласку добре було б з'єднати для себе, подають поживу; ворожих духів, духів чужих ватаг і племен, стараються порозполошувати геть різними чарами. В Австральців це загальний звичай ставити на гробі помершого на цілі дні, та цілі тижні поживу (печене м'ясо та приправлені або сирі коріння й овочі), що б душа, яка розлучилася з тілом, могла тим годуватися й не робила пакостей.

Тай пізніше не раз, при важних оазіях подають духам поживу; а в деяких випадках, наприклад, у великі празники весни, на свята урожаю, як просять дощу, і т. д. приносять у жертву духам й людську кров. Декілька чоловіків розрізують собі малі жили на грудях, на руці або на сугаві в руці, а потім, приснувши трохи крові в повітря, пускають, що б кров стікала на землю або в воду, та кличуть або самі, або ті, що стоять довкола, відповідних духів, щоб підкріплялися.

Та простій дикій людині здається важнішим, відвертати й держати далеко від себе злих духів, ніж запопадати ласки в добрих духів; бо ж їх куди більше. За прихильних духів уважають тільки духів найблизчих родичів або на кожний випадок членів тої ж ватаги, та й то й їх не завжди; навпаки, духів небіжчиків із чужих ватаг і племен, всіх їх уважають за неприхильних. Erhard Eylmann каже у своїому творі „Die Eingeborenen der Kolonie Südastralien“ (ст. 187), що «Дієрці уважають далеко більше на злих духів ніж на добрих.» А про Арунтів (Арандів) кажуть, що: «Число злих духів у західних: Арунтів значно більше, ніж число добрих духів.»

Це цілком зрозуміло, бо як австральський Мурин уважає всіх членів чужої ватаги за своїх ворогів, так і душі, що розлучилися з тілом покійників тої ватаги, для нього — вороги. То так австральському Муринові здається, що найважливіше — захиститися перед напастю цих ворожих духів. Він старається їх виполошити різними способами: зчинює неприємний і проразливий галас, крик, стукіт і грюкіт, запалює великі огнища, розмальовує своє тіло символічними знаками, та проказує примівки і т. д. Отже страх, який нападає австральських тубольців у ночі, боязкість, з якою він переслідує кожний шелест, що видається йому чужий, — все це він також приписує своїм духам.

І відносини до добрих духів витворив собі докладнісінько на зразок звичайних відносин поміж людьми. Тільки дух покійного батька або покійної матері, та може ще й дух покійного батькового або материнного брата деколи зволить своїм своякам, які ще живуть, зробити прислугу без винагороди; зрештою, як дух має вдоволити волю живого, то йому треба зате відплатитися жертвою поживи чи крові, або щонайменш напевно приобіцяти цей гостинець, і то величину жертви треба прикласти до величини труду, який, на-

загальний погляд, коштує духові сповнення поставлених бажань. Первісне почитання духів цілком опирається на принципі «Do ut des», — я даю Тобі, щоб і Ти мені дав що.

За жертву поживи, напитку або крові, яку дикун приносить духові, він завжди вимагає принаймні такої заплати, яку на його думку заважить його жертва; бо ж інакше ціла та заміна ні нащо не придалася б. Бо й справді, австральський туболець у тих коротких проханнях — властивих молитов там іще нема — які він засилає, приносячи жертву, каже цілком отверто, що він тільки через те дає, щоб за те одержати щось ліпше. Так, наприклад австральський Мурин, подаючи духові свого діда сушені корінці, або печені нирки, каже цілком наївно: «На маєш дещо добре ззісти, але ж зате подбай, щоби сьогодні сполував кенгура.» Або ще й додасть наївно: «Ти опісля знову щось дістанеш!» Отже австральський Мурин у цьому цілком подібний до малого хлопчика, що перед Різдом просить: «Божечку, скажи різдвяному діду-севі, щоб він приніс мені коника-гойдалку; то ти дістанеш зате мої старі олов'яні воячки!»

І на далеко вищому ступні розвитку жертва вважається за нагороду духам або божкам прадідів за зроблені вже ними, або ще прошені послуги. В одному із прохань тубольців Фльоріди (архіпелягу Сальомо), яке переклав уже згаданий єпископ місії Condington, кажесться так:

«Велика гадино, прабатьку, прийди! Подивись на жертвенну свиню. Зідж свою частину і пособи нам у війні з ворогами. Скільки ми здобудемо свиней, стільки принесемо Тобі в жертву. Хай вона буде Твоя, так як і ми є Твої, бо ми Твої діти.»

А в одному проханні мешканців острова Банку, зверненому до духа прадідів перед довшою подорожжю по морі, кажесться:

«Отче, багато свиней Ти дістанеш, і багато

кави (похмільний напйток), щоб Ти мав що пити. Двацять мішків харчів пішлю Тобі в човні (на море). Закликаю Тебе, приїди й пособи. Дай, щоб я щасливо повернувся з моря!»

Що в таких проханнях міститься курйозна неконсеквентність — значить, що, коли дух прадідів може своїм нащадкам дарувати таку велику скількість свиней, риби, овочів і т. д., то він такому мусить бути здатний і сам для себе, для свого голоду і спраги, постарати потрібні поживи, то дикунові видно, це цілком не приходить у голову. Але чи на дуже вищому ступні стоїть дехто з наших культурних людей, що так дуже чваняться своєю доброю шкільною освітою, а що уявляють собі, що вони тим можуть заплатити за сповнення своїх бажань, приобіцяючи свому богові свічку до церкви, образи на вітвар, свічники, хрест з розп'яттям й тому подібне?

А що на тому рівні розвитку, на якому стоять австральські тубольці, потреб іще не багато то й бажання, які вони ставлять до духів покійників, обмежуються майже виключно на тому, що духи повинні старатися про добрі влови дичини й риби, що повинні розмножувати потрібні для поживи дикі овочі і коріння (до оброблювання землі і плекання скоту австральські Мурини ще не дійшли), повинні посилати дощ на суху землю та помагати їх живим іще своякам у боротьбі з ворогами. Попри те найбільшу роль грає просьба, щоб увільнювати власне хоре тіло від недуг або й щоб противника зробити недужим або вбити. Та більша частина ватаг уже не вдоволяється тим, що закликає духа й приносить йому якусь жертву. Аби жертва зробила свій вплив, то треба її приносити як слід і, щоб дух дійсно міг забрати собі призначений для нього дар, то треба приносити його й на відповідному місці, вживаючи деколи навіть певних старих примівок, яких попередники вже вживали, та котрим вони виявилися вже помічними.

Задля певности австральський Мурин кличе нераз, особливо в тяжких випадках, до помочі знахура або духовіра, яких звичайно в більших ватагах буває два до три. Вони займаються чарами і примовлюванням не то, щоб як окремішнім ремеслом, бо ж так часто їх не запотребовують, та ще й до того за їх поміч мало платять. Навпаки, знахур живе достеменно тим самим життям, що й решта товаришів ватаги; він мапдрує, полює, ловить з ними рибу та при спільних нарадах не має більшого впливу, як і решта дорослих чоловіків ватаги. Але ж коли треба якого духа спонукати до якого особливо важного діла, або зачарованого хорого звільнити від його мук, то його кличуть, бо він не тільки що найліпше знає старі примівки, але звичайно має й всілякі реліквії покійників, напр. волося, частинки пальців, кісточки з ніг, зуби і т. д. і при помочі тих дорогоцінних річей має деяку силу над духами відповідних покійників; бо хоч померші давно вже зігнали, то дух всетаки ще дуже прив'язаний до всіх членів того тіла, що їх він колись оживляв.

А, крім таких цінних реліквій, знахур має ще й всілякі чародійні прилади вужкала, прутики з волоссям, пір'ям і всілякими знаками, дивовижні камінці і т. д. Бо на погляд, який панує в австральських Муринів, деяку чародійну силу задержує не тільки все те, чим колись користувався якийсь дух й викинув геть, але це й дух може навіть заходити у звірята, дерева й каміння, і всі предмети, які вироблені з такого колись «духом одержимого» матеріялу, є для духа святі. І хоч його, як звичайно панує погляд, не так то дуже тягне до таких чарівних річей, як до членів його колишнього земського тіла, то всетаки й вони теж мають вплив на нього.

До завдань знахура належить особливо «відбирати слабости». Як австральський Мурин не розуміє природної смерті, то так не розуміє він й того, що хтось без видимої зверхної причини може почуватися не-

дужим та може відчувати в нутрі болі. Він знає з досвіду, що, як хто зраниться списом або бумерангом, забє собі в ногу терня або гострий камінь, або мандруючи та спинаючись подрянається в колючих корчах та на гострих скалах, і не витягне з тіла кінчиків спису, осколок або терня, то твориться рана, яка ятриться; але, що без усякого такого назверхнього поранення може повстати страшний біль у якомусь члені тіла — цього він не тямить. Він собі так просто висноує, відчуваючи якийсь біль у нутрі, що йому в надприродний спосіб, у дотичну частину тіла, занесено камінь, скалку або терня. А хто це міг би був зробити? Розуміється, що тільки злий, неприхильний дух.

До такого здогаду австральський Мурин почуває нахил тим більш, що ревматизм мязів, зламання кістки, інфекційна пухлинина та опухи між австральськими тубольцями дуже часті. Коли спухне якась частина тіла, й опух стане твердий, то чи це не найліпший доказ, що в середині щось є? А, що тепер у середині є щось, чого давніше там не було, то через те саме спухає відповідне місце тіла, бо ж предмет, якого туди вчарували, мусить мати для себе якесь місце.

Отже те Щось, що знаходиться в тілі, треба назад викинути з тіла. Треба покликати знахура. Він, оглянувши те місце, заявляє потім, що справді в середині є камінь або скибка з дерева. Ріжними чарами він закликає якогось духа, мене, сє й смочє на хорому місці, і в кінці виймає зі свого рота камінь або кавальчик дерева, який він, очевидячки, перед тим незамітно поклав був у рот, але, як він каже, виссав із недужого тіла. Коли хорий видужає, то це певний доказ того, що процедура помогла, і що знахур добре розуміє свою річ; а не допоможуть чари, то це пояснюється просто тим, що дух, який те Щось заніс у тіло, являється сильнішим за того, що його викликали для лікування.

Як знахур може при допоміжі якогось духа спасти людину від болю й терпінь, то таксамо він може її

також деякими церемоніями зробити недужою та погубити. Задля того треба, щоби знахур із тої людини, на яку хоче наслати чари, набув собі щось, що колись належало до її тіла, або близьке стикалося з ним. Найпомічнішим являється волосся, нігті з рук, кров, слина або кал, але часом доволі й обгризеної кістки та ости із риби (бо вони стикалися з віддихом тої особи), полишених останків страви, а в деяких племен також шматочків шкіри, мотузка, стрічки від волосся або якоїсь звичайної річі для прикраси, яку носила колись вибрана на жертву людина. Цю річ — звичайно її треба тільки трошечки — знахур прикріплює живицею або кітом до деревлянного прутика або до звірячої кістки, яку потім часто розмальовують деякими таємними знаками, або кладуть на якийсь час біля мерця, щоб духа, який вийшов з мерця, приневолити скріпити свою силу. Після того ворожбит палить прутик або кістку серед сильних закликань. Як пропадає кістка чи прутик, так загибає й тіло того, якого таким способом зачаровано.

Прикладом цього нехай послужить опис, що нам його переказав місіонар G. Taplin про Нарінієрів. Коли знахур роздобуде собі кістку, яку при їді обгриз був зненавиджений йому противник, він обшкробує її і потім помазує її мазю, що її приготував із рибячої оливи, червоної вохри, з ока вахні і з людського м'яса, що вже трохи почало розкладатися. Після того він чародійну кістку потайки встромлює мерцеві в груди, а потім кладе в вогонь. Чим більше мази стоїть, тим більш недужим стане той, що колись обгризав кістку; а коли нарешті кістка згорить, то й той чоловік мусить вмерти.

У північному Кенслянді, ці смертні чари мають уже більше розвитку форми. Ворожбит виробляє собі з дерева або рогозу цілком примітивну малу людську постать (лице звичайно з'ясоване тільки кількома карбами), живицею приклеює до цього опудала роздобуте волосся, нігті з рук, кавальчики екскремент-

тів і дає її імя свого противника, якого треба зачарувати. Потім кидають цю фігурку в вогонь. Разом з опудалом гине й той чоловік, якого імя вона носить.

Що більше як у Кенелянді розповсюднений цей спосіб зачаровування між мешканцями островів (Murug, Maurura, Wara, Moa, Mabutag і т. д.), що лежать на північ від Кар York-у — мешканцями, які стоять уже на значно вищому ступні культури. Етнольоґ А. С. Haddon звідомляє про те в Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits (Звідомлення про антропологи́чну експедицію університету в Кембріджі до островів на шляху Torres), 5. том, ст. 324:

«Майделайґ (ворожбити) виробляли собі маленькі фігурки з дерева, що звалися Ваврі, зодягали воском од бджіл а деколи й цілком виробляли їх із воску. Тих фігурок уживали до різних-найріжніщих зачаровувань, та перший акт всетаки полягав у тому, що вони прозивали фігурки імям того, що мали зчарувати. Коли Майделайґ відірве тій фігурі руку або ногу, то й той, що на нього насилають чари, відчуває в тій частині тіла страшні болі і занедужує. І коли не спасуть його від цих терпінь (проти-чарамп), то він мусить лягати і на другий день вмирає. А коли Майделайґ приложить своему Ваврі назад ту частину тіла, яку відібрав, і приведе все в лад, то й недужий знову виздоровлює.»

Отже шляхом перенесення імени фігурка стає до деякої міри ідентичною з живою особою. Через те в деяких австральських племен, як хто помре, то всі, що мають те саме або подібне імя, прибирають собі якесь нове імя; а далі багато племен вважає за великий проґріх згадувати при балачці імя якогось покійника, бо тим легко можна б привабити його духа, котрий міг би піметитися за зловживання його імени. Howitt розповідає, що, як одного разу в балачці із Курнайцем згадав імя одного помершого, то Курнаєць

осторопів і прошенотів до нього: «Не роби цього; він (дух) може почутки згубити Тебе!»

Побіч цих смертних чарів, подибуємо в поодиноких австральських племен й вбивання ворогів копем затроєним у труні. Ворожбит робить собі серед різнородних заклинань маленьку чарівну стрілу, устромлює її у м'які частини трупа і там залишає її якийсь час, деколи так довго, доки вершок не почорніє. Потім, при добрій нагоді, наприклад, як воріг утомлений спить біля вогнища, він підкрадається до нього і завдає йому малу, малесеньку ранку. Звичайно, що зранений зараз після того занедужує — як ми знаємо, задля затроєння крові. Але австральський Мурни нічого не знає про затроєння крові і цей вплив приписує тому духові, в колишньому тілі якого стояв чарівний спис перед його вжитком.

Дехто з етнологів називав цих знахурів австральських тубольців дурисвітами; бо, як кажуть ці обсерватори, виходячи зі становища своєї розумової віри, — не можна ніяким чином допустити, щоб такий австральський знахур сам вірив у свої дів'яцькі чародійства. Передівсім це не можливо, щоб такий чоловік вірив у те, що каміння і скибки дерева, які він, посавши на болючому місці, виставляє за причину болю, що він справді висав з відповідної частини тіла, бо ж він безперечно перед тим мусів був сам покласти ті предмети в рот. Так пише наприклад Erhard Eylmann — який, загалом взявши, певно, дуже здібний обсерватор, але ж замало обзнайомлений з душевним життям тубольців й через те не може висказати певного погляду („Die Eingeborenen der Kolonie Südaustralien,“ ст. 225):

«Чи знахурі й шамани вірять у свої штучки, чи, може, вони є тільки звичайними дурисвітами, які використовують легковірність і глупоту своїх племінних товаришів, щоб здобути собі значіння й силу? — На це питання я не можу дати відповіді як слід. На кож-

ний випадок більша частина з них приходять дуже швидко до переконання, що вони самі дуже кепські знахурі. Можливо, що один та другий раньше чи пізніше спантеличаться штукою всіх своїх товаришів. Та, на мою думку, річ настільки певна, що деякі діла й функції з обсягу чарів і обряду Австральців виконуються тільки з тим наміром, щоб дурити простих людей. Та ж наприклад ясно, як на долоні, що знахур, який каже, що він чарами усунув з тіла недужого прутик або камінчик, мусить бути дурневітом.»

Цілком инакше міркують ті, які цілими десятками літ були у зносінах з австральськими тубольцями і глибше вглянули у спосіб їх спостереження і висновування. А. W. Howitt каже наприклад: «Нехай навіть признати, що все те, що кажеться про вмисну штуку чорних знахурів, — нехай це правда, хай багато з них тільки дурневіти й брехуни, то все таки не один знайдеться, що вповні вірить своїм власним силам, та силам иньчих. Я переконий, що так Курнайці, як і Віраюрці, одні й другі вірять у те, що річі, які вони оповідають, правдиві, і що вони справді все ще пережили.»

На мою думку Говітова правда. Я пішов би навіть ще один крок далі і сказав, що свідомі дурневіти трапляються між австральськими шаманами дуже рідко. Може знайдуться одиниці, що загубили довіря до своєї штуки; але значна більшість безперечно вірить твердо й упевнено у вплив своїх церемоній. Може бути, що не один читач, який ніколи близьче не займався психікою диких народів на низькому ступні, кине мені, що це не можливо, щоб австральський знахур, який сам таки мусів був собі перед виспанням покласти в рот камінчик або кавальчик дерева, не можливо, щоб він міг вірити, що він їх висав із хорої частини тіла. На це я відповім, що австральський шаман взагалі не здає собі справи зі значіння, змісту та пугтрішньої звязи поодиноких обрядів. Їх у його молодості затвердив йому якийсь старий шаман,

переважно його батько або якийсь старий свояк-мужчина, як давно випробовані містичні звичаї, і він уживає їх, не питаючи довго, чому, і задля чого треба не в одному поступати так, а не инак. У своїй наївній боязливості він уважає обряд за щось Ціле, поодинокі часті якого якраз так, як його навчили, належать до купи, щоб вони могли зробити свій вплив. А що ці обряди мають вплив, то він, на його думку, сам же дуже часто переживав; бо ж як багато людей після переведення його штуки почувало полегкість, а як багато назад відужувало.

Адже ж це майже загально доказаний факт, що чарівник чи знахур, коли сам поважно захоріє, кличе иньчого чарівника й каже переводити на собі самому всі ті процедури — в певній надії, що ось він видужає. Австральський Мурин думає в тому напрямі так думаеться, як не один собі забобонний чоловік із нас, тільки що його розуміння щодо законности й кавзальности ще куди більш не ясне й недокладне. Нераз я вже ставив перед очі таким забобонникам, що вірять у вплив замовлювання і втихомирювання ріжних недуг, які невимовно безглузді ті примівки, які монотонно проказується, але майже завсіди я одержував таку відповідь: «Але це таки помогло; я це сам на собі пережив!» Над подробицями процедур майже ніхто ні трохи не призадумується; досить того, що штучка на їх думку помогла.

Релігійна віра власне не має нічого спільного з законами льогіки й кавзальности; вона не опирається на науковій правді, як каже Давид Юм, тільки на «імагінації», на вмовлюванню в себе. Це торкається не лише віри дикунів, але й віри сьгоднішніх культурних людей, часто із дуже смішною пихою вчености. Спитаймо тільки, наприклад, католика, що вірить — ним не конче мусить бути простодушний селянин десь із гір, але може бути й великоміський академік —, як він уявляє собі непорочне зачаття Христа й Марії,

заваготіння без попереднього запліднення, розвиток плоду *utero clauso* (при замкненій матиці) і т. д.; або спитаймо його, як він уявляє собі так зв. транспсубстанцію (переміну проскури й вина в тіло й кров Христа), бо ж після того, як піп посвятить проскуру й вино, вони виглядають, пахнуть і смакують достоменнісінько так само, як перед тим, — то ми швидко пересвідчимося, що той, кого питали, досі взагалі ще не думав про ці річі, або має про те тільки зовсім неясне й недовкладне уявлення. А спитаємо далі про подробиці процесу, то одержимо у відповідь: «Я цього не можу знати!» або: «Це наука нашої католицької церкви і я, як католик, вірю в це; пригадуватися над тим ні нащо не придасться, бо нашому обмеженому людському розумові не по силі зрозуміти такі річі.»

Одначе ще менше, ніж такий вірний син своєї церкви пригадується над подробицями тих святих містерій, яких учить церква, ще менше, кажу, пригадується австральський шаман над старими обрядами, яких навчили його. Він коротко приймає їх за щось дане і випробуване. Та ще й до того австральський Мурин робить виводи і висновки цілком инакше, ніж якась модерна культурна людина, що думає. Він уважає просто попередню подію за причину чергової і зовсім не треба, щоби, згідно з досвідом, знову наступив той самий наслідок (вплив); кількох випадків (може тільки одного одніського випадку) доволі. Коли, наприклад, тубольця Нової Голандії, який занятий ловленням риби, перебе в роботі вагітна жінка й після того він нічого більше важного не зловить, то він просто висновує: в тому, що риба не підходить, винувата вагітна жінка. Можливо, що цей висновок відноситься покищо тільки до цього одного випадку; але коли те саме станеться другий або третій раз, то він так і висновує: вагітні жінки полошать рибу, то й підчас риболовлі не можна її допускати до води.

Інший приклад. Якийсь туболець бачив, що кен-

гуру заліз у кущі, він перешукує кущі, та не знаходить кенгуру, тільки вомбата. А що він не завважив, що кенгуру втік, то він не довго думаючи, висновує собі: що кенгуру перемінився у вомбата. Коли ж йому сказати, що це неможливо, то він відповість звичайно: «Наперед кенгуру тут, тепер вомбат тут. Отже кенгуру став вомбатом.»

Такі висновки здаються нам дуже дивними; та чи один з наших шановних співгромадянів не робить висновків таксамо? Хто навчився підмічувати, той зможе зі своїх споминів навести на це не один доказ. Як я почав займатися думками диких людей, то мені часто приходив на гадку ось який приклад із моїх шкільних років.

Підчас великих літніх вакацій батько послав мене нераз на село до одного свояка, мекленбурзького селянина. Там я завважив одного разу, що на маятнику великого старого годинника була привязана пучка волосся. Зацікавлений, я спитав дядька, на що це. З початку дядько не хотів говорити, та потім сповів мені: що це волосся з його молодшого брата, який живе в Малхіні і з яким він посварився. А що він оце радо хотів би знову примиритися зі своїм братом, а як старший і образений не може перший попустити, то він привязав волосся зі свого брата до маятника, бо тоді брат не знайде собі ні місця ні спочинку і сумління скаже йому перепроситися. А коли я виявив свій сумнів і сказав, що волосся не має нічого спільного з сумлінням, то старий здивовано поглянув на мене й потім великомудро сказив: що ось то він знову бачить які премудрі міські люде; він знає цілком певно, що це помагає; бо один його знайомий, який посварився зі своїм сином, робив цілком те саме, і потім той син вернувся назад і тепер знову працює коло свого батька на господарстві. Я йому в цім і в тім перечив, але старий гарно відрізав мені. Він просто сказав: «Помогло йому, то й мені pomoже!»

Треба признати, що між цим способом висновування, і способом висновування австральських Муринів, невелика різниця. Та, коли ми хочемо зрозуміти релігійне життя дикої людини, то мусямо пробувати увійти в її світогляд і спосіб висновування та в певній мірі навчитися думати так, як вона. Нема нічого гіршого, як ставити себе за нормального типа і міряти погляди дикуна міркою нашої льогіки.

4. Від почитання духів до почитання тотемів і прадідів.

Із віри в душі і духів, про яку ми розказали в обох останніх розділах, розвинулося почитання тотемів і прадідів.

Щоб зрозуміти цей розвиток, то треба нам з початку розглянути, як зі звичайної австральської ватаги, яка рідко коли обіймала більш за 50 до 60 осіб обох полів, складалося товариство тотемів, себто група споріднених по крові, що називала себе звичайно іменем звірини чи рослини і що забороняла полові зносини членів групи поміж собою¹).

У всіх австральських ватаг, і там, де ще не витворилися міцні тотемські організації, подибуємо членів ватаги поділених на три генерації:

1. старі (діди);
2. дорослі (батьки);
3. малолітні (діти);

Між чоловіками й жінками першої і другої генерації (третя ще не здатна для подружжя) вже не відсоток літ, а, може, від тисячів, строго заборонені всякі полові зносини, хоч давніше в багатьох ватагах ін-

¹) Назва «тотем», якої сьогодні загально вживають у етнолоґії на звірята й рослини таких же спокрівлених груп, пішла від слова «додем», яким північно-американське індіанське плем'я Ожібвасів з над Горішнього Озера визначало назви та відзнаки племен.

тимні відносини поміж приналежними до тої самої генерації ще дозволялися. Та згодом майже по всіх сторонах австральської землі строго заборонено полові зносини й поміж членами ватаги тої самої генерації. Через те ватага стала «ексогамна» (себто така, що цілковито виключає подружжя між своїми членами, стала вузкою групою свояків¹⁾ всі члени якої вважають себе спокрівненими, себто товарищами й товаришками «т о г о с а м о г о м н я с а».

Та ось коли вже члени такого спокрівненого стоваришення-ватаги не можуть більше дружитися поміж собою, то очевидячки, кожний чоловік приневолений вистарати собі жінку з поза своєї ватаги, отже взяти собі свою кращу половину з якоїсь сусідньої ватаги. І коли це станеться, то швидко покажеться, що звичайного імя ватаги вже не досить, щоб пізнати і ствердити звязок спокрівнення поміж різними чоловічими й жіночими членами ватаги. Назви, якими звуться австральські ватаги, це властиво по більшій часті тільки назви займанщини або території; їх взято від назви тої займанщини, яку ватага заселяла, а повстали вони так, що до назви гори, моря, ріки і т. д. додавано слово «належний» або «приналежний». Одначе зараз після одруження жінка переходить у другу, часом дуже далеку ватагу, пізніше може ще й у третю й четверту ватагу, бо втеча, викрад і грабовання жінки часто ще й сьогодні є звичаєм у австральських ватаг. Так то жінка по черзі належить до різних ватаг і її власне імя по більшій часті навіть змінюється, бо і чоловіки і жінки з переходом у другу генерацію одержують друге імя. І в випадках смерті, як вже згадувалося, в декотрих племен змінюються всі ймена, які нагадують імя помершого.

¹⁾ Як докопується виключення близьких і дальших свояків від полових зносин, пробував я докладніше викласти в розвідці „Zur Urgeschichte der Ehe und Familie“ (14. додатковий зшиток до „Neue Zeit“), Штутгарт 1912.

Як же тоді, помімо цієї зміни імен і переходу жінок у чужі ватаги, зберегти ті часто дуже скомпліговані заборони подружжя? Як це можна ствердити, якщо чоловік хоче взяти собі жінку з чужої ватаги, чи вона не вийшла з його власної або з якої иньчої спокривненої ватаги, з якої він на основі існуючих законів під карою смерті не сміє брати дружини? Щоб унеможливити постійні ламання ексогоамічних заборон, то треба і чоловікам і жінкам додати прізвище їх походження, себто назву спокривнення або роду, що не звязана з якоюсь певною займанщиною або що її можна б по вподобі змінити, а назву, якою визначається родове походження й яку кожний дістає при вродженню та задержує ціле своє життя.

Через те чимало ватаг прибрало побіч старих ватажних назв ще й окремі пізначні назви, які мають на меті стверджувати походження, так звані тотемські назви, які являються переважно назвами звірят і рослин; але ж побіч них подибуємо спорадично і такі назви як наприклад «приятелі дощу», «на біло забарвлені», «блиск сонця», «червона глина» і т. д.

Через те, що ватага з метою пізнавати й задержувати звязок спокривности прибирає побіч своєї територіяльної або льокальної назви назву спокривнення, то й громада тотемів, яка зпочатку не являється нічим иньчим, а тільки громадою зі спільною назвою, не має ніякого иньчого завдання, як тільки не допускати до заборонених полових звязків. Хоч би доля її загнала яку жінку в иньчу хоч би й як далеку ватагу, хоч би який чоловік, що його виключили з його рідної ватаги, знайшов притулок у якійсь иньчій чужій ватазі, то раз чоловік і жінка мають назву тої самої громади тотемів, вони не сміють одне з одним дружитися, не сміють одне з одним мати полових зносин.

Зпочатку тотемівському звіряті, чи тотемівській рослині не віддають пошани. Австраль-

ські Нарінієри (Південна Австралія), лад яких найкраще унагляднює цей ступінь розвитку полюють і їдять тотемівське звіря, не вагаючись; бо ж тотемівська назва не була первісно нічим святим, вона була тільки назвою для ствердження спокривнення або, як Австралець звичайно каже, для ствердження «того самого тіла», і в Нарінієрів слово «нгайте», якого вони частіше вживають замість слова тотем, не визначає нічого иньчого, а тільки друга, приятеля, товариша — і то товариша роду. Правда, пізніше тотем стає чимось святим і гідним пошани. І власне чим більше тотемівські товариства почувають себе спокривненими союзами, всі члени яких є того самого роду й походження, тим більше духи прадідів, із доби повстання союзу тотемів, а особливо мітичні основники тотемівських громад, набірають між духами померших свояків переважливого значіння. Їх почитають першими творцями тотемівського союзу, яке завдячує їм свій початок, свої установи і своє існування; за те духів тих покійників, що повмирили в останніх генераціях, вважають тільки духами-захисниками низчої класи й меншої сили.

Рівночасно старі традиції тотемівських громад про повстання перших прадідів, про колишні мандрівки, бої і вчинки, переноситься на основників роду. Дух тотема стає героєм роду, який вже тоді, як ще ховався у людському тілі, на землі, мав надлюдські сили і виконував надлюдські вчинки. І ті свої геройські вчинки, а особливо свою прокреацію — так у пізніщій добі, в якій нічого більше не знають про природне повстання тотемівських груп, стараються пояснити собі назви тотемівських груп зі звірят — пращур доконував у виді половика, вомбата, емуса, кенгура, в виді такого звіряти, яке потомство вважає за свого тотема, та по якому воно називає себе. Через те то й народи, що на низькому ступні, малюють собі в переказах своїх родових божків або божків прадідів,

переважно в виді величезних земних або водних звірят, котрі одначе думають як люде, балакають як люде і діють як люде, а часом прибирають також людську подобу.

В австральських Мурнів можна виразно простежити перші ступні цього розвитку. Правда, що наприклад середно-австральські тубольці з Арунти (Аранди) і Варамунґи віддають деяку пошану й духам тільки недавно-що померших; одначе далеко могутнішими вважають духів Алчерінґів або, як Варунґи називають їх, духів Вінґарів, себто старих родових духів і духів прадідів. Словник арунтської мови I. G. Gillen-а подає, що Алчерінґа це назва для того дуже давнього часу, в якому буцімто жили прапращурі тубольців. І справді, як приглянутися старовинним первісним переказам Варамунґів і Арунтів, то зараз можна побачити, що духи Вінґари й Алчерінґи, це ніщо иньче, а тільки духи сами основників родових товариств або їх «первородців».

Подібне почитування основників родів стрічаємо в різних племен східної австральської землі, наприклад у Дієрів, Янтраунтів, Камілярюїв, Мурінґів, Курнайців і т. д. Про останнє племя, де пращура покоління називають «Мукурнаєм» (значить величнім Курнайцем), A. W. Howitt розповідає (Native tribes of South East Australia, ст. 567):

«У всіх їх оповіданнях, в яких людина-птаха, людина-рептиль або чотиринога-людина стрічається у подвійнім характері (себто раз як людина, то знов як звір. Г. К.), «Мукурнай» являється словом, яке можна перекласти «величний чоловік або людина», й тим то Курнаєць із переказу, відріжнюється від Курнайця теперішнього часу. Найліпше передається зміст того вислову словом «величний прапращур»; бо «Мукурнай» вважаються не тільки прадідами тубольців, але зуться ще й Вентви-

нами, себто «дідами»¹⁾. Хочу завважити, що існує не тільки Мукурнай, але й Мукрукут (рукут — назва для замужньої жінки) — отже і Мукурнай і звірята-Мукяки (звірята-тотемні) це ті ж самі їх прадіди — а з того повстало уявлення, що вони є разом і тотемами.»

Якщо Howitt не здає ще собі ясно справи з повстання тотема, то це пояснення виразно каже, хто такий Муркурнай: а саме казочний прадід роду, якого нащадки вваляють собі як людину-звіра, себто якому вони, хоч він вважається Курнаєм (людиною), все таки надають подобу звіряти, а саме подобу звіряти-тотема.

Розуміється, що тубольці поодиноких австральських племен ріжно уявляють собі прабатька свого роду і його колишнє життя на землі. В одному переказі про повстання тотема він являється постійно в подобі звірини, у иньчих переказах знову він людина, яка лише хвилево задля довершення своїх учинків прибирає подобу тотемівської звірини, а то він був й півлюдина й півзвір. І таке ж ріжноманітне, як подоба перших прабатьків-божків, було й повстання тотемських товариств. Найчастіше воно доконувалося таким шляхом, що прапращур полово зносився з якоюсь жінкою або з якоюсь самцею і плодив потомство, яке потім знову поміж собою запліднювалося й помножувалося. Часто він творив перших прадідів тотема таким чином, що перемішовав звірят у людей, або й зі себе самого плодив потомство. І первородці цих тотемських прабатьків не все були зараз уповні розвитими людьми; в ріжних переказах про походження малюється їх більш щось наче півлюдьми, які мають ще ріжні органи зві-

¹⁾ Вествни не є дідом у нашому розумінню. Курнаєць називає так не тільки свого справжнього діда, але й усіх старших прадідів своєї ватаги, а далі всіх внуків і правнуків. Отже слово визначає всіх дальших спокревених в гору та в долину. Приклавши до Мукурнай, воно не значить ніщо иньче, як тільки «спокревений прапращур».

рини-тотема: крила, ратиці, пазурі, дзьобки, і т. д. і аж у наступній генерації досягають повної подоби людини.

Кілька прикладів уагляднять це краще.

Як видно з переказів про походження Урабунів або, як вони самі звать себе, Нгарабанів (Урабуни це назва, яку дали їм сусідні племена), на північній захід від озера Айра в південній Австралії, в добу Улараки (з передвіку), перші прапращури тотемських товариств не мали ще людської подоби; вони були звірятами, але думали й діяли як люди, та мали навіть різні надлюдські сили, так, наприклад, вони могли літати, робитися невидимими, западатися в землю, щезати у скелях або деревах і т. д. Після різних куріозних героїських учинків вони плодили (як, про це не кажеться) потомків напівзвірят, котрі, покидаючи землю пізніше, як і їх батьки, поринаючи в ріках і в озерах або западаючись у землю, полишали на землі багато Маяврів (дітей-духів, потомків-духів), що потім перемінювалися у цілих людей, дружилися і плодили чисто людських прадідів поодиноких тотемських груп.

Але як ці людські предки вмирали, то їх душі не гинули з ними. Що більше — вони стали знову Маяврями й то літають світом в невидимій постаті, то позаходили в каміння і дерева, особливо поблизько тих місць, де колись у передвіку пощезали були основники тотема. От там вони ждуть нагоди, аж яка жінка не заваготніє; тоді вони заходять у неї і оживляють плід, душа якого отже походить властиво від першого прапращура. Одначе при такім оживлюванню дух прадідів мусить докладно додивлятися до тотемівського поділу і до подружніх законів Урабунів; бо як схибить, то прогрішиться проти крові тотема, до якого належить відповідна жінка, а це: проступок, який на кожный випадок потягає за собою смерть тої жінки.

Подібні перекази стрічаємо у Вонкагнурів (на схід від озера Айра), у Кайтишів або Кайтайчів (на південь від Murchison-ового й Macdonald-ового ряду в середній

Австралії) і в Унматерів (на південь від Mount Stuart у середній Австралії). Ось що кажеться у одному переказі Унматерів: Колись у передвіку жив собі над рікою (мається на думці ріку Woodford) великий ворон (ворон являється одним із їх голових тотемів). Одного дня побачив він у далекій далині людей-інмітерів (півлюдей), і рішив зробити з них цілих людей. Він прилетів туди, порозколював своїм дзьобом члени тіла тих півлюдей, порозділював їх і подавав їм нинчі подоби. Після цієї праці полетів назад на своє леговище, щоб принести свій старий камяний ніж та щоб ним з новими цілими людьми перевести церемонію змужності (бо член ватаги Унматерів уважається аж тоді вповні правним членом тотема, коли перебуде іспит змужності й як його обрізали). За той час, як його не було, прийшли дві паренти (рід великих ящірок, також тотем Унматерів) й ото своїми гострими зубами перевели обрізання чоловіків та прорізали пеніс у спідній його частині. Потім перевели з жінками церемонію Атна-Арітакума (церемонія з усуненням дівочої плівки і з розширенням вагіни). Потім обидві ящірки щезли. Коли ворон вернувся зі своїм камінним ножем, то побачив, що ящірки випередили його і вже зробили роботу. Він з досади повернувся до свого леговища і там ізник. Великий чорний камінь указує ще на те місце, де він щез.

У первісних переказах про походження декількох тотемських товариств в Унматерів і Кайтишів немає уявлення про те, що у нащадків сплджених першим прапращуром роду не було ще цілком людської подоби. Певне, що основника тотема уявляють собі в виді тотемської звірини, хоч він у переказах думає, говорить і діє достоту як людина; та вже перші його потомки були справжніми людьми. Так то тотемські товариства Ункурти (рід ящірки), довгохвостого щура, сивого валабіса, гірного кенгуру і миші-скакулі, ніколи не мали за пращурів півлюдей. Наскільки можна розібратися,

то ці останні тотемні наймолодші. Їх перший пращур плодив відразу цілих людей.

І в більшій частині австральських племен не стрічаємо того уявлення, начебто духи прапрадідів тотемських груп заходили повсяк час у вагітні жінки і оживляли новонародженого тотемського потомка, отже що кожний новонародженець мав би в собі душу прадіда. Правда, як у звірину (найчастіше він заходить у звірину-тотема свого роду) або в дерево, так дух прадіда може зайти і в людину, але це не правило. Наскільки можна розібратися, то віра, що нібито новонароджених дітей оживляють духи прадідів, поширена передовсім у центральних та в одній частині північно-австральських племен.

Здається це надавання першим пращурам подоби тотемської звірини склалося таким чином, що пізніше, як уже давно забуто, з чого пішов звичай називати ексогомічні ватаги для ствердження походження їх членів назвою звірини, і між тубольцями часто вирінало питання, чому тотемські товариства мають назву звірини, й вони почали здогадуватися, що пращур роду мусів бути або, принаймні, в часі виплоду своїх потомків мав звірячу подобу. А раз ця думка загально прийнялася, то не надто тяжко було витворити другий здогад, що й перші потомки тотемського бога були ще на половину звірями; а що звірята плодять знову таки звірят, то не трудно було вявити собі, що й потомки, яких сплодили основники тотема таксамо не були справжніми людьми, а прибрали людську подобу аж пізніше, чи то шляхом власної метаморфози, чи то шляхом чародійства пратворця.

Протягом дальшого розвитку ці «первородні» тотемських богів, пізніше часто-пусто звані ще «божими синами», «родоначальниками» і т. д. досягнули в деяких диких народів досить великої ваги: їх уважають щось наче півбогами, які, хоч не мають маєстату справжніх родових й тотемських богів, то всетаки, як каже пере-

каз, одержали від свого батька-божка деякі надлюдські сили і вже за свого життя на землі виконували всякі великі геройські вчинки.

Та австральські Мурина не спинилися на цьому відріжнюванню звичайних духів недавно померлих людей від духів перших прадідів їх тотемських товариствів. Часто — хоч і не всюди — декілька тотемських товариствів, що виходять поза поодинокий тотем, перейшло у братерський (фратріярхальний) союз, який обіймає спокрівнені громади — в етнології часто називають його «головним тотемом»; і там де цей розвиток як-так закінчився, себто, де союз став кріпкою братерською організацією, там стрічаємо звичайно її віру в одного спільного прабатька цього союзу, віру в одного первісного творця, який, очевидно, ще куди старший від перших прапращурів поодиноких тотемів. Його то вважають за «найпершого зі всіх», від якого походять і основники тотема.

Як повстали ці більші братерські союзи? На це питання можна досить легко відповісти, бо в Австральців можна цей розвиток прослідити майже від ступня до ступня. Дальший наслідок згаданої вже перше заборони не дружитися у власній ватазі був такий, що зі сусідніх ватаг постійно то сі звідтіля то ті звідсіля побиралися. Посвоячення поширяється чимраз більше й більше поза власну ватагу, і вкінці тим спричинює злуку більшої спільности таких поодиноких груп в одну споріднену цілість. Насамперед кінчається постійний воєнний стан. Хоч конфлікти лучаються, то всетаки їх трохи-потрохи полагоджують шляхом мирної злагоди. Після того йдуть взаємні запрошування членів ватаг на спільні іспити молодезі та вводи в життя, а також на великі празники танцю, себто на корробори, які відбуваються головню після великих слот. Пізніше відбуваються вже спільні походи на війну й на полювання. Передовсім висилаються часто запросини до запраязнених ватаг на великі гончі

полювання, які відбуваються з підпалюванням трави і при помочі напів'освоєних дінгів. І, нарешті, в осени, коли досягають так дуже бажані овочі дерев, тобто дикі «помаранчі й априкоси» (овочі сорти капаріса й санталума), як горох великі солодкі ягоди жовтого дерева, та передівсім мучні овочі з дерева бугна-бугна, тоді справляють навіть великі спільні бенкети. Заводять оборонні й зачіпні союзи, аж поки нарешті на підставі обопільного посвоячення не витворяться сильні братерські союзи.

І так мимоволі виринає думка, що й ті вже здавна посвоячені ватаги за близько споріднені, й через те даліше змішання членів цих груп неможливе. Отже в першу чергу забороняється дружитися в тій ватазі, з якої вже чоловічі прадіди взяли собі жінок, потім у дальшому розвитку забороняється вибірання дружини і з других сусідніх ватаг, поки нарешті не устаткується закон, що ніхто не сміє дружитися у своїому союзі ватаг, й що мусять брати собі жінку з якогось другого союзу. Всі члени, що належать до того самого союзу ватаг, уважаються отже одні з одними кривняками, одні з одними з того самого роду й того самого коліна, і нарешті те спільне походження находять у тому, що всі разом являються потомками того самого мітичного прадідного духа прадідів або прадідного бога.

Й тому такого прадіда-бога стрічаємо в Австралії тільки там де об'єдналися більші союзи, отже передівсім на сході Нової Голандії; тубольці середньої Австралії подібних вищих богів не знають. Ці боги звуться переважно «пратворцями» або «праотцями». У Вотябалуків він називається наприклад «Бунійл» (пратворець і «Мамін-нгорак» (праотець), у Мурінгів «Тарамулун» (цілком старий), у Камілароїв «Баяме» (творець, сотворитель), у Тедорів «Папан» (праотець), у Курнайців «Мунган-нгавве (творець всіх нас), у Нарінієрів «Нурундере» (сотворитель), у Дієрів «Мура-мура» (Вели-

кий дух)¹⁾ і т. д. — Тому то Howitt цілком правий, коли на ст. 487 у згаданому переднім своїм творі про тубольців Південної Австралії каже ось що: «Мураси, праотці-алчерінґи та Мукурнаї всі вони по суті стоять на однаковім ступні, та за те ті боги племені (Tribal All-fathers), яких виявляють зі себе Муган-нґавве, належать до значно вищого ступня розвитку духів.»

Мені здається тільки, що назва «бог племені» зле підібрана, бо, по перше, в австральських Муринів немає ніяких сильних племінних організацій а, по друге, цього бога не завжди почитують усі ті роди й ватаги, що одні коло одних сидять на якійсь певній території та балакають говіркою тої самої мови, а тільки ті, що вважають себе спокрівненими членами того самого роду. Коли під словом „Tribe“ розуміти поодинокі ватаги, то це слово ще менше підходить, бо по більшій часті декілька близче посвоячених ватаг мають того самого бога. Такі так деякі племена мають навіть декілька таких «богів», як напр. згадані вище Дієри і посвоячені з ними Янтрувунти. Ми стрінемо там Мурамура під назвою Мактаба, Мурамура під назвою Мінкані, Мурамура Праліна Мурамура Юріюлу і т. д., і ці різні назви не є, може, тільки різними висловами на одного й того самого Великого-духа, а визначають різні вищі божества, як то цілком ясно виходить із мітів, що зібрав їх місіонар Ото Сіберт. Кожна поодинока більша спокрівнена група має власне свого окремого «предессора» (предка) і свого «прототипа» (праобраз), як Howitt у своїм творі на ст. 475 називає Мурамурів.

У поодиноких австральських переказах вважають цих найстарших зі всіх пращурів за перших людей, що аж шляхом свого плодження залюднили деякі околиці. Так, напр., в одному міті Курнаїв розповідають,

¹⁾ Мура, Дієри називають духа тотема; подвоєння слова визначає збільшення або скріплення. Отже Мурамура це скріплений (сильніший) Мура.

що зпочатку у країні гіпсу жив тільки один Мунган-н'авве, одначе потім мав він сплодити — яким чином, цього не можна зрозуміти — ряд чоловічих і жіночих потомків, а саме Мукурнаїв і Мукрукутів, які пізніше, як їх батько Мунган-н'авве пішов у країну духів по той бік небесного зводу, поперемиювалися у ссавців, рептилів і риб та як такі сподили різних первороднів у родах.

Але ж у переказах иньчих тубольців ці «боги» зовсім не являються першими творцями людського роду. Нуррундере в Нарінієрів представлений, наприклад, у переказах його потомства чорним велитнем, якого, дарма що він доконував усяких великих героїських учинків, сплодили таки земські батьки, і який мав дві жінці й четверо дітей, і колись у давній давнині ввів Нарінієрів ізнад ріки Дарлінг на їх пізніщій осідок над гирлом ріки Мурай. Georg Taplin, що цілими десятками літ жив місіонарем серед цього племя, каже не без рації своїм наївно-побожним способом про нього (у збірнику I. D. Wooda „Native tribes of South Australia“, ст. 68); «Нуррундере, це властиво тільки апотеозований Мурич, а його прикметами являється безмежна розпуста.

Ще докладніше, піж у Новій Голяндії, цей витвір фратріярхальних богів можна прослідити у мелянезьких мешканців групи островів на шляху {Torres і східної частини озера Алфурин (Alfuren). На західних островах шляху Torres тубольці мають усюди, крім своїх звичайних духів, себто Маркаїв, ще й щось наче вищих духів прадідів, яких вони називають «Авгудмаркаями». Характер цих останніх духів стане нам зараз ясний, як розберемо значіння назви. Август — це тотем, гербове звіря родових союзів, тому «Авгудмаркай» значить не иньче, а «душа тотема» або «дух тотема». Туболець розуміє під ним розлучені, усамоствійнені душі перших прапращурів своїх родових союзів, котрих він уявляв

собів подобі звірини. Не всі ці Авгудмаркаї мають однакове значіння й силу; є вищі й низчі Авгудмаркаї. Вищі Авгудмаркаї є першими прапращурами фратріархальних союзів, що обіймають декілька поодиноких тотемів, за те низчі Авгудмаркаї являються пратворцями поодиноких тотемських груп.

Ось цей коротко зібраний первісний міт мешканців острова Мабуяг, докладніше внагляднить те, як туболець уявляє собі повстання цих богів.

В давній давнині, коли в Мабуяг не було ще ніякого життя, було там дві купи мушлів.. Одна називалася Кай авгудан-купар (великий пупець тотема), а друга меньша Мугі авгудан-купар (малий пупець тотема). Із цих купок вилізли одного дня два надлюдські ества. Одно називалося творцем тотемського братерства Кутібу, або й Кай авгуданкагі (люду великого тотемського союзу), а друге основником тотемського братерства Гірібу, або Мугі-авгудан-кагі, себто люду малого тотемського союзу. Фратрія Кутібу мала власне зпочатку три тотеми: Казуара, крокодиля й гадюку; а фратрія Гірібу тільки два: дугона (морська корова) і рох, від яких одначе пізніше відпало декілька меньших тотемських груп так, що нарешті було разом одинацять тотемів. Обидва перші прапращури, які вийшли з купи мушлів, являються головними Авгудмаркаями, а прапращури поодиноких тотемських товариств є пищими Авгудмаркаями.

У східній частині шляху Torres тубольці знайшли для цих вищих і низчих прапращурів уже й ріжні назви. Там відріжняють три роди прапрадідів-богів: по перше, духів тих, що недавно повмирали, леламарів; по друге: духів пратворців поодиноких тотемських товариств, Цогів; і по третє: духів фратріархальних союзів, які обіймають декілька поодиноких тотемів Авгудмарів, яких нераз коротко називають тіль-Авгудами. Та все ще трапляється, що Авгудмара називають ще великим-Цого, а Цога називають малим Авгудмаром.

Побіч тих вищих і нищих тотемських богів почитують також дуже часто Ад-гіців (ад: праотець, предок; гіц: початок, почин), яких тотемські божества сплодили насамперед, отже «богонароджених» людських «первородців» тотемських товариств. Місіонар Bruce назвавши їх «первісними богами» та «богами із первісного віку» і піднісни, що їх уважають за низчих духів прадідів, підпорядкованих Цогові, ось як змальовує їх характер (Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits, 4. том, ст. 258):

«Деякі з цих Ад-ів були колись воївниками, иньчі мирними людьми. Кожний Ад має ще й сьогодні у своїм роді свого потомка, що походить у прямій лінії від нього. Хоч йому тепер уже не віддають окремої пошани, то не можна сумніватися в тому, що він колись у своїм роді займав високе становище. Цей безпосередній потомок носить ім'я свого високого прадіда, однак цим ім'ям його не називають. Його вважають тільки людиною; таї і немає на те ніяких доказів, що Ада вважали колись за надприродне єство.»

Такий самий поділ подибуємо в Новім-Мекленбургу (Нова Ірляндія) на архіпелягу Бісмарк. Найвищі божки звуться там «Гінтубу-гет». Це слово зложене з «гін» або «гіна», жінка; з «тубу», прадід, і з «гет», наш. Отже воно значить: «наш жіночий прапрадід». Бо в тубольців цього острова панує наслідство в жіночій лінії, то значить, що: дитина не одержує тотемського імя батька, а матері. Й тому Ново-Мекленбурці уявляють собі своїх найвищих божків жіночими єствами.

Ці Гінтубу-гети на думку тубольців є первісними творцями великих тотемських братерствів, яких місіонарі, бо ж членам того самого братерства не можна поміж собою побиратися, звуть звичайно подружними клясами. Хоч жіночі головні божки можуть прибирати кожної хвилини людську подобу, то всетаки являються людям звичайно у виді супів і метеликів, себто, у виді

головних тотемських звірят. Як духи, вони переважно невидимі для звичайного смертника. Тільки серед цілком незвичайних обставин звичайна людина може пізнати їх. Побіч тих жіночих головних прапрадідів вони почитують іще й духів жіночих прапрадідів меньчих тотемських товариств (підтотемів), Гінакулкулів, а далі всіх духів тих членів чоловіків і жінок, що повмирили аж у останніх генераціях, так званих Табаранів.

Подібні різниці стрічаємо — дуже або слабше зазначені — й на різних островах архіпелагу Сальом і на нових Гебридах. За те в Мелянезії дарма шукати почитання племінних божків, себто, перших прапрадідів племінних організацій, що обіймали декілька головних і побічних тотемів. Тільки на островах Віті або Фіджі знаходимо таких праосновників племен; але й там ці божества не мають іще цілком виразного характеру, тай там задля них нігде ще не витворився окремий культ, хоч їх і вважають за пратворців первісних прапрадідів цілого вітіянського населення, то всетаки на них зважають менше ніж на прапрадідів тотемських родів і родинних комун.

На чолі вітіянських богів стоїть Нденгаї, себто пратворець, змальований у деяких мітах великою прагадиною, у пеньчих знову людиною з тулубом й головою гадини. Він мав багато синів і доньок, внуків і внучок, які парувалися одні з одними й таким шляхом сплодили різні більші й менчі вітіянські тотемські громади. Аби відрізнити цих перших потомків Нденгаї від звичайних духів прадідів, себто Калавів, то їх називають звичайно Калав-леву або Калав-ву (леву: великий), отже великі духи предків. Вони мають переважно — імовірно всі — подобу тотемського звіра їх роду, напр. подобу яструба, лисухи, акули, морського вюна і т. д. Трохи низчий ступінь займає велика сила звичайних духів прадідів, званих коротко Калав (їх уважають за потомків Калав-леву), й їх наймолодші члени, які тількищо в останніх генераціях «зібралися

коло своїх батьків», віряться від старших як Кав-лав-яли.

Ще більше вироблене це почитування племінного бога стрічаємо в декількох полінезських і мікронезських племен — з тої простої причини, що там не то що племінні організації дуже скріпли й через те приналежні до того самого племя члени почувають себе чимось багато більшим за споріднену й політичну одиницю, але в деяких випадках навіть і через те, що як ось напр., у Новій Зеландії, на Дружніх і Товариських островах, прийшло до злуки декількох племен у більші держави островів, якими правили ватажки (так звані королі).

Та ще рівночасно розвинулося там багацько великих родинних громад, як підряди тотемських громад, що обіймають здебільшого 30 до 60 осіб, і що або творять хутір, т. зн. більшу, звичайно обгороджену тинном, родинну садибу, або, як на Моряцьких, Приятельських і Товариських Островах, велику хатну спілку, що стоїть під проводом голови родини (і названу на Самоа Фале, на Тонга Кавнофо, та Вганав у Новій Зеландії).

Де ці великі родини на південному морю стали сильними хатними й господарськими комунами, там стрічаємо правильно й почитання родинного або домового бога: духа того прадіда, якого вважають основником родинної садиби або домової спілки, так що їх домашніх богів можна до деякої міри назвати предтечами староримських Ларів і Пенатів.

Як склався цей світ богів на цьому ступневі розвитку, це унагляднять отсі приклади:

У Пелаванців (Кароліни) всі старі боги-прадіди називаються «Каліти»; але між ними є різні класи. Найвизначнішими являються Клов-каліти, себто чоловічі й жіночі прапрадіди Клов-пелів (великих країн), то значить племінних держав, що складаються з декількох Пелу (повітів). Низче від них стоять Каліти-

Пелів, себто поодиноких меньчих країн, а ще низче знову Каліти малих сіл і Блаїв (себто садиб родинних комун). Найвищих Калітів уявляють собі переважно як людей, але більших і сильніших як звичайних людей і обдарованих всякими надлюдськими силами. Та за те Каліти меньчих повітів і сіл усі мають звірячу подобу, тотемського звіра відповідних мешканців; через те й тотема коротко називають «Адальзагелом» Каліта, то значить образом прапрадіда.

Меньче могутними як ці тотемські Каліти є «Авгели» тотемських родів. Це слово визначає передній, перший із роду і ним називають людських прапрадідів тотемських громад, яких Каліт насамперед зродив, отже власних синів та доньок Каліта. Як вірять Пеляванці, ці богом сплоджені первенці в роді унаслідили від своїх батьків-Калітів усякі чудовні сили, так що живучи ще на землі, могли доконувати геройських учинків і ці сили перейшли й на їх духів, так що дух такого Авгела може робити деякі річи які, що правда, зробить Каліт, але яких не зробить звичайний дух.

Дальший переказ покаже, як Пеляванець уявляє собі цей уклад богів за рангами.

Ще геть-то перед потопом світа Пеляванці (таї багато иньчих диких народів Південного Моря оповідає про дуже-дуже давній залив своїх островів) на островах Пелявах було багато Калітів, могутних премогутних велитів. Й люде вже були; але що не слухали Калітів, то вони постановили великим заливом витопити людей. У найблизчу повню місяця сказали вони морю піднятися угору. Потопилися всі люде. Тільки одна стара баба, на імня Мілатк, з постанови Калітів мала остати жива, бо завсіди держала з ними. Ось і на приказ Калітів Мілатк збудувала собі дарабу, одначе своїм довгим волоссям таки зачепилася за гілля дерева, що стояло на горі (як каже иньчий переказ, вона з дуру привязала свою дарабу до дерева, так що могла тільки до деякої височини піднятися над повинню) і теж уто-

пилася. Після того, як вода спала, Каліти нашли мертве тіло тої жінки. Щоб опустілі острови знову залюднити, вони казали одному жіночому Калітові зайти в мертве тіло, й таким чином те тіло одержало знову душу й прокинулося. Тоді вони зішлись з Мілаткою і сплодили 5 дітей: себто перших прапрадідів 5-тєох пелаванських держав: Аремолунгі, Еймеліік, Коріор, Нгабіюл і Молегойок. Ці ж потім плодили дальших потомків, з поміж котрих поодинокі знову стали основниками тотемських родів. Так мало помалу пелаванські острови наново залюднилися.

У Тагітієрів це почитання старих племінних і родових прапрадідів розвинулося майже в щось наче якусь генеальогію богів. Їх найвища кляса богів складалася із Атуа-фанав-по, із «прапрадідів народжених ніччю», себто із тих прапрадідів, яких сплодили не люде, а зродила праніч (на погляд Тагітієрів глибока темрява, звана По, покривала земний хаос перед теперішньою вегетацією). До тих ніччю народжених богів належать Таароа (сотворитель Тагітіса й довколишніх островів) та зроджене ним із нього самого жіноче правство Гіна, з яким потім Таароа в виді Тіімаараатая, т. зн. у виді «прапраторця» сплотив пранервенців богів і людей: Гіна-Тія (чоловік) і Гіна-Ерееремоноя (жінка)¹). Другу клясу богів творять сони, внуки і правнуки цих «ніччю народжених» прабатьків і праматерів, які по переказу в той час, коли вже пратемрява уступила місце світлу, повимандрували на різні острови, що довкола Тагіті, і там стали прабатьками пізнішого населення. Третя кляса складається із родових богів, яких уявляли собі переважно в виді

¹) Цей переказ про прапочаток розповідають на всіх островах Товариського архіпелагу не цілком однаково, а в різнородних варіантах. Поселенці поодиноких островів часто зараховують і своїх племінних богів, себто правників Таароа ще до богів «народжених ніччю». Кожне плем'я старається представити бога свого племені, Природна річ, чим мога старшим і могутнішим.

звірини і там, де родові товариства творили рівночасно сільські комуни, почиталися як опікунчі боги села. Четверту клясу творять родинні й домашні боги, себто прапрадіди й основники домашніх комун, яких понайбільше уявляли собі в людській подобі, хоч иноді приписували їм різні звірячі прикмети. Нарешті п'яту найнизчу верству становили Варуа, себто душі тих, що недавно що тільки розлучилися з життям, отже почасти злі духи (демони), а почасти такі, що мали думку хоронити своїх іще живих найблизчих свояків, своїх синів, внуків, братів і т. д. (добрі духи).

* * *

*

Подібну віру в духів стрічаємо й у північно-американських і бразилійських Індіан, тільки що деякі племена, що стоять на низькому ступні, не знають іще ніяких племінних богів, не знають так званого «великого духа», а тільки задовольняються поділом духів на звичайних духів покійників і на духів прапрадідів (основників тотемських громад і великих родин). Та ж віра в духів поширена теж усюди у тубольців Африки, що займаються хліборобством і ховом худоби. Та почитання духів у африканських пастуших народів виказує деякі такі питоменні риси, що необхідно їх коротко начеркнути:

1. Ні однієський пастуший африканський нарід, що на низькому ступні, не має племінних і державних богів. Звичайно там почитують тільки духів найблизчих чоловічих прадідів, отже покійного батька, діда та може ще й прадіда. Крім того, сям та там ще й духів мітичних основників тіснійшої родинної громади і тотемських товариств; але ж ці останні, хоч би їх уважали й за могутніщих, у культурі жертвами грають підрядну роль.

Як приглянутися до способу життя цих народів,

то це явище швидко стане зрозумілим. Майже ніде вони не дійшли до міцних краєвих і племінних організацій, з якоюсь системою правительства. Правда, в історії цих народів не рідко траплялося, що якийсь собі сильний ватажок кралю (села) підбив собі ряд інших кралів і таким чином на якийсь час зібрав більшу країну, або що декілька ватажків кралів злучувалися разом проти ворожих племен, але сильних племінних організацій немає, і через те немає й почуття спільності між членами племені, немає свідомости єдності, свідомости однаковости роду й походження. Кожна мандрівна група творить більше для себе замкнену комуну, творить політичну одність.

То й правда Фрідріха Рацеля, який каже про Овагерерів і Бергдмарів („Völkerkunde“. Третє видання з 1885. р., I., ст. 337) ось що: «Не можна спускати з ока, що ця вічна мандрівка, розбід і ця непостійність місця побуту мусить бути причиною низького стану загальної культури, бо ж власне ціле життя одержує печатку чогось роздробленого, на некористь вирівнаного, ніяк не пригожого для спокійного розвитку зародків культури.» І, описавши докладніше політичні організації Овагерерів та їх бої з Готентотами, Рацель додає: «На довший час така система, якщо вона можлива, не дасть цілко держати керму держави в руках, не дасть сильного єднання народові задля охорони й відпору».

Одначе де ще немає сильної племінної організації, де ще немає нації, там немає й племінного та національного бога.

2. У порівнянню з вірою в духів народів Південного Моря має релігія африканських пастуших племен наскрізь песимістичний і понурий характер. Духи цих племен переважно дуже мстливі, примхуваті та жадні жертви крові. Навіть духи покійних батьків і прадідів, або інших близьких свояків почувають злобне задо-

волення в тому, що мучать та дурять своїх полищених на землі свояків, тим що крадуть їм худобу, кидають її в недугу або масово винищують.

І цей окремий характер віри в духів африканських пастуших народів пояснюється не так званими специфічними прикметами рас, а спеціальним способом добування харчів, значить способом господарки. У порівнянню з господарською екзистенцією народів Полудневого Моря, яким родючість їх островів, багатство риби та мушлів у морю довкола островів, торгівля із сусідними й дальшими групами островів забезпечують удержання життя, господарка африканських пастуших народів спочиває на досить хиткій підставі. Навіть там, де вони займаються трохи хліборобством, становище і родинних комун і одиниці все таки залежне тільки від маєтку в отарі. Отара, це капітал, що одинокий дає чоловікові й його родині значіння й забезпечує вдержання. Одначе цей маєток виставлений на постійну неневність: хвороба селезінки та иньчі зарази, муха тсетсе, нічні морози й посуха вигублюють часом на протягу кількох тижнів мало що не всю худобу краля. До того треба додати ще постійні свари між поодинокими кралями, часті напади і грабіжі худоби з боку народів, що живуть довкола, і полюють та пустелю й одноманітність їх природного окруження. І як туболец Полудневого Моря, хоч його иноді пригнічує страх і журба, живе собі взагалі досить безжурно з дня на день і, помино деяких рис жорстокости, все таки як весела дитина, що не роздумуючи довго, заживає того, що дає йому хвилина, то африканський скотар, як це свідчать усі знавці тої країни, незвичайно недовірливий, скупий, хитрий і брехливий. Він живе в постійній журбі за свої отари і у кожному чужинці підозріває підступного ворога, що хоче його ошукати або пошкодити його майнові. І ці прикмети свого власного Я він переносить й на духів своїх прадідів; бо ж, не знаючи жадної иньчої причини,

він спихає на тих духів усе нещастя і злидні, що на-
ходять на нього й на його худобу.

3. Як у народів Південного Моря так і у північно-
американських Індіан нерідко являють собі деяких
прадідівських духів у жіночій подобі та й віддають
їм однакову або навіть іще більшу пошану, ніж чоло-
вічим прапрадідам, то в африканських скотарських
народів почитання прадідів обмежується переважно
тільки на чоловічих прадідах по батькові. Це через
те, що взагалі у всіх скотарських народів жінка зай-
має низьке становище, а рід рахують побільшій части
тільки в чоловічій лінії. Правда, в поодиноких випад-
ках, наприклад в Овагерерів Німецької південно-за-
хідної Африки, дитина одержує тотемське ім'я (Еанда)
свої матері; але з того давнішого традиційного зви-
чаю не виходить ні надзвичайне поважання жінки,
ні почитання духів жіночих прадідів. Він довів тільки
до того, що й найблизчим чоловічим прапрадідам по
матері виявляють деяку пошану.

З уваги на те, що місце не дозволяє мені подрібно
розказати про віру в духів і прадідів різних афри-
канських скотарських народів, та ще до того основні
ідеї у всіх них однакові, то я виберу з великої тої
скількості декілька типів, про які маємо зовсім певні
відомости: Ваджаги (в однині: Джага) у країні Моші
над Кіліманчаром, парість Банту, що крім хову ху-
доби займаються у значній мірі й хліборобством; друге
Амазули (в однині: Зулу) у Південно-східній Африці,
які крім хову худоби, що правда, ще й обробляють
таксамо землю, але менше ніж Ваджаги; третє Оваге-
рери (в однині: Гереро) в Німецькій Південно-західній
Африці, які займаються тільки ховом худоби.

Про релігію Ваджагів маємо зовсім певні звістки
від наверненого на християнство вчителя джагської
релігії, Йогане Мсандо, який свої колишні релігійні
погляди списав джагською мовою, й той опісля опісля
місіонар І. Равм переклав німецькою мовою та опу-

блікував у архіві для науки релігії з року 1911. Доповненням цієї праці являється твір Бурна Гутмана „Dichten und Denken der Dschaggneger“ (Ляйпціг 1909), хоч Гутман частенько дивиться на справу через окуляри культури.

Про релігію Амазулів все ще найліпше інформує „The religions system of the Amazulu“ (з частини Натал і Лондон 1868/70), твір: виданий місіонарями Canonом і Henry Callaway-єм, не тільки тим, що він написаний у шістьдесятих роках попереднього століття, коли ще мало помітні були впливи християнства, але й тим, що автори всі відповіді й перекази тубольців, яких вони запитували, списали дослівно в зулуській мові й видали в первісному тексті з англійським перекладом і з дуже цінними поясненнями, так що ми маємо перед собою вискази в їх повній наївній оригінальності.

Про релігію Овагерерів інформують передовсім публікації місіонара Йозафата Гана у „Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde in Berlin“ (особливо 4. том) і книжка місіонара І. Ірле „Die Herero“, Гітерсльо 1906, а далі й цілий ряд дуже цінних розвідок колишніх місіонарів П. Г. Брінкера й Г. Фіге в записках семинаря для орієнтальних мов на берлінському університеті та в фолкльорнім журналі Капштадту.

Як вірують Ваджаги, душа (звана тінню) кидає після смерти тіло і стає потім руму (в множині: варуму), себто еством духа. Спершу цей дух іще довший час блукає по землі, і потім йде на місце спочинку духів під землю. Ці духи мають достоту той самий вигляд, що й тіло, в якому вони колись сиділи; але, як додає Йогане Мсандо, вони звичайно для людей невидимі, бо не мають кісток і м'яса. Тільки Валази, себто духовидці й духовірці мають силу пізнати невидимих духів.

Звичайно почитують тільки духів покійного батька,

діда (батькового батька) і прадіда (батькового діда по батьку), отже значить тільки найблизчих чоловічих духів родини, що належать до власного тотема. Духи прадідів по матері не входять у рахубу, а тільки духові батька і брата матері віддають деяку пошану. А старшим прапрадідам не приносять ні жертви, ні не звивають їх у наглій потребі; це забуті, себто «духи вороття», як називає їх Джаґа. Виїмку творять тільки Оріїні, себто божі прапервенці тотемських родів, які, як каже переказ, завели колінь Вашаґів до краю Моші і стали там основниками старих духів. Але Джаґи звичайно не звертаються й до своїх Оріїнів; вони волять звертатися зі своїми проханнями до духів своїх батків і дідів, у яких вони, здається, домірковуються більше зрозуміння для своїх щоденних турбот; та все-таки на честь Оріїнів справляють щороку великі жертівні обіди, себто жертівні родинні празники (*sacra gentilivia*).! Найвищим богом уважають Ваджаґи Руву, у декількох частинах країни називають його також Ірувом, себто прабатьком і пратворцем всего племені (народу). Одначе йому не приносять жертв і закликають тільки в незвичайно важких випадках, здається, тільки тоді, коли ходить про загальні справи краю, і то в молитвах зуть його тоді переважно найстаршим племінним ватажком.

Духи покійників надзвичайно мстливі і жадні особливо кровних жертв, бо душа, що міститься у крові, їх підкріплює. Коли котрий чоловік занехає приносити духам своїх найблизчих прадідів достаточну жертв, то вони мстяться. Вони спричиняють йому недугу, насилають на худобу хоробу та винищують її, крадуть у нього товарину й вівці або нападають на нього в ночі. Тоді він може врятуватися тільки тим, що сам собі завдасть криваву рану, отже пожертвує духам трохи своєї теплої крові. Особливо погані ті духи, котрих труців не поховали як належить, отже яким не принесли звичної посмертної жертви і розлуку з ними замало оплакували.

Вони мають страшну ненависть до своїх живих свояків і знуцаються над ними при кожній нагоді.

Через те, що Ваджаги займаються побіч хову худоби й хліборобством, то крім рогатої худоби, овець і кіз жертвують духам також пиво власного виробу, зерна Елевзії, мід, молоко і тютюн; але найціннішими жертвами для духів є жертви звірят, особливо рогатої худоби. Деякі домашні звірята, напр. ті, що цілком чорної краски або ті, що мають особливі латки, вважаються задалегідь призначеними для прадідів і як тільки підростуть до якої величини, мусять іти їм на жертву. М'ясо з принесених у жертву звірят, а й застиглу кров жертводавці можуть їсти; тільки душа, яка міститься у теплій крові, на думку Джагів, належить духам.

Подібні ідеї про духів стрічаємо в Амазулів. Кожна людина має душу, Умою, яка зі смертю покидає тіло і, прибравши назверхню подобу покійника, стає Ітонгою (у множині: Амагонго), стає духом. Через те всі люде після своєї смерті стають Амагонгами; але не всіх цих духів Зулукафер вважає гідними пошани. Почитують тільки Амадлозів (в однині: Ідлозі), себто духів прадідів власної родини, й то звичайно тільки духів покійних батьків, дідів і прадідів. Певне, що попередних, ще старших за цих прадідів, себто Абадала-Бендулів (предків давньої давнини) й Укоків (предків старших від прадіда), з пошаною згадують в переказах, але як богів-опікунів їх зовсім, або тільки дуже рідко коли взивають, і таксамо мало їм приносять жертв. І прасновник тотемських родів Ункулункулу, то значить геть-геть-чисто старий, не одержує жертв. Правда, він сплотив прадідів і дав їм також їх старі закони й звичаї; та його вважають таким далеким свояком теперішні живі генерації, що він ледви чи ще цікавиться поодинокими поміж ними. Характеристичне для поглядів Амазулів те, що праматери роду, себто жінки Ункулункула, не почитують і по більшій часті і в старих

переказах зовсім не згадують про неї. Уфулателя Сітоле, інтелігентний Зулу, списав місіонареві Canon Callaway-ові повстання свого тотемського товариства такими словами: «Ункулункулу повстав із Утланґа (щось наче пратворча сила; Callaway перекладає це слово словами „potential source of being“). Він сплотив (Кафєр уживав слова цала, значить плодити шляхом конкубіту) старих старого часу. Вони повмирали і полишили дітей. Ці діти сплотивили знову синів і доньок і повмирали. А ці мали теж знову потомків. І так ішло далі.»

Як показують записки Callaway-а, у деяких Амазулів існує погляд, що крім їх незвичайного Ункулункула, першого прадіда їх тотемського товариства, є ще куди старший Ункулункулу, Ункулункулу «для всіх», то значить для всіх Амазулів, отже прабатько племені; але як показують оповідання Кафєрів, уявлення про цього Над-Ункулункула дуже неясні. Раз ідентифікують його з Утланґою, себто пратворчою силою, то знов із основниками поодиноких тотемських родів, та ще змальовують його у виді людського ества, що мало повстати саме від себе з очерету, або представляють його цілком неособовим еством. Ясно, що Амазули ще не дійшли до того, щоб витворити собі певну подобу прабатька племені.

Як духи Ваджагів, так і духи Амазулів дуже ласі на кров; і коли потомки не заспокоють цю їх жадобу крові, то Амадлозі насилають на своїх живих свояків на землі недуги й винищують їх худобу. Особливо духи залюбки заходять у плечі й рамена тих своїх свояків, що скупляться на жертви, і там шуляють їх (так Зулу пояснює собі свій ревматизм). Щоб подужати, не лишається нічого иньчого, як покликати жерця, щоб він приніс у жертву козу або вола. Найбільше помагає принесення в жертву бика, за те жертва вівці мало помагає, бо, по перше, духи не дуже то розпадаються за душами овець, а по друге вівці замало кричать при

жертвованню, і духи часто навіть і не дізнаються, задля чого їм жертвовано вівцю.

І Овагерери вірять, що кожна людина має у своїм нутрі щось «що рухає», зване Етіва, що зі смертю покидає тіло і стає потім Руру, себто еством духа. Цей дух дуже прив'язаний до свого колишнього людського тіла. Часом він іще довго задержується на тому місці, де воно лежить поховане, та нерозумно у ніччу пору пробує назад зайти в мертво тіло. Коли йому це вдасться, то покійник устає в ночі з гробу й як Отїї-руру (нечистий дух, щось наче опир) виробляє якнайгірші збитки. Щоб цьому запобігти, то мерцям, заки покласти їх до гробу, ламають хребет, і тоді труп не може більше піднятися. Взагалі в обрядових звичаях Овагерерів заєдно виступає погляд, що помимо своєї розлуки дух остає у тісному звязку зі своїм колишнім тілом. Через те й голова родини, в біді, мандрує залюбки на гріб свого батька або діда і стукає унаслідженою по прадідах палицею до гробу, голосно кричучи «Гу, Гу, Гу!» Опісля притулює вухо до гробу і слухає, чи не почує питання «Овіані?» (хто там?). А коли йому здається, що почув таке питання, то подрібно викладає мерцеві свої прохання і просить підмоги в Муркура (духа прадідів).

Коли доли навістить довга посуха і отари худоби вигибають, то часто цілі купи та цілі роди йдуть зі своїми отарами на гроби прадідів, щоб їм там принести в жертву молоко й худобу та щоб у них попросити дощу.

Загалом почитання обмежується на найблизчих прадідах, на духав батьків, дідів і прадідів та хиба ще й на прапрадідах. Старших від цих прапращурів тільки мало коли згадують; вони забуті. Виїмку творять тільки мітичні прабатьки (Омукуру) Омандів, т. зн. основники тотемських товариств та опікунчі боги-пращури релігійних тайних товариств, що дуже поширені поміж Овагерерами, так звані стоваришення Отуза.

Племінного божка або бога Овагерери не мають. Правда, місіонар Ірле твердить, що вони крім своїх богів прадідівських і родових почитують ще одного загального «бога неба», якого мають звати Ндямбі Карунґа; але що цікаве для характеру цього бога то те, що всі попередні місіонарі не знають нічого про нього, хоч деякі з них жили десятки літ між Овагерерами і основно вивчили їх мову, та що й місіонар Ірле не може нічого пнього сказати про цього Ндямбі Карунґу, як тільки те, що він, на думку Овагерерів, живе на небі і йому ні жертвів не приносять, ні не взивають його імені; тільки тоді, як Герерові колись несподівано впаде з неба велике щастя, він здивовано викрикує: «Ндямбі Карунґа!» До того, назва Ндямбі не герерське слово, а запозичене в народів північного і північно-східного Банту, в котрих знаходимо це слово як назву для вищих духів і для таємничих сил духів як Нямю Нцямбі, Ггамбі, Цамбі і т. д. Здається, це слово Овагерери запозичили від них тоді, коли під впливом доволішніх народів або під впливом християнської місії роботи в них виникла думка, що перед їх прадідами напевно мусіло бути на землі ще якесь старше ество. Ось і місіонар Майнгоф твердить (*Allgem. Missions-Ztschrift.* 1899), що Ндямбі Карунґа не виявляє ніякої особи, тільки Гереро називає ним взагалі долю (щось непередбачиме). Чи це правда, тяжко зміркувати; та на всякий випадок Овагерери з цим словом не вяжуть певного розуміння бога, а тільки уявлення про щось всесильне.

5. Сотворення Світа.

Із класифікацією духів прадідів за рангами описаною в попередньому розділі йде в парі переміна їх влади й функцій. Вже австральський Мури́н все те, що видається йому чудним і незвичайним, приписує впливові своїх духів. Як побачить стрімку скелю або дерево, що якимось чудно росте, або почує незрозумілий для нього шелест, то причиною цього являються духи. Він поводитьсь достеменісінько як дитина, якій наговорили, щоб здержати її від якихось нечемностей, що є такий чорний «дід», що ходить по ночах і всіх нечемних дітей забирає у свій великий міх а потім висипає їх у став, або, як діти непослушні, то він робиться страшенно лютий, реве голосно (гремить) і посилає слоту. І спитати налякану дитину, хто зробив цю чи ту дивну річ, то вона відповість коротко: «Чорний дід». Австральський Мури́н, не думаючи довго, таксамісінько відповідає: «Якийсь дух».

І як тотемський бог дійде потім до більшого значіння, то він стає творцем усіх тих явищ, які, на думку дикунів, вимагають надзвичайно великої сили. Таким чином тотемський бог стає не тільки основником роду і творцем людей, але й сотворителем усього того загадочного, що дикуни спостерігає у своєму природньому оточенні. І як пізніше тотемського бога з його всемогутнього становища випре племінний бог та народний чи національний бог, то він тоді стає всемогутнім.

Так отже найвищий бог стає «творцем світа»: слово, яке для дикуна або для півдикуна має куди иньче

значіння, як для нас. Світ дикуна творить те, що він спостерігає довкола себе: площа землі, на якій живе, вода й атмосфера, які оточують цю країну, явища природи, які відіграються на цьому просторі. Про широкий світ освіченого Європейця він не знає нічого, не знає нічогосінько і про тисячолітню історію, яка оповідає нам про повстання і розвиток цього світа. Його світ — це тільки малий, обмежений локальний вирізок із нашого світа. Й тямка сотворення та повстання в уявленню дикуна має цілком иньче значіння, ніж у сьгоднішній християнській мітології. Сотворення з нічого дикуна не розуміє; воно для нього щось несхопливе; бо ж із нічого виходить ніщо. Сотворення — це на його думку тільки перетворення. «Інтелект поган», каже Місіонар William Wyatt Gill у своїй творі „Myths and Sons from the South Pacific“ (ст. 20), «не може схопити тямки найвищого єства, яке створило весь світ із нічого. На Мангаї (одні із гервейських островів) ідея божескості так уже підупала, що майже нічого не осталося з неї. Коли боги що роблять, то там міркують собі, що вже перед тим мусів бути сирий матеріял, а то принаймні якась частина його.»

Це відноситься не тільки до гервейських островів, а, наскільки новітніми часами вислані місіонарі не заціпили природному інтелектові мешканців островів ріжноманітних не перетравлених, штучних ідейних абстракцій, й до всіх мешканців Південного Моря — а далі до так званих диких народів геть далі поза ним.

І сотворення тільки силою самого повеління являється для дикуна на низькому ступні розвитку чимось цілком незрозумілим. Він знає тільки переть орювання накладом праці. Відповідно до того в старих мітах диких народів про початок і повстання нігде не зустрічаємося з тим, щоб боги оперували тільки силою самого повеління. Коли в мітах хочуть наприклад висказати, що бог сотворив острів, то оповідають, як то той бог скидав з неба землю і каміння,

як він відривав великі шмати землі від якогось далекого краю й на иньчому місці висипав їх у море, як великими сітками виловлював з глибини моря глину і збивав її до купи і т. д.

Так отже навіть і серед тих найбільш розвитих австральських племен, які дійшли вже до почитання тотемських богів і так званих всебатьків, ідеї про повстання людського роду і природи в своїм змістоз незвичайно порожні — відповідно до невеликого краєвиду, який Австральці зі світа знають та відповідно до невідрадного одноманітного способу їх життя. У своїх первісних мітах вони виходять із того засновку, що земля існувала вже здавна, нераз вже поросла й деревами й залюднена, і найбільші діла пратворця, себто всебатька, полягають не в чому иньчому, а тільки в тому, що він сплоджує потомство (або шляхом природної половой прокреації, або так, що деякі звірята перемінив у людей), назначає їм певну територію та потім у цій області dokonує ріжних змін, щоб їм легше жилося, так наприклад, пробиває джерела й балки, накладає скелі, робить сонце і кладе його на небо і т. д. До того ця робота всебатьків нераз цілком бездоганна. Так розказує міт Вотьобалуків (Західна Вікторія), що їх прапрадід «Бунїїл» так погано причепив був сонце до небозводу, що воно не могло сходити, доки, нарешті, тотемський бог сорочиноного роду не відчепив сонця й довгим ціпком не підсунув його вгору.

Та чим більше розширюється добування життєвих засобів дикуна, чим отже ширший і ріжноманітніший стає його круговид, тим й складнішим та замотанішим актом стає в його уяві сотворення світа. Хоч у переказах дикунів з тих вищих ступнів немає повстання світа з нічого, що більш є здогад, що існував хаос, то всетаки необхідні у великій скількості скомпліковані божі діла, заки мало-помалу з цього хаосу вийде сьогоднішній світ.

Ось кілька прикладів на це.

Найбільш поширений переказ про початок світа у Самоанів (Самоани мають більш таких переказів), який ми в подібній формі подибуємо й на Гаваї та Тагіті, і який отже мусів існувати доки ще східно-полінезьке населення відокремилосся від західно-полінезького, має, коротко зібравши, такий зміст:

Зпершу було широке море, безмежна верхня води. Понад ним здіймалося небо, в якому жив Танґалоя зі своїми богами-дітьми. От він післав у низ свою доньку в формі морського жайворонка шукати суші. Та вона не могла відкрити суші. Засмучена повернулася Танґалоева донька назад. Та Танґалоя післав її ще раз на розшукування, й ось вона знайшла, чого шукала. На морю створився з намулу великий острів, з якого розвинулося моклявина, а з неї тверда земля. (Третій, пізніший варіант каже, що Танґалоева донька знову не знайшла суші, і тоді Танґалоя скинув із неба в море величезну скелю, себто пізніший острів Саваї, опісля ще одну скелю, себто, пізніший острів Уполу.) Після того Танґалоя післав у низ морського жайворонка з якоюсь виткою рослиною, щоб він засадив її на тій болотистій землі. Ця рослина принялася й розвплася, і біля її коріння в тій вогкій і теплій землі зродилися мілики й хробачки, перші живі творіння землі. З них згодом вивелися иньчі звірята: плазуни й шкаралупники, поки нарешті в новітнім періоді землі зі світу звіринного не вийшла людина.

Хто не розуміє психіки дикуна, тому видається цей переказ пестрою грою фантазії, але ж всі її ідейні образи спираються таки на спостереження за поміччю глуздів, на обсервації природи. Через те, що мешканець острова бачить довкола себе широке море, і свій острів бачить тільки як малу сталу площину на тому морі, то цілком природно уявляє собі початок повставання таким робом, що ніби то насамперед було велике праморе, на якому аж пізніше повстали острови.

Яким чином? А таким, що через силу духів понаскидувано великі маси землі, або тим, що хвилі поназносили на купу багато намулу, з якого, як сказано в повизчім переказі, насамперед витворилася моклявина, а потім тверда земля: процес, який мешканець островів Південного Моря має нагоду часто спостерігати. А далі на таких островах назбираються повикидані морем різні водні рослини (баговиння, водорости і т. д.). Вони пускають коріння, і між ними зроджуються вигріті теплом сонця хробачки та червачки. Все це процеси, які дикун спотерігає мало не щодня на купах намулу здовж побережжа.

Подібний погляд на повстання світа стрічаємо в мешканців островів Herveу або Cook. Зпершу був Теака-ія-роє, себто первісний стан буття, це значить: земля складалася з величезного праморя, яке місцями повикидало острови з намулу. З первісного стану поволи повстав (як саме, неясно) період руху життя (вдушення), себто Те-ває-руа, звана також Те-тангаєнгає, значить порух віддиху. На острові Раротонґа цей час початкового поруху життя зветься Пуа-уа-май, докладно переказавши: «початковий зріст». Потім повстало (як, знову не видно) Варі-ма-те-такери, перше живе жіноче єство, що лежало в пранамулі. Потім це жіноче первісне єство з намулу само зі себе породило Ватеу, прабатька богів і людей, і Тінірава, обоє — півлюдини і пів риби. Одного дня Ватеї приснилася гарна жінка, яку він після довгої шуканини нарешті знайшов десь у далекій стороні (як та жінка туди прийшла, це таксамо загадкове, як те біблійне оповідання, що Каїн взяв був собі жінку звідкілясь инде). Ця жінка називалася Папа. Вони обоє спарувалися. З того повстали боги-прапращури Танґароа, Ронґо і потім ще Тонґаїті, Танґія і Тане, які пізніше розійшлися по різних островах ґрупи Cook і там зродили потомків, себто прадідів теперішних мешканців. Але Танґароа, первенець Ватеї, був мудріший за своїх

братів і сестер. Він хитрощами присвоїв собі владу над ними і таким чином став найвищим богом поміж всіма богами на островах.

Зрештою в деяких космогонічних мітах Полінезців першою творчою причиною являється не якийсь бог, а якась таємна первісна сила, з якої передусім взявся найвищий прабатько сам, як ось наприклад у Новій Зеландії; однак й там стрічаємо крім таких переказів ще й старші міти, в яких і найвищий бог виступає пратворцем. З того видно виразно, що перекази, в яких першим діячем виступає якась первісна сила, являються витвором новітньої доби.

Найцікавіший з цих нових космогоній це ось який новозеляндський міт, створений жерцями:

З початку над праморем стояла По, праніч. З неї повсталала Те Рапунга, себто невимовна туга, що все більш й більш поширювалася і збудила Кукуну, себто вразливість, яка, збільшаючи, ставала Те Гігіні, себто силою віддиху та силою життєвого руху. Потім з тої сили, після довгих віків, повстали насамперед Те Магара, себто думка, опісля Гіненгаро, себто пробудження духа (розсвіт свідомості), далі Манако, себто жадоба, бажання (хотіння), а з нього нарешті повсталала Те Вананга, сила божа (сила діяння), яка тоді проламала ніч (По) і оснувала добу прокиду дня або світа, в якій повстали насамперед склеп неба, потім місяць і сонце і опісля острови:

Землю, велику твердиню там в горі,
Вкриває ранній туман-атмосфера;
Ось виринає вже місяць,
А далі з важкого од спеки повітря
Виходить, сяючи, сонце,
Прямо стоять там обоє мов очі небесні;
І ясніш та ясніш стає на вершинах.
Ранне зарево! День перший надходить!
Потім спека полудня. У блиску світла сяє
небозвід.

І тоді, як уже була земля, повстали боги-особи, і потім, у шестій добі творення, люде.

В пшьчих новозеляндських переказах про сотворення світа ця думка ще далі розвивається. І так часто перед «добою діла» (то значить, перед властивим актом творення) ставлять «добу думки (ідеї)», про яку в одній із цих космогоній ось як говориться:

Зі спостереження, збільшаючись,

Виростає потім думка

А із думки стає спомин

Спомин родить знов свідомість,

А свідомість вже бажання.

А з цього бажання повстає хотіння, з якого знову родиться божа сила діяння або діла, основа творчого акту.

Як народи островів і прибереж через те, що бачуть довкола себе широке море, уявляють собі первісний стан землі широким праморем або багновищем, з якого аж пізніше виринула суха земля (чи заходом першого прапредка, чи наслідком природнього згущення намулу), так пастуші народи, що живуть на степах, на верхах і у пустелях вірять, що земля наперед була гола, пуста верхня та тільки там та сям поросла трохи травою. Через те й перше творче діло їх найвищого бога-предка буває таке, що він посилає дощ, виворожує текучу воду чи озера і тим робить землю плодючою, каже рости траві, зіллю і кущам, та що створює ті звірята, які ті пастуші народи водять.

Так, наприклад, Мазаї (на півночі Німецької Східної Африки) вірять, що земля була насамперед гола й суха пуца, яку стеріг Ненавнір, щось наче змії. Аж одного дня зійшов із неба Нгай, прапрадід племені, поборов того змія і з його тіла вийшло багато теплої крові, яка запліднила землю, і суха пуца покрилася чудовою ростиністю. Потім Нгай сотворив сонце, місяць і звізди й нарешті перших людей (яким чином, цього не кажеться), себто прабатьків Мазаїв. Чоловіка Майтумбе

він зробив у небі й потім спустив його на землю, за те жінка Найтерогоб вийшла з землі (цей переказ виразно унагляднює погляд Мазаїв, що чоловік щось благородніше за жінку). Нгаї казав обом їм жити в тій оазі, що виросла з крові змія; але що вони були непослушні, то Нгаї післав їх у пустиню. Алеж тамечки не було ніякої садовини. Ось то він рішив наділити їх худобою і поробити їх скотарями. Через те порізав на ремінь велику волову шкуру і спустив ним на землю рогатий скот, ослів і кіз. Овець покищо ні. Аж пізніше, на великі просьби прабатьків, спустив і овець на землю. Таким чином Мазаї одержали свою худобу; а що перша їх пара народила синів і доньок, що теж по собі полишили багато потомків, то Мазаї швидко зробилися великим народом.

Овагерери инакше уявляють собі повстання свого племені. На їх думку земля, яку вони замешкують, була колись пустарем; та на Сході (иньчі перекази кажуть, що на Півночі) одиноким стояло собі велике дерево. На ньому зродилася в замерхлу давнину пара людей, перший із Мукурів (прапрадідів) і його жінка Камунтурунга. Обидвоє злізли з дерева, і щоб їм можна було жити в степу, то з того дерева вийшло трохи рогатого скоту — вівці і кози повстали багато пізніше, і не взялися таксамо з того первісного дерева, тільки вилізли зі скали Орууа. Опісля ця пара батьків помандрувала собі зі своїми чередами на Захід і сплодили цілий ряд синів і доньок, що далі поміж собою парувалися і таким чином поробилися Омукурами (першими пращурами) ріжних Омаандів (множина від Еанда), себто ріжних тотемських громад, на які поділені Овагерери.

Само по собі, що в тому ланцюзі ідей у рибальчих народів на островах і скотарів-кочовиків стрічаються всякі переходи і вставки. Там, де рибальчі народи, випхані зі своїх прибережних селищ, зайшли в середину краю й підлягли впливові давно осілої там люд-

ности, що живе з хліборобства, або де скотарські народи, заманені багатством, вдиралися у прибережні багаті країни, там повставали перекази про сотворення дуже мішані з собою і поодинокі ідеї дуже часто одні одним суперечать. Такою мішаниною являється й переказ про сотворення світа, який подає нам у перших двох главах книга Битія (перша книжка Мойсея). Там бачимо два собі цілком ріжні погляди й оповідання, з яких перше, що обіймає першу главу і чотири перші вірші другої глави, біблійні критики вважають звичайно мітом священничого писання, друге (глава 2, 5 до 25) вважають мітом, який пізніше переробив і доповнив якийсь юдейський піп (т. зв. Ягвіст).

У перевіреному перекладі біблії (*Die Heilige Schrift des Alten Testaments*, I. том, III. видання, Тібінген 1909), що його видав професор E. Kautzsch разом із десятьма иньчими професорами теології, перші п'ять віршів першої глави мають таку редакцію:

«У початку сотворив бог небо та землю. Земля ж була пуста і пустошня (по єврейськи: тогу вабогу) і темрява лежала над океаном (по єврейськи: тегом), і дух божий (по єврейськи: руах елогім) ширяв понад водами (гамаім). І рече Бог (Елогім): «Настань, світе!» І настав світ. І бачив Бог світ, що воно добре; та й розлучив сьвіт із темрявою. І назве Бог сьвіт день, а темряву назве ніч. І був вечір і був рапок; первий день.»

Цей переклад ліпший ніж переклад Лютра; але вірної первісної думки згаданого переказу, який переповіджено за сумерсько-вавилонським мітом про сотворення, не передає й цей перевірений текст. Як полишити тільки на боці пізніше додану фразу: «У початку сотворив Бог небо та землю», то в вище згаданих рядках, як це можна виснувати з перекладу, наско-чимо не на погляд, що земля була зпершу «пуста й пустошня» площина, а що вона була великим пра м о р е м. Переклад єврейських слів «тогу вабогу»

словами «безлюдна й порожна» зовсім не відповідає первісній тямці цих слів; бо «богу» це ніщо інше як сумерське слово «бау», праморе. Отже коли вірно перекладемо згадане місце, то воно мусіло б звучати так: «А ле земля була пуста праморе».

Що це переклад одиноко вірний і допустимий, доказує зараз таки дальше речення: «І темрява лежала (висіла) над оксаном». Коли б земля була зпершу тільки безлюдна пуста площина, то звідки взявся б нараз океан? І вимівка, що на землі крім пустої площини були ще й великі моря, теж безглузна, бо в віршах 6—8 кажеється, що друге діло, яке зробив бог, творячи, було те, щоб між водами зробити твердь (Тезіе), то значить земне праморе відмежувати від моря в горі (море по тім боці небозводу)¹). І аж як це сталося, то третього дня сотворення світа «Елогім» (властиво «боги», бо «Елогім» — множина) прийнявся за те, щоб землю добути наверх із праморя. Бо ж у віршах 9 до 10 читаємо: «І рече Елогім: зберись вода, що понід небом (то значить: та вода, що знаходиться під небом, у супереч до тої води, що знаходиться поза небозводом), у одно місце, і появися сухододе. І назве бог суходіл земля, а згромадження вод назве море.» Отже аж третього дня сотворювання світа виринула земля з праморя; через те її не могло бути зараз на початку творення світа!

До того у вірші 2: «І темрява лежала над океаном»,

¹) Це уявлення, що за небозводом є ще одно велике море, стрічаємо частенько в мітології старих народів. Сумерці та Вавилонці, які йшли їх слідами, думали, що поза великою «перегородою», себто поза склепінням неба знаходяться ще великі хвилюючі маси води, яких, щоб не спали, здержують величезні засуви. І в Рігведі, найстаршій літературній творі арійських Індійців, натрапляємо пераз ідеї про велике праморе, яке знаходиться поза небозводом. Тай у багатьох мітах народів Полудневого Моря подибуємо це уявлення, так, наприклад, у Ново-Зеляндців, на думку яких потоп світа повстав таким чином, що бог Тавакі у гніві так сильно тупнув ногою об поміст небозводу, що він луснув і хвилі небесного океану полилися на землю.

той оксан не називається звичайним словом море, а словом тегом, утвореним від еумерського слова «тамту» і визначає «світове праморе».

Понад тим широким праморем, говориться далі у тексті переказу, літав собі зпершу «дух» або правильніше «віддих» (хух) бога, бо «руах елогім» значить, переклавши докладно, «віддих Елогіма»; тут отже ото-тожується, як ще й сьогодні в деяких диких народів, віддих або хух просто з душею (духом).

Але що все ще глибока темрява покривала праморе, то першим ділом, яке Елогім зробив першого дня, було сотворення світла, розсвіт дня. Він «розлучив», як кажеться в біблійнім тексті: «світ із темрявою і назве світ день а темряву назве ніч». Що то було за світло? Чи під ним розуміти сонце? Це не може бути; бо вірші 14—18 оповідають, що бог (елогім) аж четвертого дня сотворив обидва світла і звізди, та поставив їх на небо. Що ж то за світло, що бог сотворив уже першого дня? Хиба ж може не задля забавки собі робив двічі сонця, раз першого дня а потім ще раз четвертого дня?

Біблійна критика ще й до сьогоднішнього дня безпомічно вертиться коло пояснення цього подвійного сотворення; та для того, хто знає міти про сотворення світа в народів Південного Моря, справа представляється дуже просто. Народи, які ще не збагнули тайни сонішньої системи, не думають, що сонце дає денне світло. Зі звичайного явища, що, як вони й не бачуть сонця або місяця, на небі або виднося або темно, з нього виводять народи на цьому ступні в результаті факт, що денне світло незалежне від світла сонця і що обидва ці світла уявляють собою щось одне від одного ріжне. Через те в переказах народів Південного Моря зараз після доби «праночі» наступає звичайно доба «світла», «повстання дня», «розсвіт» та розяснення, хоч ще сонця немає, сонце являється аж у дальшому перебігу повстання світа.

Дуже характеристичним для цього являється зміна тямки «денне світло» у старих Перуанців. Первісно вони вважали денне світло (цуншав) за щось цілком неособове, за яєність, у супереч до нічної темряви (тута). Та як потім пізнали, що денне світло — се наслідок сили сонішнього світла, то денне світло почали до невної міри уособлювати, і в молитвах називати Апуцуншзв (то значить пан світла денного), пізніше утотожнювати з Інтім, себто сонцем.

Те саме можна сказати й про Сумерців, які первісно світло дня таксамо вважали за незалежне явище від світла сонця, але їх потомки, семітські Вавилонці, знали вже причину переіни дня і ночі; для них сонце було світилом дня, а місяць світилом ночі. А місце в першому розділі од 14—18 вірша повстало щотільки пізніше, тоді, коли астрономія в Вавилонців зробила була вже великі поступи; бо ж инакше в 14. віршу не було б сказано: що зорі повинні служити «до визначування й установлювання часу, днів і років».

Із уявленням, що земля була зпочатку покрита величезним праморем, зовсім годиться те, що кажеться в віршах 20—27, а саме, що Елогім у дальшому перебігу своєї творчої роботи сотворив насамперед морські звірята й ті «живі сотворіння, що метушаться в воді», потім птахів, худобу (домашні звірята), плазунів, диких звірят і нарешті людину, і то відразу пару людей, чоловіка й жінку.

Все це космогонічні уявлення, що їх подибуємо тільки в народів, які живуть на островах і на прибережах й яким море доставляє головну частину їх поживи. Ізраїльтяни переірали ці ідеї від семітських Вавилонців, Вавилонці ж знову від підбитих ними колишніх мешканців країн над Евфратом і Тигром, себто від Сумерців. Та звідки в Сумерців були ті ідеї про сотворення світа? Цього певно визначити не можна. Либонь колись, заки продерлись у долину Евфра-

ту, вони заселявали довго якесь прибережжя моря, можливо, прибережжя Каспійського або Арабського моря; та можливо, що й вони зі свого боку ці ідеї про праморе перебрали від якогось иньчого народу.

Цьому дуже гостро суперечить оповідання про створення світа в другому розділі першої книжки Мойсея, яке в вірному перекладі, починається дослівно так:

«Того часу, як Ягу-Елогім¹⁾ сотворив землю і небо, (у єврейській мові немає вислову для «вселенна», через

¹⁾ Я називаю тут імя жидівського головного бога, який, зрештою первісно був тільки окремим собі богом племені Юда (по єврейській Егуда або Ягуда), словом «Ягу», хоч звичайно новітні біблійні критики передають його словом «Ягфе» або «Ягве». В єврейській мові, де голосівок не пишуть, це імя бога має такі букви: Йгфг, назва, під яку пізніше Масорити (жидівські книжники, які після зруйнування жидівської держави зібрали старозавітні писання й наново їх зредагували) поставили голосівки слова «Адонаї», щоб на публичних читаннях замість слова Йгфг треба казати слово Адонаї (пан). Через те давніше, особливо ж сам Лютер, перекладали імя Йгфг словом «Егова». Як теологія пізніше пізнала, що це невірно, то почали, писати Ягфе, Ягфег, Ягве і т. д. Та новітніми часами стверджено певно, що й ця вимова теж невірна. А саме, як почато розяспювати клинове письмо, то виявилось, що по старих текстах клинового письма імя цього жидівського бога часто передається словом «Я'у», і тоді з різних боків почали виринати думки, що спосіб читання «Ягфе» чи «Ягве» невірний, та що старо-єврейський бог називався «Ягу» (Ягуг). Правда, зразу був іще сумнів, чи юдейський «Ягфе» ідентичний із «Ягу» клинового письма, та в своїм творі „Theologische oder ethnologische Religionsgeschichte“ (Штутгарт, накладом Й. Г. В. Діца), що вийшов перед трома роками, перекладав я іще «Йгфг» словом «Ягве». Та ось перед кількома роками на руїнах Елефантини, близько Асуана в Єгипті, знайдено декілька грамот (папірусів), списаних арамейською мовою, і між ними й папірус юдейської військової колонії з 5. століття перед Хр. (Порівняй Eduard Meyer „Der Papyrusfund von Elephantine“, Ляйпціг 1912. Далі: Eduard Sachau „Aramäische Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen Militärkolonie“. З 75 відбитками. Ляйпціг 1911), в якому юдейський головний бог постійно зветься «Ягу». Через те тепер ледви чи може ще бути сумнів, що слово «Йгфг» треба вимовляти не «Ягве», а «Ягу», «Ягуг».

те в тексті Мойсея завжди говориться «земля й небо» (або «небо й земля») — не було ще на землі ніякої рости, і не росло ще ніяке зело на полях; бо Ягу-Елогім не повелів іще дощувати на землю, і не було ще там людей поорати землю; виходила ж імла з землі і напувала всю верховину на суходолі. І создав Ягу-Елогім чоловіка з землі польової, (може краще з «матері землі», бо відповідне слово адамаг, це тільки жіноча форма слова адам, себто імя першої людини) і вдихнув йому в ноздрі живе дихання (душу). І став чоловік душею живою.»

І в цьому переказі про сотворення світа, без сумніву з якогось старшого міта перебраному та збитому в декількох рядках, просто допускається, що земля вже існувала, а що тільки вона була ще цілком гола, бо Ягу-Елогім не зсилав ще був дощу. І не було ще людей, щоб обробляти землю, за те сам від себе — без помочі Ягу-Елогіма виприснуло з землі джерело (потік), яке зросло верхню землі. Аж як таким способом землю зроблено плодючою, Ягу-Елогім створив із землі людину, зпершу тільки чоловіка, вдихнув у нього життя і поставив його потім у город, Еден, себто в рай, що лежить на далекому Сході. Але Адама давила нудьга, і щоб дати йому товариство, Ягу-Елогім сотворив теж із землі всяких чотириногих і птахів — водних звірят цей переказ узагалі не знає — і приніс їх людині, яка назвала їх по своїй уподобі. Та перша людина (чоловік) все ще не була задоволена, то Ягу наслав на неї сон, вибрав із неї одно ребро (докладніше шмат боку) і зробив для неї жінку-самицю.

Цей переказ міг повстати тільки серед народа, що живе в сухій країні, займається хліборобством і нераз даремно виглядає дощу. Бо ж у цій легенді — пізніше вставлене речення: «Коли Ягу-Елогім зробив землю й небо» я покищо полишаю — первісним станом являється суха і безводна земля, себто гола площа, на якій ніщо не росте,

бо немає ще землероба : уявлення, яке могло повстати тільки в пароду в безводній країні, який уже займається хлібороством та не знає дикої багатой вегетації в ріках і лісах; бо так то являється незрозумілим погляд, як до того, щоб росли рослини, треба, щоб людина обробляла землю. Та, крім того, авторові цього оповідання зовсім чуже уявлення про великі води, моря й озера. Бо ж Ягу-Елогім сотворив тільки земних звірят і птахів; в тому переказі звірят, що живуть у воді, цілковито немає.

Пізніше обидва перекази прикритоно один до одного, без огляду на їх внутрішню суперечність, і зв'язано їх до купи; та ті, що переробляли тексти — дуже можливо, що їх перероблювано декілька разів — тим не вдоволялися; вони рівночасно пристосовували початкові наївні уявлення про бога до своїх далеко більш розвинутих уявлень та в обидва тексти переказу контрабандою вперли поодинокі речення, яких ніяк раніше не могло там бути. Зараз на початку першого розділу кажеться: «У початку Елогім сотворив небо й землю». А зараз же після цього оповідається, що земля була пуста й спустошня, і дух божий ширяв понад праморем. Чи сотворив Елогім й хаос, праморе? Чому ж він не сотворив відразу родючої землі? Трохи дивно, що в цьому переказі Елогім творить зпершу тільки хаотичну пусту масу, праморе, й аж після того той самий бог шляхом все безнастанної поправи доводить до життя поодинокі частини, що містяться в цьому хаосі. Думки про сотворення вселенної могутнім богом, слово якого може з нічого покликати до життя світ, рішуче не погодити ніяк з тим здогадом, що світ розвинувся з первісного хаосу. Хаос, на його погляд не сотворений. Із тямкою хаоса лучиться уявлення природного розвитку, а з думкою про сотворення — уявлення нагального, надприродного повстання. До того бачимо, що в сумерських переказі про сотворення, з якого взято уявлення про якесь пер-

вісне море через вавилонських Семітів, праморе не вважається за щось, що аж сотворив якийсь бог, а за щось, що вже здавна було. Через те не лишається нічого більш, як тільки допустити, що слова: «У початку Елогім сотворив небо й землю» дано пізніше — для більшої честі Ягу-Елогімові.

Та побожний запал тільки може зашкодити — і так ті, що переробляли старі перекази, зовсім не спохопились, як це нераз буває з текстом старого завіту, що, додаючи своє, вони суперечать своїми додатками наступним віршам 6—8. Вони вставляють, що бог сотворив насамперед небо, а потім землю. А тимчасом у віршах 6—8 кажеється, що небо повстало аж другого дня сотворення світа таким чином, що Елогім зробив «перегороду» між водами праморя, себто поклав небозвід.

Та такі побожні заходи пізніших перероблювачів тексту з метою творчому богові, який мозольною працею будує світ, протиставити всемогучого бога, якому доволі дати наказ, щоб зараз же склалося те, чого він захоче, безнастанно повторюються в першому розділі. Так читаємо, напр. у першій книжці Мойсея, розділ 1, 6 до 8:

«І рече Бог: Нехай поміж водами настане твердь (по єврейськи: ракія), і розлучає води з водами.» І сотворив Бог твердь; і розлучив Бог воду, що була під твердею, із водою, що була понад твердею. І сталось тако. І назве Бог твердь небо. І був вечір, і був ранок: день другий.

І рече Бог: «Зберись, водо, що попід небом, в одно місце, і» появилася суходоле. І сталось так.»

Отже Елогім наказує зпершу: «Нехай поміж водами настане твердь!» І на його наказ це зараз стається. Та опісля працею своїх рук він сам робить іще раз таку твердь: тяжка робота, яка так його дуже стомлює, що він потім, зробивши наступних чотирох днів іще й сонце, місяць і звізди, звірята, ростины й людину,

сьомого дня необхідно мусить відпочити від свого важкого діла.

Ясно, що тут сплутані зі собою два погляди: старий, в якому бог творить світ власною тяжкою працею, і куди новіший, в якому бог сотворює світ силою свого божого наказу. Останній погляд виключає відпочинок бога сьомого дня, бо ж самим виданням наказу яких півдесятки чи й яких десять слів на день на протязу тижня всемогутній бог не міг уже так дуже стомитися, щоб мусіти відпочивати сьомого дня. То й не лишається нічого иньчого, як допустити, що первісно в перших двох розділах Битія (першої книги Мойсея) говорилося тільки про «роблення», і що речення: «У початку Бог сотворив небо й землю!» або «І рече Бог: Нехай настане» і т. д. - додані багато пізніше.

6. Небо й пекло.

Як дика людина оцінює усамостійнених духів покійників по собі самій і наділяє їх своїми власними прикметами, то й вірить, що духи таксамо, як вона, після довгої блуканини відчувають потребу відпочити від своєї мозольної праці. Як духи втомлені, то відпочивають й сплять. І як австральські ватаги, навештавшись доволі протягом більшої частини року серед своєї польовницької області, з часу дощів радо вишукують для себе затишні місця на леговища і там відпочивають, на скільки їм стане здобутих харчів, то так і духи, наблукавшись доволі, вишукують самотні закутки, залазять у підземні печери, заходять у скелі і дерева, щоб полінохувати. Така потреба відпочинку відчувається передівсім роки або десятки років після того, як дух покинув тіло, що його давніше оживлював. Коли мандрівка йому остогидне, і ті, що колись за життя були йому близькі, позабули його, то він розглядається за таким місцем, де б здібати иньчих духів зі своєї ватаги і спочивати з ними вкупі.

І таку віру, що місця відпочинку для духів існують, стрічаємо і в усіх австральських Муринів. Погляди про те, де знаходяться ці пристановища духів і які вони, розуміється, дуже розходяться зі собою. На думку мешканців континентальної рівнини ці «країни духів» знаходяться переважно під землею, в цілком самотніх, недоступних околицях, та ще духи дуже радо відшукують місця вродин своїх тотемських родів та осідають там у гущавинах, деревах, скелях і земних

печерах, вичікуючи, щоб їх потомки покликали їх на поміч. За те мешканці прибережа переносять свої «країни духів» звичайно на далекі острови, по той бік горизонту, де сонце западає в море. Ватаги ж, що заселяють гористі околиці, вірять, що духи залюбки вишукують собі за місця спочинку великі печері в скелях або далекі вершки гір. Таксамо дуже розходяться думки про те, як виглядають ті різні пристановища духів. Подекуди змальовують у мітах таку країну духів дуже пустою та сумовитою; та буває, що вони вивіновані всім тим, що найбільш австральці цінять тут у своїх земних живлах; бо ж духи, як туболець собі в своїй наївності думає, чейже не вишуквати муть собі країни, що нікуди не годиться. І так, напр., Нгаріґи, Тедори, Ватьобалуки й Воґали міркують собі, що в країні духів росте багато великих дерев та є багато багнів, а Вурунґери називають навіть країну духів просто Таранґалькбек, т. зн. «країна ґумових дерев», за те Біґамбули, країна яких почасти степова і часто терпить від посухи, тим підносять хвалу своїй країні, що у ній немає «гарячої землі».

То так небо первісно це ніщо иньче, як місце відпочинку для душ, що втомилися вічною мандрівкою, місце деколи дуже сумне, де духи, як оповідають перекази, відмежені від усіх радощів земського життя, голодні, ждуть жертвів крові і їжі, які їм приносять їх потомки.

Вхід до тих пробутків душ, що кинули тіло, на низчих ступнях розвитку, вільний для всіх духів без різниці; але як пізніше в наслідок господарського поступу пастунає певне розрізничковання станів, то й той світ станово поділяється; бо ж не можна вимагати, щоб дух якогось великого ватажка жив разом із духом якогось раба або бідолашного рибалки. І ось країна духів розділяється на різні відділи. До ліпшого відділу йдуть духи ватажків, жерців, визначних воївників і т. д., до гіршого — духи звичайних людей

із племені, що тут на землі не визначалися ні силою ні багатством, ні великими вчинками. Згодом ці різні відділи переносять і в різні околиці: країну духів низчого стану переносять на далекі пусті острови духів, у підземний світ або у глибини води, а країну духів вищого стану в повітря на високі шпилі гір або по той бік небозводу. Так дикий чоловік попросту переносить на загробове життя той соціальний поділ, який стрічає тут у земському життю.

Ось декілька прикладів ближче унагляднить цей процес розвитку. У Койтів на південно-східньому прибережжю Нової Гвінеї дух, покинувши мертве тіло, зпочатку задержується ще деякий час близько своїх свояків, потім йде собі в далеку країну духів Іду. Слово Іду визначає властиво рід, походження, місце походження, та й тотемську громаду звать іще Ідугу, то значить «ті, що з того самого роду». Якщо покійник приносить своїм пращурам по батькові (особливо духові свого батька і діда) постійно звичні жертви, то вони забирають його духа і провадять його недостежними стежками до Іду, де його вижидають уже прадіди його тотема. Життя в цій країні духів — це в суті тільки продовження колишнього земського життя. Там, як і тут, є ліси, гори, села і рослини, та тільки останні там багато краще ростуть як на землі. На думку Койтів духи і в Іду мають ті самі потреби, що за життя. Побіч роботи на плянтаціях їх головне заняття то їжа та напитек, танець й кохання, та й то не тільки плятно нічно вони кохаються. Конкубіт належить до їх звичайної розривки. Але мало-помалу духи все слабшають і нарешті після багатьох генерацій, як на землі їх давно позабували, зовсім гаснуть.

Про своїх свояків ці духи ще довгий час турбуються і в Іду, і не раз на короткий час покидають свою країну духів, щоб помагати своїм своякам у бою, чи в небезпеці — з тою передумовою, що їх потомки на землі не пожаліють для них жертв, бо як ні, то духи

не то що відмовляють допомі, але ще й мучать своїх осталих свояків на дуже поганій спосіб.

На підставі переказів Масимів (південно-східкий ріг Нової Гвінеї над Міленським Заливом) країна духів Гійойоа лежить глибоко під морем. Її стереже сильний дух Тумудурере, який стоїть при вході і приймає духів, що прибувають. В тій роботі йому помагають його жінка й діти, бо Тумудурере жонатий. І иньчі духи дружаться у Гійойої і родять діти, бо взагалі Масими уявляють собі свій підземний світ майже достоту таким, як надземний, тільки що Гійойоа куди родючіший, та ще до того, як під сподом день, то зверху на землі буває ніч і навпаки. Як духи Койтів так і духи Масимів часто приходять до своїх свояків, що осталися в надземному світі, щоб їм чи помагати чи дошкулювати.

І на півночі Нової Гвінеї стрічаємо скрізь уявлення про країну духів, куди дух покійника переноситься після довної чи короткої блуканини по землі. Та країна, як міркують собі тубольці, лежить то на далекому західнім острові, то (в гористих околицях) геть високо на горах, то глибоко в середині краю, окружена густими пралісами, то знов під морем. І вигляд країни духів ріжний, відповідно до околиці, в якій живуть поодинокі племена; але майже всюди країни духів славляться тим, що там працюється трохи або взагалі не треба працювати, і про те все там чудово родиться так, що звичайно там «є багато що їсти».

За те в иньчих сторонах Південного Моря міркують собі, що пристановища духів це страшенно сумні й пусті місця. Так, наприклад, на островах архіпелагу Бісмарка. Як ціла віра в духів мешканців тих островів виявляє песимістичний, понурий, можна б сказати майже меланхолійний характер, то так і духи померших живуть самотнім, нужденним і ледачим життям. У переказах, зібраних католицьким місіонарем Йосифом Маєром в Новій Померанії та по-

даних в оригіналі з німецьким перекладом („Mythen und Erzählungen der Küstenbewohner der Gazelle-Halbinsel“, Мінстер 1907), змальований підземний світ величезною печерею, в якій духи, що терплять голод і спрагу, живуть дуже сумним життям і жадно ждуть жертвів від своїх потомків. Коли не одержать цих жертвів стільки, скільки їм треба, то не гидують навіть людським калом, щоб тільки спасти себе перед злидінням.

Таксамо дуже сумно у країні тіней мешканців Нового Мекленбургу (Нова Ірляндія); вони знаходяться у непривітливих сторонах, переважно над морем, над річками, або над яким великим озером. Там, як оповідає місіонар Г. Пекель („Religion und Zauberei auf dem mittleren Neu-Mecklenburg“, Мінстер 1910) духи б́ез різниці, чи хто був коли багатим чи бідним, старий чи молодий, добрий чи лихий сидять собі у спокійному безробіттю на березу та співають скорбних пісень, в яких, на підставі тих текстів, що зібрав Пекель, нарікають головно на те, що вже від давна не одержували жертвів своїх потомків.

Кожний тотемський рід (Гунтуан) має свій окремий осідок для духів, званий Пуга: установа, яку стри́чаємо і в переказах деяких племен Нової Гвінеї. Правда, там не для кожного тотема є свій окремий повіт духів; навпаки, всі члени того самого племені після своєї смерті йдуть у ту саму країну; але у самій цій країні кожна тотемська громада має свої окремі оселі й свої плянтації і кожний новоприбулий дух покійника осідає «біля своїх батьків», т. зн. поселяється біля прадідів своєї тотемської громади. Він сходиться зі своїми батьками. Виходить, що тубольці переносять і на той світ поділ на фратрії і тотемські групи.

Куди вже краще владили свою країну духів мешканці острова Сальомо й Нових Гебридів, групи Santa Cruz і Bank; вона на їх погляд лежить здебільшого

під землею або геть далеко на заході на самітнім острові: уявлення, яке як слід пояснюється довколишньою природою тих острівних народів.

На думку мешканців південної частини Нових Гебридів країна духів простягається під землею або краще під морем, та складається не з одного одніського великого простору, а з багатьох великих, печер у землі, що одна верх другої, (як вірять тубольці острова Efate ад має аж сім таких поверхів). Зпершу дух покійника йде на те місце підземного світа, що найвище. Там він остається звичайно кілька генерацій; опісля, коли його близькі свояки на землі повмирають, він сходить до другого поверху, потім до третього, доки, нарешті, на найнищому просторі цілком не згасне, забутий своїми потомками.

І мешканці островів Ванк переносять свою країну духів, звану Паной, у підземелля. Дорога веде страшними яругами та нетрами. Та під землею воно зовсім не страшно, бо ті самі дерева й цвіти, що ростуть на цім світі, ростуть й на тому. Особливо гарне те місце, що на-вході, де передівсім поселяються душі померших дітей. Могутні верхи пальм творять кривлю цього простору, а під цією листовою кривлею зеленіє все й процвітає тропічною красою. Там між запашними квітками безжурно граються душі дітей, доки не виростуть, як дорослі душі (духи); тоді вони переходять у звичайний Паной, якого туболець групи Ванк уявляє собі вже не таким гарним.

На низчих ступнях розвитку подибуємо звичайно тільки одну країну духів. Всі духи покійників, як їм вже остогидне блукати по землі, мандрують собі в ту саму країну відпочинку. Та з розвитком станових різниць — як про це вже перше згадувалося — поділяється й країна духів на відділи, відповідно до ранги і значіння: побіч місця для духів звичайних смертельників, створюється ліпше й краще місце для духів ватажків, вищих жерців, начальників родів і т. д.

Початок такого розділу країни духів на «пекло» й «небо» (рай) стрічаємо вже в мешканців острова Фіджі. Вони вірять, що духи покійників довго блукають по землі, бо тільки з великими зусиллями можуть розлучитися з членами своєї родини. Та врешті таки їм бажається спочинку, і вони йдуть до Мбулю, до краю спочинку, що лежить глибоко під морем.

На шляху до краю спочинку чигає на втомлені душі душегуб Сану зі своїми ненажерливими братами. Він живе з душ покійників, ловить їх і пожирає. Та як душа (дух) без уваги на цю грізну для неї небезпеку дібється щасливо до входу у країну духів, то заки її впустять, повинна скласти перше іспит перед Нденгейем, пращуром племені Фіджіянців. Тільки гідні йдуть до Мбуроту, що пишається незвичайною красою цвітів, а негідних віденлають на пробуток до пустого Мурімурія. Хто ж тоді гідний? Той, що на землі був ватажком або хоробрим воїником, хто слухав приказів жерців, хто казав себе тетуувати достоєннісінько так, як кажуть старі прадідами передані приписи, хто був жонатий і тим спричинився до збільшення свого народу, полишаючи потомків по собі (померти без правесних потомків вважається великою ганьбою). За те душі калік, душі старих парубків, що померли бездітними, душі трусів і тих, що не приносили жертв (т. зн. тих, що відмовилися приносити звичні жертви прадідам), далі душі нететуованих та тих жінок, що померли при дитині (на думку мешканців острова Фіджі така жінка прогрішила, бо не виконувала як слід своїх обов'язків супроти родива) Нденгей віденлає до Мурімурія, себто до царства ночі.

Ще різкіше зазначений цей поділ країни духів на відділ для чільнішого населення й відділ для простішого у східних Полінезців, через те, що в них витворився вже щось наче поділ на стани, себто трівка система ранг. На Тагіті, напр., ватажки племен і родів, які вважаються за безпосередних потомків пращурів,

далі шляхта, жерці і члени релігійного тайного союзу Ареої, що стоїть у службі бога Оро (тубольного сина найвищого прапрадідівського бога Таарора, не з жінки зродженого), всі вони йдуть до соняшного Рогуту нраноа, себто до «пахущої країни в повітрі», яка лежить високо на горах Райатеас. За те духи з низчих верств народу йдуть до напівтемної країни Міру, що лежить глибоко під землею.

І мешканці групи Cook або Hervey знають окреме царство духів для ватажків, шляхти і для «Паа-атуів» (навіжених духом прадідів), т. зн. тих жерців, яких вважають за інкарнації старих прадідівських духів (Атуа).

На Мангаї, острові, що лежить на самому півдні архіпелагу, те царство духів, яким заправляє могутний прадідівський бог війни, називається Тіайрі. Туди йдуть всі ватажки і воїтники великі, і передівсім всі хоробрі, що в отвертому бою на полі бою полягли за свій нарід: віра, яка, як оповідає місіонар William Wyatt Gull, так колись впливала на цей народ, що мангаїські мужі з повною погордою смерти, де найбільше кипів бій, і навіть старі підтоптані воїтники раз-по-раз йшли до бою з ворогами, щоб тільки запевнити собі вхід до Тіайрі. — І дуже то гарно хоробрим у цьому небі, що знаходиться високо вгорі, в повітрі; там немає ніколи ночі; світло дня і сонця панує вічно над Тіайрі, а в тому багатстві світла ростуть буйною пишнотою біла гардинія, жовтий квіт буа, темний кримзон і золотий овоч Пандана. Прикрашені чудовими квітами духи поляглих розвалюють себе герцями, воєнними танцями й великими бенкетами, на яких, очевидночки не бракує й похмільного улюбеного напитку Полінезців і Східних Мелянезців кавового вина, прилаштованого з перцю (*Piper methysticum*). Отже Тіайрі це повна соняшного блиску «країна світла», і про хоробрих там і кажуть: Аере-кі-те-ао (він іде до світла), за те про душу зви-

чайної людини, що померла, не вчинивши героїського вчинка, кажуть: «Аере-кі-те-по» (іде в царство ночі).

У цьому підземному невинно горячому царстві ночі панує прапрадідівська жінка-богиня Міру Кура (т. зн. руда Міру) зі своїми гарними доньками (чортицями). Чародійними кавовими напінками підхмелює й усиплює душі, що прийшли до її царства, пече їх на величезнім полум'ї й пожирає, набіраючись таким чином усе нових та нових величезних чародійних сил.

І на Аїтукакі є два царства духів: темне, тільки трохи жаром вогню освітлене, підземне царство звиродненої Міру (себто чортифі) і країна сонця Іва, що лежить понад хмарами і якою заправляє Тукайтава, героїський бог хоробрих, і в якій усього росте достатком; там великими кущами вистрелює вгорі гарна цукрова троцца і духи тих, що полягли в бою, розважають себе восними грами і воєнними танцями.

На Гавайї давнім давно, ще перед наверненням тубольців бог підземелля називався не Міру, а Мілу, (зрештою це тільки діалектична різниця), і його уявляли собі не в жіночій подобі, а в чоловічій. Звичайно в мітах прозивають його Акуа-гугу, себто біснуватий (навіжений) прапрадід-бог. Та це підземне царство Гавайці малюють нам зовсім не таким то страшним і безвідрадним, як на островах Cook. Навпаки, духи в царстві Міла під проводом свого «біснуватого» верховода виправляють як найрізніщі штуки. Бенкетують, п'ячать, заводять розпусні танці та кохаються до сходу. Звичайно, в підземеллю не так гарно, як у новісім соняшнім царстві Вакеас, в царстві Акула-олу-олу, «дуже ласкавого» прадідівського духа, де панує чудова пишнота ростин.

І в північно і в південно американських Індіан находимо уявлення, що дух покійника, поблукавши якийсь час по світі, мандрує собі до царства духів або царства померших, яке племена північно-західного берега Америки переносять переважно на острів, що

лежить далеко на заході, а племена з середини краю під землю, понад хмари або понад небозвід. Тільки царство духів у Індіян, з уваги на їх спеціальне природне оточення та окремішний спосіб життя, має інший вигляд, ніж царство духів у народів Південного Моря. В Індіян на схід від Місісіпі, царство духів по більшій частині скидається на величезний праліс із озерами й ріками; Індіяни ж із західних прерій уявляють собі свою країну помершних широкою прерією без зими й без бур. Та мало що не в усіх індіанських племен Північної Америки подібаємо уявлення, що в країні духів велика сила дичини: буйволів, оленів, антилоп, медведів і т. д., та що головне заняття духів; полювати на цих звірят, приправляти їх і спільно пожирати. Через те справедливо деякі племена вважають свої царства помершних за веселі, щасливі багаті простори на лови.

Що духи ватажків і хоробрих воїників ідуть на ліпші й багатші дичиною місця, ніж духи трусів, слабих і тих, що померли не зробивши ніякого діла, — і це раз-по-раз подибуємо в індіанських племен, що стоять вище, наприклад, у Агтів, у різних племен Алгонкіна, у Манданів, Мінітарів, Мускогіїв, Начів і т. д. В центрально-американських культурних і напівкультурних народів поділяють іще зокрема й небо й некло на різні відділи. Колишні Мексіканці (Азтеки) вірили, що хоробрі воїники, що полягли в бою за рідний край, йшли до царства Huitzilopochtli (Whitsilopochtli), себто до країни сонця (палати сонця) бога війни Азтеків, яка лежить на Сході та пишається незвичайною красою цвітів. Там кожного ранку, як на небозвіді підіймається сонце, духи хоробрих воїників надягають свою зброю, заводять воєнні танці й оружні герці й, весело співаючи, машерують поперед; сонця, доки воно не дійде до зеніту; тоді вертаються, йдуть до лісів на лови або сидять собі, лінюхуючи в напричуд гарних садах Гуйтцілопохтла. Та це небо

воївників призначене не тільки для хоробрих чоловіків. І жінки, що в бою стояли поруч зі своїми чоловіками чи братами, й полягли, і жінки, котрі померли при породі майбутнього воївника, мають приступ до царства бога війни, бо й вони зі свого боку причинилися до величчі рідного краю.

За те духи звичайних покійників йдуть до Міктляну, до великого краю духів, що складається з десятих ступнів. Кожна душа мусить перейти всі ці ступні, доки нарешті, на найнизчому місці найде собі спокій й цілковите забуття. Та поки туди добереться, то проходить звичайно не одна генерація. Та першенство належить душам тих, що померли в діточому віці, що цілий свій молодий вік тяжко нездужали й врешті таки молодими повмирили, далі тих, що їх вбив грім або в раннім віці впали невинною жертвою з руки розбійника — словом ті, яким немилосерна доля не дала на землі веселого молодого віку. Покинувши мертве тіло, вони не зараз йдуть до Міктляну, а йдуть наперед до гарного, квітами замаєного Тляльокану, себто до веселого осідку ясного бога Тлялока, де можуть надолжити собі за свою затрачену молодість. І аж пізніше, як їх кривда як слід направлена, мусять на приказ Тлялока переселятися до Міктляну.

Отже тут подибуємо подібну етичну думку про винагороду що й на островах Bank, де теж вірять тубольці, що душі дітей наперед ідуть задля поповнення своєї запропалої молодости на найкращу леваду країни духів.

В порівнянню з цим оповитим поезією царством покійників у народів Полуневого Моря та американських Індіан царство тіней у африканських скотарських племен являється сумним, темним місцем, де духи в темноті і в страху ведуть безвідрадне життя, жадно вичікуючи кровних жертв, які їм зобов'язані приносити їх потомки. Рідко коли, і то звичайно тільки декількома словами згадується царство померших у мітах

цих пастуших народів; та як і де згадується, то виступає перед нами пустою непорослою й ніччю покритою країною, подібною до грецького аду, як його нам описує одинацята пісня Одисеї, або схожою на староврейське пекло «Шеол», себто «Місце мук», як воно зветься в Ісаї 50, 11. В цій підземній темній країні страху й безнадійности проживають духи покійників у тихому напівсонному стані. Навіть Ягу не почитується там; «бо», як говориться про нього у книзі псалмів 6, 6, «після смерти тебе не згадується»; «хто міг би приносити тобі хвалу в Шеолі». Через те, як радить книга Проповідника в одинацятій главі, людина повинна тут на землі використовувати своє життя, бо після нього в країні темноти потягнуться ряди довгих безвідрадних літ:

Любе світло — — —

І оку приємно дивитись на сонце;

Бо хоч би людині й як довго жити,

То все ж їй треба всім утішатись

І тямити дні темноти,

Бо внизу їх буде багато.

Все дурниця, що прийде!

*

*

*

Так то зі земним життям народів диференціюється й царство духів. Із країни покійників, зі звичайного місця спочинку для духів, шляхом відділення окремішнього, кращого відділу для багатих і чільніщих повстає поділ царства померших на два різні округи, на «небо» й «пекло»; що більш — і ці останні в дальшому розвитку розділяються знову на декілька низчих і вищих відділів (ступнів). А куди душі-одиниці йти після смерти, про те не рішає ні її характер, ні її поведінка з морального-соціального боку тут на землі, а тільки її клясове становище. Чи хто чесно жив, чи грішив, на те не зважається. Чи по-

мерший був людина добра, моральна, чи страшний драбуга, це неважне задля входу його душі до «царства небесного». Розуміння майбутнього життя як нагороди або кари за життя на землі для народів Південного Моря цілком чуже. І навіть на куди вищому ступеневі розвитку не стрічаємо тої ідеї про етичну винагороду, яка нашій християнській теології видається сьогодні чимось таким природним, що християнські філософи релігії моральною пересторогою і моральною розрадою, які ніби то містяться у цій доктрині про винагороду, пробували просто собі доводити необхідність усіх релігій.

Місіонарі, вислані на Південне Море, пізнавши після довголітнього побуту ці «моральні недостатки» у світі релігійних ідей тубольців, попросту зжахнулися від такого дикунства.

Так, наприклад William Eltis пише у своїм „Polynesian Researches“:

«Треба завважити, що горе одного й радість другого (життя на тому світі), хоч якими відразливими вони можуть тільки видаватися нам — являються тільки особистою фатальністю і з моральним характером та з чесним поведенням вони не мають нічого спільного. Одинокі проступки, за які може спасти на них гнів богів, це занедбування обрядів або церемоній та занедбування приносів приписаних жертвів. Нераз у балачці з тубольцями й тамошніми жерцями я пробував вивідатися чи вони бодай уявляють собі, що становище людини в життю на тому світі залежне від його поведення в життю на землі; але я безнастанно пересвідчувався, що вони не думають, щоб це мало який вплив на життя духів, як що вони були тут на землі добрі, великодушні й мирні чи жорстокі, скупі й сварливі люде.»

Таксамо каже місіонар Thomas Williams і про мешканців острова Фіджі (Fiji and the Fijians, 1, ст. 205):

«Забобонність тубольців щодо майбутнього життя

внясною байдужністю народу супроти смерті, бо, хоч вони їй вірять у майбутнє існування, то всетаки цілковито виключають думку про якунебудь моральну винагороду, заплату чи кару».

Аж розмірно пізніше, тай то тільки поволесеньки, ідея про винагороду промощувала собі шлях. Початки цього розвитку стрічаємо в Америці передівсім у колишніх Мексіканців і иньчих центрально-американських народів. Тай у народів Середньої Азії, що займаються ховом худоби, наскільки вони ще звязані з шаманством і не дуже ще стоять під впливом могометанства і буддизму, ідея про винагороду чи кару на тому світі за поведіння на землі промощує собі ще тільки дорогу і грубо сплутана з ріжними становими справами та з наївною вірою, що на присуд бога можуть вплинути щедрі жертви.

А як же справа мається з «прочищенням» християнством наших часів. Чимало побожних і «освічених» християн вірять у те, що, заплативши службу божу за душу померлих або обдарувавши церкви й монастирі зможе поліпшити свою долю або долю своїх свояків на тому страшному світі. Досвід, що тут, у житті на землі майже все продажне: повага, честь, влада, любов і т. д. більшість людей переносить у найнаївніщій спосіб на життя на тому світі, і мало хто розуміє, як дуже побожна їх віра грішить проти чистої науки про винагороду.

7. Почитання прадідів і жертва прадідам.

Отже віра дикуну в духів має своє джерело, як доказують обидві останні статті, не в страху перед могутністю сил природи, а в боязні перед загадкою власного внутрішнього життя. Такий спосіб, як первісний світ диференціюється у культурнім поступі, залежить зовсім не від впливу сил природи; навпаки, його визначає розвиток покривно-соціальної організації: витвір тотемських груп, садіб родин, домашніх громад, племен і т. д., отже організаційна форма спільного життя, яку знову зі свого боку визначає здобування життєвих засобів.

Тимчасом іще виразніше ніж у багатоманітності світа духів відбивається залежність божих постатей від соціального способу життя їх поклонників у етичному наряді, який дикун дає своїм духам і богам. Власне всі правила і звичаї, які являються результатом суспільного співжиття, набравши загальної ваги, вважаються і звичаями від духів, себто даними ними в давніших часах. І дикун, переносячи свої норми поведінки, що зродилися з потреб його спільного життя, на накази і заклази духів, отже вважаючи їх частиною вищої природи і свідомості цих духів, очевидно чки, переносить на них свою власну мораль. Кажучи словами Фюербача, моральна сутність людини стає моральною сутністю її богів.

Насамперед, як це дасться доказати в австральських Муринів, це духи взагалі, на яких волю й повеління перепоситься звичаї й обичаї, витворені співжиттям ватаг і передачі прадідами; а коли пізніше з ватаг розвинуться тотемські групи, то тотемський бог мало-помалу стає одиноким справником усіх звичаїв, які мають вагу в його роді. Все, що закріпилося як традиційний звичай: поділ на генераційні верстви та зв'язані з цією класифікацією іспити омужіння і посвяти пубертету, обрізування, проверчування перепонки в носі й тетування шрамів, заборони полового життя поміж свояками, приписи щодо подружжя, воєнні звичаї й заборони щодо їди — словом усе, що в боротьбі за життєве існування та продовження роду згодом стало признаним звичаем, переноситься тепер на заповіт основника роду, себто тотемського бога і тим заповітом уґрунтовується.

Пізніше, коли в дальшому переході до хліборобства творяться племінні сільські родові й родинні громади, кастові та станові верстви, тоді й всі звичаї і правила, що виникли з цих нових порядків, вважаються настановленими богом — тільки що, відповідно до дальшої диференціяції світа богів, яка тимчасом склалася, мається до діла вже не тільки з одним тотемським богом, на волю якого все переноситься, а наступає в певній мірі щось наче поділ на ресорти. Що торкається поодиноких великих родин, то в них компетентний бог родини, спеціальні родові приписи належать до ресорту бога роду, приписи ж цілого племені або народу — до ресорту бога племені або народу.

Так виводячи свої звичаї від своїх божків, дикуни переносить на них свою власну етику.

Але тим іще не сказано, що кожний звичай, який виник із нових вимог спільного життя, таки так просто знаходить для себе релігійну санкцію й прийняття в заповіді й заборони, які дали прадіди. Релігійні по-

гладі, уґрунтування й акти культу в міру розвитку все більш і більше сформовуються у трівку, звязку в собі систему, до якої находять швидко приступ тільки ті нові звичаї, які підходять до структури цієї будови, то значить: ті, які не противляться знаним дотепер обрядам та їх уґрунтуванню, а які виявляють зі себе щось неначе їх льогічні поширення або доповнення. За те ті нові звичаї, що не надто підходять до старих релігійних поглядів і церемоній, при втілюванні їх до того, що вже існує, підлягають деяким змінам, пристосовуючись до існуючого. Коли якась релігія стала більш-менш закріпленою сама в собі системою, то таксамо як усі ідеології, виявляє певну силу відокремленості й відпорності супроти всього нового, що нарушує її систематику. Та все це тільки до деякої міри. Коли потрясення або перевероти соціального життя такі сильні, що ціле дотеперішнє соціальне думання пруть на нові шляхи, то й релігійна ідеологія не устоїться, і вона подається під натиском, й тоді новий релігійний погляд не пристосовується до традиційного, ідеологічного, існуючого стану, а навпаки існуючі релігійні звичаї малопомалу пристосовуються до нових поглядів тим, що їх Perez'ясовується в розумінню нових поглядів.

Але такий цілковитий переверот дотеперішнього спільного життя диких народів визначає для них повстання ексотамних спокрівнених груп та називання цих груп назвами звірят й рослин: визначає витворення т. зв. тотемських громад. Повстають нові споріднені і суспільні звязки, організації й порядки, а тим самим перетворюється й поширюється культ духів.

В австральських Муринів можна подрібно простежити цей вплив нової спорідненої організації на ідеї й акти культу: та читачам цього твору, який цілковито не має на меті дати докладного опису релігійного життя австральських тубольців, було б дуже не дов-

подобі, коли б я захотів змалювати їм дуже обширно розвиток тотемських форм культу в ріжних австральських племен. Для фахових етнологів та істориків релігії можуть такі подробиці і порівняння бути дуже цікаві; та загал читачів бажає собі тільки короткого з'ясування того, що типічне. Через те я мушу обмежити себе декількома прикладами.

Передівсім церемонія обрізування та ще церемонія субцизії (розлуплювання пеніса на спідній частині), яка є у звичаю в деяких австральських племен. Цей звичай первісно не мав ніякого релігійного значіння. Цей операції dokonують на парубкові тоді, як він переходить іспит змужніння й ото з верстви дітей (або хлопців) вступає у верству дорослих (воївників); вона є тільки доказом того, що обрізаного прийняли до громади чоловіків. І переважно ця церемонія не обмежується самим тільки обрізанням. На знак, що молодий чоловік «полово зрілий», переводиться на ньому рівночасно ще й усякі тетування шрамів, вибивається деякі зуби, проверчується перепонку в носі та вкладається туди маленьку стрілку для прикраси, так що той, хто знає звичаї поодиноких племен, побільшій часті уже по зверхніх знаках бачить, до якої г'енераційної верстви належить яка особа.

Подібні церемонії переходять у деяких племен і жінки після появи менструації.

Коли з ватаги створиться спокрівнене тотемське товариство, яке виводить своє походження від одного спільного тотемського бога, зараз наступає зміна. Церемонія обрізування переходить на заповідь цього тотемського бога, яку необхідно виконувати, коли хто не хоче викликати пімету 'божу. Сам він, основник тотема, хоч незримий, буває на церемонії та доглядає, щоб докладно поступали за його розпорядком. І саме обрізування набирає иньчого значіння. Як колись визначало тільки, що дотичну особу прийнято до громади воївників, так тепер стає воно знаком того, що обрізаний при-

знався до свого тотемського бога й тим узяв на себе обов'язок, виконувати приписані цим богом заповіді. Через те обрізування мало-помалу стає так би сказати затвердженням взаїмного договору: обрізаний через обрізання віддається з цілою душею своєму тотемському богові, а бог за те перебирає на себе завдання силою свого духа заступатися за обрізаним.

Таким чином обрізування стає надприродним актом примирення, який через те прибирає високо вчистого релігійного характеру. Його оточують чим раз більш церемоніальними штучками та, нарешті, сполучують із різними жертвами крові та мішанням крові. Кров, що стікає з пеніса, старанно збирають і підносять у жертву тотемському богові. У деяких австральських племен, коли декількох парубків рівночасно обрізують, змішують ще й трохи крові від кожного й потім помазують нею пеніси обрізаних; акт, яким поміж парубками заводиться певне «спокрівнене братство», себто штучну кривну зв'язь, яка не раз має більше значіння, ніж рідне спокрівнення. При тій нагоді там та сям відбувається й поміж найближчими старшими свояками та парубками змішання крові. Так, наприклад, при церемоніях змужніння в Парнгалів (Port Lincoln) декількох старших чоловіків, що сповняють функцію «хресних батьків» новопосвячених, відчиняють собі малу жилу на згині руки і, приснувши трохи крові в повітря, в жертву тотемському богові, дають своїм виховникам пити трохи своєї крові.

Такі покрівні братства, заведені шляхом змішання й пиття крові, стрічаємо не тільки в Австральців, але і в багатьох племен Південного Моря, Північної Америки й Африки. Часто покрівні брати мають не тільки претенсії на обопільний захист, але й можуть один в одного брати його власні річи, як коли йому потрібно, а далі кожен може полово зноситися з жінкою другого, або, як помре його покрівний брат, може собі взяти його жінку як свою власність, яка йому належиться.

Дуже цікаво, що розповідає про те А. W. Novitt. Щоб пізнати Курнаїв, він казав перевести на собі самому разом із молодим приятелем Курнайцем, на імя Тулаба, їх церемонію змужніння зі всіма звичними штучками, і таким чином став його покрівним товаришем. Від того часу його тубольчий приятель називав його просто братом, а його жінка обзивалася до нього пізніше тільки як до свого чоловіка. Та хай краще Novitt сам говорить („Kamiraloï and Kurnai“ Melbourne 1880, ст. 198):

«Я (після церемонії) жартком сказав до нього: «Тепер я вже ієзза-єїі!» Він відповів: «Так, тепер ти мій брат». А що я зробився його братом, то між нами повстала дуже дивна звязь посвоячення, і згідно з пануючим звичаєм, його жінка пізніше кликала мене «бра-бі тел» (мій чоловік), а я повинен був звати її «рукут-бітел» (моя жінка).»

Друкий приклад, Морський капітан І. Вільзон, який у дев'яťдесятих роках вісімнадцятого століття обїжджав Полінезію і на Товариських островах став покрівним братом одного тамошнього головного ватажка, оповідає у своїм творі „A. Missionary Voyage to the Southern Pacific Ocean“ (Льондон 1799) на ст. 396 ось що:

«Коли хтось став тайо (покрівним братом) якогось чоловіка, то не сміє входити в інтимні зносини з його сестрами або доньками, бо вони вважаються його ж таки сестрами й доньками. А кровозмішування строго заборонене, і жадна спокуса не може зневолити жадну з них нарушити цю чистокровну звязь. За те дружину покрівного брата вважають співвласністю.»

Ось іще один приклад із Африки, де таксамо стрічаємо цей звичай, хоч здебільшого вже не в первісній простій формі. Про Овагерерів оповідає колишній місіонар Brinker („Mitteilungen des Seminars für orientalische

Sprachen“ в Берліні. 3. (африканський) відділ, річник 1900, ст. 86) ось що:

«Двох чоловіків, що являються один для одного епанга, входять зі собою через взаємні дарунки худобою й иньчими річами в интимну приязнь, яка кожному епангові вможливляє доступ до жінок його епанги, і з другого боку дає право брати собі з його череди, що завгодно. Цей поганий звичай має той наслідок, що герерські жінки-поганки мають розмірно мало дітей — — — За те в иньчих племен панує звичай покрівного побратимства.»

Цим дуже поширеним, у деталях, очевидячки, дуже ріжноманітним звичаем пояснюється оповідання у другій книжці Мойсея 4, 24—26, яке стілько наморочило голови нашим біблійним критикам та дало причину до найкуруіозніщих інтерпретацій. Це місце ось яке:

«І сталось у дорозі на попасі, що стрів Ягу його (Мойсея) та й хотів убити. І взяла Зипора гострого кременя, та й обрізала крайне тілце в сінка свого, та й кинула до ніг йому, і каже: «Кривавий жених ти мені!» І відійшов геть від його — — —»

Професор Е. Kautsch вважає це місце і в третьому новому виданню свого «святого письма старого Завіту» «досить темним». Та хто знає звичаї обрізування та звичаї покрівного братання в диких народів, той зараз же знає, що це оповідання визначає — певне, що його, як і багато иньчих місць у біблії, пізніше скорочено і сфальшовано, можливо з нерозуміння, а можливо через те, що перерібникам його видавалося замало побожним те, що Зипора ніби то обрізувала Мойсея й його залуною доторкнулася пеніса Ягу.

В давніщій, довшій редакції кажеться на цьому місці приблизно так: Через те, що Мойсей не дався обрізати, то нарушив закон Ягу. Цей непослух Ягу рішився покарати. Через те напав у ночі на Мойсея, щоб убити його. Але хитра Зипора, що лежала обік

Мойсея, швидко обрізала Мойсея та доторкнулася кривавою шкірочкою полових частин Ягу. Тим Мойсей став ніби кривним братом, а Зипора кривною нареченою Ягу, і тоді Ягу повинен був відчепитися від Мойсея.

Після цього малого екскурзу ми вернемося назад до тотемських звичаїв австральських тубольців. Як на церемонію обрізування, так, 'очевидячкі, й на церемонію при родинях і похоронах мав свій вплив тотемізм. Тепер на похоронах ставлять на гріб поживу не тільки для мерців, але приносять жертву і для тотемського бога; а далі похороп являється не тільки справою найблизчих свояків покійника, а справою цілої тотемської громади, нераз ще й найблизчих посвячених тотемських товариств. Участь у похоронах упорядковується докладно тотемсько-товариськими відносинами. Одна посвячена група повинна вартувати біля мерця, друга повинна нести тіло, третя приготувляти гріб і т. д. Рівночасно витворюється звичай, що покійникові, заки ще його винесуть, тотемські його товариші справляють наче на прощання останній обід, і деякі австральські племена не обмежуються на тому, щоб мерцеві покласти трохи страви для покріплення, але всі тотемські товариші, щоб доказати покійникові, як дуже вони почувують себе членами «з одного м'яса», одними з ним, з'їдають потрошечки м'яса або сала з мерця. На наше розуміння, це дуже противний звичай; одначе, на погляд деяких австральських племен, то це ознака найбільшої пошани й пієтизму. Так, наприклад, як у австральських Дієрів помре який чоловік, то майже ціле плем'я бере участь у похороннім обряді; але повідділювані за ступнями тотемсько-товариської приналежності. Одна частина малює себе білою краскою, друга чорною, третя чорною і білою, четверта червоною, так що хто це розуміє, той по закрашенню побачить, в якому відношенні посвячення стоять поодинокі групи до покійника. Таксамо докладно упорядковано, котрі свояки мають звязувати мерця, котрі

вартувати біля трупа, а котрі мають нести його до гробу і т. д.

Закі тіло поховують, то тотемські товариші улаштовують пращальний обід за помершого, частину якого кладуть на гріб. Решту ззідають учасники похорону; одначе ті, що належать до того тотема і тої кляси віку, що й помершій, ззідають при тому трошки сала з трупа.

Нераз цілого тіла не ховають. Приймаючи, що дух без огляду на свою розлуку бстається у деяких зносинах з мертвим тілом, задержують поодинокі дрібніщі частини тіла як реліквії, і вірять, що коли в них будуть такі реліквії, то таким чином у духа легше здобудуть собі послух. В австразльських племен такі реліквії складаються переважно з кісточок із пальців на руках і ногах, а в Курнаїв з цілих рук. За те Папуаси і Мелянезці задержують собі часто цілу голову або череп, бо ж, на думку багатьох їх племен, душа сидить у черепі. Прикладом такого «почитання черепа» (так невірно називають його деякі етнологи) може послужити понизче оповідання про похорони померших на Мабуїнгу одному з островів у заливі Папуа, біля південного берега Нової Гвінеї.

Коли там помре який чоловік, то зараз же його Імі, себто брати його головної жінки, беруться за похорон, і провід його перебірає на себе найстарший із поміж тих шуряків. Через те його називають Марі'ет (докладно переклавши: рука духів). Всі найблизчі свояки обтинають собі волосся, поспяють голову глиною та намазують собі тіло білим ванном із коралю, бо білий колір у них колір жалоби. Потім наряжають трупа й починають голосити. А як покажуться перші сліди розкладу, тоді міцно звязують докони великі пальці з обох рук і ніг опісля замотують трупа у рогожі, щоб він не міг «ходити», і складають його на влаштованім у лісі підвищенню з дерева. На те підвищення кладуть рівночасно їжу й воду. Потім ціле товариство повертається назад у село і справляє обід за помершого.

Та маріґет зараз повертається до трупа назад, сідає біля підвищення помершого й стереже його п'ять днів і п'ять ночей. Час до часу встає, вимахує руками в повітрі та кричить, щоб геть прогнати духа покійника від трупа. Після пятого дня приходять найблизчі свояки забрати маріґета. На випадок, як щоб дух усе таки ще явився, вони прогоняють його спільним криком. Потім маріґет лізе на підвищення, відрубує трупові голову, завиває її в рогожу й кидає в купу білих термітів або в нору, щоб вона там обчистилася. За те тіло остає покищо на підвищенню, доки не зогниють м'які частини. Потім забирають тіст'як, обчищують кости, завивають у рогожу й кидають у розколину скелі. Голова остає в купі термітів доти, поки її чисто не обідять. Після того маріґет чистить її, розмальовує червоною краскою, прикрашує пір'ям і потім урочисто передає в кошичку синам або братам помершого як дорогоцінну реліквію, бо як довго свояки мають голову помершого, так довго його дух радо звертає увагу на їх просьби.

А до того, чим більш для диких народів основання їх тотемських товариств мітичним тотемським богом стає чудовим, казкою повитим процесом, починають витворюватися всякі тотемські поминкові та памятни празники, на яких по більшій частині змальовують заснування тотема та взивають тотемського бога піддержати і побільшити свого тотема. В австральських племен ці празники ще дуже звичайні собі; на них звичайно тільки декілька по чудернацьки розмальованих та пір'ям і шкурами прикрашених тубольців вигонують, скачуть і танцюють, монотонно співаючи, а властиво деклямуючи короткі пісні про основання роду. Але ж у народів Південного Моря, що стоять вище, ті обходи почасти вже перетворилися в цілком гарні мітичні вистави, в ріжноманітні маскові танці та вправи, які не раз сполучені з жертвами та заклинаннями духів прадідів.

Місіонар Е. Strehlom, який довгі літа перебував

між Арунтами й Льоріджамп, у третій частині свого твору „Die Aranda und Loritjastämme in Zentralaustralien“, виданого народнім музеєм у Франкфурті над М., описав цілий ряд таких тотемських празників. Я вибираю зпоміж них один звичайніший: Свято в пам'ять щура-кенгуру, тотема Льоріджів:

Два старі чоловіки малюють собі довкола тіла товсту чорну смугу й потім тудуб обліплюють сивим пташиним пір'ям, а голову білим. Вони повинні представляти Алчірангамічіну (пратворця) роду щура-кенгуру. Декілька молодших чоловіків, які від чола та до колін помальовані червоними смугами й почасти таксамо обліплені пір'ям представляють потомство цього роду. Потім приносять чарівну палицю тотема, декілька чарівних мотузків для обмотування шнї і голови, а далі символ плодження роду яйця щура-кенгуру та трохи сімя.

Коли ті, що представляють, вже прикрасилися, тоді обидва старі сідають один проти одного в яму, що має виявляти собою дучку щура-кенгуру, обкручують руки об руки і наслідують рухи, й сичні звуки щура-кенгуру. Потім помальовані молодші чоловіки вискакують зі свого сховку, в якому були досі, танцюють довкола обох старих і таксамо сичать. До того приспівують:

«Молоді щура-кенгуру. молоді щура-кенгуру!
Мати викидає їх геть (з торби).
Молоді щура-кенгуру ситі.
Стара щуриця їх доглядає,
Катуканкара (мітичний прабатько)
Бігає за молодими.
Біжать попри кущі,
Все далі та далі,
Сичать кущами,
Аж над беріг, що так чисто
Тягнеться геть здовж.»

Та куди важнішими, ніж ці зміни релігійних цере-

мошій, являються нові причини, що витворилися з тотемізму на полі заборон страв, себто табівництва (табу)¹⁾.

Заборона споживання деяких страв повстає не аж із почитанням тотема; ми стрічаємо її в усіх австральських ватагах. Ці заборони розвинулися почасти зі стремління дорослих чоловіків забезпечити собі споживання певної дичини та виключити від нього жінок і дітей, почасти повстали зі спостереження, що деяка харч, коли її вживати певного часу та в зavelикій кількості шкідлива для слабовитих осіб і дітей, а то її повстала з досвіду, що як деякі рослини зривати не у свій час, то тим спиняється їх множення. Так, напр. у багатьох західно-австральських племен стрічаємо заборону, щоб деяких насінних рослин не їсти швидко, аж висиплять зі себе насіння. Заборона повстала цілком певно з досвіду, що коли ці рослини завчасно вирвати, то на друге літо на тих місцях нові не виростуть.

У деяких племен ці заборони страв, звані табу, дуже скомпліковані. Вони обіймають десятки окремих правил. І як тільки, після повстання тотемізму, прабога роду все більш і більш починають ідентифікувати з тотемським звірятем та це звіря вважають наче його тілесною інкарнацією, то до тих правил прилучується ще й заборона їсти власного тотема. Член роду Вомбата не сміє їсти вомбатів, а член роду ему не сміє їсти емів; бо тотемський бог тай пізніщі духи прадідів залюбки заходять у ці звірята, отже «інкарнуються» в них, і легко може трапитися, що той, що ївби таке звіря, ївби рівночасно свого бога й тим образив би його.

Через те тим австральським племенам, в яких по-

¹⁾ Слово «табу» поширене в мовних варіаціях «тапу, тампу, тамба, таб» у переважній частині Південного Моря. Зпочатку мало воно значіння «присвячений», «переданий», власне якомусь духові, однак сьогодні вживається понайбільше просто в розумінню «заборонений».

читання тотемських божків цілком прийнялося, строго заборонено їсти свого тотема; тільки в деяких випадках може член ягось роду споживати свого тотема, а саме тоді, коли це робиться в честь тотемського бога, напр., з метою віддатися йому в його власність та задокументувати спільність походження (в деякому розумінню можна сказати: спільність тіла) з прабатьком роду. Так, напр., у Арабунів, Вонкгонгарів, Кайтишів, Арунтів і т. д. у празники повстання пращурів і роду їдять тотемське звіря, на якого зрештою не вільно ні полювати ні їсти його.

Через те тотем стає чимось святим, стає «табу». І так мало-помалу відбувається дуже й дуже цікава переміна: і давнішим, уже давненько існуючим заборонам страв надається тотемський характер, ставлячи їх у якінебудь відносини до тотема. Що, напр., цієї чи тої рослини не можна їсти, то це тепер не через те вже заборонено, що споживання її має шкідливі наслідки, а через те, що тотемський бог і духи прадідів у подобі тотемського звіря потребують її колись собі на поживу, що тотемський звір гніздиться в них або й через те, що вони силою якихось давніщих актів присвячені тотемському богові.

Та на тому — дійшовши раз до того, щоб уважати за «табу» все, звязане з тотемом і походженням дикуна дикуна не спинається. Коли те, що належить до тотемського бога, є «табу», то щоб зробити щось їстівне «табу», треба його тільки дати у власність тотемському богові, себто присвятити йому. Так то в Мелянезців і Полінезців повстає дуже поширений звичай «табування» — виключування якоїсь річи зі звичайного вжитку, присвячуючи її тотемському богові (пізніше, коли цей звичай укоровився, й родинним богам). Це діється переважно таким шляхом, що голова роду або жрець проказує відповідні формулки присвячення, а потім кладе тотемський знак на ту річ, чи вирізуючи які карби, чи причіплюючи вуха, пазурі та хвости

тотемського звіря, а як той рід зветься за якоюсь рослиною, то прив'язує листя і цвіт тотемської рослини.

Таким чином дотична річ стає присвячена тотемському богові, і горе тому, хто порушить це «табу», пімста бога, якому нанесено шкоду в його посілості, мусить неминуче постигнути його. І, як то нераз буває при подібних святих обрядах, в «робленню табу» починається переборщення, що природний, спричинений соціальними життєвими відносинами звичай зробиється дошкульною мукою. Не тільки те, що безпосередно святе тотемському богові стає «табу», але й те, що стикається з табуванням предметом, як напр. жертівне місце, на якому стоїть табувана страва, таї хата, в якій приготавляють цю страву, і нарешті й той чоловік, який до такої страви діткнеться або їсть її.

Очевидячки, що нераз біда, неврожай, війна й напади приневолюють мешканців островів Південного Моря касувати почасти закони табу. Та робиться це, не просто ігноруючи приписи, а так, що різними церемоніями здійснюється табу з деяких страв, на яких його наложено: процес, який Новозеляндці влучно називають «витягуванням на ново сили Атуа (бога прадідів)».

Розуміється, що цей перетворений вплив тотемізму поширюється й на жертівництво. Коли давніше приносили малі жертви переважно тим батьківським, материним або й дідівським духам, що недавно що тільки повмирали, то тепер, чим більше зростає значіння тотемського бога, припадають йому найліпші жертви, бо ж він являється не тільки пратворцем роду, але й наймогутнішим зпоміж усіх духів. А як пізніше в дальшому перебігу розвитку побіч тотемських божків повстають могутні племінні й державні боги, то ці останні одержують найбільші жертви.

Та рівночасно зі зростом культури збільшуються й жертівні дари і жертівні церемонії. Туболець сере-

дньої Австралії, який переважно харчується тільки тим, що дає полювання на дичину, назбираним корінням, зітлям, хрущами й червачками — він може дуже мало ще приносити своїм духам. Його жертви обмежуються тим, що він кладе на гріб або тому духові, помочі якого він бажає собі, приносить трохи сиріої або печеної страви; на кожний випадок він не від того, щоб віддати трохи своєї власної крові, й отворяє собі гострим ножем малу жилу й опісля прискає трохи крові в повітря або спускає на землю і та кров, що витікає, то на поживу духові, якого він кликав. Що ж йому ще дати? Його майно надто невеличке.

У тих народів, що добилися більшого майна, що мають добре оброблені лани, отари худоби, багаті садиби, очевидячки жертви куди більші й цінніші; бо оцінюючи людей, по більшій часті несвідомо, по собі, отже ставлячи себе саму за мірило, та людина вірить, що те, що їй самій видається безвартним, немає значіння й для її богів. Народові, який збирає щонайкращі коріння з таро, батати, кокосові горіхи, гарбудзи шкульки з кукурудзи видавалося б просто глумом над його тотемським богом, коли б він думав у подяку за великі благодати нагодувати бога кількома сухими малими корінцями — так як побожному багатому християнинові здавалося б смішним, коли б він думав у подяку за велике щастя, що, на його думку, зіслав на нього його бог, кинути в церковну скарбонку один або два феники. Тут уже мусить знайтися гарне пишне вікно в церкву або невеличка фундація.

Так і в диких народів вартість жертви пристосовується до того, як велика труднація, якої проситься в бога, та до значіння бога; з другого ж боку рід жертви визначає спосіб господарки дотичного народу. Нарід, який живе тільки з рибальства, і який уявляє собі своїх тотемських богів у подобі якул, дельфінів, крокодилів, водних гадюк і т. д., жертвує, природна річ, своїм богам знову ж таки риб, мушлі, морських птахів і т. д.,

скотарський парід жертвує рогатий скот, кози, вівці і т. д., а нарід, що побіч хліборобства займається більше чи менше ще й ховом худоби, приносить своїм богам крім земних плодів ще й жертви зі звірят, і в цьому випадку ці останні вважаються все чимось ліпшим і впливовішим.

І форма приношення жертвів диференціюється. Найпростіший спосіб жертвоуання це такий: Жертівний дар, чи він з овочів, риби, м'яса, чи з крові, кладуть просто на відповідному місці, яке, на думку жертівників, легко доступне богові, отак на якомусь місці в лісі, на горбку, на березі моря (коли жертва призначена тотемському богові в рибячій подобі), чи де поміж ростинами. Найулюбленіші місця на жертви це найбільш могилі й ті місця, на яких по переказу тотемський бог колись повстав або зник із землі, особливо ж ті місця, де він сплотив перших потомків: місця народження роду.

Коли пізніше дикі народи доходять до того, що виробляють собі з дерева, соломи, коралевого вапна або каміння подобу своїх мітичних прадідів, то звичайно поперед них кладуть жертву. Але на тому не кінчиться. Щоб богові зробити жертву лекше доступною, то його статуї, в якій він, як уявляють собі, приймає жертву, помазують трохи теплою кровю (в ній сидить душа — життя) з жертівного звіряти рот або полові частини (як органи плодження), або й вішають йому на шию ще тепле серце, що опкипає кровю та ще дригає. Ще вищий ступінь характеризує так зв. жертва вогню або диму (жертва запаху), і тут богові приносять звіринну жертву не в сирому, а силою полум'я зготовленому виді. Ця вогнепальна жертва виглядає так, що перед статуєю бога на землі або на підвищенім жертівнику жерці розкладають з дерева вогонь і спалюють на ньому найважливіші нутроці, в яких міститься життя, передівсім кров і серце, а то й легені, печінку, нирки, лій із нирок й иньчі тельбухи.

Та цим іще не сказано, що ці різні способи жертівництва так ідуть одні за одними, що одна форма аж тоді набирає значіння, як друга майже заникла. По більшій часті подибуємо всі ці способи жертівництва одні побіч одних; та звичайно можна доказати, що вогнепальна жертва повстала нещодавно. Відомо, що й у біблій, в старому завіті стрічаємо всі ці три форми одну побіч одної. Також помазування кровю було у звичаю в старих Евреїв — правда, не помазувало статуї божків, а помазувано жертівник та роги бика, що були на ньому, і представляли Ягу в подобі бика. Так, наприклад, у другій книжці Мойсея 24, 6—8 говориться:

«І взяв Мойсей половину крові і улив її в миски, і вибризкав половину крові на жертівник. І взяв книгу завіту таї прочитав на голос людям, і мовляли вони: усе, що глаголав Ягу повинитимемо і слухатимемо. І взяв Мойсей кров та й побризкав на людей, і рече: се кров завіту, що вчинив Ягу з нами в усіх цих словах.»

Ще ясніше говориться в третій книжці Мойсея 9, 9—10:

«І подали сини Арона кров йому, і вмочив він пальця свого в кров і положив на роги жертівника, і вилив кров до стояла жертівника. А жири й нирки і сальник од печінки жертви за гріх пустих з димом на жертівнику.»

А в законі про жертву за відпуск гріхів сказано в третій книжці Мойсея 4, 6—7 так:

«І вмочить жрець пучку свою у кров і бризне сім раз перед Ягу, перед завісою святині. І положить жрець крові на роги кадильного жертівника перед Ягу, що в соборному наметі і т. т.»

Хто приглянеться до приписів старого завіту про покутні і вогнепальні жертви і порівняє з ними жертівні звичаї в Меланезії і африканських скотарів, той не раз просто здивується, що обряди такі однакові. За

приклад візьму покутну жертву свиней на San Christoval (група Сальомо), острів, на якому немає ні скотини ні овець, ні кіз, отже, де їх й не можна жертвувати.

Коли жрець одержить жертівну свиню, то її не заколює, а задушує, щоб не розбризкалася тепла кров, в якій сидить душа, і щоб тотемського бога, якому належить ця кров, не покривджено в його пайці. Потім жрець швиденько проколює звіря камінним ножом і збирає кров у миску, щоб ні цяпочки не пішло на марно. Після того вливає кров на велике полум'я, що горить перед образом бога; а там виймає зі свині серце, печінку, нирки й частину жиру з кишок і теж спалює перед постатю бога на жертівнику, покритому великою кам'яною плитою. Решта м'яса належить частина жрецьові, частина тому, хто дав жертівне звіря.

Подібні жертівні обряди знають і Кафри в південній Африці. Амазули, заки принесуть у жертву молодого бика, насамперед присвячують його богові прадідів. Той, що приносить у жертву, виступає наперед і закликає своїх померших прадідів приблизно так: «Дорогий батьку, на маєш тут бика, бери собі його від мене на поживу; за те дай, щоб я був здоров, щоб я не відчував на далі жадних болів. І ти, діду, будь ласкавий для мене і дбай про те, щоб помножувалася моя череда волів.» Після того бика колють та ще щипають у бік, щоб голосно ревів і щоб духи прадідів зачули голос жертви. Потім добивають його геть, спускають з нього частину крові і спалюють її расом із печінкою, серцем, шматом шкури і трохи ладану на отвертому вогні. Інші частини жертівного звіряти їдять жрець, жертводавець та його челядь.

Дим, що здійсмається вгору, повинен прадідам доставити як поживу духів-життя (звірячу душу), що знаходилося в спалених частинах тіла. Отже достеменносінько той самий погляд, на якому основуються старовірейські жертівні обряди, як ось напр. в третій книжці Мойсея 17, 11—14, ясно й виразно говориться:

«Но в крові душа тіла, і призначив я її для жертівника, щоб роблено покуту за душі ваші; кров бо се, що чинить покуту за душу. Тим же то глаголав я Ізраїлевим синам: ні одна душа з між вас нехай не їсть крові! . . . Бо душа кожного тіла: кров його, це душа його! . . .»

Хто знідає кров і жир з утроби, той відбирає Ягу необхідну для нього поживу, якою він живиться. Так, наприклад, у четвертій книжці Мойсея 28, 2:

«Повели синам Ізраїлевим і скажи їм: Хліб мій, на вогнянні жертви мої, на любі пахощі мої мусите приносити мені у призначений час.»

Звіринну жертву цінять дуже високо всі дикі народи; та ще вище стоїть людська жертва, найбільший дар, який можна принести могутнім богам. І через те її приносять богам тільки при надзвичайно важних нагодах. Звичай, у важних випадках, наприклад, перед великими воєнними походами, як умре головний ватажок, як вибухне погана хвороба або щось таке подібне, той звичай жертвувати людей племінним і тотемським богам, був поширений колись майже по цілому Південному Морю, особливо між мешканцями островів Salomo, Bank, Viti, Cook і мешканцями Товариських Островів тай у Маорів на Новій Зеландії; тепер європейські колоніяльні власті поклали тому кінець, хоч усе ще трапляються сям та там спорадичні випадки.

І на цей поганий звичай находимо у старо-єврейській релігії деякі паралелі. Так у другій книжці Мойсея 13, 2 і 12—13 Ягу завзиває:

«Посвяти мені всіх первістків, первородних усякої утроби між синами Ізраїлевими, і в людни, і в скотини, мої вони будуть. Вилучати меш тоді усякого первістка з утроби Ягові, і всякого первачка в скотини, яка в тебе єсть. Первенці мусять бути при Ягу. Всяке ж ося первачка викупувати меш ягням;

коли ж не викупиш, так мусиш зломити шию йому. Усякогож первістка людського викуповувати мусиш.»

Тут виразно жадається людської жертви; та оповідач допускає — це місце на всякий випадок аж пізніше одержало свою теперішню редакцію — вже заміну діточої й так же осялячої жертви (осел був надто корисним, необхідним домашнім звірям, щоб його можна було з легким серцем збутися) жертвою ягняти.

Але не на всіх місцях проявляється той великодушний погляд щодо заміни людської жертви. Наприклад у третій книжці Мойсея 27, 28—29 просто встановлюється закон, що жертви «обреченої богові», то значить призначених святою обіцянкою богові в жертву (дітей чи рабів) ні в якому разі не можна замінити звіринною жертвою:

«Тільки все обречене, що хто присвятив богові, усе, що його, чи то люде, чи то скотина, чи то поле його власности, не можна продавати ні викуплювати; все що обречене, пресвяте Ягові. Усе присвячене, що буде присвячене від людей, не можна викупити; заколене мусить бути (пожертвоване).»

То ж коли приглянемося до релігійних поглядів і обрядів народів, що на низькому ступні, на скакуємо всюди на однакові основні уявлення. Правда, в деталях побачимо деякі різниці й окремішности, бо ж не скрізь однаково добувають народи собі свій харч, а через те й не всюди однаковий їх соціальний спосіб життя. Тут найбільше значіння має те, чи який нарід живе переважно з полювання, з рибалства, з хову худоби, чи з хліборобства, і як у кожному окремому випадку ці форми господарки змішуються. Далі рішає й те, як і в якій формі відбувається перехід до хліборобства й на скільки він витискає назад иньчі роди здобування харчів. Із господарською диференціацією й поділом функцій наступає й до певної міри поділ функцій між божками.

В глибині островів, де полювання стає побічною справою й оброблювання землі дає головну поживу, тотемський бог має передівсім за завдання старатися, щоб дозрівали ями, таро, гарбузи, батати, кокосові горіхи й хлібні дерева, отже старатися у свій час за благодатний дощ та благодотворне сонце. За те в прибережних сторонах, де рибальство, морепластво, торговля, почасти й ограблювання иньчих прибережних племен стають головними засобами добування поживи, найважніща функція тотемського бога старатися про багаті влови риби, добру їду та багату военну здобичу. Тай що ж почати якомусь родові, що займається хліборобством (нераз ці роди творять рівночасно села) з опікунчим духом, який, правда, має силу над рибами в морі, але не має сили над рослинами; і навпаки, що поможе селові, що займається рибальством, тотемський бог, функція якого помагати дозрівати плодам землі й дерев.

Та цей розділ функцій спричинює знову ріжні роди культу. Тотемському богові роду (або села), що займається рибальством, богові, якого уявляють собі в подобі риби, крокодила або морського птаха, очевидячки не можна приносити в жертву страві з пільних ягід; бо ж відомо, ці звірята не їдять овочів. На жертву надаються тільки риби, шкаралупники, морські птахи й передівсім людська кров і людське м'ясо (жертвовання воєнних бранців). Тотемському богові, якого уявляють собі в виді курки, торбуна, бекаса, і який оживляє рослини свого роду, не можна знову приносити в жертву риби й шкаралупників.

Йому як жертівну страву, приносять овочі. Рибним божкам жертвувати пільні ягоди, це був би просто насміх. Навіть підносити ці страви на їх жертівні місця вважається вже образою. Так, наприклад, R. H. Codrington оповідає про пільних богів Фльоріди (the Malanesians, ст. 134): «Цих Тіндалів (тотемських божків) садів не можна ображати входом людей (у їх святині),

що їли свинину, рибу, торбунів або шкаралупників. Аж днів через три чи чотири, після споживи такої їжі дозволений вхід.»

А далі жертівні місця для тотемських богів, яких уявляють собі в виді риби, не сміють знаходитися на горах або святих галях; бо риби перебувають у воді. Вже ті австральські роди, що мають рибного тотема, виконують кровну жертву все над озерами, ріками або на прибережжю моря, і призначеної для поживи свого родового бога крови, не бризкають у повітря, а пускають, щоб стікала в воду, щоб їх бог міг її дістати. Відповідно до того й села тих народів Південного Моря, що займаються риболовством, мають свої святі жертівні місця над морем, на скелях, на косах що вдираються в море, або на островах, що коло берега. За те населення глибини островів, що займається хліборобством, переносить свої жертівні місця й місця культу на горби, що сторчать поверх їх сіл та їх рослин, у святі гаї або посеред їх садіб.

Так із тих ріжних функцій, приписуваних тотемським богам, повстають у дальшому протягу часу й ріжнородні місця культу й ріжнородні звичаї культу.

Як дуже суть тотемських божків залежить від господарських форм, проявляється виразно в тому, що як яке село змінить свій спосіб господарки, то й його прадідівський бог і його культ одержують иньчий вид. Возьмім, наприклад, що якась частина населення якогось рибальського села приневолена покинути своє давнє місце побуту й шукати притулку у глибині острова. Тоді дотеперішній тотемський бог переселенців, якого вони вявляли собі в подобі риби, стає опікунчим богом рослин. Одначе тому противиться його рибяча подоба; бо ж будучи рибою, він не може відвідувати плянтації і не може охороняти їх перед ворожими впливами. Наслідок із цього такий, що тепер, коли в родових переказах оповідається вже про декілька пере-

мін родового бога, одна з тих дотеперішніх побічних інкарнацій, що годяться з новими функціями тотемського бога, стає головною постатю, а то й навіть вирінає думка, що тотемський бог, щоб захищати своїх потомків, вліз у иньчу звірячу постать і в цій постаті пішов за своїм родом. Через те дуже часто й трапляється, що в Полінезії різні близько посвоячені села почитують того самого бога під тим самим імям, але в постатях різних звірят. Таким робом — обмежуємось одним прикладом — на Уполу того самого родового бога Мосо в одному селі представляли в виді домашньої курки, в другому в виді риби-чорнилиці, у третьому в виді черепахи а в четвертому в виді свині.

8. Від почитування прадідів до культури природи.

Так із первісного почитування духів повстає почитування прадідів; з цього ж знову в дальшому перебігу розвивається культ природи. Як це відбувається, на те легко відповісти. Ми бачили вже в Полінезців, що прадідівські божки мали за завдання дбати про засоби для життя своїх потомків, а що здобування життєвих засобів на цьому ступні розвитку в великій мірі залежить від сил природи, то зсилати вітер, дощ, сонішні проміння і т. д. це найважливіші функції племінних родових богів. Чим більш людина у цілій своїй екзистенції чується залежна від доходів зі землі, а тим самим від сил природи та бачить, як вони насильно і непереможно вдираються в її життєву боротьбу і пераз на протягу кількох хвилин, граючись, руйнують сподівані результати її праці і труду, тим більше головним заняттям прадідівських богів являється те, щоб запанувати над силами природи й таким чином задовольняти вимоги своїх потомків у прихильному розумінню. Де жарке сонце цілими тижнями і місяцями висушує поле й пасовиско, там головна функція племінного бога зсилати дощ або, як дощ звичайно попереджує буря, зганяти докупи хмари та розбивати їх ударом грому. Де ж наводнення спричинюють часові розливи річок поза береги, там особливше завдання бога збільшувати воду святої річки, щоб вона звогчувала сумежні поля. В третій якійсь стороні, в якійсь баглистій околиці над рікою, де туманами

здіймаються вогка пара та вбивчі малярійні випари — там передівсім вимагається від прадідівського бога, щоб він порозвівав ті випари холодними, відсвіжливими вітрами. Так боги відповідно до життєвих умов і потреб своїх поклонників, одержують найрізніші функції, а ці їх головні й спеціальні функції визначають знову ж різні атрибути і прикмети, що їх їм дають їх поклонники. Бог, що дарує сонішне світло, стає богом «яеним», «світлим», «вогняним», та «родючедайним»; бог, що кермує вітрами, стає «богом, що реве», «що, шаліє», «що гуде», «що зганяє хмари», «що бурить море», «що скидає гори», «що свище» та «нищить». А коли цих богів змальовують на образі, то для ознаки їх прикмет додають їм різні символічні атрибути, які відносять до їх діяльності: так званого бога сонця змальовують з сонішним кружком, із світляним колом, із промінною короною, з овочем та деяким хліборобським приладдям (серпом, рискалем і сокирою); бога дощу з веселкою, з водними рослинами, з блискавкою, що мигоче і т. д.

Ця прикмета племінного або родового бога як володаря одної або й кількох якихось сил природи навіть у племен, в яких іще дуже сильно держиться тотемська або гентілітична організація, так часами випирає прадідівські титули, що племінних батьків у молитвах і піснях величають частіше «панамі сонця», «посилачами дощу», «врожаєдавцями» і т. д., ніж прабатьками та племінними батьками. А коли нарешті наслідком завоювань, змішань з иньчими народами, вимандрувань, поділу на касты і станы, старий племінноправний гентілітичний лад нищиться й замінюється політичним ладом, опертим уже не на спокрівній організації, а на становому розчленованню й організації по місцевих громадах, то прадідівський характер старих богів швидко цілком пропадає. На місце культу прадідів виринає культ природи.

Для поодиноких фаз цього процесу розвитку дає наглядні свідoctва старперуанський культ прадідів. Коли Гіспанці під проводом Пізара завоювали край Інки, то знайшли скрізь у мешканців осереднього краю, які балакали мовою Кечуа — отже поминувши прибережні племена Хітусів і юнкасів та Аймарасів, що мешкають на півдні — культ одного загального, т. зп. бога-творця, якого визнавали разом усі племена Кечуа, отже культ так званого Вгіракочана — (Гіспанці писали переважно *Huigacocha*), себто «всесотворителя». Але цей бог, як це ясно виходить із окремих назвів і атрибутів, які надавали йому різні племена — під ними тут розуміється великі племена, що обіймали нероз до 100.000 осіб —, був зпочатку тільки племінним богом, і його таким племінним богом і величали в своїх молитвах Чанкаси, звучи його Чанкачуном, т. зп. сотворителем племені Чанкасів, Інки «Інкакачуном», а Канаси «Канаскачуном». Одначе, коли споріднені мовою й культурою племена Кечуа пізнали, що вони одного роду супроти сусідів, чужих їм щодо мови племен, і під проводом Інкасів злучилися у вузчу громаду, то почали й поодиноких племінних прадідівських батьків одних із одними ідентифікувати, т. зп. домірковуватись, що всі споріднені мовою племена сотворені тим же самим прабогом, який тільки різним племенам різним способом об'явився. Це ідентифікування мало такий природний наслідок, що тепер на цього спільного бога звалено всі ті різні атрибути й назви, якими був наділений колись у поодиноких племен їх родовий бог, так що тепер цього божка почато звати рівнорядно щонайріжніщими назвами, і в старих молитвах Інкасів, які переказав нам *Christobal de Molina*, раз він названий «всесотворителем», то «животворителем землі», «правителем землі», «навчителем землі», «первісною причиною всіх речей», «великим творцем», «сотворителем людей», а раз «паном дня й ночі».

Разом з тим узагальненням загубив Вгіракочан свій характер первісного племінного пра-батька. Хоч нераз у молитвах називають його ще «батьком», то він таки не сотворив свого народа тілесно, а сформував перших зі старих родів з глини й дерева і потім вдіхнув у них трохи своєї власної життєвої сили: погляд, який одначе стоїть у найгострішій суперечности з ріжними давніми переказами західних племен, бо там вєтворитель плодить іще прадідів людей шляхом конкубіту. Так, наприклад, в одному міті Вгарахірів оповідається, що, коли Каваляка, жіноча прадідівська богиня роду, не допустила до себе спати Конірая-Вгіракочана, то він запустив своє сімя в овоч дерева, і потім, як богиня сиділа під деревом, кинув їй його на коліна, Кавіляка ззіла гарний овоч і таким чином завагітніла від Вгіракочана.

Ще важніше, що в двох молитвах Інкасів, які дійшли до нас у первісному тексті, прадідів Інкасів і їх потомків називають іще Вгавгами (по гіспанськи написано: Huahua). Вгіракочана. Вгавга, це подвоєння заіменника вга, «я», і в точному перекладі значить: «я» від мого «я», т. зн. «я», що походить від мого «я». Та цього вислову в мові Кечуа може вживати тільки жінка в відношенню до своїх дітей, а не чоловік супроти своїх (він називає свого сина чурі, а свою доньку усуші); бо хоч чоловік і запліднює жінку, то все таки диття вийшло тільки з її тіла. Отже коли прадідів Інкасів називають Вгавгами Вгіракочана, то це визначає не що иньче, тільки що їх Вгіракочан сплотив сам зі себе і що вони є його одиножними потомками.

Хоч і як ясно ці всі назви й перекази доказують, що Вгіракочан був колись тільки прабатьком племені, то в часі відкриття Перу він був уже спільним народним богом усіх племен Кечуа, які почитували його як свого спільного опікунчого бога, що захищав їх у війні, беріг їх поля і череди лямів та, дружно піклуючись коло добра свого народу, по-

силав із небесного намету дощ і сонішне світло. В одній молитві, яку щороку у великий релігійний празник очищення в Інкасів говорять жерці, кажеться в докладному перекладі ось що:

Всетворителю і вседіячу,
Ти первісна причино буття всього,
Приспосущий творче нац,
Що тобі рівні немає
Й на цілім безмежнім світі.
Творче чоловіка й жінки,
Що дав esi всім життя,
Захищай нас по всяк час
Та дай, щоб ми здоровими,
Тихо-мирно, без пригод
Докінчили життя наше,
Яке нам ти дав esi:
Ти, що живеш на високогах
В глухім гніві громовім
Та у хмарах гураганів,
Вислухай нас і дай нам
Повне радощів життя,
Держи в своїй охороні,
Прийми сьогоднішню жертву
В доброті своїй і ласці,
Величній ти батьку-творче.

А в иньчій молитві, яку говориться на тому самому празнику, кажеться:

Могутний творче, Всетворителю,
Що двигавш усе й держиш,
Подай нам людям свою ласку,
Дай, щоб множились наші стада.
Возьми в опіку наші села,
Щоб в спокою жили і в мирі.
А нас, яких ти сотворив,
Візьми під свій сильний покров,
Могутний землеоживителю!

Побіч почитання встворця знайшли гіспанські за-
войовники Перу і всіх племен, що балакали мовою
Кечуа, культ Вгаків (Гіспанці пишуть Инас), себто
божих прабатьків сотень, тисячів, далі «Паккаріс-
ків себто «людських первістків» родів, і «ґонопів»
та «Вгаікамайохів», себто родинних і домашніх богів.
Староперуанські слова на цих божків краще ніж довгі
роз'яснювання показують, як Перуанець країни Інків
вважав собі свої відносини до цих прадідівських бож-
ків. «Вга», як ми вже бачили, це «я»; «ка» це частиця,
що дається найкраще перекласти словом «од того»,
або «що походить од того»; отже мій Вгака це той, від
кого я взявся, від кого я походжу. Слово Паккаріска
утворене з Паккарі — пробудження, почин, початок:
отже воно визначає «від почину» (роду) і служило
назвою для перших людських пращурів, від яких, як
оповідають родові міти, пішли роди (алю). По цих
переказах Вгаки були власне заздалегідь уже божі
безсмертні вства, сплоджені Вгіракочаном тілесно або
з глини. Одначе ця безсмертність не переходила на
«прапервенців» родів, себто на Паккарісків яких
сплодили Вгаки; хоч їх уважали чимось наче героями,
то все-таки вони, як і всі їх пізніщі потомки, були
тільки безсмертними людьми. Отже Паккаріска, це пра-
дідівський бог, такий же як Ад-гіз у мешканців групи
островів на шляху Torres або як Авґел у Пеляванців.

Як Індіяни уявляють собі повстання Вгаків (то-
темських божків) та їх людських первенців, себто Пак-
карісків — покаже отцей переказ мешканців високо-
рівні Cuzco.

Коли спала велика повінь (яка знищила все життя),
то бог-творець сотворив у Тіагуанако (над озером Ті-
тікака) наново народи і племена, що ще й тепер живуть
у тих сторонах, формуючи з глини по одній людині з
кожного племені та вимальовуючи на їх тілі таку
ношу, яку мали колись носити. І тим, що колись
мали носити довге волосся, дав довге волосся; а тим,

що мали обтпнати своє волосся, дав коротке волосся. Потім дав кожному племі його окремішню племінну мову, його співи, поживу й ріжпородне насіння на висів. Скінчивши малювання, сотворитель вдихнув у всіх душі й наказав їм, чоловікам і жінкам, іти під землю. Потім казав їм знову вийти наверх у тих місцевостях, які їм визначив. Декотрі вийшли наверх з печер, иньчі з горбів, иньчі з вод або з гілля дерев. Через те, що там повиходили їх предки і там почали розмножуватися, отже через те, що там повстали їх роди (ажю), вони з тих, що повиходили, поробили Вгаків і почали почитувати ті місця на спомин про те, що звідтіля пішли їх роди. Через те кожне племя носить таку ношу, якою колись вивінований був його Вгака. Пізніше Вгаки попеременялися в орлів, соколів, беркутів або в иньчих якихось чотиропогих чи птахів. Через те Вгаки мають переважно звірячу подобу.

Як потім далі оповідається, ті тотемські божки, що собі їх уявляють у звірячій подобі, кохалися то поміж собою, то зі звірятами або з людьми, що було заходили звідкілясь, і плодили потомків; і ті перші нащадки, сплоджені безпосередно тотемськими богами, це Паккаріски.

Та найцікавіше з того всього розвитку релігії то те, що Вгаки, яких племена осередньої високорівні кликали ще всюди батьками, прабатьками і дідами й яких культ не раз до найменьчих дрібниць виказує ті самі прикмети, що й культ прадідів у найпоступовіщих народів Південного Моря, в Чінчасуу, себто в північній хліборобській частині країни Інки, що Вгаків вважали ще що правда прабатьками, а так зрештою вони поробилися були тільки пільними божками повітів, зайятих тими родами, або стали місцевими опікунчими богами «Марків» (гряниць) і на них звичайно вже й не казали «батьки», а «Маркаапарахи», т. зн. опікуни Марків та сторожі Мар-

ків, і функції їх обмежувалися майже виключно тим, щоб дбати про охорону та врожай пограничних левад. Отже переміна колишнього тотемського роду, алю, на пограничну спілку мала такий наслідок, що Вгаки все більш і більш тратили свій характер прадідів і ставали божками пограниччя, себто територіяльними опікунчими богами займанщин, заселених поодинокими Алю, і завдання їх було дбати про дощ і сонішне світло, як і коли цього вимагало оброблювання поля.

Але ще й у иньчий спосіб почало за часів іспанського завоювання колишнє почитування родових богів перетворюватися в культ природи. Поширюючи чим раз свої завоювання, Інкаси з Cuzco зневолювали підбиті племена почитувати крім їх власних Вгаків, ще й чотирох фратріархальних богів Вганакаврі (прадідівський бог війни Інкасів), Інті (сонце в подобі чоловіка). Ату-кіля (пана місяця) і Чукі-Іляляпа (посилач блискавки й грому) та у новозавойованих землях будувати цим божкам божниці, для удержання яких визначали обширні божничні землі. Як уже показують назви цих фратріархальних божків, то ті божки вже в самих Інкасів, хоч Інкаси ще у своїх молитвах кликали їх прапрадідами, потрохи стали були володарями та керманичами деяких сил природи. Та для підбитих племен, яким старі перекази про початок і родові міти Інкасів були здебільшого зовсім невідомі, цей прадідівський характер божків взагалі не входив у рахубу. Це населення від самого початку бачило в цих нових богах прадідів Інкасів не що иньче, а божків, які мали деяку владу над силами природи, які були панамі світла сонця й місяця та блискавки і дощу.

Цей подвійний характер старо-перуанської релігії виступає виразно і в обрядах. Родових богів кликали переважно прабатьками, а підчас процесій та жертвовань у великі празники учасники ділилися завсіди на тисячки (фратрії), сотні (тотемські роди) і десятки

(родинні сім'ї); але домагання, які ставили до родових богів, були переважно такі, щоб родові боги кермували якимось певно силами природи, аби з піль і городів був бажаний видаток.

Дуже характеристичний з того боку «Інтіп Раймі», себто великий інкаський празник сонця, який святкувався на початку нового року, у травні. Вже вранці перед сходом сонця виходили Інкаси на гору, що на сході від міста Сузсо і там уже їх ждали жерці з ріжними повибраними лямима і гуанками — найціннішими жертівними звірятами були цілком білі лями. Як тільки зійшло сонце, жерці душили призначені на жертву звірята і кров і частину м'яса приносили Пачакамахові (творцеві), Апу-пунчаву (панові дня, т. зн. сонцю) і Чукі-Іляляпові (зсилачеві блискавки й грому) як вогнепальну жертву, а за той час частина чільніщих учасників із повимиканою з жертівних звірят білою вовною в руках обходила жертівне місце, проказуючи деякі віршовані формулки молитви, просячи у творця охорони й розмноження свого народу, в пана дня, себто світла сонця, щоб доспівали збіжжя, в бога блискавки, щоб зсилав потрібний дощик у новому році.

Вполудне, коли сонце стояло найвище, та сама церемонія відбувалася в ще більш урочистий спосіб на великій площі Коріканча, себто «золотого кварталу». Так називали божничний квартал, де були ріжні божниці та мешкання багатьох жерців. І ще раз у вечері під захід сонця на горі Ачпіран, що на захід від міста, тільки ж у вечір приносили в жертву не тільки лям, але й куку¹⁾ й печену кукурудзу.

За цими пожертвуваннями відбувалося в найближчих днях щось наче свято радості (свято початку року) з музикою, врочистими танцями, співами (так званими Вгалінами, т. зн. величаннями, особливо в честь творця) і бенкетуваннями.

¹⁾ Ростина, з якої роблять кокаїн.

Подібно проходив празник засіву, який святковано в лицні, тільки що той празник починався постом, і в молитвах просили переважно, щоб щасливо зійшло насіння, кинуте в землю. За те цілком иньчий характер мав Коя Раймі, що його святкували з кінцем серпня або на початку вересня, і в деяких сторонах Перу називали його ще й Капах-Сітуа-Раймі, себто великий празник очищення Старо-Перуанців.

Саме на той час припадає початок періодичних дощів, час, коли в деяких околицях Перу прокидається найбільше недуг. Через те треба перед тим прогнати недуги й хвороби й очистити країну. Коли все було підлаштоване, то ранком у празник, уставившись за родами й сімями, виходили Інкаси зі своєю зброєю на Вгакапату (тераса родових богів), на найбільшу площу старого Сузео і там находили вже головного жерця, Вульку-Ума (голову потомства) та ріжних жерців, зібраних коло великого позолоченого жертвенного кітла. Там начальники родів і голови родин вставлялися так, що одна частина була звернена лицем до сходу, друга на південь, третя на захід, а четверта на північ. Потім жерці в урочистій процесії приносили з божниць статуї творця і чотирох головних Вгаків, ставили їх на зроблені жертівники і потім просили в відповідних богів помочі. Як тільки це скінчилося, починалося «вигонювання погані». Чотири гурти, уставлені лицем до всіх чотирох сторін світа, з голосним криком виходили походом з міста, безнастанно повторюючи:

Слабість, горе, всяка погань,
Небезпеки, що нам грозять,
Ідіть, покиньте всі наш край.
Ідіть всі злидні, геть ідіть!

Вони йшли походом поки не приходили на певні місця над ріками, що пливають довкола Сузео; у ріках вони купалися й вимивали свою зброю. Таким чином увільнялися від старих недуг минулого року. Потім

верталися назад до дому, де за той час прилагоджено з кукурудзяної муки святий хліб «сапку». Частину цього печива самі зїдали, а другу, на доказ добродушного настрою, послали близьким своякам і приятелям. І на поріг, у комори, у скрині, де ховалося запаси і т. д., скрізь клали маленькі шматки хліба, щоб лихо втікало, а в дім загостило щастя.

В ніч опісля жерці здїмали статуї творця і чотирох головних Вгаків із їх педесталів, обмивали їх старанно теплою водою й висушували їх теплим кукурудзяним хлібом сапку, власними руками спеченим дівами сонця. Потім статуї знову клали на свої місця; бо як тільки було зійде сонце, то вже нарід товпився до божниці і розкладав перед статуями свої жертівні дари. Коло девятої години знову виносили статуї на Вгакапату і клали на жертівники; як же зібралися жерці, володар Інкасів зі своєю жінкою та вся аристократія країни, то починався обхід усіх родів племя Інки попри статуї, кожний рід із мумією свого Паккаріска та своїх найстарших прадідів. Перед самими статуями похід усе спинявся, всі віддавали богам свою пошану, потім йшли далі й нарешті ставали на визначеному місці на широкій площі. Коли похід кінчився, володар Інкасів підходив зі золотим кубком чічі (похмільний улюблений напитек старих Перуанців) і, кланяючись низько перед статуєю Апу-пунчава (пана сонця), підносив її в дар своєму святому прабатькові і потім передавав кубок головному жерцеві, який виливав цю питну жертву в позолочений жертівний посуд і просив у богів їх ласки.

Як то звичайно бувало в Інкасів на празниках, в слід за тою чолобитнею перед богами йшли веселі танці, музика, гри й великі бенкети. Добре попоїсти й попити, це на погляд Перуанців належало безумовно до празничних радощів.

Перший день празника очищення був найбільш урочистим, бо його призначення було віднова со-

ю за з богами. Знову виносили статуї із божиць і в урочистій процесії несли на Вгакапату. Коли нарід уставився, тоді головний жрець згурту поназгонюваних жертвних звірят вибіраз чотири найкращих білих лями, забивав їх й тоді приносив кров, легені, нирки як вогнепальну жертву богам за порядком, насамперед творцеві, потім панові сонця, зсилачеві блискавки і прадідівському богові війни Вганакаврі. Але ж не всю кров спалювали. Дещо залишали, і лишком головний жрець кропив складені проти сонця і приготовані дівами сонця м'які коржі Санку, які наслідком того ставали святим «Явгар-Санку» (кровним хлібом). Після того головний жрець з церемоніяльними поклонами ставав урочисто перед статуєю сонця й виголошував до народу коротку промову, в якій казав, що святий хліб крові вийде на добро, хто спожив його з чистим серцем, без лукавої думки й без поганих намірів та замахів на своїх земляків; тільки для того, що минулих днів справді отрясея зі всього зла, боги будуть ласкаві і дадуть йому довгий вік, велике потомство та багаті достатки.

Коли товпа присягла, що вірно служити ме своїм богам і додержувати союзу, головний жрець підходив до кровних хлібів, що стояли на великих плитках, брав великим, середнім і указовим пальцем шматок хліба й на знак відновлення покрівного союзу клав його в рот. За ним підходили мало-помалу другі жерці і решта всіх присутніх, та й діти. Празник кінчився довгими похвальними піснями в честь Вгіракочана. Цікаве те, що в одному з тих співів, який через черця домініканця Christobal я de Molina зберігся в первісному тексті, Вгіракочана величають «творцем сонця» та «творцем ночі», в иньчому знову «с о т в о р и т е л е м В г а к і в».

Иньчі важні празники в Інкасів були задушні дні родових і пограничних товариств звані Аярмарка-Раймі, «празник померших», що відбувався з кінцем

жовтня, та Капах-Раймі (т. зн. «великий празник»), який святкували приблизно місяць пізніше в честь бога війни Вганакаврі; на тому празнику приймали молодих воївників у збройну громаду «дорослих чоловіків». Одначе значінням своїм перевищає всі празники празник Капах-Коча, «великий празник творення (сотворення)», який відбувався при кінці Перуанського сонішного року, себто в квітні. Він трохи схожий на празник очищення. Та відрізняється від нього тим, що Вгіракочанові й головним Вгакам приносили в жертву дітей. Знову жерці виносили в урочистій процесії в Сузцо з біжниць статуї творця й чотирох головних родових богів та несли їх на площу. Потім на площу виводили призначених на жертву дітей, приблизно десятилітніх хлопців і дівчат, годували і квітчали їх квітами та обводили довкола статуї богів, а за той час головний жрець голосно просив у богів ласки. Негайно кількох жерців схоплювало двоє чи троє дітей, душили їх перед зібраною товпою, з розбитої груди малих виривали тепле серце та підносили його Вгіракочанові як найсвятіший жертівний дар. Потім швидко збирали в посуду кров і мазали нею цілу долішню частину облича статуї творця від одного вуха до другого.

Після того, як геть забрано трупи малих, таким же чином жертвували иньчих дітей божкові сонця та другим головним Вгакам.

Вже поверховний огляд цих празничних обрядів учить, що вони сполучують собою частину культури природи з почитуванням прадідів. Закликування сонця у велике свято сонця у квітні й жертвоування лям зі сходом сонця, в полудне і з заходом сонця — все це видається майже чистим культом сонця. Та цьому суперечить те, що сонце вважали за пана прапрадідів якоїсь певної фратрії Інкасів та що рівночасно приносили жертви й иньчим головним родовим божкам Інкасів. За те кроплення хліба жертівною кровю пер-

шого дня великого празника очищення і спільне споживання цього кровного хліба на знак спільности й віднови союзу з племінним богом і фратріярхальними богами це не що иньче, а частина чистого культу прадідів. Таксамо й помазування долішньої частини обличча божих статуй кровю дітей на празник сотворення. Хоч культ прадідів у Старому Перу вже почав розвиватися в культ природи в Перу і в поодиноких сторонах поробив був вже значні поступи, то таки культ прадідів все ще мав перевагу.

*

*

*

Таким же робом можна доказати, що й те, що з культу природи міститься у старо-мексіканській, китайській, вавилонській, і старо-египетській релігії, що все те аж мало-помало розвинулося з культу колишнього почитання душ і прадідів, коли зі зростом значіння хліборобства для удержання життя дотичних народів заправляння силами природи ставало чим раз важнішою функцією головних прадідівських богів. Навіть всякі останки колишнього тотемського культу напевно можна ще простежити в цих релігіях; А дже ж так званий культ звірят у Єгиптян і старих Вавилонців фактично це не що иньче, а дальше продовження колишнього почитування тотемів.

Особливо виразно проявляються ці тотемські риси в староегипетській релігії. Не тільки кожний повіт і місцевість країни Нілю, коли то ще поодинокі племена творили самостійні малі державки, мали свого окремого опікунчого божка, але й цих богів вважали за прапрадідів і почитували їх у подобі звірят: так напр. Себака з Омбоса в виді крокодила, Анубіса з Сепса як шакаля, Хнуму (Хнему) з Елефантини як барана, Горуса з Едфу як шуліку, Гапі з Мемфісу як бика і т. д. Таксамо і старих жіночих племінних і

родових богів уявляли собі у виді звірят, наприклад Гатору з Анута як корову, Басту з Бустадіса як кітку, Уадіту з Буто як гадину, Нехету Елкабу як супа, Анету з Тебену як гіпопотама. Розуміється, тільки в найдавніших часах уявляли собі цих богів цілком як звірят; пізніше змальовують їх переважно людьми зі звірячими головами, а на ще новіших таких малюнках звичайно пропала вже й звіряча голова, тільки прикрашення голови рогами бика, корови, барана, пташешими головами і пташиним пір'ям нагадує колишню подобу звіряти, або ще колишнє тотемське звіря сталять тепер побіч божка змальованого в людській подобі наче його символ або гербове звіря.

І побіч культури цих головних прадідівських богів стрічаємо в старому Єгипті культ родинних прадідів, який докладно, до найменших подробиць відповідає прадідівському культові Полінезців.

Кожна людина, як вірили давні мешканці старого Єгипту, має в собі оживний елемент, душу, звану Ба, властивим осідком якої вважалося серце. Коли людина вмирає, то ця душа вилітає з тіла теплим духом або невидимим птахом, і прибирає тепер подобу покійника, в якій її більш уже не називають Ба, а На (єство духа). Доки ще мертво тіло не розкладається, то душа може назад повернутися до нього — звідти звичай бальзамовання. А не поверне дух назад, то звичайно довший час задержується близько своїх ще живих свояків, доки, нарешті не піде на поля «Країни Заходу» (Сетет-аментіт), країни відпочинку, що лежить далеко десь коло заходу сонця, де западає світло. А щоб прадідівським духам добро поводилося і щоб вони захищали своїх потомків на землі, то потомки мусять приносити їм час до часу в жертву страви й напитки, принаймні у всі дні родинних поминок мусять жертівний стіл бути заставлений м'ясом, печивом, городовиною, вином і оливою.

Навіть у старих Греків, про яких у кожному лек-

сиконі кажеється, що їх релігія була не що иньче, а тільки чисто ідеалізований культ природи, стрічаємо всюди мірковання про культ душ і прадідів. Пригадаймо собі ще раз опис аду в одинадцятій пісні Одисеї, та ще можна навести не одно місце з Іліади, яке виразно доказує, що Греки уявляли собі душі достоту так, як ті з народів Південного Моря, що поступили наперед у своїому розвитку.

Так напр. в XIV, 517 Іліади кажеється:

... .. пробила криця

Гострая нутрощі, що із отвертої смертної рани

Чим дуж подалась душа, й йому очі тьма ночі
вповила.

І то Греки уявляли собі цю душу що вилітала з тіла, теж гарячим хухом або парою, бо ось смерть Патрокля описується такими словами (Іліада, XXIII, 99):

І сказавши оте, він простяг свої руки жагуче,

Але дарма, бо душа, наче клубами дим той, у землю
З бреньком ясним, ввалилась.

І у сні душа може покидати утомлене тіло, і являтися другим у подобі сонного (Іліада XXIII, 105):

Станула почи тієї мені коло ліжка

Бідолахи Патрокля душа, розжалоблена, в смутку

Децо мені наказала й на прочуд скидалась на нього.

Також культ прадідів родових спілок (фратрій і родів) находимо у старих Греків, і на це вказував уже англійський історик George Grote. Він у своїй „History of Greece“ (Історія Греції), II. частина, X. розділ каже:

«Бога або героя, якому зібрані члени (родових спілок) приносили свої жертви, вважали за свого спільного прапрадіда, якому завдячували своє походження, нераз уставляючи в середину довгий ряд імен, як у випадку Мілезійця Гекатайя . . .

Кожна родина мала свої окремі святі обряди та свої прадідівські памятни свята, які обходив господар дому і на які нікого не допускали, крім членів родини.

Через те вимертя якоїсь родини, що потягало за собою кінець тих релігійних обрядів, вважали і Греки нещастям, не тільки зза втрати громадян з яких складалася родина, але й через те, що тепер родинні божки і прадідівські душі покійників були позбавлені їх почитання і могли датися в знаки краві своєю неласкою.

Кожна із тих більших спілок, і *gens* і *фратрія* і племя всі разом, виявляючи зі себе поширену сімю, вважала ся релігійним братством, що почитувало якогось спільного бога або героя з підходящим імям та признавало його за спільного прадіда; а празники теоймія і апатурія (перший це атицький празник, другий спільний всім йонським племенам) щороку зводили до купи членів цих *фратрій* і *gentes* на службу божу, на празникове свято та для піддержання симпатій, що були між ними.

З тотемізму лишилися звичайно ще тільки невеличкі сліди в цьому прадідівському культурі. Правда, нераз боги у старо-грецьких мітах перекидаються у звірят і в цій подобі виконують великі вчинки; одначе, як далеко сягає наше сучасне знання релігійних поглядів Греків, то вже і в найдавніщих часах вони уявляли собі й почитували богів у людській подобі. Тільки така річ, що ось деякі звірята представляють собою святі символи поодиноких божків — так, напр., орел вважався святим звірям Зевса, пава святим звірям Гери, кінь святим звірям Посейдона і т. д. —, нагадує колишнє почитування тотемських звірят. Цей розвиток, як тотемське звіря перейшло в символічне звіря, можна простежити не тільки в старих культурних народів Сходу, але почасти і в народів середньої Америки, та цього нам тут нема як докладніше розбирати, бо ж цей твір має подати тільки початки розвитку релігії і до того докази на такий розвиток можна переводити тільки при помочи багатого наглядного матеріалу на образках.

9. Останки культу духів і прадідів у старо-індійській релігії.

Може дехто з читачів, захоплений поглядами школи Макса Мілера, кине: «Можливо, що розвиток релігії на Південному Морі, в Перу, Китаю, Єгипті і може ще де довершився таким робом. Але ж хто присягне на те, що в усіх закутинах землі розвиток відбувся по тій самій схемі? Для Старо-Арійців ця схема не годиться. Їх природа прислужувала почитувати богів силою своїх процесів, що так глибоко вдираються в життя. В явищах природи вони відчували прояву божого ества, Деви. Вони уявляли собі під цими явищами якусь уособлену силу природи, даючи їм, як до вражіння, яке явище робило на них, раз те, то знов инче імня. Так повстав індо-арійський культ природи!»

Цю балаканину можна збити тільки виказавши, що в основі так званого культу природи Арійців, як він відбивається у гимнах Рігведи, найстаршому літературному творі Арійців, що вдерлися до Індії, лежить віра в духів і культ прадідів.

Цю роботу зробили вже почасти новіці дослідники санскриту — принаймні в тому, що торкається віри в душі і духів. Передівсім Герман Оляденберг. У своєму творі „Die Religion des Veda“, що появилася 1894 р., він висловлює вже переконання, що арійські Індійці в найстарших часах мали ту саму віру в душу і той самий культ померших, яку ми ще й нині стричаємо в багатьох диких народів, отже ведський культ

природи виявляє пізніший релігійний ступінь розвитку. В його творі на сторони 24 читаємо:

«Уявлення велських Індійців про смерть і посмертне життя опираються на тій вірі в душу, яку індо-германські народи принесли з собою з передісторичної стадії розвитку диких народів. Цю віру, яка ще й сьогодні в суті спільна диким народам цілої земної кулі можна виразити так, що в тілі сидить ество щось на подобу повітря, наче тінь — душа: вона може покинути тіло, яке тоді попадає в стан непритомности, вона ж сама свобідно вефтається по широкім світі; після смерти вона на віки розлучається з тілом, і живе якийсь час чи без означення часу власним життям, прибираючи зриму чи незриму подобу.»

Ще виразніше, і з деякого боку докладніше Ольденберг заступає цей погляд у довшій розвідці „Die Religion des Veda und der Buddhismus“, що появилася в „Deutsche Rundschau“ Юлія Роденберга (річник 1895/96, I. том). Навіть у популярній, не спеціально-науковій літературі вкорінився вже таки погляд, що ведський культ природи ґрунтується на старому культі душі, так напр. у малій «Історії індійської релігії» написаній Едмундом Гардім, що появилася у збірці Göschen-a.

Та вже таки дуже дивно, що цей пролом старої догми про походження ведського культу природи склався аж так пізно — тоді, коли всі кути й закутки санскритської літератури давно вже винишпорені; бо ця віра в духів не лежить, як необзнайомлений із ведською літературою міг би здогатоватися, деь глибоко схована під купою старого релігійного румовиння, а виринає на зверх у неодному гимні Рігведи, особливо в десятій книжці цієї збірки пісень, і то так виразно, що етнольоґ, який хоч трохи знає релігійні форми диких народів, майже скрізь без шуканини, наскакує на докази. Дослідники санскриту звичайно цього культу з очей не спускали; але, не знаючи релігійних поглядів диких народів та захоплені догмою про первісність

почитування природи. вони не знали, що їм почати з тою вірою в духів, яка виявляється в віршах Ріґведи, бачучи в тому не що иньче, а тільки фантастичні прояви простої народньої забобонности, яка не могла схопити вищих поглядів культу природи.

І ось декілька коротких прикладів на те, як визрно культ духів виступає в деяких самгітах Ріґведи. У десятій книзі, гимн 15, кажеться:

1. Вставайте, найперші, середні й ви батьки останні,
Ви, що вступили у країну духів.
Ви вірні, приязні законовіди,
Святії прадіди, почуйте клич наш.
2. Вам прадіди сьогоднішня молитва,
Й вам, що пізніше пішли, і вам, що швидче,
І вам, що вештаєтесь по землі ще,
І вам, що живете ще між племями.
3. Я відшукав спокрівнених батьків.
Внуків і широкий Вішану¹⁾ плід;
Ті, що на Баргісі²⁾ пють жертівний нациток,
Тут найчастіщі з поміж усіх гості.
4. Батьки на постільці, над нами зглянтесь,
Напиток пийте жертівний від нас,
Хай вам смакує — шліть нам вашу ласку,
Здоровля сил нам дайте, не одмовтесь.

В цьому закликуюванню прадідів майже в кожній стрічці відбиваються погляди розвітих Полінезців. У країні духів сидять собі прадіди на жертівній підстільці й жадно сьорбають напиток, який жертвують їм родові їх потомки, яких вони за те захищають і їм пособляють: Але ж не всі прабатьки походили вже до країни духів. То так як у народів Південного Моря є віра, що духи покинувши мертве тіло, ще якийсь час непомічені перебувають між своїми свояками або блу-

¹⁾ Вішну, старий арійський бог і товариш Індри.

²⁾ Баргіс, свята жертівна підстілка, на якій сидять прадіди в країні мерців і покріпляються напитком манів (духів) від своїх потомків.

кають сушею й морем, так і тут у другому вірші говориться про духів прадідів, які іще «вештаються по землі» і перебувають між своїми племенами (родами).

Ще виразніше внагляднює це почитування прадідів 14. вірш тої самої книги Рігведи, який виголошують на поминках:

1. Що знявсь колись на височінь далеку,
Вказавши багатьом туди дорогу,
Вівасвантенка¹⁾, збірача народу,
Яму²⁾-царя, шануйте даром Гаві³⁾.
2. Туди подавсь він першим, путь найшов
У край, якого нікому минути,
Куди давно батьки вже походили,
Йдучи тим шляхом, котрим всяк з нас піде.

— — — — —
— — — — —
— — — — —

6. Там є Ангїри, прадідів батьки,
Навагви, й Атарвани і Брігуї⁴⁾,
О, як би нам зіслали свою ласку
І обгорнули своєю любовю.
7. Йди, йди туди, старим йди ти шляхом,
Що ним колись і прадіди пішли:
Царів Варуну⁵⁾ й Яму, найдеш там
Як радуються жертвами вони.
8. Зєднайся там з Ямою, з батьками,
Бери з собою добре, що вчинив ти;
А зле покинь, і так в новому тілі
Йди здоров в нове своє житло.

¹⁾ Вівасвант, рівний богові первак людського роду, пізніше почитуваний як бог світла.

²⁾ Яма, володар країни духів, бог мерців.

³⁾ Дари Гаві — рід жертівних дарів,

⁴⁾ Ангїри, Наварви, Атарвани та Брігуї, це старі роди (gentes) індійських Арійців.

⁵⁾ Варуну, в часі, як Арійці вдерлися до Індії, почитувано як Rājan-а, себто володаря богів, наслідника Діавса, званого також як володаря Азурів (прадідівських богів) Варуна Азура.

В супроводі Ями, володаря царства мерців, або його помічника, післанця смерти Маталі, душа після смерти йде до країни духів, де прадідівські батьки, в порядкуванні за родами, вже вижидають її і приймають у своє коло. Тіло дух залишає на землі; та все ж таки, хоч незримий для смертних, він не цілком безтілесний. Він дістає нове, нематеріальне тіло — щось наче астральне тіло. Тому то й прикінці цитованої пісні говориться, щоб дух «в новому тілі» зійшов у своє нове житло.

Подібне уявлення находимо в 16. гимні десятої книжки Рігведи, де Агні-Ятаведо, володаря вогню, закликається, щоби він при спалюванні тіла вогнем не дуже нівечив мертво тіло, щоб дух покійника в новій красі міг увійти до країни духів:

1. Не обсмали, не рань його, о Агні,
Не зморщ вогнем ні шкури, ані членів,
Й як він готов вже в тебе, Ятаведо,
Туди вже до батьків його шли наших.
2. Як він готов вже в тебе, Ятаведо,
То передай його батькам у руки,
Щоб увійти міг він у царство духів
І там ділить з богами панування.

Як Мелянезці й Полінезці, так і старі арійські Індійці вірили, що духа, який вилетів з тіла, можна чарівними примівками й жертівними дарами спонукати назад повернутися до тіла. Так говориться, напр. у 57. гимні десятої книги:

1. Духа покличемо назад,
Як каже звичай прадідів:
Напитком жертівним і співом.
— — — — —
— — — — —
4. Твій дух, хай вернеться назад,
До знання, сили, до життя,
Щоб надививсь на сонця світ.

5. Батьки ви роду божого
Верніть пам духа іще раз,
Хай між живими поживе.

Цей поворот духа тим більш можливий, що дух звичайно не зараз же сходить у країну Ями, а, на погляд старо-Індійців, часто ще якийсь час духом волочиться по землі або заходить у воду, у звірят і рослин. Ось і на це приклад (X, 58):

1. Ти духу, що у даль пішов,
До Ями, Вівасвантепка,
Тебе назад ми кличемо,
Щоб ти тут мешкав, щоб тут жив.
2. Ти духу, що до неба знявсь,
У землю, в далини пішов,
Тебе назад ми кличемо,
Щоб ти тут мешкав, щоб тут жив.
3. Ти духу, що знявсь водами.
Ой водами блискучими
Тебе назад ми кличемо
Щоб ти тут мешкав, щоб тут жив.
4. Ти духу, що на Апи¹⁾ втік,
Пішов собі в куці рослин,
Тебе назад ми кличемо
Щоб ти тут мешкав, щоб тут жив.

Що ця віра в духів, яка міститься в повище процитованих самгітах Рігведи, близько споріднена з вірою диких народів, це підтверджує крім того етимологічне значіння арійських назв на душі й духа. Як я вже на 30. і 31. ст. згадував, слово, якого більша частина диких народів вживає на своїх «духів», визначає не що иньче, а віддих, рухання, життєва сила, тінь. Це відноситься й до Арійців, які зайшли до Індії. Слово „asu“, найстарша в Рігведі назва на духа й душу, походить від „as“, дихання, хух, рух віддиху і в широкому значінню того слова вживається взагалі на життєвий по-

¹⁾ Апи, це святі води.

рух. І дійсно буває, що і в пізнішому часі душу ідентифікується просто з віддихом, напр., VI, 6. вірш 2. і 3., де просто говориться: «Віддих це справді асу».

Правда побіч слова асу стрічається у Рігведі ще й інше слово на «духа»: новіше слово «мана», яке одначе, як ось старша назва асу, не визначає життєвого поруху й життєвої сили, що проявляється в віддиху, а визначає духа як осідок думки й розуму: духову силу. Це доказ на те, як тямка душа й дух вже й в Аріїців Рігведи «одухотворилися». Слово асу яке властиво визначало тільки саму життєву силу, прояву життя, не вистарчало вже більше на означення душі, «що думає», в той час, як у «дусі» добачали орган думання, і так побіч слова асу, повстало слово «мана» як вислів па духові сили в людині.

Зрештою, поза звичайне визнання факту, що аріїсько-індійський культ природи не є ніщо первісне, а тільки що його колись попередив певне культ духів і померших, не вийшли й такзвані новіщі дослідники санскриту. Конструкційної схеми старших мітологів вони не порушують, що більше вони з пієтизмом старе пояснення індійського культу природи перебирають без всякої етнологічної критики як високошановну догму. Вся різниця між одним і другим тільки в тому, що одні в культурі природи добачають початок усього релігійного життя, другі продукт думок, що повстав аж у пізнішому часі. Але, й на думку останніх культ природи не витворюється органічно з культу духів, перетворюючи в повільному генетичному процесі його погляди й обряди, а повстає самостійно побіч культу духів із цілком інших мотивів. Так напр. Герман Ольденберг у згаданій уже розвідці „Die Religion des Veda und der Buddhismus“ („Deutsche Rundschau“, 1895/96, 1, ст. 183) заявляє короткими словами ось що:

«Та мало-помалу хаос цих ідей (вірн в духів) починає прояснюватися, починає одне від одного відо-

кремлюватися велике й мале, високе й низьке. Спокійніща розвага завоює собі місце в світогляді. Із хаосу надприродно активних сил виринають чим раз все виразніше найзнатнішими силами великі сили природи. Їх впливові, що всевладно сягає в найдальшу даль, сьогодні чи учора, завтра чи сьогодні, ніяк людина опертися не може, чим раз живіше відчувається, що він вирішує судьбу тим більше, що з чим раз більшим витонченням інтересів людського заробітного життя, інтересів хову худоби, хліборобства що-раз загострюється чуття для прихильних або неприхильних процесів природи. Так то характеристичним нормальним станом для довгих періодів історичного розвитку являється те, що великі природні сили як небо, сонце, місяць, звізди, буря, негода, а зі земних сил з принципу передівсім земля, вогонь, виходять найбільшими роздавцями дарів і керманичами того, що сталося — — —

Не всі ведські боги, але найбільші і найзначніші з них являються персоніфікаціями сил природи в надлюдській величині.

Достоту стара схема. Процес розвитку сконструований просто на підставі ймовірности зі самих здогадів, і навіть спроби немає розсліду шляхом аналізу релігій осталих позаду народів. Це цілком помилкове поступування, щоб культ природи націплювати просто на культі духів, підставляючи без усякого доказу, що з «хаосу надприродно активних сил» виступили найзначнішими силами великі сили природи. А власне питання мусіло б звучати так: Як із старо-арійської віри в духів шляхом постійного перетвору старіщих релігійних поглядів розвинувся пізніщий культ природи? Це питання, тим, що Веди не дають потрібного матеріалу задля відповіді на нього, дається розв'язати тільки шляхом досліджування релігійних форм иньчих народів, що не досягнули ще ступня розвитку Арійців Рігведи. Та як тільки простежити розвиток релігії у таких народів, то зараз же вийде, що культ природи

іде не розвинувся безпосередно зі звичайної віри в духів. Всюди за культом духів іде насамперед культ прадідів із більшою або меншою тотемською закруткою, з якої геть пізніше повстає культ природи.

Як подані перше гімни з Рігведи вже показують, то Арійці вийшли були поза чистий культ духів в тому часі, коли повстали їх найстарші пісні. Всюди говориться вже про прадідівських батьків, родових батьків, первіспиків роду і т. д.; це доказ того, що вже давно, заки ще перші арійські племена зайшли були до країни Пятиріччя, культ прадідів загально прийняв. До якого значіння він дійшов, це виразно доказують різні назви найвищих прадідів.

Так не раз зустрінемо в Рігведі згадки про ряд богів «Азурів» (Азура), який сягає далеко в передіндійську періоду індо-германського розвитку, але після заняття Арійцями країни Пятиріччя швидко згубив своє переважливе значіння, і в новітніх ведських писаннях, в Атгарваведі й Яджурведі, Азури усе представляють „adevah-амі“, апті-і проти-богами, дідьчими демонами і противниками новітніх богів. Що asura походить від слова asu, і що asu первісно в санскриті визначало віддих, пізніше (в поширеному розумінню) життя, дух — це відомо. Через те й Азури мусять бути духами; але якими духами? Як мало вяснене це питання, доказує факт, що Max Müller у своїх „Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion“ (Штрасбург 1880) каже на сторони 220, що Азури живі боги, на сторони 228, що це добродійні й ворожі сили природи, на сторони 298, що це живі вєтва, на сторони 365, що це злі духи, і, нарешті, на сторони 369, що це невірні люде: дефініції, які в цілому доказують тільки одне, що він сам не знає, що йому хотілося б пояснити.

Інший дослідник санскриту P. v. Bradke, написав навіть цілу книжку про ці справи під заголовком „Dyaus Asura, Adhura Madzá und die Ajurás“, але

й він не дійшов до якоїсь такої розв'язки, яка вдовольняла б. На його думку, слово «Азура» це ніщо иньче, як почесний епітет, який колись додавали найвищим богам як окреме відзначення, отже щось наче титулятура. Хоч як куріозним виглядає цей вислід складного фільольогічного розліду Братке, то таки в багатьох дослідників санскриту і в мітологів добився признання — та досить тільки глянути, як уживається слова *asura* в Рігведі, щоб пізнати, що ця дефініція недобра.

Слово *asura* мало б бути почесним титулом найвищого бога. Та фактично цього слова в Рігведі звичайно зовсім не прикладають до поодиноких божків, а до цілої громади богів, до цілої групи богів. Так у пісні Адітій (Рігведа, книжка II, гимн 27) називають, наприклад, всіх Адітійів¹⁾ посідачами «А з урства», а потім про бога Варуно²⁾ говориться:

«Ти Варуно володаре над усіма, над божими Азурами і над смертниками».

В десятій книжці, гимн 124, Індра, пізніший найвищий бог Індійців, величається своєю перемогою над Азурами так:

Й Азурів сила, геть сторощена,
Ти ж, Варуно, хоч я й тобі не любий
Ти мусиш знати як тобі рішиться;
Моя в державі сила, йди, корись!

А далі говориться в шестій книзі, гимн 74:

Сома³⁾ і Рудра⁴⁾ бережіть Азурів,
Ми ж в наших просьбах все хвалить вас будем.

¹⁾ Адітій в числі сім, ще в старих піснях Рігведи провідники й слуги Варуна Азури.

²⁾ Варуна Азура, це наслідник Дйав'а Азури в пануванню над Азурами, якого в'являли собі королем неба.

³⁾ Бог Сома, сторож вина-сома.

⁴⁾ Старий демонський бог, якого пізніше в'являли собі переважно богом бурі. В гимні X, 92, вірш 6. Рудру називають одним із батьків Азурів.

Сім радощів зсидайте кожній хаті

Та з ока не спускайте наших дво-й чотирібогих.

Тай у першій книзі, гимн 134, бога Ваджу (звичайно вважався богом вітру) закликають так:

Ти перед цілим світом захист наш,

Перед громадою Азурів захищаєш.

Отже Азури це ціла громада богів, це цілий світ богів. А, крім того, слово *asura* ще й через те не може бути почесним епітетом найвищого бога, що його нераз і в Рігведі прикладають до могутніх племінних і родових ватажків, до представників старих родів, наприклад книга I, 126, вірш 2; книга V, 27, вірш 1», книга X, 93, вірш 14. А в книзі VII. 56, вірш 24 Марутів благаять так:

Будь нам, Маруте, боєвим героєм,

Азуром, двигачем людей.

І не кожний бог, хоч би він був не знати який могутний, буває зараз таки Азурою; бо Азури, як це вже нераз підносилося, мають цілком окремі сили, здібности і прикмети, на яких полягає їх азурство. Ось так чваниться Варуна в гнімі 42, четвертої книжки:

«Я володар Варуна, в моїй руці всі прапервісні азурські сили». А на похвалу Мітри й Варуни кажеться в 65. гимні сьомої книжки.

«Ваше азурство існує вже з давен давна і не проминує». Далі в десятій книжці, 34, вірш 4, кажеться про «чотирі нехибні атрибути азурства. І саме посідання азурства вважається між старими богами відзначенням, бо в рефрені гимну 55 третьої книжки Рігведи все повторяється: *Mahad dévâ-gâm asura Twam ékam*, то значить: «Велика є тільки божість Азурів».

Ці цитати ясно показують, що не може бути й мови про те, щоб слово *asura* було тільки наче титул достоїнности, який у старовину давали поодиноким найвищим індійським богам. Азури, це власне пра-

стара громада богів з окремими прикметами й силами.

Але в чому ця окрема божість Азурів?

Підставу до цієї окремої природи Азурів дає факт, що їх на різних місцях Рігведи називається «батьками» (пращурамі). Найстаршого й найвищого між Азурами, Діавса Азуру, називають навіть не раз просто Діавсом Пітаром (Pitar-Pater-батько). Він є прабатьком Азурів, які вийшли з його лона й живуть в його лоні — це слово тут ужите в такому розумінню, в якому в старому Завіті говориться про лона Авраама. В 31. гимні десятої книжки Рігведи в 6. вірші говориться так:

Ті, що живуть разом у лоні Азура

Ті носять і ноші однакові¹).

І це походження від прабатька Діавса не є надприродне, а природне, то значить, що пізніщі Азури є його тілесними потомками; так наприклад у Рігведі III, 29, вірш 11, Агні, пізніщий бог вогню, зветься „garbha asurah“, себто, зародок (сімя) Діавса Азури, а в 14. вірші говориться про нього, що він «вийшов з утроби Азура». Таксамо й Варуну, який пізніше відбирає від Діавса пановання над Азурами (Рігведа X, 132, вірш 4) й отже зі свого боку стає за проводаря Азурів, за Varun-y asur-y, — він зветься в деяких нимнах Рігведи, наприклад у книжці III, 38, вірш 5 і в V, 85, вірш 5, потомком і сином Діавса Азури. І не тільки богів, і земні роди й ватажків родів, наскільки вони походять від божих Азурів, залічують до їх громади. Навіть старий геройський і співацький рід Ангїрів, якого «первородцем» є Агні і його звать «азурським», через те, що його прабатькам являються Агні, а як ще далі сягнути в зад, то й Діавс Пітар. Так наприклад у десятій книжці, гимн 67, вірш 2, говориться:

¹) То значить, що вони одної породи, й тому вони однакові одні з одними і рівні собі.

Ангіри, Діавсові сини, герої,
Азури, виступаючи співцями,
Впізнали вперше силу жертви.

А далі третя книжка, гімн 53, вірш 7:

Це щедрії оті Ангіри,
Віруши божії сини, герої Азура.

Через те й рід Ангірів, вважається «божеським», «родом із неба», бо їх праатьком являється бог; X, 62, вірш 6:

Від Агні рід вони ведуть,
Вони із неба, уродливі;
Навагва, Дазагва¹⁾ — в них перші,
Вони живуть вгорі з богами.

Так само й ватажків родів та племен, які по переказу мають божих прапрадідів, вважають «азурськими», і як уже перше згадувалося, звуть у трох ріжних самгітах Рігведи Азурами.

Хто провірить ці місця Рігведи не тільки з етимологічного боку, але й порівняє їх з релігійними поглядами иньчих народів, наприклад, із поглядами старо-Перуанців, з'ясованих в попередущім розділі, той, не довго думаючи, скаже: Азури, це старі прадідівські боги Арійських Індійців. І цей гіпотетичний висповок стане певністю, коли дальше розслідити, яке значіння мали первісно категорії богів иньчих народностей індо-германського племені, наприклад Германів, богів що відповідали Азурам.

З того самого коріння *as* і *asu* від якого походить санскритське слово *asura* бере свій початок і германсько-скандинавське слово *Asen* (старо-норманське *aesir*) і готицьке слово *Ansen*. Що ж це таке Асен і Ансен?

Як відомо, у північно-германській мітології називають Асенами тих германських богів, які зі своєї сонішної батьківщини десь далеко на сході під проводом Одіна зайшли до Скандинавії, перемогли богів

¹⁾ Навагва і Дазагва — герої з роду Ангірів.

Ванів, яких там раньче почитували, і потім сплодили ряд скандинавських геройських і королівських родів. Отже Асени, до яких, крім Одена, батька Асенів, зачисляють звичайно Бальдура, Брага, Фрейя, Гаймдаля, Гида, Н'ерда, Тора, Тіра, Ула, Вала, Відара та й «Асенок» Фрігу, Ідуну, Нану, Сіфу, це ніхто иньчий, як божеські прапрадіди славних староскандинавських родів.

Ще докладніше знаємо про характер готицьких Ансенів, бо щодо них, то ми здані не тільки на самі перекази, а маємо історичне свідоцтво алянсько-готицького літописця Йордана з VI. століття, який у своїй історії Готів (по німецьки видав W. Martens. Ляйпціг 1884, ст. 26) оповідає, що Готи під своїми Ансенами розуміли основників і прабатьків своїх старих родів, яких вони вважали за півбогів.

То так ледви чи можна сумніватися, що й «Азури» арійських Індіїців були первісно прадідівські божки, і через те в Арійців Рігведи культ природи розвинувся таксамо щотільки з культу прадідів.

10. Як Індра з племінного прадідівського бога став богом природи?

Коли приглянутися до пісень Рігведи не тільки з лінгвістичного боку, але з тим, щоб пізнати зміст висловлених у них релігійних поглядів, та ще як узяти вислід етнологічного досліду релігії, то, як попередній уступ доказує, покажеться зараз, що релігія Арійців перейшла той самий шлях розвитку, давніші етапи якого ми стрічали в народів Південного Моря і в старих Перуанців. Хоч рудиментів культу прадідів і духів, які передала нам ведська література, й не було б досить для цілковитої реконструкції колишньої арійської релігійної системи, то все таки вони показують, що колись у арійського племені мусіли бути такі самі основи уявлення, як і в диких народів.

І як у цих точках результатом являється цілковита згідність, так й на ріжних божих постаттях індо-арійської мітології можна ясно доказати, що перехід від культу прадідів до культу природи відбувся в Арійців таким же чином, що і в Старо-Перуанців. Відоме мітологічне пояснення, що примітивна людина, переможена вражінням непогамованих сил природи, пізнала в тих силах вплив могутніх богів і в'явила собі тих богів як перзоніфікацію всеї природи, це ніщо иньче, а тільки порожна фікція; неправдивість її доказується вже тим, що культ природи все появляється аж на відповідному господарському ступневі розвитку, в звичайних диких народів його немає, хоч би заселена ними

країна була ще раз так багата на могутні явища природи, вогнянні кратери, бурі з громами, окрапи, бурні повіні і т. д.

Почитування природи повстає не зі слабшого чи сильнішого вражіння сил природи на боязку душу людини, а зі спізнання людини, що її життя цілковито залежне від влади сил природи, і що всіх її силкувань не вистарчить, щоб забезпечити собі свої засоби до життя, як що сили природи відкажуть її свої ласки.

Та це почуття залежності повстає аж тоді, коли хліборобство і скотарство досягнуть того значіння, що стануть для цілого народу основною умовою його екзистенції. Насамперед людина мусить відчути сили природи, що вони найбільші зі всіх господарських сил, що вони фактори, які визначають її господарську екзистенцію, поки дійде до того, щоб закликунням і заклинанням схотіти їх нагнути задля цілей добування своїх життєвих засобів.

Також постаті головних богів індо-арійської мітології первісно не були персоніфікованими божими представниками якихось сил природи, а тільки звичайними племінними й родовими божками, які аж згодом зі загальних опікунчих божків своїх племен і родів, стали володарями певних сил природи. Як приклад на те, як ці боги повстали, я вибираю Індру, в Рігведі найчастіше й найбільш славленого бога, якого, на основі запевнень мітологів, треба вважати за колишню персоніфікацію сонця і неба.

Чому саме Індрові припала ця велика честь, це мені завсіди було неясно; бо з сонцем у найстарших піснях Рігведи, в яких він вихвалюється, він не має нічого спільного. Наскільки він там якнебудь вяжеться з якими явищами природи, то його далеко швидче можна б назвати богом бурі, бо його на кількох місцях називають богом, «озброєним громовим колом» і «ме-

тарем колів». Але й ця функція в Індри тільки неначе побічна: у бою з ворогами, особливо з Дазами або Дазію, тубольним дравідським населенням Індії. Головний чин Індри — це бог війни й опікунчий бог, і то зразу тільки одного арійського племені, могутнього племені Трітсу, «що обіймає багато повітів і родів.» Він є виключно «племінним володарем», якого почитують під символом бика, і ще навіть у пізніших віршах пераз називають його паном племені (проводарем племені). Так, напр., в книжці X. гимн 152:

1. Великий ти володар наш,
Незрівняний ворогонищник,
Як хто твій друг, того ніхто
Не вбив іще, ні переміг.
2. Як цар племінний нам добро шлеш,
Ти Врітровбивче, ти могутний,
Ти Індру, йди вперед биком,
Ти соманийче, пане миру.

Та Індра авансує. Притиснені поволи арійськими військовими ватагами племен, що втискалися через Пятирічча, а саме Яду, Ану, Другію, Турваза і Пуру²⁾ та союзними з ними Дазію (Дравіди), що стояли під проводом головного ватажка Самбара, Трітсу були приневолені битися з цими військовими ватагами. Над рікою Ямуна прийшло до страшного бою між племям Трітсу, яким проводив їх племінний князь Суда, і до якого прилучилися малі сусідські племена Пактта,

¹⁾ Врітра був головним богом Дравідів, що поборювали Трітсів, почитуваний у виді гадюки.

²⁾ Це не певно, чи Яду, Ану, Другію, Турваза і Пуру і були арійські племена. Другію була, здається, тільки більшим родом або родовим братством (повіт), а щодо Ану, то не знати, чи рахувати їх за Арійців, чи за Дравідів. Цікаво одначе, що племя Турваза, зване також *Vricivomt*-ами (сильні), виводило свій рід від мітичного праплемінного батька Турва, а таксамо племя Ягу від діда Яду. Це прапрадавший доказ колишнього пановання культу прадідів.

Бгалама, Аліна, Вішанін і Сіва¹), і згаданим у горі арійсько-дравідським союзом племен. За поміччю Індри, який, як оповідає переказ, порвав понакидувані Дравідами греблі, які Трітсів і їх союзників відтинали від води, Трітси одержали цілковиту перемогу. Частину ворожих племен відперто, частину підбито та примушено до великої данини. Ворожі проводирі Бгеда (воевода Арійців) і Самбара (начальник Дазію) полягли в бою головами, який через те, що нібито десять країв билося поміж собою, названо на будуче «битвою десяти королів».

Індра побідив Врітру, найстаршого демона Дазію і, як говориться в одній пісні Рігведи, показав себе «сильним як бик захистником Арійців» перед племям Дазію, «Чорною шкурою».

Далеко рознеслася його слава Войовника. В цілих десятках пісень стрічаємо похвали його геройського вчинку та його піклованця князя Трітсів, Суді з роду Діводази. Ось тільки один приклад (VII, 18):

13. Кріпость-табор їх Індра геть розніс,
Зламав сімох їх замків перемогу,
Дав племю Трітсу Анавів¹) посілість:
Ох, дав і Пуру нам перемогти.

14. Лягло їх головами шістьдесять сот
Жадних добичі Анів, Другів тисяч шість,
Між тим героїв сильних шістьдесятьшість.
Так захища тих Індра, що його чтять.

15. Під Індри проводом, наперли дико
Так Трітсу, наче повінь на весні;
Сторощений, розтікся воріг геть,
Лишаючи Суді свою добучу.

¹) І Пактга, Бгалама, Аліна, Вішанін і Сіва, не всі, здається, були племенами, а більшими повітовими громадами, принаймні відноситься це до Вішанінів і Сівів.

²) Анави, це повітова громада племя Апу.

16. Помічника врага¹⁾, що їсть варене²⁾,
Індрозневажника, його побив ти.
Геть чисто знівечив лють хитруна
Й розпоросив врага, шляхів владарю.

19. Із Індрою були Ямуна й Трітеу.
Ограбив Бгеду геть могутній Індра;
Від Аів з племям Зігу й племям Якусу³⁾,
Побідник кінські голови⁴⁾ од них дістав.

Племя Трітеу зі своїми союзниками дійшли до верховодства, а з владою його зріс й блиск Індри, могутнього бога битви, погубника тубольчого племя Дазів. В гимнах виразно видно, як ширшає його повага все далі, й що перед тою повагою мусять хилитися навіть Варуна, який колись відібрав від Діясва Пітара провідництво над Азурами, Індра стає неначе національним богом війни й бою, великим опікунчим богом Арійців проти племя Дазію.

Цікаво простежувати в Рігведі, як частина старих поетів оспівує цей спір за владу Індри з Варуною та остаточну побіту Індри. Так, наприклад, в поста 42. гимну четвертої книжки бог Варуна чваниться такими вчинками.

Варуна:

1. У мене з давна вже героїв царство,
Навіть безсмертні коряться мені,
Воля моя — закон для всіх богів;
Я пан над народом найвищих сфер.
2. Варуна я всесильний цар царів,
Прасила Азурів — моє майно,
Воля моя — закон для всіх богів.
Я пан над народом найвищих сфер.

¹⁾ Ворожий помічник, себто опікунчий бог ворога.

²⁾ Ворожому богові приносили варені страви в жертву.

³⁾ Ая, Зігу і Якусу, це повітова громада, що ворогувала з Трітсами.

⁴⁾ Кінські голови на знак упокорення.

На це чваньливство каже поет Індри відповідати:

5. Мене борці кличуть, герої на конях,
Мене війська кличуть в воєнному вирі,
Я боєм проводжу, я, Індра, герой,
Ватагами правлю в силі могутній.

6. Ось що я зробив, і ніхто ще ніколи
Мені не оперся, мене не спинив.
Як сильніш, я соми напюсь на похмілля,
Ой, горе і небу, й землі тоді горе.

Потім поет признає за Індрою найбільшу силу:

7. Володарем знають світи всі тебе,
Тим славитись можеш. в е т в о р ч е т и н а ш,
Далеко, широко славен, Врітровбивче,
Ти той, що велів воді повію плисти.

Індра зростає до божого національного героя Аріїців, що воювали з племям Дазію за нові оселі. Його слава розноситься все далі поміж племенами Аріїців, чим далш на південь уступають перед їх нападами Дазії, Дравіди. Адже ж під його прапором одержано ці побіди, I, II:

Індру славить пісня кожная.
Його, що морем розливається,¹⁾
Борця на возі найсильнішого,
У боях усеповерителя.
Зродивсь він замків нищителем
Зі страшною силою молодечею.
Індра пресвітлий, всюди славлений.
Творець розумний діла кожного.

Одначе визнаання Індри не загальне. Поодинокі племена, і це ясно виходить з ріжних пісень Рігведи, довго ще стоять за почитування Варуни й величають його «старшим» богом, старим володарем Азурів, иньчі ж уважають Варуну богом, рівноправним із Індрою, і почасти навіть настільки ідентифікують Варуну з

¹⁾ То значить: що його влада і почитування широкі як море.

Індрою, що величають його співвойовником Індри в бою десятих ворогів. Так, наприклад, у семій книжці Рігведи, гимн 82, вірш 2, Індру, що правда, величають вселадцем, але ж Варуна ані трохи не підлягає йому, його називають самовладцем:

Один усевладець, самовладець другий,
Великі багаті ви, Індро й Варуно,
Ви пара биків, в яких на воздухах
Зеднали боги усю владу і силу.

Навіть героїські вчинки Індри переносять опісля почасти на Варуна. Так співає в VII, 83, поет зі старого визначного роду Вазіштга:

1. Хоч бачили вони союз ваш, вас обох,
То гнались уперед, добичі жадні,
Та ви убили Аріїв і Дазів
І Суді помогли, Індро і Варуно. .

8. Окруженому в бою Суді поміч
Дали оба ви, Індро і Варуно,
Як кучеряві Трітеу, піснями багаті.
Гукнули вас, шануючи побожно.

Таж слава Індри шириться все далі й далі. Старі Азурські боги підчиняються один за одним Індри, і навіть Агні, первісток Ангїрів, який володів вогнем і якого з «Не-бога» видвигнули на могучого бога. І він мусить мовчки зносити, що його залічують у ряд тих старих богів, що схиляються під скиптер Індри: факт, який поет 124. гимну десятої книжки в поетичній формі зясовує так, що він велить Агні, який помічає зріст сили Індри та збільшення приношуваних йому жертвів, відвернутися від Варуни і перейти на бік Індри.

2. З небога я таємними шляхами
Дібравсь до бога, з бажанням безсмертя,
Й видаю нишком Любого¹⁾ й йду
Від дружби власної в чужу сімю.²⁾

¹⁾ Під «любим» (приємним) треба розуміти Варуна Азуру.

²⁾ То значить: від дружини Варуни я йду до чужої сімї Індри.

3. Шукаючи за гостем другого кодла,
 Я перейшов що лиш багато жертівень
 І тепер прощаюсь з батьком Азуром,
 Від бідного на жертви йду до багача.¹⁾
4. Багато літ пробув я біля нього,
 Та, Індру вибравши, зрікаюсь
 батька
 Варуна, Сома — пропадають всі,
 Від одного до другого йде влада.

Влада Варуни переходить на Індру — а з цим змінюється і божа постать Індри. У старих гимнах він виступає могутнім богом війни, «покровителем ворога», якого уявляли собі в подібі сильного ревучого бика, що дико кидається на ряди ворога і перемагає їх: Символ простої брутальної сили. Його головна функція — це боротьба з Дазіями, а побіч того його поклонники дають йому ще завдання наповнити стайні рогатою худобою і як богові озброєному громовою стрілою, zesлати з гарячої хмари дощ, що відсвіжує сухі пасовиска. Пан худоби, подавець корів, множник худоби: це улюблені вислови, якими співаки того часу вихвалюють Індру — річ цілком зрозуміла в завойовничого народу, багатство якого — це ще майже виключно його отари худоби. Так один поет із роду Канва співає у Валакгілії (5, I):

Найкращий поміж могутніми
 Між буйволами найвдатніщий,
 Корів даєш, руйнуєш замки,
 О, Індро, просимо тебе.

Та коли у довголітній боротьбі Дазіїв цілком підбито, коли повернувся мир і хліборобство дійшло до багато більшого значіння для господарського життя, пійж хов худоби, то й Індрі дістається ниньча подоба

¹⁾ Варуна називають безжертвним, йому рідко ще тільки приносять жертви, бо тепер усі жертви принадають Індрі, багатому на жертви.

Бо й що почати мирному народові зі скаженим богом війни? Ось і Індра одержує за головне завдання дбати тепер, щоб достигали збіжжя, та посылати теплі проміння сонця, щоб дозрівала городовина. Тепер він виступає в гимпах володарем сонця, який що ранку запрягає двох своїх буланних коней до воза сонця і для блага людей котить по горизонті кулю сонця. Індра стає богом сонця. І рівночасно зникає його страшна подоба бика. Він уже не лютує як ревучий великанський бугай. Він робиться смирним, добродійним, можна б сказати добродушним богом, який прощає забагатілим арійським хліборобам цієї нової періоди їх слабощі й іде за гарним життєвим правилом: Живи й другим давай жити. Що його поклонники жителюбиві, прості, змислові мужики того часу, радо бенкетують і пють, то й Індра не цурається доброго напитку. А він уміє страшенно пити, добродушний Індра. У Рігведі VIII, 66, оповідається, що він зможе за одним душком вишити 30 відер вина-сома; у I, 30, порівнюють його з великим бордюгом, який раз-по-раз безнастанно треба наповняти; а в X, 43 навіть кажуть про нього, що сома вливається так у нього, як ріка в море. Через те Індра часом страшенно буває п'яний — опісля ж в підхміллю має нераз куріозні забаганки, як, наприклад, перевертати та шматувати світ; але він цього не робить, бо ж він бог добрий і до людей ласкавий. Ось як поет каже говорити своєму шановному Індрі (X, 119):

2. Сильними вихрами мене
Напитки геть розбурхали.
Пив за багато соми я?
3. Напитки мною так трясуть
Мов возом швидкий кінь трясе.
Пив за багато соми я?
9. Гей, що з землею би зробить,
Жбурнути би сюди, туди?
Пив за багато соми я?

10. То, може, землю я би зміг
Поторощить, в шматки розбити.
Пив за багато сомн я?

Тай це панування Індри тріває тільки деякий час. Гаразд у вільних арійських хліборобів занепадає. Ріжниці в маєтках стають чим раз різкіші, клясові протиставлення, про які в Рігведі немає ще й сліду, робляться щораз гостріші. Попівська каста Брагманів захоплює панування і на престіл добродушного бога Індри вдирається аристократичний бог-володар з попієвської касты: Брігаспаті, що зробився Брагмою.

Так із господарським розвитком змінюється рівночасно й характер Індри, з племінного бога Трітєсів він робиться скаженим богом війни, захисником отар, подавцем води і лагідним народним богом сонця, і кожную таку його переміну викликає нова господарська фаза розвитку його поклонників: підтвердження тези Фюєрбаха, що кожний нарід переносить на своїх богів свою власну сутність. Але хоч і в пізніших часах Індру величають передівсім керманічем сонішного воза, то все таки його ніколи не почитували виключно так званим «богом сонця»; навіть у новіших піснях Рігведи просять у нього ще часто дошу, охорони сіл, збільшення запасів і худоби. Як тоді погодити цей факт із твердженням мітологів, що Індра нібито від самого початку був тільки богом сонця, персоніфікацією світової кулі сонця?

Правда, поодинокі мітологи пізнали цю несхожість їх фантастичної конструкції з дійсністю, але захоплені догмою про первісність культу природи і не маючи переважно глибшого знання етнології, вони придали цю справу в пустій релігійно-філософській балаканині. Так, наприклад, професор Edm. Hardy, який зовсім не належить до гіпертортодоксів, каже у своїй книжці:

„Die vedisch-brahmanische Periode der Religion des alten Indiens“ (Мінстер 1893), ст. 78 ось що:

«Щодо Індри, то власне до нього вдиралася нестримно індивідуалізація, і з нею потворилася сила переказів, посплітуваних із ріжних можливих легенд та історичних спогадів, і з цілого того матеріялу поскладалися ріжні природно-символічні образи. Коли отже ще не всі сліди позатирані, з яких ми змогли б відкрити його походження, то тут стає на перешкоді не тільки наведена що-лиш обставина, але ще й иньча обставина: що для бога війни Індри, який, як здається, з початку воював з півбогом сонця, взято пізніше за природну основу могутню і на кожний випадок шумну появу бурі.»

Незвичайно дивно. Отже первісно Індра півбог сонця, та з початку не почитують його за такого, а за бога війни. Та й пізніше він не відразу виходить на бога сонця, тільки зпершу на бога бурі. Чому? Через те, що, як пан професор Hardy запевнює, буря могутніше і «як не як шумніше явище», ніж схід і захід сонця. Та пізніше на висоті його слави таки почитувано Індру як керманіча сонця — хіба в той час буря не була вже» найшумніщим явищем»?

Як із релігії Рігведи виріс брамаїзм, над цим можна не спинятись, бо тут іде тільки про доказ, що і староіндійська ведська релігія, яку так часто подають за найчистішу форму, як кажуть, первісного почитування природи, витворилася з культу духів і прадідів, отже в цьому випадку підтверджується правило, що цілий розвиток релігії йде тими самими законними шляхами — не є свобідною грою фантазії, а осадом думок певних життєвих відносин.

Зміст.

	стор.
1. Новіщі досліди релігії	3
2. Як повстали ідеї про духів і про богів?	21
3. Початки почитання духів	41
4. Від почитання духів до почитання тотемів і прадідів	55
5. Сотворення Світа	84
6. Небо й пекло	101
7. Почитання прадідів і жертва прадідам	115
8. Від почитування прадідів до культу природи	138
9. Останки культу духів і прадідів у старо-індійській релігії	155
10. Як Індра з племінного прадідівського бога став богом природи?	169
