

МІФОЛОГІЧНІ ОСНОВИ СПРИЙНЯТТЯ ЧАСУ В ХРИСТІЯНСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ

При спробі осягнення міфу одразу виникають труднощі. Це викликано баченням світу сучасною людиною як такого, що швидко змінюється. Більше того, у цьому, на думку більшості, і є сенс буття, адже ми віримо (або хоча б сподіваємося) в прогресивний розвиток. Таким чином, ідеальні цінності, з точки зору сучасності, існують не в минулому, а в майбутньому. Ідея скороминучості і тлінності буття – це норма мислення. Час дедалі більше сприймається як низка дискретних подій. А питання про зв'язки буття в часі з буттям вічним є переважно сферою спекулятивних роздумів філософів і теологів. Звичайно, у релігійній площині проблема вічності є практично значущою. Але ми, за словами Р.Генона, живемо в часи “мінімалізації релігії”, коли більшість людей виявляють свою релігійність лише в обмежених конвенціональних межах [5]. Крім того, феномен часу і вічності у сприйнятті сучасними віруючими є питанням мало дослідженим. Час в усвідомленні людини традиційного суспільства і людини сучасної, навіть тієї, що вважає себе релігійною, помітно різниться. Понад як півстоліття тому М.Бердяєв писав, що розрив між минулим і майбутнім є основна хвороба, основний дефект, основне зло нашого часу. Виключний культ майбутнього і те відсторонення від минулого, котре властиве різноманітним теоріям прогресу, підпорядковують життя смертоносному началу, що руйнує цілісність дійсності. Філософ відзначає, що основне питання будь-якої філософії історії є питання про значущість часу [3, 50, 55]. Ще більш категорично висловлюється сучасний французький філософ Ф.Жюльєн, на думку якого основою питання про час є питання про те, що означає “жити” [11, 144].

У контексті нашої праці доречно згадати слова одного із засновників феноменології релігії, Г. Ван дер Леува, про те, що для того, щоб зрозуміти життя, достатньо знати міф [7, 298]. І справді, міфо-релігійні символи становлять основу будь-якої моделі культури як у минулому, так і в сучасності. У минулому традиційний міф давав людині певну опору, гарантію укоріненості в бутті. Для більшості людей нашого часу традиційний міф вже не є життєво значущою реальністю; їх свідомість засновується на уривках, дивовижному переплетінні старих і нових міфів, вони розгублено дивляться на світ, який стрімко змінюється. В умовах небувалого поширення інформації, наступу культури постмодерну особливо значущою стає проблема кризи особистості, кризи її ідентичності. І, напевно, є сенс говорити про кризу темпоральної свідомості. Сьогодні дедалі менше стає сумнівів відносно того, що міфо-релігійне осягнення дійсності є однією з найголовніших форм історичного світоспоглядання. С.Аверінцев в одній із своїх лекцій зазначав: “Не лише духовне, а й елементарне душевне, психічне здоров'я перебувають під важкою загрозою доти, доки сучасна людина відрізана від біблійної традиції. Просто для того, аби віднайти для початку елементарне психічне здоров'я, їй потрібно знайти якийсь свій шлях відновлення розірваного” [1, 198].

У чому ж полягають особливості міфологічних уявлень про час? Насамперед зазначимо, що час у міфі є неоднорідним. О.Лосєв писав, що релігійно-міфологічне сприйняття часу суттєво відрізняється від новоєвропейського фізичного, тобто однорідного й нескінченного, пустого і темного часу [10, 84–88]. Справжній реальний час є завжди неоднорідним, він стискується й розширюється, цілковито відносний і умовний. Кожний час має свою фігурну будову, інтенсивність, функціональне

призначення. Різні міфології дають різні описи просторово-часових структур Космосу, але в усіх міфологічних системах можливе переміщення з однієї структури в іншу, при цьому об'єкт переміщення дістає нового вигляду й починає жити іншим часом.

В усіх релігійно-міфологічних системах вирізняються час “профанний” і час “сакральний”. Перший – це час земного буття, в якому все має початок і кінець. Це час не самодостатній, він залежить від часу “сакрального” (священного), в якому перебувають боги й першогерої. Земне життя пов'язане з небесним завдяки “архе”* – “першопочатку” природного буття, “першоподії”, яка започаткувала суспільство. І тому архе постає як форма життя, форма наслідування. Р.Отто і Г. Ван дер Леув розглядали цей “першопочаток” як такий, що має “нуменічне”** походження.

Міф – це відтворення, актуалізація архе з метою збереження гармонії Всесвіту. Архе як події-першообрази – одвічні взірці, які рятують світ від хаосу. Але актуалізація архе у міфі є не просто повторювальним зразком або серійною копією, першоподія відтворюється буквально. Відбувається ідентичне повторення однієї і тієї самої священної першоподії. Це не є нове вираження прототипу. Для міфологічної свідомості думка про те, що божество робитиме одне і те саме безліч разів, є безглуздою. Архе повторюється лише у вимірі профанного часу, але за своєю онтологічною сутністю належить часу сакральному, в межах якого єдина й неповторна першоподія стає повторювальною лише у сприйнятті людини, що живе виключно у профанному часі. Саме завдяки міфу, за словами К.Гюбнера, вибудовуються отвори, крізь які просвічується і проникає вічне архе [12, 128–130]. Отже, міф, долаючи профанний час, зберігає безпосередній зв'язок з архе, створює живий зв'язок із часом сакральним. Під час відтворення міфу відбувається те, що у мистецтві називається ефект “зникнення рамки”, тобто коли людина, споглядаючи певну виставу або фільм, входить у безпосереднє життя героя, зливається з ним. У міфі це відбувається з особливою інтенсивністю переживання, що іноді призводить до фізичних змін (наприклад, стигмати в окремих святих католицького віросповідання). Е.Кассіреп писав, що в усіх міфічних діях існує момент, коли відбувається справжня трансубстантивация – перетворення суб'єкта дії на того, кого він зображує [9, 69].

Головна суспільна цінність і функція людини, яка живе міфом (звичайно, у неусвідомленому сприйнятті) – це наслідування першогероя, чий вчинок є космогонічним за своєю значущістю. Поведінка людини міфу – це відтворення нуменічного прототипу, аж до злиття з ним, через долання “земного часу”. Досягається це завдяки ритуалу, який є відтворенням одного з фрагментів першопочаткового часу. Той першочас є зразком для усіх часів. Центральна культова дія міфологічних систем найрізноманітніших культур – жертвоприношення. Жертвна учта, теоксенія, на якій присутній бог – ось серце міфічного культу. Він присутній “тут і зараз”, але це не є черговим його приходом. Це та сама, перша учта, яка переживається знов і знов. Тому сакральний час сприймається як радісний, святковий. Час профанний, з його невизначеним майбутнім, – тривожний, сповнений страху.

Питання про сенс історії є питанням про час майбутнього. Воно мало турбувало людину первісного міфу, адже за допомогою ритуалу, насамперед, ритуалу святкування Нового року, вона поверталася до “першопочатку” часу, “знищувала” пережитий час. На основі дослідження різноманітних культур давнини, М.Еліаде показав, що святкування Нового року – це участь у Космогонії [6, 65–73]. Для людини міфу наслідування архетипній моделі є повернення до того часу, коли вперше відбулося втілення архетипу. Обряд зупиняє потік профанного часу і повертає людину в час початку – атемпоральний час. Відбувається заперечення, відміна історії. Час розглядається циклічно, як вічне повернення.

Чим же зумовлена потреба повернення до витоків і знищення часу, що минув? Чому найрізноманітніші культури, на різних стадіях свого розвитку, величезну увагу приділяли колективному відродженню, яке вони здійснювали за допомогою

космогонічних ритуалів? Часто дослідники пов'язують це із землеробськими циклами. Це, справді, певним чином накладалося на особливості культу, але, на думку М.Еліаде, не є основою, адже витоки символічних календарних обрядів зустрічаються ще в доаграрних суспільствах. І тому, найімовірніше, в основу обряду покладено глибинне прагнення повернення до первинного. Вже первісна людина вважала своє існування в Космосі наслідком гріхопадіння. У найпримітивніших суспільствах “історична” пам'ять, тобто спогади про події, які не походять від архетипу, про події особистого характеру, є чимось абсолютно нестерпним. Недаремно процедура визнання гріхів, сповідь, завжди мала магічну структуру і виражала потребу людини звільнитися від спогадів про “гріхи” як низки подій особистісних, сукупність яких і становить “історію” [6, 76, 84].

Але є ще один аспект страху часу. Саме час викликає найбільший сум у людському існуванні, адже все минає, все рухається до невблаганного кінця. Час ототожнюється для людини з шляхом у небуття. На думку М.Бердяєва, у часі розкривається зле начало, яке несе смерть. Майбутнє пожирає минуле для того, щоб потім перетворитися на таке саме минуле, котре, своєю чергою, знищиться новим майбутнім [3, 55]. Архаїчний міф – це своєрідна спроба звільнитися від тягіння гріха, втеча від небуття, смерті. У своїх дослідженнях сприйняття часу різними культурами М.Еліаде доходить висновку, що потреба в тотальному відродженні часу збереглася навіть у тих традиціях, які ніяк не можна назвати “первісними” або “примітивними”. На всіх рівнях людського буття ми зустрічаємо невикорінне бажання жити в часі сакральному. Більше того, ми знаходимо прагнення й надію відродити час у всій його цілісності, “людським” чином, “історичним”, – у вічності. Ця туга за вічністю певною мірою є аналогічною тузі за втраченим раєм. Прагненню “спонтанно”, з власної волі, переноситися в сакральний простір і вічно в ньому перебувати відповідає прагненню постійно жити у вічності завдяки повторенню архетипних діянь. Відтворення архетипів указує на парадоксальне бажання реалізовувати ідеальну форму (архетип) в умовах людського існування, бажання перебувати у сфері тривалості профанного часу, – але при цьому не нести його вантажу, інакше кажучи, звільнитися від його, профанного часу, незворотності. Відзначимо, що таке прагнення не можна витлумачувати як якусь “спіритуалістичну” позицію, для якої земне буття й усе, що з ним пов'язане, позбавляється змісту і лише “спіритуалістична” відмова від миру знаходить справжню цінність. Навпаки, “туга за раєм” засвідчує, що людина прагне до конкретного, відчутного раю і вірить, що такий рай є досяжним уже на землі, зараз, у даний момент [7, 318–319].

Розглянемо особливості сприйняття часу в християнському міфі. Ключовим поняттям у християнській літургії є анамнезис – спомин. У богослужінні людина згадує спасенний Божий чин. Але цей спомин – оскільки він претендує на те, щоб бути значущим для спасення – має відрізнитися від згадки про минулі події, яка хоч і збуджує емоції, але, як людська справа, не впливає на спасення. Тому анамнезис розглядається у християнській традиції в аспекті божественного катабазису, божественного сходження в часі. Літургійний спомин – це не згадка про минулі події у значенні лінійного сприйняття часу, а своєрідний “містерійний спомин”, тобто те, що раз відбулося в історичний природний спосіб, те, що відновлюється для нас у тайні. Це спомин назовні, а для тих, хто вірить, – пневматична теперішність. Культовий спомин відрізняється від згадки своєю об'єктивністю, він існує і без нас тому, що тут втручається зовсім інша, вища сила. Божественне діяння, що відбулося історично лише раз, стає в релігійному дійстві наявним такою мірою, що учасники можуть самі брати в ньому безпосередню участь. Таким чином, віруючий під час Літургії бере безпосередню участь у Тайній вечері Христа із своїми учнями. На Різдво Христос народжується на очах літургійної громади, на Великдень постає перед нею воскреслий. Кожне читання Євангелія – це сама біблійна подія. Згідно з богословськими

тлумаченнями, в священні хвилини Літургії “у наш смертний час вривається живий, звільнений від смерті час” [8, 101, 103]. Один з упорядників Літургії православного обряду, Іоан Златоуст, вимагав: “Вірте, що і тепер ця трапеза є прощальною Христовою трапезою, в якій він сам взяв участь. Бо вона нічим не відрізняється від тієї. Бо не можна сказати, що цю трапезу готує тільки людина, а ту – Він сам. Мало того, Він готує і цю, і ту. Отже, коли ти бачиш, як священник подає тобі причастя, то не думай, що це робить саме священник – це робить Христос своєю рукою. А щодо різдвяної Літургії він стверджує: “Якщо підійдемо з вірою в серці, то, без сумніву, побачимо Господа, що лежить в яслах. Бо стіл, на якому відбувається трапеза, замінює ясла”. Інший візантійський богослов, Теодор Мопсвестійський, наголошує, що літургія – це анамнеза ікономічного чину, а її здійснення відбувається завдяки силі літургійних чинностей, які можна позначити і пояснювати як прообрази, типи і символи, що відтворюють дійсність [13, 65, 69]. Німецький теолог, Й.Шільденберг, відзначає, що давньоєврейське слово “ціккарон”, яке, зазвичай, перекладається як пам’ять або пам’ятний знак, має більш глибокий зміст. Згідно із старозавітною традицією, у кожному поколінні людина має дивитися на себе так, ніби вона вийшла з Єгипту. Слово “ніби” має тут об’єктивну підставу, яка полягає в ототожненні кожного наступного покоління з тим, яке мандрувало через пустелю, бо це, за вимовленим Божим словом, стосується всіх поколінь ізраїльських. “Сьогодні”, яке повертається знову і знову, актуалізує союз, укладений на Сінаї, і божественний спасенний чин виходу, у святкуванні згадки про це у прийдешніх поколіннях через постійну присутність Бога, оновлюється. Сутністю свята як такого завжди є присутність Бога, який колись спасав і є “сьогодні” присутнім: “сьогодні” відбувається вихід з Єгипту, бо Бог так само спасав і спасатиме, як і тоді спасав. Отже, йдеться зовсім не про історичну спасенну подію, через яку людина пізнає рятівну Божу силу, а про саму рятівну силу, як вона, подібно до здебільшого схованої “камінної жили”, виявляється в історичних спасенних ситуаціях, що переживаються в анамнезі під час Літургії [8, 101–102]. Таким чином, співучасть людини будь-якого часу в священних першоподіях є можливою лише завдяки дії божественної сили, безпосередній присутності самого Бога. Для міфічної свідомості божественний час охоплює весь земний час, вбирає його в себе. На думку М.Бердяєва, те, що ми називаємо часом у нашому світовому історичному процесі, є внутрішній період, якась внутрішня епоха самої вічності. Це означає, що існує не лише наш земний час, в нашій земній дійсності, а й небесний час, в якому вкорінений час земний [3, 51]. Існує глибинна взаємодія між вічністю і часом, безперервне вторгнення вічності в час. Таке сприйняття священної події минулого цілком відповідає “поверненню до першоподії” в архаїчних ритуалах і сутності архаїчних міфо-релігійних комплексів, під час яких відбувається теоксенія, безпосередня участь божества в жертвоїнній учті. Це є сутнісною характеристикою міфологічної свідомості, віковичним архетипом людської психіки.

Проте існує дуже суттєва й принципова відмінність у сприйнятті часу між християнським міфом і міфами ранніх релігій. Згідно з креаціоністичним вченням, Бог створив усе, зокрема і час. Біблія починається і закінчується вказівками, що стосуються часу: “На початку створив Бог небо і землю” (Бут. 1:1), “Так, невдовзі прийду” (Об. 22:20). Перші слова вказують на творчий акт Бога, яким позначено початок часу. Час створено Богом. Цей погляд відрізняється від язичницьких уявлень, згідно з якими боги включені разом із космосом в один процес і самі не вільні від часу. Останні слова Біблії засвідчують, що Бог є, водночас, і кінцевою точкою земного часу. Оскільки Бог існує поза часом, то утворюється лінійний відрізок руху часу. Час має початок і призначений Богом кінець. Історія не підлягає закону вічного кругообігу. У своїй глибині вона спрямовується замислом Божим, що розвивається й виявляється в ній як віхи, що мають неповторний характер і відбиваються у пам’яті. Отже, християнство руйнує циклічне уявлення про час. Крім того, час вже не розглядають як зло, яке потрібно знищити. Він є добро, як і все, що Богом створено. Походить християнська

традиція з того, що боже спасенне бажання вділити створінням частку у своєму житті незмінно лишається поза часом, однак виявляється в межах часу у спасенних чинах, які в християнському Переданні вважаються спасенними подіями [8, 96–97]. Автори Біблії показують, як Боже об'явлення включається в час. Вічне може бути втіленим у часі. Людина має подолати свої гріхи й рухатися вперед, а не звільнятися від них, повернувшись назад, до “безгрішного стану”, до “раю архетипів”. М.Бердяєв писав, що історія є постійне зусилля вічних сил здійснити перемогу вічності, здійснити її не в розумінні виходу з часу, не в смислі заперечення часу чи переходу до того стану, за якого немає жодного зв'язку з часом, оскільки це було б запереченням історії, а перемогу вічності на самій арені часу, тобто в самому історичному процесі [3, 53].

В язичницьких міфах історичний час мав священний характер лише тією мірою, якою та чи інша подія відтворювала первинну історію богів. У Біблії ми бачимо постійну дію Бога в часі, що й освячує весь історичний час як Божий замисел, що спрямовує його до того таємничого моменту, коли час дійде свого кінця. Антична міфологія стверджувала, що “золотий вік” людства був у минулому. Біблія також відносить до часу виникнення людства стан певної першопочаткової досконалості (Бут. 2), але тут йдеться вже про майбутнє спасіння людства, а не про циклічне повернення. Історія розглядається як взаємодія двох протилежних начал: накопичення зла, що призводить до духовного занепаду, і розвитку добра, яке неминуче готує спасіння людей. Наприкінці історії першопочаткова досконалість повернеться на землю, але не шляхом магічних ритуалів повернення, а “суверенним актом Божим, яким здійсниться суд над грішним світом і спасіння праведників” [4, 198].

Отже, суттєва відмінність між християнством і архаїчною міфологічною традицією полягає в тому, що історичний час у християнстві не заперечується, не знищується, а розглядається як час Церкви, який є священним уже сам по собі хоч би з тієї причини, що належить до “майбутнього світу”. Але освячення часу людьми, аби бути дієвим, має відзначатися видимими знаками, тобто релігійними святами, щорічне повторення яких відповідає циклічним ритмам космічного часу. Таким чином, у християнській традиції ми бачимо не абсолютне заперечення циклічної моделі часу, а органічне її включення в час лінійний.

Лінійне розуміння часу як спасенного відрізняло давній Ізраїль від сусідніх народів, які залежали від циклічно-містичного розуміння часу. Ізраїль справляв свій культ як зустріч із Богом, що увійшов в історичні стосунки з Авраамом і Яковом. Тому в цьому культі ніколи не бракувало історичного виміру. В інших культурах ми бачимо спробу втечі від непевної історії. Літургія підкреслює історичні моменти, вона приводить людину до безпосереднього контакту із створеною дійсністю, але саме настільки, наскільки ця дійсність пронизана Божою спасенною присутністю. Божественне бажання спасіння виявилось в історичних подіях, які передає Святе Письмо Старого і Нового Завіту. Воно згадується в богослужінні не в значенні індивідуальних роздумів про них, а в анамнестичному уприсутненні, в конкретній спасенній події спасенної волі Бога серед присутньої громади. Тому в старозавітних святах, корені яких сягають свят на честь природи ще доягвістичного часу, в Ізраїлі підкреслювали історичні моменти, тобто їх переробили на свята спомину, під час яких згадували про спасенний Божий чин в історії. Цей спомин був своєрідним: завдяки обрядовим словам і діям спасіння Ягве наново актуалізувалося й обіцяло остаточне спасіння у майбутньому [8, 98–99]. Це – катабатичний аспект нового християнського сприйняття часу.***

Але існує й анабатичний аспект: Бог вимагає від людини активного включення в час. Час – це дане Богом незмінне місце, в якому змінюється світ. Ці зміни мають відбуватися за участю всього сотвореного у божественній повноті життя. Підвладна змінам людина живе в часі. Протягом свого життя вона, щоб не перебувати самій із собою, вступає у стосунки з Богом, із ближнім, зі світом. Лише через

такі зв'язки людина стає особистістю, яка настільки знаходить саму себе, наскільки вона пізнає і реалізує своє “я” стосовно “ти”. У “своєму” часі людина вступає у зв'язки з оточенням, мало того, вона поєднує у собі світ таким, яким вона його пізнає, таким, яким він живе з нею і у ній; вона стає “дзеркалом” світу у своєму часі, “мікрокосмосом”. Світ, його щоденні справи, його історія, його потреби й сподівання кладуть глибокий відбиток на кожну людину. Кожний несе крізь час і своє власне життя дану йому частинку світу і завдяки цьому стає “історичною особистістю”, дитиною певної епохи, яка формує його, яка належить йому і якій належить він. Час дається людині як місце, в якому вона має змінитися, в стосунках з іншими стати собою, і, як така, увійти у стосунки, що перебувають поза змінами і часом – у стосунки з живим Богом [8, 97–98]. На нашу думку, аналіз біблійних висловлювань щодо часу дає можливість стверджувати, що він завжди є сповненим смыслом призначення для людини. Існують певні відрізки часу, відведені Богом для людини, народу, держави, які мають наперед визначену смыслову сповненість. Час у Біблії ніколи не зображується як однорідний, відсторонений від людини потік. Він сповнений сенсом призначення. Все має свій особливий вимір. У Еклезіаста читаємо: “Усьому свій час, і час кожної речі під небом” (Екл. 3, 1–8). Тривалість часу визначається у Біблії очікуванням Бога, аби було виконане призначення, якщо ще не вичерпана найменша можливість для кращого, для поліпшення буття, для спасіння людини. Це те, що у християнській традиції називається “милосердям і довготерпінням” Бога. Слово “час” у Біблії часто-густо супроводжується певним означувальним словом, тобто є завжди пов'язаним з певним об'єктом і не є одномірним до всього, що перебуває в ньому (наприклад, вислови “свій час”, “час наблизився”, “повнота часу”, “тісний час”, “останні часи”, які підкреслюють смыслову сповненість часу).

Отже, стає зрозумілою християнська вимога до людини не ухилятися від часу, не заперечувати і не знищувати його. Бог вимагає від людини активної співпраці у часі. Час тлумачиться як історія спасіння людини, сповнюється почуттями й надією, стає для людини живим часом, від якого вже не віє духом розчарування від споглядання абсурдного Ніщо. Це є аксіологічною основою генези лінійного сприйняття часу, адже сам по собі, він, як нескінчений рух з Ніщо у Ніщо, є нестерпним для людини. Тому і бачила людина архаїчної епохи спасіння в моделі циклічного часу. Християнська традиція, на відміну від язичницького архаїчного міфу, не прагне знищити час. Історичний час освячується через історичні спасенні події земного життя Бога, через Його спокутувальну жертву, обіцянку другого Свого пришествя. Руйнується циклічне споглядання часу як “вічного повернення”. Час стає лінійним через очікування майбутнього Царства Небесного на землі. Три слова пасхального гімну – “Смертю смерть подолав” є ключовими для розуміння християнського сприйняття часу, адже в них виражено радість подолання того давнього страху перед часом, який століттями тяжів над життям людини.

Таким чином ми бачимо, що християнська традиція сприйняття часу зберігає ахетипну основу, властиву архаїчним міфам, але при цьому вноситься принципово нове звучання – час починає сприйматися як лінійний і сповнений надії.

ЛІТЕРАТУРА ТА ПРИМІТКИ

* Архе у перекладі з грецької означає “початок”, “основа”. Згідно із символіко-нуменічною інтерпретацією, це елемент традиції, те саме, що відтворюється у мисленні і діяльності всіх наступних поколінь (формою відтворення є “нумінозне”). Архе в першопочатковому смислі – це історії виникнення і життя богів та героїв. Божественна епіфанія – один із прикладів відтворення архе. Життя міфа – це завжди відтворення архе у мисленні, ритуалі чи будь-якій іншій діяльності, зовнішньо, здавалося б, не

пов'язане з міфом. Архе формально інтерпретується як онтологічна структура, подібно до кантівських апіорних форм, котрі, будучи розтлумачені історично, кожного разу сповнюють новим змістом [12, 9].

** “Нумен” – це знак вищої сили, який дається людині через споглядання деякої предметної персоніфікації цієї сили в природі. Це те божественне, надприродне, котре логічно не можна проаналізувати; воно ні з чим не пов'язане, тобто є автономним. Нумен не копіює, а являє божественну силу, при цьому сутність і явище не є розірваними, вони перебувають в діалектичній єдності. Сприймається він людиною через переживання зустрічі з чимось піднесеним, величним, захоплюючим, що водночас породжує священні страх і тремтіння. Р.Отто ввів цей термін для первинної характеристики святого, божественного. І хоча дати раціональне визначення нумену неможливо, але людину можна підготувати до самостійного його сприйняття шляхом безпосереднього споглядання [2, 132–133; 12, 8–9, 16].

*** Катабазис і анабазис – два взаємопов'язані в літургії поняття, які окреслюють суть літургії як діалогу між Богом і людиною. Катабазис – це божественне сходження до людини заради її спасіння. Анабазис – це рух людини до Бога у поклонінні, прославі, благанні та святкуванні [8, 17].

1. *Аверинцев С.* Иерусалимская лекция // Знание – сила. – 1995. – № 4.
2. Академічне релігієзнавство. – К., 2000.
3. *Бердяев Н.* Смысл истории. – М., 1990.
4. Словарь библейского богословия. – К., 2003.
5. *Генон Р.* Традиционные формы и космические циклы. Кризис современного мира. – М., 2006.
6. *Элиаде М.* Миф о вечном возвращении (Архетипы и повторяемость) // *Элиаде М.* Космос и история: Избранные работы. – М., 1987.
7. *Элиаде М.* Трактат по истории религий. Том 2. – СПб., 2000.
8. *Канцлер М.* Літургія Церкви. – Львів, 2001.
9. *Кассирер Э.* Философия символических форм. Т. 2. Мифологическое мышление. – М., СПб., 2001.
10. *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа // *Лосев А.Ф.* Философия. Мифология. Культура. – М., 1991.
11. *Розин В.М.* Время в горизонте современной феноменологии (по материалам книги Франсуа Жюльена “О “времени”. Элементы философии “жить””) // Вопросы философии. – 2006. – № 7.
12. *Хюбнер К.* Истина мифа – М., 1996.
13. *Шульц Г.Й.* Візантійська літургія: Свідчення віри та значення символів. – Львів, 2002.