

романського населення Буковини / Антоній Мойсей. – Чернівці: Друк Арт, 2010. – 304 с.: 36 іл.; 20. Тэрнер В. Символ и ритуал / В.Тэрнер; пер. с англ. – М.: Наука, 1983. – 277 с.; 21. Украинцы / отв. ред. Н.Полищук, А.Пономарев. – М.: Наука, 2000. – 535 с. – (Серия: Народы и культуры; т. 3); 22. Хорватова Э. Традиционные юношеские союзы и инициационные обряды у западных славян // Славянский и балканський фольклор. – М., 1989. – С. 162-173; 23. Чеховський І. Дохристиянські витоки і слов'янські паралелі шлюбної обрядовості молдаван Верхнього Попруття (на матеріалах Новоселицького району Чернівецької області) / Ігор Чеховський, Аркадій Моїсей. – Чернівці: Рута, 1998. – 72 с.; 24. Чеховський І.Г. Ритуал ініціації: посвята через танець / І.Г. Чеховський, А.Є. Мойсей, І.Г. Сандуляк // Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології. – Чернівці: Золоті литаври, 1998. – Т. 1. – С. 197-205; 25. Элиаде М. История веры и религиозных идей. В 3-х т. Т. 3. От Магомета до Реформации / Мирча Элиаде. – М.: Критерион, 2002. – 352 с.; с. 109-111; 26. Элиаде М. Тайные общества. Обряды инициации и посвящения / пер. с фр. Г.А.Гельфанд / Мирча Элиаде. – М.–СПб.: Университетская книга, 1999. — 356 стр.; с. 323-325; 27. Diaconu V. Etnografie și folclor pe Suha Bucovineană. Obiceiuri și credințe / Vasile Diaconu. – Iași: Unirea, 2002. – 490 p.; 28. Fundu Moldovei o așezare din ținutul Câmpulungului bucovinean / F. Lucău-Dănilă, D. Rusan. – Fundu Moldovei: Societatea pentru cultură «Dimitrie Gusti», 2000. – 464 p.

УДК 39:140.8

Олександр УДОД, Михайло ЮРІЙ
ТРАДИЦІЙНА КАРТИНА СВІТУ

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

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

Александр УДОД, Михаил ЮРИЙ
ТРАДИЦИОННАЯ КАРТИНА МИРА

В статье идет речь об особенностях традиционной картины мира, характерной для мифопоэтического мировосприятия и мировидения. Показаны подспудные аспекты этой картины, в которой пребывал 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.

Світобачення людини традиційного суспільства обумовлене діалектикою міфу і засноване на обоженні 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, навпаки, 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, спрямована на експлікацію своїми, найчастіше образно-художніми і поетичними, засобами найбільш загальних питань про все суще в цілому і місце людини серед цього суцього. 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 семиоазису – 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 навколишній 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.

Русійною силою легенди, інструментом її розвитку в різних змістовних контекстах, зародження і паралельного існування різних її версій є не стільки розширення кількості дійових 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 і 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». Загалом картина світу розглядається як спосіб концептуалізації і категоризації дійсності. Ця дійсність найповніше відображена у міфологічній творчості. В картині світу цієї творчості навколишня дійсність сприймалася як ціле, кожен елемент якого має певне місце. На цьому обґрунтовувалося відчуття та усвідомлення стійкості і 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 й 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 першоначального балансу, розпадом, хаосом» [3, с.234-245].

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 і 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 першоначальне 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].

В 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 роз-

виток подій, пов'язаний з відновленням status quo і покаранням порушника Богом [6, с.57].

До загальноіндоевропейської давнини належить і дуже важливе релігійне й 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, а також стосунки між богами і людьми й самі людські взаємини. Порядок представлявся як підґрунтя 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 та 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 і багатолітньому застосуванню 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, як правило, мала сакралізований статус, а її існування застерезувало суспільство від поганих наслідків.

Можна з упевненістю сказати, що і в українському традиційному праві також існувала архаїчна нерозділеність понять права, справедливості і 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 найдавнішим звичаям.

У звичаї втілюється не тільки обов'язок, загальний і обов'язковий для всіх основний закон, але і форма відносин, спосіб 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 випливають 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 і 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 фіскальної 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, «введення 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, визначального значення в ній набуває просторово-часовий параметр. Щодо культур, які беруть свої витoki в культурі так званої «індоєвропейської 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 – дець 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 особливістю «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 проєкцій. Першу характеризує тетрактичність (пентактичність, якщо врахувати центр), що проявляється у виділенні перш за все чотирьох (якісно і семантично) різних сторін світу. Однак обидві проєкції 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 персонажної 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 розташовується, 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 звичаєвого 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 «звірині». Хоча, згідно з уявленнями першоначального руського літописця, наприклад, кривичі належали до числа найстійкіших прибічників останніх: «Си же творяху обычая и Кривичи и прочии погании, ни ведуше 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-krivъ*, де пряме, правильне ототожнюється зі справедливістю, законом і упорядкованістю, а криве – з порушенням закону і відхиленням від норми [13, с.252]. З другого 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 із 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; 23,29, 35, 42-45, 61-62,65-68].

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 змушує нас говорити про його «алогічність» щодо світосприйняття сучасної людини.

На перший погляд видається, що це необережне, 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 посиленням 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. Питання «чому?» виникає завжди для прийняття рішень про подальші дії. Якщо ж подальші дії відомі і 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 міфопоетичному типі 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 на явню не пов'язані, але які організовують міфопоетичну картину світу не менш суворо, ніж поняття «природних причин» організовує картину наукову, що змушує говорити як про «систему» стосовно міфопоетичного світосприйняття, так і стосовно 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 науко-

вців. Принцип цей багатьма дослідниками визначається як «містичний» і «надприродний», на противагу «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» і «крайня чуттєвість»), пояснюється, мабуть, саме різницею інтересів дослідника і «первісної людини» – їх вражають цілком різні речі і 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» [19, 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» [20, с.23]. Отже, звідси виникає і поняття міфу як «особистісної форми» у А. Ф. Лосева.

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 виявилася 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 і прагненням до жорстких законів, людина цілком байдужа.

Аналітичне мислення взагалі і 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, і без людини, і без І. Ньютона також, ніт-

рохи 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 й 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 й, можливо, головна відмінність від міфологічного. У створюваній картині світу в першому і другому випадках 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 разі, ніщо не може бути залишене без уваги, оскільки принцип належної уваги, що лежить в основі міфологічного світосприйняття і має наслідком принципи включеності, додатковості і спрямованості на майбутнє, передбачає неможливість байдужого ставлення до будь-якого явища або до істоти даного світу. На беззаперечному наслідуванні цьому принципу тримаються 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 [21, 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. І 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 багатолікість 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» [22, 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 і, 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 і тому ніби завжди природно супроводжує індивіда, пропонуючи готові схеми ситуації та 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 «проекту», 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 виразити себе за допомогою репертуару химерного за складом, широкого, але все ж обмеженого... Таким чином, мислення виявляється чимось на зразок інтелектуального бриколажу» [23, 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 уваги 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» постій-

но поповнюється, оскільки з появою нових образів старі не щезають, а навпаки, лише множаться у видозмінах.

З цими двома особливостями пов'язане і протиріччя, що помічається всіма дослідниками міфології, а саме: поєднання конкретності і синтетичності, що призводить до певної невизначеності. «Уважне і скрупульозне спостереження, повністю звернене до конкретного» [24, с.289] – з одного боку. А з другого: «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» [25, с.72].

Отже, міфопоетичне уявлення є кожен раз символічним і, відповідно, особливим. Установка на особливе приводить до розвитку конкретного мислення і зводить до мінімуму можливість узагальнення. Вона також приводить 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 [26, с.159-169, 156].

Джерела та література: 1. Лосев А. Ф. Миф. Число. Сущность. – М., 1994. – С. 98; 2. Цит. за: Карнап Р. Значение и необходимость: Исследование по семантике и модальной логике. – М., 1959. – С. 84; 3. Банников К. Л. Отношение мифопоэтического и правового сознания в традиционной картине 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-Любляна, 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. – С. 57; 7. Законы Ману. – М., 1960. – С. 10; 8. Кипп Т. История источников римского права. – СПб., 1908. – С. 18-19; 9. Мікуліч А. Беларусы у генетычнай прасторы. Антропалогія этнасу. – Мінскі: Тэхналогія, 2005. – С. 41; 10. Яйце-райце // Українські народні казки. – Львів: Каменярь, 1997. – С. 38; 11. Повесть временных лет. Ч. I: Текст и перевод. – М.-Л.: Изд-во Академии Наук СССР, 1950. – С. 14; 12. Полное собрание русских летописей. Т. II. Ипатьевская летопись. – М., 1962. –

С. 10; **13.** Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. – М.: Прогресс-Универс, 1995. – С. 252; **14.** Иванов В. В., Топоров В. Н. О языке древнего славянского права (к анализу нескольких ключевых терминов) // Славянское языкознание: VIII Международный съезд славистов. Загреб-Любляна, сентябрь 1978 г. Доклады советской делегации. – М., 1978. – С. 27-29; **15.** Топоров В. Н. Прусский язык: Словарь К-Н. – М., 1984. – С. 73-74; Див. також: Традиционная культура Беларуси как обмет 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.** Пропп В. Я. Поэтика фольклора. – М., 1998. – С. 314; **17.** Дэвидсин Б. Африканцы: Введение в историю культуры. – М.: Наука, 1975. – С. 147-148; **18.** Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. – М.: Атеист, 1930. – С. 251-260; **19.** Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. – М.: Атеист, 1930. – С. 37; **20.** Леви-Стросс К. Руссо – отец антропологи//К. Леви-Стросс. Первобытное мышление. – М., 1994. – С. 23; **21.** Дэвидсин Б. Африканцы: Введение в историю культуры. – С. 144; **22.** Щуклин В. Мифы русского народа. – Екатеринбург, 1995. – С. 12; **23.** Леви-Стросс К. Первобытное мышление. – М.: Терра-Республика, 1999. – С. 126; **24.** Леви-Стросс К. Первобытное мышление. – М.: Терра-Республика, 1999. – С. 289; **25.** Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. – С. 72; **26.** Див.: Козолупенко Д. П. Мифопоэтическое мировосприятие. – М.: Канон плюс, 2009. – С. 159-169, 156.

УДК [37:7]:327

Полина ХАРЧЕНКО

ИНТЕГРАЦІЙНІ ПРОЦЕСИ В ГАЛУЗІ СУЧАСНОЇ МИСТЕЦЬКОЇ ОСВІТИ

В статті розглянуто окремі організаційно-педагогічні аспекти інтеграції вітчизняної мистецької освіти у світовий освітній простір. Висвітлено актуальні тенденції розвитку сучасної мистецької освіти, проаналізовано досвід зарубіжних навчальних закладів мистецького спрямування.

Ключові слова: мистецька освіта, навчальні програми, мистецький менеджмент, професійна підготовка фахівців у сфері мистецтва.

Полина ХАРЧЕНКО

ИНТЕГРАЦИОННЫЕ ПРОЦЕССЫ В ОБЛАСТИ СОВРЕМЕННОГО ХУДОЖЕСТВЕННОГО ОБРАЗОВАНИЯ

В статье рассмотрены отдельные организационно-педагогические аспекты интеграции отечественного художественного образования в мировое образовательное пространство. Освещены актуальные тенденции развития современного художественного образования, проанализирован опыт зарубежных учебных заведений художественного направления.

Ключевые слова: художественное образование, учебные программы, менеджмент в сфере искусства, профессиональная подготовка специалистов в сфере искусства.