

УДК 398.22

Олександр Удод, Михайло Юрій

МІФОПОЕТИЧНА КАРТИНА СВІТУ



У статті йдеться про особливості міфопоетичної картини світу, притаманної для міфопоетичного світосприйняття і світобачення. Показані глибинні аспекти цієї картини, в якій перебувала людина архаїчного суспільства.

Ключові слова: міфи, рефлексія, культура, звичаєве право, ритуал, причинність, бриколаж.



Світобачення людини традиційного суспільства обумовлене діалектикою міфу і засноване на обожненні всіх речей у Всесвіті живими. Первісна традиція населила світ богами і духами, до яких, якщо тодішня людина бажала чогось досягти, необхідно було приязно ставитись, або, в протилежному випадку, мати угоду, що є вираженням суб'єктивізму.

Такий принцип суб'єктивності незвичний для науки, але природний для традиційного суспільства, де на ранніх стадіях його розвитку міф був способом впливу на індивіда, системним засобом у пізнанні світу.

Власне рефлексія над міфологією має досить довгу історію. Інтерес до міфології зумовлений, перш за все, тією обставиною, що будь-яка міфологія – це чуттєво виражена онтологія, направлена на експлікацію своїми, найчастіше, образно-художніми і поетичними засобами найбільш загальних питань про все суще в цілому і місце людини серед цього сущого. А цю онтологію філософія експлікує концептуально-категоріальними засобами. Суттєво й те, що в історичній перспективі міфологія є когнітивним субстратом будь-якої категоризації і, відповідно, утворення понять, а також і філософських категорій.

Ще суттєвіше те, що міф – це специфічний тип семиозиса – вираження або втілення змісту і водночас – перший щабель семиогенезису, тобто такий щабель, на якому зміст не просто виражається в іншому, але й повністю в ньому втілюється. Цим іншим щодо змісту виявляється весь оточуючий природний і соціальний світ людини, і він, таким чином, виявляється так чи інакше втіленим змістом. Саме тому міф для носія міфосвідомості – це “справжня і максимально конкретна реальність” [1, с. 98].

Беручи до уваги сказане, необхідно зауважити, що міфологічна свідомість несвідомо традиціоналістська, а тому для її розуміння величезне значення мають показники самої традиції. Міф і традиція сутнісно співвіднесені через легенду.

Рушійною силою легенди, інструментом її розвитку в різних змістовних контекстах, зародження і паралельного існування різних її версій є не стільки розширення кількості діючих осіб, скільки історично зумовлена модифікація набору предикатів, що приписуються одним і тим самим, пізнаваним, ізоморфним персональним фігурам і пізнаваним, типізованим взаємодіям, в які вони вступають. За словами І. Куайна, “Онтологія, до якої зобов'язує людину вживана нею мова, охоплює саме ті об'єкти, які вона розглядає як вхідні... в область значень його змінних” [2, с. 84].

Міф утворює змістовне ядро культури певного типу, а традиція забезпечує різнобічні механізми трансляції цього змісту від покоління до покоління. Якщо скористатися сучасною комп'ютерною термінологією, то можна сказати, що колективна пам'ять усної традиційної культури характеризується дистрибутивністю і масивним паралелізмом, а тому, незважаючи

на абсолютно не жорстку форму фіксації того чи іншого змісту (на відміну від писемної форми), вона відрізняється незрівнянно більшою стійкістю щодо руйнівних впливів часу.

Водночас міф є дзеркальним відображенням картини світу. Загальновідомо, що як колективний, так й індивідуальний досвід результуються першочергово в уявленнях про світ у цілому, його походженні, будові, еволюції і, відповідно, світопорядок. Конкретно ця “наївна” метафізика втілюється в тому, що прийнято називати “картиною світу”, більш абстрактно – в “моделі світу”, яку можна розглядати як репрезентацію “картини світу”. В загальному картина світу розглядається як спосіб концептуалізації і категоризації дійсності. Ця дійсність найповніше відображена у міфологічній творчості. В картині світу цієї творчості оточуюча дійсність сприймалася як ціле, кожен елемент якого має певне місце. На цьому обґрунтовувалося відчуття та усвідомлення стійкості й закономірності всього суцього. “Так було, так є і так має бути завжди” – характерний імператив, який був присутній у фольклорному спадку більшості народів. Неписані закони – звичаї предків охороняють від розпаду не тільки соціум, але і Космос, які співвідносяться як частина і ціле, а світобудова трактується як взаємозв’язок речей, істот і явищ, що складають її різноманітність. Зміни, викликані в одній частині Космосу, невідворотно викликають ланцюгову реакцію і в інших його частинах, що є порушенням першопочаткового балансу, розпадом, хаосом” [3, с. 243–245].

Маючи нормативні структури і вочевидь виявлену регулятивну функцію, традиційне право виступало як інструмент соціального контролю за поведінкою індивідів, брало участь в установленні порядку і стабільності всередині традиційних суспільств [4, с. 300–304]. Нормативні начала, що містяться в міфічних і релігійних уявленнях, визначають особливість норм моралі й права, що виникають на її основі. Уявлення про звід правових установок (законів) як відображення певного більш загального написаного Божого закону, реалізацією якого є закон людський, уже визначає зразок, який нерідко (а в архаїчних суспільствах майже завжди) має обґрунтування і мотивування у відповідному міфі. З цього приводу В. В. Іванов і В. Н. Топоров зазначають, що в індоєвропейців “передправовий” комплекс виник “навколо головного міфу, який саме описував першопочаткове порушення певного установленого традицією порядку, покарання того, хто порушив порядок, порушив традицію, і виправлення ситуації. Цей *casus primus* і міг стати об’єктом перших “передправових” суджень і висновків” [5, с. 237].

У цьому розумінні будь-який злочин був *par excellence* злочином проти всесвітньої гармонії або рівноваги, що порушував не тільки соціальну рівновагу, але зачіпав і природну сферу. Таке поєднання соціального і природного можна зарахувати до реконструйованого тексту (переважно на матеріалах української традиції) загальноіндоєвропейського “головного” міфу про космогонічну боротьбу бога Грому (слов’янського Перуна) і його змієподібного супротивника (слов’янського Велеса). В цьому міфі розповідається про перше порушення *status quo*, подальший розвиток подій пов’язаний з відновленням *status quo* і покаранням порушника Богом [6, с. 57].

До загальноіндоєвропейської давнини належить і дуже важливе релігійне і філософсько-правове поняття “порядку”, що символізує космічний закон, який керує світобудовою і сферою людських взаємин.

“Порядок” – основоположна категорія правової, а також релігійної і моральної свідомості людини традиційної культури, якому підпорядковується як устрій світу, рух небесних тіл, зміна пір року, також стосунки між богами і людьми і самі людські взаємини. Порядок був підґрунтям всього суспільства, без якого розпочався б хаос. Концепція порядку в своєму визначальному впливові на взаємовідносини і поведінку людей виступала як морально-правовий закон. У контексті виникнення і еволюції різних підходів до розуміння права її можна охарактеризувати як міфологічну версію універсального природного права, яке ще не знало поділу між релігійним і секулярним (тобто того, що сьогодні визначили би світськими термінами права і моралі).

Традиційне суспільство – а ригорі суспільство звичаю і звичаєвого права, які завдяки своєму природному походженню, спадковості й багатолітнього застосування відповідно до потреб цього суспільства (тобто через його – суспільства – досвід), виконують роль конституційної основи й універсального нормативного регулятора.

Більшість дослідників зазначають, що звичай, звичаєва правова норма часто становить певну синкретичну єдність різних явищ і значень. Так, наприклад, індійська dharma може охоплювати багато понять і відтінків їх значення: цнотливість, правду, закон, справедливість, право, обов'язок, правосуддя, релігійну мету і ритуал, звичай, правило тощо [7, с. 10].

Звичаєва норма зазвичай мала сакралізований статус, а її існування попереджувало суспільство від поганих наслідків.

Можна з упевненістю сказати, що і в українському традиційному праві також існувала архаїчна нерозділеність понять права, справедливості й закону. Право, правда, справедливість, як і закон, що їх втілює, мали божественне походження, започатковувались безпосередньо від Бога. Наприклад, божа правда, божий суд. Сакралізація нормативних і правових начал організації соціального життя забезпечувала виконання і наслідування найдавніших звичаїв.

У звичаї втілюється не тільки обов'язок, загальний і обов'язковий для всіх основний закон, але і форма відносин, образ дій, переконання і рефлексія над підставами гармонійного буття. “Звичай, – зауважує Т. Кіпп, – це не тільки джерело пізнання народної правосвідомості, яка може сама творити правову норму. Безумовно, це стосується тільки правових установок, правових прав, тобто таких установок, з яких випливає, що узгоджені з ними вчинки здійснюються заради права. У свідомості народу весь час змішується те, що фактично є правом, з тим, що має бути правом” [8, с. 18–19].

Отже, звичай є позачасовим способом регуляції і досягнення порядку, відображенням традиційних уявлень про те, що і потреба його виконання відбувається з потреби того, що “боги робили на початку”, оскільки саме дії або наслідки, що витікають з них, дуже часто були сакралізуючою легітимацією правових звичаїв у традиційному суспільстві.

Культура традиційного суспільства – це сукупність раціональних і ритуальних дій і уявлень, що стоять за ними, аналіз яких можливий тільки в межах широкого, системного підходу. При цьому модельна реконструкція традиційної культури має розглядати процес переходу від форм архаїчної (з її когнітивною орієнтацією на динамізм у контексті цілого) до канонічної моделі світу (з її стійкими метафорами, ритуалоцентричністю, цілісністю репрезентації онтології як священної історії). Є підстави стверджувати, що в цій опозиції розглядувана нами традиція становить проміжну модель, реліктові компоненти якої не були повністю витиснуті в процесі стихійного структуроутворення, а навпаки, виявились багато в чому законсервовані ін'єкцією християнського світогляду. (Це проявляється в будові деяких міфологічних сюжетів, в яких на рівних фігурують демонічні сили, християнські святі й людські персонажі.) Незавершеність цього переходу впливає на сучасну суспільну ситуацію, з її альтернативними етичними сценаріями, відсутністю чітких критеріїв соціальної і моральної поведінки, включно до непослідовності державної соціальної і фінансової політики – все те, що може бути охарактеризоване, за висловом К. Гергена, як деонтологізація культури.

Традиційна культура включає компоненти структурування. Зокрема, українська традиційна модель світу, в сукупності своїх відмінних рис, демонструє симптоми саме такого подвійного структурування, або, за словами Ю. Лотмана, “виведення кодової організації в сферу усвідомлено-структурної конструкції”. Це переважання топічного змісту у формуванні уявлень про організацію світу; базова опозиція “свій” – “чужий” як обґрунтування культурної і топічної ідентифікації суб'єкта; звідси – досвід ідентичності як “неподібності”, “особливості”; перевага неформалізованих або погано формалізованих поведінкових стереотипів над вербальними інструкціями; ритуал як соціогенетичний і культуруотворюючий механізм. Як наслідок, форми матеріальної культури і зазвичай факти

мови можуть розглядатися як метафори ритуальних практик і, в свою чергу, як “метафори другого ряду” зразків поведінки й інструкцій, що впливають безпосередньо з картини світу.

Звичайно, розглядаючи традиційну модель світу, інакше кажучи, реконструюючи головні параметри традиційної моделі світу, увага акцентується на тому, що підлягає передачі від попередніх поколінь наступним. Однак певна некоректність терміна “традиційна культура” як сфера реалізації цієї моделі у формі синоніма “народної” “архаїчної” полягає в тому, що деяка традиційність притаманна будь-якій культурі. На нашу думку, виходом з можливої плутанини, актуальним у зв’язку з правовим елементом моделі світу, може стати термін “тематична культура” (з грецької – стародавній звичай, закон, як правило, неписаний, взагалі – те, що не записується, святий закон, установлений богами, також правило, зразок, прецедент), відповідний тому, що саме підлягає передачі в суспільствах певного типу [9, с. 41].

Але оскільки традиційна культура максимально космологізована, визначальне значення в ній набуває просторово-часовий параметр. Щодо культур, які беруть свої витoki в культурі так званої “індоевропейської єдності”, багато дослідників вважають навіть, що саме просторові інтуїції є провідними і лежать в основі більшості культурних концептів (навіть щодо концепту “час”, а також поняття “Я”). Міфопоетичний простір традиційної культури принципово відрізняється від простору так званої евклідової топології, який був ототожнений Г. Галілеєм з реальним фізичним простором. Основні особливості – це неоднорідність (якісна або семантична нерівноцінність місць), анізотропність (якісна або семантична нерівнозначність різних напрямків) і багатозв’язність (існування шляхів, які топологічно не зводяться один з одним).

Головною структурною одиницею Всесвіту є “світ”, яких багато. Основа класифікації “світів”, фактично також започатковується з елементів близького і далекого дейксиса: “цей світ”, “той світ”. “Світ” кінцевий як у просторі, так і в часі: “Коли ще світ тільки починався, так нічого ніде не було” [10, с. 38]. “Цей світ” і “той світ” відрізняються за ознакою однини першого і великої кількості другого (один з них – десь дуже далеко, “за тридев’ятою землею”, другий – світ підземний, ще один – небесний, але й вони ще можуть якісно ділитися). Особливістю “цього світу” є його наповненість всім живим, тоді як особливість “того світу” – в його до-/післякосмічній пустоті. “Цей світ” – широкий, тоді як “той світ” – вузький. Останнє відобразилося у таких висловах, як “світ клином зійшовся”, “зав’язати світ” (тобто створити неможливі умови для існування).

Анізотропність простору проявляється у відмінності його горизонтальної і вертикальної проекцій. Першу характеризує тетрактичність (пентактичність, якщо враховувати центр), що проявляється у виділенні перш за все чотирьох (якісно і семантично) різних сторін світу. Однак обидві проекції тісно пов’язані через співвіднесення з іншими параметрами. Так, Схід і Захід співвіднесені з часовим параметром як “початок” і “кінець”. Північ і Південь співвіднесені як “верх” і “низ”, “небеса” і “пекло” (в межах самої просторової параметризації), але і як “шлях богів” та “шлях предків” (у межах персональної параметризації). Основні особливості просторової параметризації міфопоетичної моделі світу реалізуються у так званому ландшафтному коді. До його основних елементів належать ліс, поле, степ, луки, ріка, озеро, море, гора, камінь. При цьому найбільш чітко протиставлені ліс і степ, скорельовані з фундаментальною опозицією “свій” “чужий”, хоча і ліс, і степ належать до категорії “іншого світу”. Але ліс – це швидше свій “інший світ”, тоді як степ однозначно – “інший світ” чужий. Геометрія простору лісу циліндрична (і навіть гіперболоїдна) з чітко вираженим полярним вектором низ-верх і аксіальною векторністю горизонтальних перетинів. Зі степом співвідноситься “низ”, “чужина”, відсутня опосередкованість опозицій (“приїхав у такий степ, тільки й видно небо та земля”). У степу знаходиться, як правило, вхід у підземний світ.

Якісна неоднорідність простору до певної міри відповідає відомій гетерогенності звичаєвого права і локальних юридичних інститутів, які в цьому розумінні суттєво відрізнялися від більш централізованої державної судової системи й уніфікованого писаного

права. На це звертав увагу ще автор “Повісті минулих літ”: “имяху... обычаи свои и закон отец своих и преданья, каждо свой нрав” [11, с. 14].

При цьому зазначена гетерогенність звичасового права не могла не викликати і різкої оцінки з боку проповідників християнської релігії, яка проголошувала єдиний універсальний божий закон для всіх народів замість старовинних установлень, охарактеризованих як “звіринні”. Хоча, згідно з уявленнями першопочаткового руського літописця, наприклад, кривичі належали до числа найстійкіших прибічників останніх: “Си же творяху обычая и Кривичи и прочии погании, ни ведуще закона Божиа, но творяще сами себе закон” [12, с. 10].

Дуже важливо зазначити, що всі параметри моделі світу так чи інакше співвіднесені з аксіологічним або етичним параметром, що визначає критерії “добра”, “справедливості”, “порядку”, “права”, “закону” тощо. Зокрема, загальноіндоевропейським правовим уявленням відповідає реконструйована у слов’янських мовах (і в українській також) бінарна опозиція правъ-крівъ, де пряме, правильне ототожнюється зі справедливістю, законом і упорядкованістю, а криве – з порушенням закону і відхиленням від норми [13, с. 252]. З іншого боку, ця опозиція співвідноситься з великим матеріалом, який підтверджує майже універсальний характер сакральної або магічної ролі нестандартного члена протиставлення, а саме кривого, а не прямого, лівого, а не правого [14, с. 27–29]. Відхилення від норми (кривизна) може мати як негативний, так і позитивний зміст. Як зазначалося, у зв’язку з сакральною семантикою кривизни, саме вона гарантувала те добро, успіх, які звичними шляхами були недосяжні; те, що погано з точки зору простих людей, може бути добре з точки зору богів і їх “вуст” – жерців [15, с. 73–74].

Продовжуючи розглядати традиційну картину світу, хотілось би звернути увагу на такий аспект. Як відомо, тип колективної пам’яті безпосередньо пов’язаний з типом причинності, який береться за основу при певному світосприйнятті. На підставі нашої проблеми нам необхідно звернути увагу на той тип причинності, який панує в міфопоетичному сприйнятті й заставляє нас говорити про його “алогічність” щодо світосприйняття сучасної людини.

На перший погляд видається, що це нелогічне, з точки зору логіки, мислення зовсім не знає і не хоче знати ніяких причин, зв’язків, законів, детермінацій та імплікацій. Містичне “так хоче Бог” і “так завжди чинять” не має ніякої пояснюючої сили для ученого. І, вірогідно, даремно, тому що в цьому формулюванні (“так завжди чинять”) ми маємо справу з посиланням до колективної пам’яті, до якої включаються всі типи “сталості”. “Стале” (подібне, повторюване) фіксується ритуалом і архетипом одночасно з правилами реакції на нього – і тому не вимагає пошуку причини власного виникнення. Власне, питання “чому?” виникає завжди для прийняття рішень про подальші дії. Якщо ж подальші дії відомі й необхідність саме таких дій незаперечна, і не може бути заперечена (тому що приймається на несвідомому рівні, більше того, на рівні колективного несвідомого), то питання про причину і звернення до сфери причинності взагалі виявляється непотрібним. Роль, яку в аналітиці відіграє причинність: визначення вибору подальшої поведінки – в міфопоетиці успішно бере на себе колективна пам’ять. Саме через це у міфі ніколи, або майже ніколи, не постає питання ні про мету, ні про мотив, ні про причину у власному розумінні цього слова. Про таку ситуацію у фольклорі В. Я. Пропп пише: “Мислення – це в основі своїй не причинно-наслідкове в нашому сенсі цього слова. Це означає, що для дій, описуваних у фольклорі, не вимагається вказівки на причини цих дій, або, мовою поетики, не вимагається мотивувань... Мотивування або спонукальні причини можуть бути, але оповідач не вимагає і не шукає їх” [16, с. 314].

Зневага природними причинами (тобто причинно-наслідкові зв’язки), а також небажання прийняти логічне пояснення того, що відбувається, приводять етнологів до нерозуміння, тому що він підозрює про наявність “особливої логіки” у свого “нецивілізованого” співрозмовника, але виявити цю особливу логіку не так просто. Однак логіка, безумовно, є, як і специфічні функції у міфопоетичного типу причинності. Але які

вони, і що відрізняє їх від функцій причинності звичного нам аналітичного типу світосприйняття? Розглянемо це питання детальніше.

Сказати, що в міфопоетичній картині світу все випадкове, не дозволяє вже той факт, що певні події виділяються з низки інших подій, зовсім однорідної, з точки зору стороннього спостерігача, впевнено і постійно, за якимось особливим принципом, з “природними” причинами, що наявно не пов’язані, але які організують міфопоетичну картину світу не менш суворо, ніж поняття “природних причин” організовує картину наукову, що заставляє говорити про “систему” стосовно як міфопоетичного світосприйняття, так і міфопоетичної спільноти. “Цілісність системи помітна у всьому. В ній немає місця випадковості в нашому розумінні цього слова. Будь-яке допущення випадковості підірвало б всеохоплюючий характер схеми, що пояснює будову всесвіту, і поставило б під сумнів ту законодавчу силу схеми, яка визначає поведінку людини за будь-яких умов” [17, с. 147–148]. Однак, принцип організації цієї системи не має нічого спільного з причинністю природно-наукового напрямку і багато в чому залишається не до кінця зрозумілим для більшості науковців. Принцип цей багатьма дослідниками визначається як “містичний” і “надприродний”, на протизвагу “природному” і звичному для нас.

Так, Л. Леві-Брюль зауважує з цього приводу: “Для первісного мислення взагалі немає і не може бути нічого випадкового. Це не означає, що воно переконане в суворому детермінізмі, в обумовленості явищ; навпаки, воно не має ні найменшого уявлення про цю обумовленість. Воно з цілковитою байдужістю ставиться до причинного зв’язку і будь-якій події, що вражає його, приписує містичне походження... чим більш випадковою видається для нас подія, тим більш знаменна вона в очах первісної людини... Спостерігачі також часто зазначали, що первісна людина, яка, власне, нічому не дивується, легко, однак, збуджується і піддається емоціям. Відсутність розумової допитливості супроводжується у неї крайньою чуттєвістю до появи чогось такого, що її вражає” [18, с. 251–260].

Протиріччя, яке міститься в словах Л. Леві-Брюля (“відсутність розумової допитливості” й “крайня чуттєвість”), пояснюється, мабуть, саме різницею інтересів дослідника і “первісної людини” – їх вражають цілком різні речі й явища, так само як і розуміння “природного” для них відмінне; настільки відмінне, як і поняття “значного” в міфологічному і науковому.

На його думку, ця “різниця бачення” пов’язана з тим, що не розділяючи свого життєвого простору і містичної реальності, людина міфологічного суспільства населяє свою реальність містичними силами, “духами, душами, невидимими і невідчутними, таємничими силами, які оточують її з усіх сторін, від яких залежить її доля, і які у її свідомості займають більше місця, ніж постійні, видимі, відчутні елементи її уявлень” [18, с. 37].

К. Леві-Стросс говорить про “співчуття, що впливає з ототожнення себе з іншим, – не родинним, не близьким, не співвітчизником, а просто з будь-якою людиною, оскільки та є людиною; більше того, з будь-якою живою істотою, оскільки вона жива” [19, с. 23]. Отже, звідси виникає і поняття міфу як “особистісної форми” у О. Ф. Лосєва.

Що стоїть за цим уособленням? Чим обертається воно для принципів організації міфологічної картини світу? Для відповіді на ці питання простіше спочатку звернутися до логічного мислення, до картини світу, для нас природної, і подивитися, чим виявилось в ній відсутність такого уособлення. І, подивившись на неї з такої точки зору, можна майже зразу побачити, що для наукового мислення, з його принципами об’єктивності й прагненням до жорстких законів, людина цілком байдужа.

Аналітичне мислення взагалі й природознавство особливо в людині як людині не потрібні; вони спокійно можуть обійтися і без неї, замінити одного вченого на іншого, або зовсім на спеціальну машину, адже їм важливі функції, а не сутність. Навіть суперечка про те, чи відкрили б фізики найважливіші свої закони без І. Ньютона або ні, зрештою, не змінює справи: адже при цьому завжди передбачається, що закони ці продовжували б існувати, нехай і не відкриті, й без людини, і без І. Ньютона також, нітрохи від того не змінюючись. Не випадково потрібно було стільки століть для відкриття феноменології, яка показала, що

дослідник – зовсім не математична точка і не реєстратор даних. Але і після її виникнення зміни, що вносились дослідником, сприймалися, найімовірніше, як перешкоди, які варто б усунути, або звести до мінімуму.

“Об’єктивне логічне мислення” байдуже. І в цьому його перша і, можливо, головна відмінність від міфологічного. У створюваній картині світу в першому і другому випадку ставляться прямо протилежні акценти: що для “об’єктивного логічного” було невідворотною і непотрібною перешкодою, яка підлягає знищенню, то для міфологічного є найзначущим, якщо взагалі не найважливішим.

Річ у тому, що міфологічне уявлення про світ передбачає, що якщо хтось або щось з’являється в цьому світі, то світ не може поставитись до цієї появи байдуже і, отже, буде так чи інакше турбуватися; або, навпаки, якщо воно, це хтось-щось, світу шкодить, – заперечувати те, що в ньому з’являється.

У будь-якому випадку, ніщо не може бути залишене без уваги, оскільки принцип належної уваги, що лежить в основі міфологічного світосприйняття і має наслідком принципи включеності, додатковості й спрямованості на майбутнє, передбачає неможливість байдужого ставлення до будь-якого явища або до істоти даного світу. На беззаперечному наслідуванні цьому принципу тримається єдність буття, можливість становлення, єдність людської особистості (існування індивідуальної ідентичності як такої) і цілісність суспільства.

Суттєвим аспектом даного типу світосприйняття є той факт, що в міфологічному світі не все рівне, і головний закон його може бути названий небайдужості, або законом належної уваги [20, с. 144]. Тому найважливіше завдання людини в міфологічному світі – прислухатися до цього світу і до його змін не менш уважно, ніж цей світ прислухається до неї. Та інакше, ніж взаємною увагою взаємопроникненням різних живих істот міфологічного світу, їхньою взаємозацікавленістю одного в другому, всіх цих багаточисленних “випадкових” зустрічей і співпадінь – не пояснити.

Термін “небайдужість” передбачає емоцію і дієвий відгук. Включеність у життя іншого передбачає участь у його житті. Позиція “мене це не стосується”, позиція стороннього спостерігача стає неможливою через те, що де б не опинився герой, він завжди опиняється всередині, а не зовні, в центрі подій, що зачіпають безпосередньо його і безпосередньо від нього залежать.

У міфологічному світі увага відіграє тим значнішу роль, що принцип особливого і змінного кожного разу “підкидає” нові важливі дрібниці у знайомий вже, здавалося б, образ. Насправді, якщо уявити собі багато різних істот, які так чи інакше стикаються одне з одним і необхідні одне одному в різних ситуаціях, що вимагають від них кожен раз іншої поведінки, то напрошується висновок про взаємний вплив цих істот і ситуацій одне на одного, і, отже, про постійну і різнобічну зміну кожного з них. Звідси багатолікості давніх міфологічних божеств, плутанина в іменах і назвах, оскільки, залежно від ситуацій, “одне і те саме” може по-різному іменуватися і зовсім не бути “одним і тим самим”. З приводу багатолікості можна навести образ бога Перуна, яким він був у наших предків. Це Перун-громовержець, і Перун – воїн-захисник Русі і клятвогарант, і Перун – покровитель землеробства і ковалів. У будь-якому випадку виявляється відповідна ситуація, що вказує на дане божество: гроза, веселка, сильний вітер у дубовому гаю, де ростуть кропива та чортополох і куди злітаються ворона, орел і сокіл, перунові помічники.

У кожному окремому випадку виникатиме свій образ бога. Отже, “боги, володіючи зазвичай своєю особливістю, містять багато характеристик, які досить суперечливо розкриваються в різних міфах і навіть важко узгоджуються між собою” [21, с. 12].

Звідси особлива увага до дрібниць, стійкостей, випадковостей: саме в них проявляється особливе і, відповідно, найважливіше. Повторюване, подібне приймаються ніби самі собою і не потребують особливої уваги. Вони не звернені ні до кого конкретно: тобто з точки зору міфопоетичного світу, німі, мовчазні, й таким чином не вимагають відповіді й участі. Тому його помічають, але не затримують на ньому уваги надовго: стійке і мінливе “саме собою”

такої підвищеної уваги не вимагає. Воно зберігається в колективній пам'яті й тому ніби завжди природно супроводжує індивіда, пропонуючи готові схеми ситуації і правила поведінки, що приймаються нами на підсвідомому рівні. На рівні ж свідомості залишаються “частковості”, що не вкладаються в колективні схеми, не продиктовані пам'яттю, і тому вимагають особливої уваги.

Вивчаючи специфіку первісного мислення, К. Леві-Стросс використав для його опису поняття “бриколаж”, протиставивши його поняттю “проекта”, яке характерне для побудови наукового мислення. Бриколаж означає складання кусочків досвіду, як у калейдоскопі, де кожен такий кусочок становить певний образ-символ, запозичений з минулого, але в цілому кусочки створюють завжди нову картинку. “...Сутність міфологічного мислення полягає в тому, щоб виражати себе за допомогою репертуару химерного за складом, широкого, але все ж обмеженого... Таким чином, мислення виявляється чимось на зразок інтелектуального бриколажу” [22, с. 126].

Поняття бриколажу, настільки вдало введене К. Леві-Строссом, чудово вписується в міфопоетичну картину змінного небайдужого міфу. Але все ж образ бриколарського калейдоскопа вимагає деякого доповнення, оскільки він не враховує, точніше, не акцентує увагу на двох моментах, досить-таки суттєвих у даному випадку. По-перше, того, що зміна картини кожен раз змінює її складові, наділяючи їх новим звучанням. “Кусочки досвіду” не залишаються колишніми, як у калейдоскопі, але змінюються відповідно до картини. По-друге, “набір інструментів” постійно поповнюється, оскільки з появою нових образів старі не зезають, а навпаки, лише множаться у видозмінах.

З цими двома особливостями пов'язане і протиріччя, що помічається всіма дослідниками міфології, а саме: поєднання конкретності й синтетичності, що призводить до певної невизначеності. “Уважне і скрупульозне спостереження, повністю звернене до конкретного” [22, с. 289] – з одного боку. А з іншого: “Пралогічне мислення є синтетичним за суттю... Синтези, з яких воно складається, не припускають, як ті синтези, якими оперує логічне мислення, попередніх аналізів, результат яких фіксується в поняттях. Іншими словами, зв'язки уявлень зазвичай подані тут разом з уявленнями. Синтези в первісному мисленні з'являються в першу чергу і виявляються майже завжди... нерозкладаними і такими, що не розкладаються” [18, с. 72].

Отже, міфопоетичне уявлення є кожен раз символічним і, відповідно, особливим. Установка на особливе призводить до розвитку конкретного мислення і зводить до мінімуму можливість узагальнення. Вона також призводить до того, що кожне конкретне сприймається у відповідному оточенні, відповідній ситуації, тобто в певній “картинці”, що супроводжується кожен раз відповідною емоцією і поведінковим імперативом. Таким чином, конкретне в міфопоетичній картині світу виступає як символ, що відсилає до умов його існування, і не може бути представлене “само собою”, оскільки такі вимоги міфопоетичної причинності [23, с. 156, 159–169].

Продовжуючи наші роздуми щодо міфопоетичної картини світу, варто вказати на те, що світ поставав у свідомості людей тієї пори як єдине космічне Тіло, макрокосм, уявлюване інколи антропоморфно. Людиноподібними були в міфології окремих народів і сонце, і місяць, і зірки, і багато інших частин Космосу. Космогонічні міфи індоєвропейських народів передають ідею загальної тілесності в міфі про створення світу з тіла першолюдини Пуруші. В давньоіндійській міфології тіло Пуруші накриває всю Землю з усіх боків, четверта частина цього тіла стала матеріалом для усіх живих істот, три четвертих – для безсмертного неба. Пуруша – тисячоголовий, тисячокий, тисячоногий тощо. Він втілює в собі закон єдності світу: він один і водночас множинний, він розділяється на мільйони частин, рівних за своєю суттю, функцію першооснови для створення світу частково виконував і давньоіндійський Ману. Переконливим виглядає висновок В. В. Іванова і В. М. Топорова про зв'язок ведійського гімну і давньоруського духовного вірша: “...у вірші про “Голубину книгу” міститься уявлення про співвідношення людини і всесвіту, мікро- і макрокосму, що відповідають ведійському гімну про Пурушу і започатковуються від загального з ним

індоевропейського міфу про створення світу з тіла людини [24, с. 25]. Справді, в “Голубиній книзі” йдеться про Адама як першолюдину, з тіла якого були створені всі стани: з голови – царі, з “мощів” – князі й бояри, з “коліна” – селяни. Тіло Адама стає віссю світобудови, оскільки з його голови росте світове дерево, що зв’язує небо, землю і підземний світ. Отже, першолюдина і світове дерево взаємно змінюють одне одного, утворюючи вісь світобудови.

Наскільки ж взаємозамінні у міфології людина і світ: або людина служить матеріалом для створення світу, або світ дає свої елементи для створення з них людини. Якщо в скандинавському міфі світ створюється з тіла убитого богами першолюдини-велетня Іміра (плоть його стала землею, кістки – горами, череп – небом, кров – морем), то в давньоруському і давньоболгарському варіанті апокрифу про Адама, навпаки, Бог створює першу людину з восьми частин світу: тіло з землі, кістки з каміння, кров з морської води, очі з сонця, думки з хмар, дихання з вітру, тепло з вогню, а “світло – від світла”. Вісім елементів з’явилися, найвірогідніше, зі своєрідного тлумачення чотирьох першоелементів, чотирьох стихій макрокосму.

Зі “Слова про неділю”, початок якого датується XII–XIII ст., відомо, що створення світу приписувалось також і язичницьким божествам (“невернии написаша свет болваном”) і що видовбаних з дерева і розписаних язичницьких ідолів ховали від церковної і світської влади (“болван сеть спрятан, выдолблен, написан”) [25, с. 272].

Тіло як форма упорядкованого Комосу протиставляється безтілесності, безформності неупорядкованого Хаосу. За визначенням Мірчі Еліаде [26, с. 91], міфічний дракон, що постає проти Космосу і намагається зруйнувати його, втілює в собі образ не тільки морського чудовиська, першого змія, але й безкрайніх космічних вод, світу тіней, темноти і смерті – Хаосу. Звідси настільки важливе значення, яке надається тілу-формі. Всі негативні сили, явища, істоти, людські емоції (агресії, гнів тощо) так чи інакше пов’язані з Хаосом, виходять з нього, є його породженням. В них або відсутнє своє тіло, і тоді вони набувають форму інших сутностей, або вони наділені незавершеною, недосконалою формою. Змій-дракон, володар первісних вод Хаосу, накрив і землю, і підземні води. Він – уособлення Хаосу, негативний початок. Хаотичність, мішанина загальної тілесності переборювалась формою, яка одразу робила шматок загального Тіла самостійною одиницею буття. Надати форму означало дати життя.

Світове дерево (дерево життя) надавало форму світовому простору; воно зростає в центрі світу, найчастіше це “булатний дуб”, але може бути яблуня, явір тощо; крона його досягала неба, коріння обплутували підземний світ. Воно ділило світ на три зони: небесну, де в його кроні гніздилися соколи та інші птахи, серединну земну, облюбовану бджолами, і нижню, підземну, де проживають бобри та інші підземні тварини. Дуб як уособлення світового дерева мав перевагу завдяки силі, міцності, довголіттю, стійкості листя, що жовтіло лише пізно восени тощо. В апокрифічних “Бесідах трьох святителів” і “Від скількох частин створений був Адам” йдеться про те, що “залізний дуб” – це світове дерево, яке стоїть на “силі Божій”, дозволяючи йому утримувати на своїх гілках весь світ. Часто у слов’янських загадках “дуб-вертодуб” або “дуб-стародуб” загадувався як символ світу. Факти жертвоприношень біля дуба зафіксовані у писемних джерелах, починаючи з трактату Константина Багрянородного “Про управління державою” X ст.

У XX ст. археологи віднайшли кілька дубів, скинутих колись при християнізації в річці (Дніпро, Десну) зі встромленими у стовбур кабанячими челюстями, що свідчить про проведення біля цих дерев жертвоприношень. Недивно, що саме дуб став деревом Перуна і символом чоловічого початку.

Інколи світове дерево замінювалося іншою “віссю” світобудови – “золотою горою”, стовпом (“брус на всю Русь”). Вертикальна вісь світу з’єднувала тріаду: підземний (загробний) світ, землю (серединну частину) і небо. Світова вісь зв’язувала воедино також і горизонтальний простір, особливо чотири сторони світу. “На морі на Океані, на острові Буяні стоїть дуб... І ми вам помолимося, на всі чотири сторони поклонимося”. Ідею охоплення простору по колу уособлював і Збруський ідол, в якому під однією шапкою були

об'єднані чотири лики божеств, звернених на чотири сторони світу. Найбільше уваги в текстах і в зображеннях світового дерева приділялось серединній земній частині, яка наповнювалася людьми і тваринами. За спостереженням дослідників, від вертикального світового дерева відходили ніби горизонтальні малі світові дерева. Крім того, зустрічалися і “перевернуті” світові дерева, у яких замість крони було коріння, а гілки проникали під землю, в загробний світ. “На острові на Океані, на острові Кургані стоїть біла береза, вниз гілками, вверх корінням”. Перевернуте світове дерево знаменувало вісь загробного світу, який дзеркально відбивав будову світу земного” [27, с. 398–406].

Після християнізації в народних уявленнях українців функцію світового дерева взяло на себе райське дерево життя, яке, в свою чергу, часто плутали з деревом пізнання добра і зла (духовний вірш “Плач Адама” тощо). В апокрифічній “Книзі Єноха” йшлося про те, що Бог спочиває на дереві життя, що росте в центрі Раю. Зв'язок Бога з деревом життя перегукувався зі зв'язком Христа з хрестом, що розквітнув після його розп'яття. Звертає на себе увагу опосередкована антропоморфність світового дерева, яка перейшла на дерево як таке: воно має голову (крону), що впирається в небо, тулуб (стовбур), руки (гілки), ноги (коріння).

Людина і дерево взаємозамінні, людина легко перетворюється в дерево, особливо після смерті тощо [28, с. 224–236]. Отже, світове дерево було співродинним першолюдininі, воно стало своєрідним тілесним скелетом-структурою, що утримує світ у межах тілесної форми; інші дерева уподібнювалися і першодереву, а через нього і першолюдininі, особливо в організації простору по вертикалі й горизонталі, а також і в організації часу (але вже іншою мірою).

Тілесна інтерпретація простору відбилася на його поділі на чоловічу (чисту, праву) частину і жіночу (нечисту, ліву), що спостерігається майже у всіх світових міфологічних системах (інколи в поверхневому варіанті, де жіночий початок позитивний, а чоловічий негативний). Цей поділ просякав уявлення про земну (серединну) зону світового дерева, тоді як небесна і підземна зони були позбавлені наявної гендерної орієнтації і уявлялись або безстатевими, або двостатевими водночас за сукупністю чоловічих і жіночих ознак. Однак небесна сфера несла на собі чоловіче маркування, а підземна – жіноче, що найяскравіше відобразилось у мотиві шлюбу неба і землі. Чоловік-небо міг, за повір'ям стародавніх слов'ян, пережити людські емоції (радіти, сердитися), здійснювати людські вчинки (карати, допомагати), міг плакати тощо. І хоча в стародавніх слов'ян зафіксований ніби не основний первинний, а вторинний прошарок уявлень про чоловічий і жіночий початок світу, але все ж він дає можливість представити те значення, яке їм надавалося в язичницькі часи.

Чоловіча частина світового тіла включала в себе, перш за все, вогняно-повітряні стихії. В народній космогонії вогонь існував як у земному, так і в небесному та підземному світах. Небесний вогонь народів – сонце, місяць, зірки; він падає з неба у вигляді вогняного змія, блискавок, громової стріли. Верховне божество давньоруських язичників – Перун – був, як відомо, богом грози, грому, блискавки (тобто небесного вогню) і володів найвищою силою серед слов'янських богів. З ним пов'язували і смерть від блискавки (“Щоб тебе Перун убив”), і життя (він зрошував землю дощем). Дощові хмари несуть дощ, врожай, життя. Їх часто порівнювали зі стадом білих корів, які дають “небесне молоко”, що годує землю. За повір'ям слов'ян, котрі проживали на Волині, вогонь від блискавки можна погасити не водою, а молоком. Зберігся відгомін міфу про Перуна, в якому він змагався зі змієвидним ворогом (на думку В. В. Іванова і В. Н. Топорова, у першопочатковому варіанті з Волосом-Велесом, а в пізнішому – з казковим Зміуланом) [24, с. 59]. Ворог ховається від Перуна, перетворюючись на дерево, камінь, людину, тварину, воду. Перемога Перуна звільняє небесні сили (або худобу, жінку з іменами Додона, Марена, Мокош) і проливається рясний дощ, що запліднює землю. Як уже зазначалося, деревом Перуна вважається дуб. Ідоли Перуна ставилися на узвишші. Напередодні прийняття християнства образ Перуна в руській культурі еволюціонував у покровителя великого князя і його дружини (Перуном клялися в угоді з греками князь і його дружинники в 911 і 944 рр.) і був догматизований в пантеоні Володимира Святославовича як вище язичницьке божество: “... и постави кумиры на холму

вне двора теремнаго, Перуна древяна, а главу его сребрену, а ус злат” [29, с. 25]. З вогняною стихією пов’язані й інші божества язичницької Русі – Даждьбог, Хорс, Сварог. Перші два з них згадані в пантеоні Володимира слідом за Перуном. З опису в Іпатіївському літописі Даждьбог – бог сонця і він – син Сварога. В “Слові о полку Ігоревім” наші предки двічі названі “внуками” Даждьбога. Мабуть, йому приписувалися функції розподільника багатства, покровителя і захисника. Сварог – божество вогню. З давньоруських настанов проти язичництва відомо, що наші пращури “и огневи ся молят, зовуще его сварожичем” (“Слово некоего христороубца”) [30, с. 41]. Сварог вважався батьком Даждьбога. Відігравав особливу роль у обряді трупоспалення. Хорс – солярне божество, подібне до Даждьбога, можливо іранського походження, шанувався у Причорномор’ї, за межами Русі, в інших слов’ян невідомий. Є версія, що Хорс – бог місяця (у “Слові о полку Ігоревім”) про князя Всеслава йдеться: “... сам в ночь волком рыскаше..., великому Хорсови волком путь прерыскаше”, тобто переверництво, пов’язане з Хорсом-місяцем) [31, с. 73].

Одна з чотирьох першостихій – повітря – відзначалося особливою тілесною аморфністю, невловимістю, а тому втілювалося в образах вітру, пари, урагану тощо. Чоловічий початок покладався на вітер: його годували, задобрювали, з ним підтримували гарні відносини, щоб він не перетворився на ураган і залишався добрим. Стрибог входив до складу Володимирового пантеону в парі з Даждьбогом. За інтерпретацією В. М. Топорова, він був богом, що насилав вітер, розпроділяв благо і багатство. В “Слові о полку Ігоревім” вітри, які приносять стріли з моря, названі Стрибожими внуками.

Як міфологічний персонаж, вітер майже завжди виступав у людській подобі, то як одна людина, то як четверо чоловіків, що дують на чотири сторони світу, то як глава сім’ї, де його супроводжували дванадцять сестер тощо. Судячи з описів зовнішності вітру, характерними прикметами його були велика голова, товсті губи, діряві шапка і кожух. Слабкий вітер розцінювався як добрий знак і сильний, відповідно, як недобрий.

Жіноча іпостась світового тіла знайшла своє вираження в землі. “Мати – сира земля” – найбільш шанований, яскраво виражений жіночий тілесний образ: гори і скали, каміння – її кістки, вода – кров, річки – кров’яні судини, коріння дерев – жили, трава та інші рослини – волосся. Міфопоетична творчість первісних народів наповнена описами виконання землею своїх гендерних тілесних функцій: родючості, дітонародження, а потім уже інших. Віра в землю як у божество супроводжувала український народ з первісних часів, як й інші народи. Так, наприклад, у XII ст. в “Повісті минулих літ” викриваються вірування наших предків, які називали землю матір’ю: “Паки же и землю глаголють матерью... Да аще им есть земля мати, то отец им есть небо” [11, с. 27]. Мокош – єдине жіноче божество давньоруського пантеону, “мати – сира земля”. Включно до середини XX ст. в Україні зображувалась у вигляді жінки з розплетеним волоссям. П’ятниця – день Мокоші, в колодязі кидали пражу, кужіль. За повір’ям, не можна залишати кужіль на ніч, “а то Мокош опряде”. Можливо, Мокош пряла нитки людських доль, як давньогрецькі мойри. В слов’янській міфології сприймалася як дружина Перуна або жіночий аналог громовержця. Мала місце персоніфікація землі як жінки-матері (вдова асоціювалася з безплідною землею, що висохла). Земля спить взимку, прокидається навесні, п’є дощову воду, вагітніє, виношуючи плід-урожай тощо. Якщо ж земля була безплідною, в роки засухи і неврожаю, її порівнювали з вдовою, висушеною горем.

Земля була найбільш тілесно оформленою з чотирьох стихій, що мала яскраво виражену матеріальну форму і надавало їй позитивну сутність. Інші три стихії – вода, вогонь, повітря – володіли відповідною їм формою-тілом, яке поступово розмивалося і зникало. Так, тілесна форма води забезпечувалася берегами річок, озер, морів, стінками колодязів і інших “кордонів”, що замикали водне тіло в певні межі. Вода так само тяжіла до жіночої половини світу, як і земля. Вода була близька до Хаосу, вона старше землі, в її первісних хвилях плавав першозмій; ставши основою, на якій виникла твердиня, вона пішла під землю, на “той світ”, а також на небо, звідки проливається дощем. Вода всюдисуща і переносить по світовому тілу все – і гарне, і погане. Звідси сама собою вона амбівалентна, і знак плюс і мінус, яким її

наділяли, залежав від інших параметрів, а не від неї самої. Згадаємо хоча б казки про живу і мертву воду, поширені в українському фольклорі. Вода, набрана в потрібний день (ранок Різдва, Нового року, Великого четверга, дня Івана Купала тощо), в потрібний час (до сходу сонця), принесена в тишині, без єдиного слова (“німа вода”), мала особливі сили, її давали пити хворим, кропили худобу, кути будинку, стайні тощо. Обливання водою, як символ другого народження, ввійшло в подальшому в таїнство Християнського Хрещення. Близькість води до Хаосу, її курсування по тому і цьому світах робили її середовищем проживання злих духів, утоплеників, чортів, водяників і русалок. Ві вони шкодять людині, затягують на дно тощо. У поведженні з водною стихією вимагалась особлива обережність, що проявилось в обрядах очищення і сакралізації води [32, с. 54–76].

Великого значення набуває поділ на чоловічі й жіночі локуси двору і внутрішнього простору житла. Оскільки чоловік був господарем домівки, то його територією вважалася права сторона – святкова частина, місце навколо стола і кут біля порога. Жіночою вважалася ліва частина домівки біля печі. Багато предметів домашнього вжитку наділені “статтю” і чоловіку не можна було не тільки займатися жіночою роботою, але й брати в руки або торкатися до “жіночих” речей, що загрожувало йому великими неприємностями, включно до втрати потенції і перетворення в жіночоподібну істоту. Будинок, як образ світу, перейняв і підсилив тілесне маркування простору. Особливо це проявляється в трактуванні печі й стола. Як один із сакральних центрів будинку, піч зберігала зв’язок з предками. Вона суто жіночий “персонаж”: її внутрішній простір відповідав жіночому лону. Сам процес випікання хліба асоціювався з зачаттям і ростом дитини в жіночій утробі. На печі люди народжувались і помирали, через пічну трубу відходила душа покійника і прилітав вогняний змії і нечиста сила. Щоби піч виконувала свою функцію підтримки вогню, її “годували”, залишаючи одно-два поліна, “напували”, ставлячи на ніч горщик з водою [33, с. 121].

Стіл, на противагу печі, утворював чистий – чоловічий – центр домівки. Стіл ніби зливався з будинком і був невіддільний від нього, тому при продажі будинку стіл залишали новому власнику. В низці обрядів стіл виконував функцію центру, навколо якого здійснювалися ритуальні дії (перед відправкою в далеку дорогу, перед народженням дитини тощо), зсувати його могли тільки з обрядовою метою (під час весілля або похорон) [34, с. 135–136].

Тілесність світу була всепроникаючою. Щоби надати тілесність простору, його необхідно було замкнути в певну геометричну форму, найкраще в правильну: коло, квадрат, рівносторонній трикутник. Мотив маркування – найдавніший мотив у світовій міфології. Форма і її кордони – яскравий виразник тілесного коду язичницької культури, її символ. Як відомо, при закладанні міст стародавні греки і римляни орали борозну навколо майбутнього міста, відзначаючи місця для майбутніх воріт, що вели в фортецю. Тим самим вони відділяли свій простір від чужого, давали йому форму-тіло, а відповідно, і життя. Ходіння навколо того чи іншого центру складало первинний елемент багатьох обрядів наших предків.

Обворування навколо сіл застосовувалось нашими предками, за свідченням етнографів, наприклад, з метою попередити або зупинити епідемію, “коров’ячу смерть”, падіж худоби. В обряді брали участь старі жінки, вдови і дівчата з розплетеним волоссям, у самих сорочках, або голі, з серпами, косами, пічними заслінками тощо. Глибокою ніччю вони впрягалися в плуг і зорювали борозну навколо села, причому якщо епідемію тільки очікували, то обряд здійснювався при цілковитій тиші, якщо ж падіж худоби уже почався, то жінки намагалися якнайголосніше шуміти, кричати, стукати в заслінки, співати обрядові пісні [35, с. 133]. У стародавніх русичів було прийнято обходити будинки, двір, господарські будівлі, стайні тощо на Різдво, Чистий четвер, Пасху, Юрійів день. Окреслюючи коло, людина створювала невидимий “тілесний” кордон між собою і нечистою силою [36, с. 16–19].

Кордон – ключове поняття в тілесному коді світосприйняття. Тільки він дозволяє окреслити контури, і відповідно, дати тіло і життя тій чи іншій істоті, предмету, дії, усьому на світі. Природні кордони ландшафту (річка, узлісся, болото тощо) задавали параметри живого організму. Пересікання доріг, край поля, зіткнення чистого і нечистого простору, тобто кордон

в той самий час сприймався як амбівалентний локус, як місце крайньої небезпеки, викликаной зіткненням цього і того світу. Тому саме на кордонах виконувалися обряди, покликані відігнати нечисту силу або, навпаки, покликати її на допомогу в чорній магії. Штучний кордон, особливо польова межа в сільськогосподарській країні, якою була Стародавня Русь, набував вкрай важливого, інколи сакрального значення [37, с. 154–156]. Кордони своєї ділянки землі, двору, будинку кожна родина повинна була охороняти від втручання нечистої сили, порчі. Дім як закритий безпечний простір мав кілька прикордонних зон, через які могла порушуватися його чистота: двері (поріг), вікна, пічна труба. Поріг як кордон між чистим і нечистим світом живих і мертвих оберігався за допомогою замка, оберегів, ритуальних заборон. Не можна було сідати і вставати на поріг, вітатися через поріг, нареченій торкатися порога (тому її і переносив наречений на руках). Вікно також виконувало роль кордону, воно могло замінювати двері, щоб обманути нечисту силу або смерть, але, на відміну від порога, який ближче до потойбічного світу, вікно ближче до неба (через нього йшло спілкування з сонцем, ангелами-душами померлих). Пічна труба – отвір, пов'язаний з нечистою силою, що літає: вогняним змієм, чортами, відьмами. Через неї в дім проникає хвороба, “доля” тощо. Під час грози пічна труба має бути закрита, інакше в неї залетить нечиста сила, а блискавка вдарить у дім. А під час поминальних обрядів пічна заслінка має бути, навпаки, відкрита, щоб душі померлих могли через неї проникнути в дім [33, с. 81].

Час, як і простір, тілесний: він був створений колись при створенні світу, оскільки є його частиною; він може бути добрим і поганим, злим, чистим і нечистим. Часові параметри тяжіють до небесної сфери, тоді як просторові – до земної. Місячний час, співвіднесений зі змінами фаз Місяця (місяць, який тільки народився, молодик, повний місяць, старий місяць) володів багатьма тілами і тому був більш відчутним, ніж сонячний, саме через те, що наочно змінював форму тілесності. Сонце було одне (хоча воно також бувало різне), а місяців було багато. Місяць, що народжувався, асоціювався зі зростаючим організмом, тому всі посіви необхідно було починати при молодому місяці. Лікувальні трави збиралися тільки в першій половині місяця, коли він “наливається”, щоб у травах наливалася цілюща сила. Відсутність місяця пояснювалася тим, що місяць йде у царство мертвих. Дні без місяця вважалися найнебезпечнішими для людини (за повір'ям, хто народився в такі дні, скоро помре, посіяне зерно не зійде, куплена худоба буде хворіти або не дасть приплоду). Цей час без місяця – кордон, що відігравав страшний роль [38, с. 143–147].

У дні зимового сонцестояння відкривався кордон між старим і новим господарським роком. Через просторово-часову “діру”, що утворилася, на землю спрямовувалася вся нечисть, мерці. Завдання людини в ці дні – забезпечити собі безпеку, благополуччя, багатство, врожай тощо на весь очікуваний рік. Святкові дні цього періоду були одночасно “страшними днями”, “нечистими днями”; вони були насичені магичними обрядами, ворожінням, прикметами, заборонами.

Як відомо, настільки ж насиченим був за змістом і день літнього сонцестояння (свято Івана Купала). Він включав складний обрядовий комплекс (збір трав і квітів, плетіння вінків і пускання їх по воді, розпалення багать, спалювання опудала, перескакування через вогонь, обливання водою тощо), направлений на вигнання нечистої сили прикордонного часу.

Говорячи про час, хотілось би звернути увагу ще на такий аспект. Як відомо, міф у часовому вимірі позаісторичний. Звідси випливає, що міф байдужий до особистого часу, або часу особистості. В традиційній культурі як час історичний розчиняється у часі міфологічному, так і особистість, розчинена в колективних спільнотах. Ось чому в такій культурі біографії історичних особистостей перебудовуються у відповідності з безособовими міфологічними формулами. Намагаючись охарактеризувати середньовічну ментальність, Й. Хейзінга підкреслює, що історичне життя сприймалося крізь призму казки. Хоча механізм державного управління і господарювання ускладнювався, політичні події у свідомості маси сприймаються в дусі народної пісні й лицарського роману: “Королів ніби зводять до певного числа типів, у більшій чи меншій відповідності з тим чи іншим мотивом з лицарських пригод або з пісень” [39, с. 15].

Прикладів такого сприйняття, історичних осіб багато й у вітчизняній історії. Досліджуючи діяльність такої історичної особистості, як князь Олег, М. Костомаров звертає увагу на те, що навіть у літопису, який, здавалося б, повинен бути щодо історичної реальності більш об'єктивним, образ Олега відтворюється за переказом. У результаті замість реальної історичної особистості постає билинна фігура Олега. “Всі ці перекази давні, глибоко старовинні, зібрані біля Олега, як могли вони у різних видах збиратися, і біля інших особистостей, – пише історик, – книжники вносили їх з вивчених переказів і піснопіснів гусярів, з'єднуючи їх по своєму колу, пришивали до них відомості, взяті з інших джерел, і навіть власні міркування, що доходили до вигадок, часто дуже грубих” [40]. Так, наприклад, Олегу приписувались деякі вчинки історичного діяча – Ігоря. Тому “Олег у своєму поході на Царгород несе на собі відбиток народнопісенного ідеального богатиря, що наводить страх, бере данину великих розмірів, завойовує мечем блага. Олег постає ідеалом, який дає про себе знати як у залишках билинного епосу, так і в українських колядках, що зберігають і стародавні образи, і стародавній стиль поетичних прийомів” [40, с. 342]. У київському літописі рисами підступності, кровожерливості наділений образ княгині Ольги. В епізодах помсти за смерть свого чоловіка вона насолоджується муками спалюваних і закопуваних у землю. Ольга ототожнюється з тими персонажами фольклору, які символізують злий і ворожий початок. Цей образ історик поєднує із казкою про царівну Зміївну, що заманує молодих воїнів і спалює їх у печі, і з народною піснею про злу свекруху, яка незлюбила свою невістку і спалила її в бані [40, с. 342].

Щодо іншої історичної особи – князя Володимира, то його відтворення в літописі нагадує портрет царя Соломона. Невипадково автор літопису дає йому в дружини багато жінок різних національностей. “Щоб у князя київського могли бути такі гареми, – пише М. Костомаров, – потрібно було, щоб цілий суспільний устрій підвладної йому країни відповідав цьому. Тільки уяві монаха, що забув життя і заглибленого в житті, могло видатися можливим, що Володимир був настільки викривленим портретом Соломона. А що книжник малював його по Соломону, це відчувається” [40, с. 385].

Назвавши час традиційної культури міфологічним, ми уже тим самим мали на увазі, що це сакральний час, тобто виключений з послідовності історичного часу й актуалізуючий в теперішньому архетипічні дії (здійснювані предками, заради сотворіння космосу, дії). Інакше кажучи, ритуал як визначаючий механізм архаїчних і традиційних культур співвідноситься з сакральним простором і часом. Хоча традиційна людина пов'язана з турботами, побутом і мирськими справами, її буття співвідноситься з вищими, тобто сакральними цінностями: “Суттєве, реальне лише те, що сакралізовано, а сакралізоване лише те, що складає частину космосу, виводиться з нього. Тільки в сакралізованому світі відомі правила його організації, що належать до структури простору і часу. Поза ним – Хаос, царство випадковостей” [42, с. 114]. У ціннісному розумінні найбільш значущою проявляється точка в просторі й часі, пов'язана з актом творіння. Якщо мати на увазі простір, то це і є центр світу, де стикаються небо і земля. Якщо мати на увазі час, то це становище “на початку”, тобто в момент першотворення, до якого повертаються всі наступні ритуали. Але якщо відбувається повернення до часу творіння, то час історії зупиняється, блокується. Те, що було викликано до буття в акті першотворення, відтворюється в ритуалі. Тому ритуал кожен раз повертає до вихідної точки.

Ілюстрацією такого сакрального або міфологічного часу, що зупиняє невідворотний час, може бути святковий час як час, що блокує історію і повертає до початку: “В часовому плані ситуація “на початку” повторюється під час свята. Свято своєю структурою відтворює порубіжну ситуацію, коли з Хаосу виникає космос; він починається з дій, протилежних тому, що вважається в даному колективі нормою, з заперечення існуючого статусу і закінчується відновленням організованого цілого шляхом диференціації елементів космосу і хаосу за допомогою системи протиставлень” [42, с. 115]. Так, святковий час демонструє інверсію, щоправда таку, яка розгортається винятково у формі ритуалу, обряду, карнавалу. Отже, святковий час – це час “початку”, до якого тяжіє архаїчна людина.

Тілесне світосприйняття в цілому і закон всеєдності, зокрема, опосередковано вплинули і на сприйняття соціально-політичного устрою суспільства. Всі частини суспільного організму (правитель, жерці, воїни, селяни) єдині й злиті в одному людському тілі, де вони виконують різні за значенням функції. Саме так малює суспільний устрій “Голубина книга”, вбачаючи в Адамі як першолюдinin праобраз цього устрою: голова – царі, тіло – князі й бояри, коліна – селяни. І хоча “Голубина книга” фіксує уже християнський погляд на устрій держави, але язичницька першооснова тілесного світосприйняття все ж проглядається досить чітко. Зв’язаними воедино, в одне спільне “тіло” виявляються князі й їхні дружини, що відображає воєнна демократія. Не тільки дружинники мають обов’язки перед своїм князем, але і князь перед своєю дружиною: перші мають чесно битися за наказом князя, а останній повинен чесно ділити з ними зібрану данину і військову здобич, влаштовувати спільні свята як з рівними.

В слов’яноукраїнській міфології принцип всеєдності прослідковується у сприйнятті всіх елементів буття як єдиного цілого, в уявленнях про їх взаємозамінність і взаємозв’язок. Людина могла легко перетворюватися на камінь, гору, дерево, тварину тощо, і навпаки – будь-який предмет легко міг стати живим і антропоморфним і навіть отримати власне ім’я. Народні казки дають багатий матеріал, що підтверджує це. У “Слові о полку Ігоревім” князь Ігор обертається сірим вовком, втікаючи з половецького полону. Віра у вовкулаків, тотемні уявлення також обґрунтовуються на законі всеєдності.

Закон всеєдності тілесного світу діяв і при створенні пантеону язичницьких богів. Оскільки божества – це майже “родичі”, старші брати, частини єдиного тілесного цілого з людиною, оскільки слов’яни не тільки поклонялися богам, але й впливали на них, намагалися використати їх силу в своїх інтересах. Язичницькі божества і напівбоги розприділялися по ієрархії залежно від сили, яка їм приписувалася, але при цьому вони всі були ніби “однієї крові” з людиною, вони також були лише частиною загального “Тіла”, як і вона. Їхня поліфункціональність пояснюється законом всеєдності. Так, наприклад, Велес (Волос), “скотий бог”, покровитель худоби і багатства, але, крім того, втілював нечистий початок, змієподібну сутність підземного божества, чорта, демона (боротьба Перуна з Велесом). У “Слові о полку Ігоревім” Боян названий “Велесовим внуком”, що можливо, відбиває зв’язок культу Велеса з обрядовою поезією, ритуальними піснями. Після прийняття християнства багато функцій Велеса перейшли на Миколу Угодника [43, с. 31–117]. Настільки ж багатозначні й язичницькі сутності середнього і нижчого рівнів: напівбоги (Ярила, Купала, Кострома тощо), а також домовики, водяники, русалки, мори тощо, які заповнювали весь міфологічний простір. Вони підлеглі закону всеєдності, взаємозамінні й взаємодоповнювані. Людина відчувала себе в постійному оточенні цих сутностей і вдень, і вночі. Вони “дихають” їй у спину, заглядають в очі, кличуть у вир, хапають за руки тощо. Вона має уміти поводитися з ними, знати їхні й свої можливості, не переходити кордони “нечистого” простору і часу, дотримуватись табу на різні заборони, купувати помічників серед богів за допомогою жертвопринесень, відлякувати ворогів за допомогою ворожіння, магичних дій, ритуалів. Їй допомагають вижити чотири стихії (вода, земля, вогонь, повітря), що виконували зазвичай очисні або охоронні функції; боги намагаються її підтримувати; нижчі міфологічні сутності співіснують з нею в одному світовому Тілі й діють тілесно, звідси і впливати на них потрібно також тілесно [44, с. 67–81].

З цього приводу М. Еліаде вказував, що в своїй поведінці архаїчна людина не знає дій, які раніше не були би пережиті кимось іншим. Тому її поведінка – це безперервне повторення відкритих іншими дій, у даному випадку богами та всілякими сутностями. Звертає на себе увагу формула архаїчної ментальності за М. Еліаде: людина традиційної культури визнавала себе реальною лише тією мірою, якою вона переставала бути сама собою, задовольняючись імітацією і повторенням дій когось іншого: “Тобто вона визнавала себе реальною, справді саму собою лише тоді, коли переставала нею бути” [55, с. 56].

Список використаних джерел

мира // Обычное право и правовой плюрализм. Материалы XI Международного конгресса по обычному праву и правовому плюрализму, август 1997 г. Москва. – М., 1999. – С. 243–245. 4. *Багинин В. А.* Миф и право // Смыслы мифа: мифология в истории и культуре. Сборник в честь 90-летия профессора М. И. Шахновича. Серия “Мыслители”. Выпуск № 8. – СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского философского общества, 2001. – С. 300–304; 5. *Иванов В. В., Топоров В. Н.* О языке древнего славянского права (к анализу нескольких ключевых терминов) // Славянское языкознание: VIII Международный съезд славистов. Загреб-Люблина, сентябрь 1978 г. Доклады советской делегации. – М., 1978. – С. 237. 6. *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Древнее славянское право: архаичные мифопоэтические основы и источники в свете языка // Формирование раннефеодальных славянских народностей. – М., 1981. 7. *Законы Ману.* – М., 1960. 8. *Кинн Т.* История источников римского права. – СПб., 1908. 9. *Мікуліч А.* Беларусы у генетычнай прастору. Антропалогія этнасу. – Мінскі: Тэхналогія, 2005. 10. *Яйце-райце* // Українські народні казки. – Львів: Каменяр, 1997. – С. 38. 11. *Повесть временных лет.* Ч. I: Текст и перевод. – М.-Л.: Изд-во Академии Наук СССР, 1950. 12. *Полное собрание русских летописей.* Т. II. Ипатьевская летопись. – М., 1962. 13. *Бенвенист Э.* Словарь индоевропейских социальных терминов. – М.: Прогресс-Универс, 1995. 14. *Иванов В. В., Топоров В. Н.* О языке древнего славянского права (к анализу нескольких ключевых терминов) // Славянское языкознание: VIII Международный съезд славистов. Загреб-Люблина, сентябрь 1978 г. Доклады советской делегации. – М., 1978. – С. 27–29. 15. *Топоров В. Н.* Прусский язык: Словарь К-Н. – М., 1984; *Традиционная культура Беларуси как объект когнитивно-контрастивного и структурно-семиотического изучения: Отчет о научно-исследовательской работе* // Национальная академия наук Беларуси. Институт философии. – Минск, 2008. – С. 23, 29, 35, 42–45, 61–62, 65–68. 16. *Протт В. Я.* Поэтика фольклора. – М., 1998. 17. *Дэвидсин Б.* Африканцы: Введение в историю культуры. – М.: Наука, 1975. 18. *Леви-Брюль Л.* Первобытное мышление. – М.: Атеист, 1930. 19. *Леви-Стросс К.* Руссо – отец антропологии // К. Леви-Стросс. Первобытное мышление. – М., 1994. 20. *Дэвидсин Б.* Африканцы: Введение в историю культуры. – С. 144. 21. *Щужин В.* Мифы русского народа. – Екатеринбург, 1995. 22. *Леви-Стросс К.* Первобытное мышление. – М.: Терра-Республика, 1999. 23. *Козолупенко Д. П.* Мифопоэтическое мировосприятие. – М.: Канон плюс, 2009. 24. *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. – М., 1974. 25. *Срезневский И. И.* Древние памятники русской письменности и языка. – СПб., 1863. 26. *Элиаде И.* Космос и история. – М., 1987. 27. *Топоров В. Н.* Древо мировое // Мифы народов мира. Т. 2. – М., 1982. – С. 398–406. 28. *Аганкина Т. А., Топорков А. Л.* Материалы по славянскому язычеству (древнерусские свидетельства о почитании деревьев) // Литература Древней Руси. Источниковедение. – Л., 1988. – С. 224–236. 29. *Полное собрание русских летописей* Т. I. Лаврентьевская летопись. – М., 1962. 30. *Гальковский Н. М.* Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Репринт. Т. 2. – С. 41. 31. *Топоров В. Н.* Об украинском элементе в русской духовной культуре // Славянский и балканский фольклор. – М., 1989. – С. 73. 32. *Потебня А. А. I.* О некоторых символах в славянской народной поэзии. II. О связи некоторых представлений в языке. III. О купальских огнях и сродных с ними представлениях. IV. О Доле и сродных с нею существах. 2-е изд. – Харьков, 1914. – С. 54–76. 33. *Байбурин А. К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. – Л., 1983. 34. *Байбурин А. К., Топорков А. Л.* У истоков этикета. Этнографические очерки. – Л., 1990. – С. 135–136. 35. *Журавлев А. Ф.* Охранительные обряды, связанные с падежом скота, и их географическое распространение // Славянский и балканский фольклор. – М., 1978. – С. 133. 36. *Жуёкова М. В.* Заколдованный круг // Живая старина. – 2003. – № 2. – С. 16–19. 37. *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. – СПб, 1903. – С. 154–156. 38. *Белова О. В., Толстая С. М.* Луна // Славянские древности. – Т. 3. – М., 2004. – С. 143–147. 39. *Хайзинга Й.* Осень средневековья. – М., 1988. 40. *Костомаров Н.* Исторические монографии и исследования // Костомаров Н. Собрание сочинений. Кн. 5. – Т. 13. – СПб., 1904. – 41. *Хренов Н. А.* Воля к сакральному. – СПб., 2006. – С. 423–424. 42. *Топоров В. О* космологических источниках раннеисторических описаний // Труды по знаковым системам. Т. VI. – Тарту, 1973. 43. *Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. – М., 1982. – 117 с. 44. *Черная Л. А.* Антропологический код древнерусской культуры. – М., 2008. 45. *Элиаде М.* Космос и история. – М., 1987.

Александр Удод, Михаил Юрий

МИФОПОЭТИЧЕСКАЯ КАРТИНА МИРА

В статье идет речь об особенностях мифопоэтической картины мира, характерной для мифопоэтического мировосприятия и мировидения. Показаны подспудные аспекты этой картины, в которой преобладал человек архаического общества.

Ключевые слова: мифы, рефлексия, культура, обычное право, ритуал, причинность, бриколаж.

Olexandr Udod, Mykhaylo Yuriy

THE TRADITIONAL PICTURE OF THE WORLD

The article discusses some features of the traditional picture of the world, inherent for mythopoetic world perception and attitude. The author also shown deep aspects of this picture, in which was a man of archaic societies.

Key words: myth, reflection, culture, Customary Law, ritual, causality, bricolage.