

Оксана ДАРМОРІЗ

МІФОЛОГІЯ

Міністерство освіти і науки України
Львівський національний університет імені Івана Франка

ОКСАНА ДАРМОРІЗ

МІФОЛОГІЯ

Навчальний посібник

*Рекомендовано
Міністерством освіти і науки України*

Львів
ЛНУ імені Івана Франка
2010

УДК 130.2:82-343.0

ББК ч111(4)

Д 20

Рецензенти:

д-р філос. наук, проф. *П. М. Кралюк*

(Національний університет "Острозька академія");

д-р філос. наук, проф. *М. Г. Братасюк*

(Київський національний університет внутрішніх справ);

д-р філос. наук, проф. *М. В. Кашуба*

(Львівський регіональний інститут

державного управління НАДУ при Президентіві України)

Рекомендовано

Міністерством освіти і науки України

як навчальний посібник для студентів

вищих навчальних закладів

Лист № 1/11-7635 від 11.08.10.

Дарморіз Оксана

Д 20 Міфологія : навч. посібник / Оксана Дарморіз. – Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2010. – 248 с.

ISBN 978-966-613-784-8.

Розглянуто основні питання з теорії міфу, подано головні підходи щодо природи та сутності міфів в історії філософської думки. З'ясовано роль та місце міфу в структурі духовної культури, зокрема розкрито взаємозв'язок міфу з релігією, ідеологією та художньою творчістю. Висвітлено особливості існування міфологічної свідомості в первісному суспільстві, а також генезу та розвиток міфологічних уявлень у європейській культурі (від античності до сьогодення).

УДК 130.2:82-343.0

ББК ч111(4)

© Дарморіз О., 2010

© Львівський національний університет
імені Івана Франка, 2010

ISBN 978-966-613-784-8

ВСТУП

У сучасному філософсько-культурологічному дискурсі наявне широке коло питань, які потребують докладного вивчення. Серед них важливе місце займає міфологічна проблематика. Міф є безперечно одним із важливих компонентів як давньої культури, так і займає важливе місце у структурі культури будь-якого часу, а специфіка міфологічної системи завжди є визначальним чинником у формуванні культурної специфіки. Також надзвичайно гострою в сучасному соціогуманітарному дискурсі є проблема соціального міфу та вивчення його впливу на формування суспільної думки і соціокультурної специфіки. Дослідження соціальної міфології безумовно неможливе без теоретичних обґрунтувань міфу та аналізу генези різних міфологічних систем як підґрунтя для існування міфологічної свідомості в сьогоденні. Саме тому в сучасній філософській думці є багато досліджень, котрі стосуються розкриття тих чи інших аспектів цієї проблеми. Водночас, серед сучасної вітчизняної навчальної літератури ми не знаходимо відповідних підручників та посібників, які є необхідними для наповнення навчального процесу студентів-гуманітаріїв.

Мета цього посібника ознайомити читачів з існуючими підходами до міфу, особливостями розвитку міфів у первісну епоху, специфікою існування та розвитком міфологічних систем у європейській культурі; навчити студентів вільно оперувати теоретичними аспектами міфу та широким фактологічним матеріалом.

Навчальний посібник відповідає навчальній програмі курсу “Міфологія”, котрий був розроблений і апробований у процесі його читання для студентів культурологічного відділення Львівського національного університету імені Івана Франка. Вивчаючи цей курс студенти повинні знати головні теорії міфу, характеристики міфологічного мислення та світогляду; особливості існування міфів у первісній культурі; специфіку розвитку міфологічних систем, котрі існували в європейській культурі; характеристики існування соціальних міфів, їхні основні форми, природу, етапи розвитку, риси соціальної міфології. До необхідних умінь, які мають набути студенти, відносимо: ідентифікувати елементи міфологічних систем, співвідносити їх з етапами розвитку певної міфології; аналізувати взаємовпливи різних міфологічних систем між собою та їхній вплив на розвиток європейської культури; аналізувати риси міфологічного мислення за міфологічними сюжетами та проявами міфологічної поведінки.

Матеріал, представлений у посібнику, є необхідним не лише для навчання студентів-культурологів, але й може бути корисним для студентів інших гуманітарних спеціальностей, а також для тих, хто фахово цікавиться проблемами теорії та історії міфу.

Концепція міфу, викладена в цьому посібнику, ґрунтується на фахових наукових дослідженнях міфу. Проаналізовано численні теорії, що дає змогу всебічно дослідити зазначену проблему, при цьому не розглянуто псевдонаукові та контроверсійні праці, яких у цій галузі знання є дуже багато і які лише зводять дослідника на манівці, оскільки подають недостовірну та необґрунтовану фактами інформацію.

У навчальному посібнику розкрито три головні напрями досліджень міфу та міфологічних систем, кожному із яких присвячено окрему частину. У першій частині “Міфологія в системі культури” викладено теорію та філософію міфу, – наведено головні підходи до вивчення міфу; окреслено його сутність та природу, головні особливості; визначено місце міфу у структурі культури через співвідношення міфології з іншими сферами культури – релігією, ідеологією, художньою творчістю. описа-

но їхні спільні риси, а також визначено відмінності, що допомагає створити цілісне враження про місце міфу та міфології в структурі культури і культурологічного знання.

У другій частині “Міф як феномен первісної культури” розкрито особливості зародження міфологічної свідомості та її функціонування у первісну епоху. Міф розглянуто як найдавнішу форму духовної культури людства, описано головні характеристики первісних міфів, їхні функції та специфіку, досліджено особливості побудови міфологічних сюжетів, типи міфологічних персонажів, головні міфологічні моделі, форми міфологічного сприйняття світу. Значне місце відведено вивченню символізму міфологічної свідомості, а також прояву міфологічного мислення через особливості виконання ритуалів, типологізацію видів первісних ритуалів, форм та елементів ритуалу, таких як священнодійство та жертвоприношення, взаємозв’язку між міфом, ритуалом, традицією. Аналіз первісного міфу виявляє взаємозв’язок первісної культури з іншими культурними епохами, у тому числі й з сьогоденням, дає змогу побачити спадковість культурних форм та явищ, з’ясувати специфіку не лише первісної культури, але й інших традиційних культур.

Третя частина “Міфологічні системи в історії європейської культури” присвячена дослідженню міфічного в лоні європейської культурної традиції, вивченню головних міфологій та міфологічних елементів, які формували та формують специфічність європейської ментальності, культури, науки та філософії впродовж усього її існування. Зародження європейської культури прослідковується через взаємозв’язок різних міфологічних систем, які побутували на території Європи, а саме: через античну міфологію, до якої належать міфологічні системи Стародавньої Греції та Стародавнього Риму; міфологічні системи народів західної Європи – кельтську та германно-скандинавську; а також українську міфологію як приклад слов’янського типу європейської культури. Розвиток європейської культури проаналізовано шляхом вивчення міфологічних елементів християнізованої Європи епохи Середньовіччя та наявність особливого типу соціальних міфів у Новий час та

новітню добу європейської історії. Соціальну міфологію розглянуто як невід'ємну складову сучасної культури, виявлено головні особливості соціальних міфів, їх взаємозв'язок із первісною та традиційною міфологіями, а також специфічні риси, котрі характеризують власну специфіку соціального міфу. У процесі вивчення соціального міфу як форми колективного мислення та явища масової свідомості, проаналізовано найзначніші міфи в ідеологічних системах ХХ–ХХІ ст., а також засоби їх розповсюдження в сучасному світі.

Для кращого сприйняття викладеного матеріалу і як ілюстративний матеріал подано приклади з художньої літератури, міфологічні розповіді, фольклорні тексти, цитати з античних джерел та антропологічних розвідок, і конкретизовано явищами сучасної культури тощо.

Посібник містить тематичні модулі, до кожної теми підібрано відповідну літературу, сформовано перелік питань для самоконтролю знань та завдання для самостійної роботи, а в кінці – предметний та іменний покажчики.





РОЗДІЛ 1

МІФОЛОГІЯ

ЯК ВЧЕННЯ ПРО МІФИ

1.1. Міф як об'єкт філософсько-культурологічного аналізу. Проблема класифікації міфологічних теорій

Термін “міф” (від грецького *mithos* – розповідь) у різних випадках може мати різні значення. Часом він виступає як давнє уявлення про світ, яке виникало у людини в процесі його освоєння. В релігії – це сюжетно оформлена та персоніфікована догматична основа. Мистецтво використовує давні міфи, функціонально й ідейно переосмислюючи, перетворюючи їх в художні образи. Також міф може бути відносно стійким стереотипом масової свідомості. У цій іпостасі його часто використовують в ідеології, де міф виконує роль пропагандистських й ідеологічних кліше, котрі цілеспрямовано формують суспільну свідомість. Загалом же міф є “особливим видом світовідчуття, специфічним, образним, чуттєвим, синкретичним уявленням про явища природи і суспільного життя”¹. Щоб зрозуміти і дослідити міф, варто пам'ятати насамперед те, що для міфологічної свідомості (а лише через неї і є можливим повний аналіз міфу) він є реальністю, яку переживає людина. Міфологічна свідомість абсолютна, безпосередня і наївна, за-

¹ Кессиди Ф. Х. От мифа к логосу (Становление греческой философии) / Ф. Х. Кессиди. – М. : Мысль, 1972. – С. 41.

гальнозрозуміла. Міф завжди життєвий і складається з живих особливостей, він насичений емоціями і реальними життєвими переживаннями, наприклад, він персоніфікує, обожнює, шанує або ненавидить. Так і міфічні герої народжуються, живуть, помирають, між ними відбуваються сцени кохання, ревності, заздрості, самопожертви тощо. На думку М. І. Стебліна-Каменського “міф – це розповідь, яку там, де вона виникла та існувала, приймали за правду”².

Виникають міфи на зорі людства, в архаїчному суспільстві. Відтоді постійно поновлюються спроби їх тлумачення, перші з яких належать філософам Давньої Греції. Вже тут можна визначити два напрями трактування міфів. По-перше, це тлумачення міфів як алегорій. Емпедокл вважав, що Зевс є алегорією вогню, Гера – повітря, Гадес – землі. В Анаксагора Зевс постає алегорією розуму, Афіна – мистецтва і т. д. Алегоричні тлумачення давались і цілим міфам. Згодом античні міфи стали тлумачити як моральні категорії. Другий напрям – евгемеристичні тлумачення. Евгемер розглядав богів як давніх правителів, які самі себе обожнювали або були обожені іншими. Тобто, вважалось, що в міфах міститься історія народів, діяння і подвиги героїв, предків тощо. Аристотель зазначав, що міфи створюють законодавці для навіювання натовпу, для виконання законів і для вигоди закону. Тлумачив богів як обожнених історичних осіб і Геродот. На його думку, міфи – це відображення історичних подій.

Аж до епохи просвітництва під “міфом” розуміли вигадку, що немає ніякої об’єктивної основи. Переоцінка міфу починається з Романтизму, коли міф розглядають як поетичне зображення якоїсь реальності чи символ якихось істин (насамперед релігійних). Міф стає істиною метафізичною, що виражає вищі духовні цінності.

Вивчення міфології бере свій початок у XVIII ст. У цьому руслі було зроблено багато досліджень щодо теорій міфології. В. Вундт таких теорій нараховує десять: перша – “конст-

руктивна” – в основі її лежить принесена ідея, наприклад, у Августина – ідея божественної цілі, якій все підпорядковано. Інша – теорія виродження, її представляють романтики, Ф. В. Й. Шеллінг; тут пануючою є ідея, що міфологія зароджувалася в одному джерелі, потім розповсюджувалася серед інших народів і вироджувалася. Теорія прогресу, або еволюції, стверджує поступовий характер міфології, котра в своєму розвитку накопичує нові цінності без втрати попередніх. Згідно з натуралістичною теорією (брати Я. та В. Грімми) в основі міфології закладено природні процеси, явища природи. Е. Тайлор, Г. Спенсер сходились на думці, що основу міфології складають уявлення про духів і демонів. Ця теорія отримала назву анімістичної. Схожа на попередню, преанімістична теорія (теорія “чародійства”) полягає в абсолютизації магічних елементів у міфології. Символічна теорія обґрунтовує, що головні властивості міфологічного мислення – “одухотворення” й “образне уявлення”, котрі на відміну від науки є несвідомими, протікають поза законами логічного мислення, хоч і володіють “безпосередньою достовірністю і дійсністю”. У раціоналістичній теорії (Дж. Фрезер) головними визнано інтелектуальні мотиви розгляду теоретичних і практичних проблем, тобто міфологія виступає тут як первісна наука, що аналізує причини подій та явищ. Представником ще одної теорії – теорії ілюзій є Х. Штейнталь. Він висловлював ідею, що нові уявлення підганяються під існуючі старі стереотипи. Останньою є теорія навіювання, яка розглядає міфологічні явища як прояви масової свідомості.

Іншу класифікацію теорій міфу наводить С. А. Токарев. Він говорить про чотири зальні групи: натуралістичну (натур-міфологічну, абстрактно-міфологічну): міфи як персоніфікований опис і пояснення явищ природи, переважно небесних; евгемеристичну – тлумачить міфічних персонажів як реальних особистостей, а міфи як прикрашені фантазією, історичні розповіді про їх подвиги; біологічну (сексуально-біологічна, психоаналітична): розглядає міфологію як фантастичне породження і переосмислення підсвідомих сексуальних потягів людини; а також соціологічну теорію, де міфи виступають як

² Стеблін-Каменский М. И. Миф / М. И. Стеблін-Каменский. – Л. : Наука, 1976. – С. 5.

безпосередній вираз зв'язку первісного суспільства з навколишнім світом чи як “переживана реальність” і обґрунтування соціальної практики.

Ще одна класифікація теорій міфу належить А. Ф. Лосеву. Він вважав, що історія філософії знає три концепції міфу: перша належить Проклу, який намагався розкрити діалектику грецької міфології. Друга – намагання Ф. В. Й. Шеллінга пояснити міф з його власної необхідності. Третя – вчення Е. Касирера про символічну природу міфу та його інтелігентну стихію.

1.2. Головні напрями дослідження міфу у сучасній філософії

Величезним інтересом до міфу в зв'язку зі зростанням його впливу на суспільну свідомість характеризується ХХ ст. Особливу зацікавленість міфом як соціокультурним феноменом першими виявили представники *психоаналізу*. **З. Фройд** та його послідовники розглядали міфи як “масові сновидіння”, як вираз “колективного несвідомого”, вважаючи, що міф – це “збережений фрагмент дитячого психічного життя народу, а сновидіння – це міф індивідуума”. **З. Фройд**, ототожнюючи міф із культурою, стверджував, що культура і людство у своєму розвитку проходять однакові етапи. Згідно з його вченням, культура народжується разом із людиною як система її фобійних проєкцій, яка розкладається на певні заборони, а також ритуали, котрі ці заборони символічно порушують. В історичному процесі формується індивідуальна воля людини, її свідомість, а культура до базових заповідей додає міфологічні проєкції, образи, ідеали, ілюзії. Так формується первісне філогенетичне несвідоме. По суті, культура постає як вироблена віками програма “олюднення” символічних “первісних спокус”, а культурний розвиток як провокування та обмеження процесу психічного звільнення через формування заборон на пориви індивідуалізації: починається він з відмови від інцесту та канібалізму, згодом головну роль тут відіграють методи ідентифікації та придушення любовних потягів.

Це вчення **З. Фройда** розвинув **К.-Г. Юнг**. Проте на відміну від свого попередника, учений трактував колективне несвідоме не як витіснені та неприйнятні для суспільства захоплення, а як головне містилице культури, де зберігаються її “праобрази” і “праформи”, котрі виникають у лоні міфологічної свідомості і, котрі він називає архетипами. Усі люди володіють вродженою здатністю утворювати деякі загальні архетипні символи. Ці архетипи проявляються насамперед у сновидіннях. У них знаходиться вираз “колективне несвідоме”, тобто та частина несвідомого, яка успадкована людиною. Архетип може приймати найрізноманітніші форми. Юнгівські архетипи, переважно, релігійного змісту: Бог – найбагатший, всеохоплюючий символ, до якого людина іде поступово, через дитячу наївність, потім через персоніфіковану соціальність, наукову раціональність, романтичну релігійність. Серед архетипів виділив також архетипи чоловічини, жінки, маски, “іншого”, “самості”, “тіні”, “дитини”, матері, батька, мудрого старого. Мета архетипу – відновлення рівноваги особистості, компенсація його внутрішніх конфліктів. Деякі міфи мають ще одну ціль – звільнити людину від страждань, страху тощо. Зазначив, що універсальна інтерпретація архетипу – неможлива. За **К.-Г. Юнгом**, його зміст можна зрозуміти лише в конкретному контексті.

З іншого боку, сучасне розуміння та дослідження міфу неможливе без *семіотичного аналізу міфу*, який уперше провів **Е. Касирер**. Людську культуру він розглядав як сполучення символічних форм. Наголошував, що поряд із формами інтелектуального синтезу, у свідомості людини існують ще своєрідні символічні утворення – мистецтво, міф, релігія. Особливе місце відведено міфу. Питання про “походження мови” пов'язував з питанням про “походження міфу”. Поняття простору, часу, числа теж виводив із їх становлення в міфологічній свідомості.

Розглядав міф як своєрідний спосіб духовного формування, тому його генетичні проблеми пропонував досліджувати у зв'язку з проблемами структури культури. На його думку, міф охоплює пізнання, моральність, мистецтво, будучи замкненим у собі світом, який не можна змінити зовнішніми цінностями. Міф підвладний своєму способу строгої необхідності і має власну реальність.

Міф як специфічна форма культури живе в глибинах свідомості, пронизує всі інші форми культури і впливає на них так само, як вони впливають одна на одну; разом вони утворюють складну диференційовану систему взаємодії людини зі світом. У міфі – ядро свідомості людини, за допомогою якого історично формуються та відокремлюються релігія, наука, мораль, мистецтво, право. Це ядро свідомості продовжує існувати через образи міфу, а також успадковану від нього структуру мови.

Історія народу – вторинна і похідна від міфу. Міф для Е. Касирера є своєрідною початковою формою життя, з якої виникає мова народу. Причому міф не лише первісна форма культури, з його допомогою структурується життя народу на всіх етапах його розвитку.

Наслідком синтезу психоаналітичної концепції міфу та вчення про міф у Е. Касирера можна вважати дослідження міфів та їх теоретичне обґрунтування *філософією структуралізму*. Особливістю структуралістського дослідження міфу є вивчення міфів засобом мовознавства: людська мова функціонує як засіб спілкування між людьми лише завдяки визначеній структурі, – елементарним одиницям (фонемам). Пошуки такої ж структури, що була виявлена в мові, проведено і стосовно міфу. З'ясувалося, що в міфах часто йдеться про ті чи інші протилежності, наприклад, небо–земля, верх–низ, північ–південь, літо–зима, сонце–місяць, життя–смерть, вогонь–вода, тепло–холод, чоловік–жінка тощо. Ці протилежності можна розглядати як структуру (за аналогією з мовою). Тому структуралісти зазвичай переносили фонологічні терміни у вивчення міфів.

Широко використовував лінгвістичну термінологію **К. Леві-Строс**. Він вважав, що все людство пов'язане єдиною структурою несвідомого, яке в різних умовах дає різні, на перший погляд, етнічні та національні культури. Генезу і механізм розвитку культури пов'язував зі становленням символічних сил мислення, котрі визначають несвідоме і виявляються в мові. Виділяв етапи раціоналізації мислення в аналізі міфів. Вважав, що глибинна логіка творчої діяльності формувалась уже в первісних культурах і залишається основою сучасної найскладнішої інженерії.

Міф – це сукупність усіх його варіантів. Його можна розкласти на декілька кодів: кулінарний – про приготування їжі, соціологічний, космологічний, астрономічний, етичний та інші.

Міфи, як і мова, передають певний зміст. При чому в міфі – не просто відображення історичних подій того чи іншого етносу, а своєрідне відображення явищ, які хвилюють людей (наприклад, смерті, стихійних лих тощо). Міфологічне мислення ніби очищує окремі реальні події від історичності, позбавляє їх конкретики, часового виміру. Структура, виявлена в міфах, є специфічною саме для них. Тому можна говорити, що мислення первісної людини відрізняється від міфологічного мислення лише матеріалом, яким воно оперує, але не само по собі.

Натомість, ще один представник структуралізму, **Л. Леві-Брюль**, який як і К. Леві-Строс досліджував культуру народів, котрі ми звикли називати примітивними, дійшов висновку, що первісне мислення докорінно відмінне від мислення сучасної людини. Первісне мислення часто виходить із засновків, які ми зараз могли б назвати абсурдними, проте в практичній діяльності первісна людина могла мислити логічно і робити правильні висновки, котрі вона вміла використовувати навіть краще, ніж сучасна людина. Саме тому, первісні люди були краще пристосовані до навколишнього середовища. Сутність первісного мислення – “містичність”, тобто підкорення вірі і надприродній силі.

Цікавим є дослідження міфу **Р. Барта**. З одного боку, він продовжував лінгвистичні дослідження міфу, характерні для структуралізму, зосереджуючи свою увагу на міфі як слові, висловлюванні; на оформленій, формальній стороні міфу. Культуру розглядав як текст, в якому взаємодіють різні семантичні системи. Вказував на неможливість виділення лише одного смислу цього тексту – його знаки оточені багатьма значеннями, які по-різному зчитують сучасники і наступні покоління. Він (текст), як і міф, не має точного коду, котрий би забезпечував однозначне прочитання. З іншого боку, Р. Барт привілейованим полем для міфологізування розглядав сучасність, не звертаючись до вивчення основ первісно-

го міфу. Учений лише констатував, що міф вже не є формою образного мислення, як у первісній культурі; в сучасності він перетворився на інструмент політичної демагогії. Для Р. Барта міф є історією, перетвореною на природу. Під “міфом” учений розумів ті способи, якими культурний факт структурується і продукується культурними “кодами”, що ідеологічно підтримують панування буржуазної культури (наприклад, світ моди, спортивні видовища, кіноіндустрія тощо).

Як бачимо, проблемі міфу в історії філософської думки, і особливо розпочинаючи з кінця XIX ст. приділено досить багато уваги. Автори вивчають особливості функціонування міфологічного мислення на ґрунті архаїчних культур, що збереглися, а також звертаються до проблеми впливу міфу на соціальну поведінку сучасної людини. Водночас треба пам'ятати, що дослідження міфу буде ефективним лише тоді, коли дослідник пам'ятатиме засторогу М. І. Стебліна-Каменського, що “той, хто вивчає міфи, в них, зазвичай не вірить... Той, хто вивчає міфи завжди має справу з міфами, тобто вимислом, який усвідомлюється як реальність і тому не може нічого “означати”... Зрозуміти міф, тобто сприйняти його так, як його сприймали ті, серед кого він існував, у сучасному суспільстві може лише дитина, та й то така, яка свої фантазії приймає за реальність. Одна справа – вивчати, інша – розуміти”³. Це було сказано про вивчення міфів архаїчного суспільства, але висловлене зауваження доцільно враховувати і під час аналізу сучасного міфічного мислення. Не варто дистанціюватися від досліджуваного предмета, яким є міф. Його вивчення “з середини”, з погляду самого міфологічного суб'єкта буде значно ефективнішим. Тим паче, що зробити це, аналізуючи сучасний міф, легше, бо ми власне і живемо у тому міфологізованому просторі, який досліджуємо. Хоча поряд із поглядом “з середини” треба помістити ще й погляд “ззовні”, певною мірою абстрагуватися від предмета вивчення, щоб аналіз був об'єктивним та всебічним.

³ Стеблин-Каменский М. И. Миф / М. И. Стеблин-Каменский. – Л. : Наука, 1976. – С. 5.

1.3. Міф як феномен культури

Важко знайти таке визначення міфу яке було б прийняте всіма вченими і водночас було б доступним і неспеціалістам. Міф є однією з надзвичайно складних реальностей культури. Його можна вивчати та інтерпретувати в численних та взаємодоповнюючих аспектах. Найповніший феноменологічний аналіз міфу провів А. Ф. Лосєв у праці “Діалектика міфу”. Його суттєвосмислове розкриття міфу можна звести до 11 тез, 9 з яких виводяться через антитези:

1. Міф не є вигадкою, фікцією, чи фантастичним вимислом, він є необхідною категорією свідомості і буття взагалі. Це життєва реальність, яку переживає людина.
2. Міф не є ідеальним буттям. Міф не твориться абстрактним мисленням, бо він завжди є виразом певних потреб і прагнень.
3. Міф – не наукова (зокрема примітивно-наукова) побудова. Це насамперед живе суб'єкт-об'єктне відношення, яке містить суто міфічну істинність, достовірність, принципіву закономірність і структуру. Міф не може бути наукою, оскільки насичений емоціями та реальними життєвими переживаннями. Наука, навіть первісна, не може бути такою. Звичайно, первісна наука міфологічна, але настільки, наскільки емоційна і наївно-безпосередня. Міфологічність характеризує стан науки у цей момент, а не науку саму по собі. Проте існує міфологічно забарвлена наука і науково усвідомлена (на примітивному рівні) міфологія.
4. Міф не є метафізичною побудовою. Метафізика як міф говорить про щось незвичайне, високе і потойбічне. Але метафізика – наука, а міфологія – життєве відношення до навколишнього світу, яке разом з тим є відчуженим від звичайного перебігу явищ.
5. Міф не є ні схемою, ні алегорією, але передусім символом, і вже будучи символом він може містити в собі схематичні, алегоричні і життєво-символічні шари.

6. Міф не є поетичним твором, хоча він і завжди словесний. Міф як і поетичний образ виступає одухотвореним предметом, проте, міфічного образу немає самого по собі як речі. Міфічним є спосіб зображення речі, а не річ сама по собі. Поетична дійсність є споглядальною дійсністю, а міфічна дійсність є живою реальністю, вона речова і тілесна, чуттєва, натомість поетична – лише словесна. У міфі дійсність є тією самою, що і в звичайному світі, лише міняється її смисл і ідея. У поезії реальність знищується, так само як і реальність чуттєвого сприйняття чи ідей.
7. Міф не є спеціальним релігійним витвором. Їх відмінність полягає перш за все в тому, що релігія – це субстанція ствердження особистості й утвердження її у вічності. Звичайно, може існувати релігійна міфологія, де релігія додає міфу лише деякого специфічного змісту, який і робить його релігійним міфом, але сама структура міфу зовсім не залежить від того, чи буде вона наповнена релігійним чи іншим змістом. Окрім того, в міфі особистість не обов'язково утверджується в вічності; також міф не є субстанційним, а швидше енергійним самоствердженням особистості.
8. Міф не є догматом. Він завжди особистісний та історичний, в той час коли догмат ні не особистісний, ні історичний, він обов'язково абсолютизований і логічний. Міф є безпосередньо сприймане особисте буття, догмат же завжди є науково-діалектичною системою чи її принципом.
9. Міф не є історичною подією. Особистість береться в міфі історично, а проявляється так: з її історії виокремлюється вся словесна стихія.
10. Міф – це особистісна форма. Таке твердження можливе, бо міф ми сприймаємо, розуміємо і переживаємо лише через міфологічну свідомість. А вона не можлива без особистості, оскільки без неї просто не існує. Будь-який акт нашої свідомості (і зокрема міфологічної) пронизаний особистісним сприйняттям.

11. Міф є чудо. З погляду міфологічної свідомості нічого не існує без втручання вищих сил, тих чи інших. Тобто чудо твориться безпосередньо і немає нічого не-чудесного, бо для міфу чудо і є втручанням вищих сил. Людина, живучи міфом, живе і чудом.

Синтезуючи всі свої рефлексії стосовно міфу, А. Ф. Лосев зробив висновок: “Міф є в словах дана чудесна особистісна історія. І це все, що я можу сказати про міф”⁴.

Міф варто розглядати як особливий вид світовідчуття, в основі якого лежать специфічні образні, чуттєві, синкретичні уявлення про явища природи і суспільного життя. Це цілісне світорозуміння, в якому різні уявлення пов'язані в єдину образну картину світу, що складається з реальності та фантазії, природного і надприродного, знання і віри, думки та емоції. При цьому для міфологічної свідомості це максимально конкретна реальність, яка переживається людиною і не може бути вигадкою, фантазією.

Виникають міфи в первісній культурі як історично перша форма свідомості, цілісне уявлення про світ, яке є наслідком його освоєння. Міфологічний світогляд у первісній культурі поряд з наукою є способом пізнання світу, в основі якого лежить власна апріорна система координат, що зумовлена мисленням та досвідом архаїчної людини. Окрім того, за допомогою первісного міфу людина впорядковує навколишній світ та вносить у нього сенс.

По суті, міф перетворює хаос в осмислений космос, структурує його, надає йому людської форми. Міф формує картину світу первісної епохи, виконуючи світоглядну функцію в культурі, а також визначає спосіб мислення людини та її поведінку.

Проте міф не можна розглядати винятково як феномен первісної культури. Незважаючи на те, що міфологічний світогляд з часом змінюється релігійним, а згодом і філософським, міф як конструювання цілісної чуттєво-особистісної картини світу не перестає існувати. Щоправда досить довгий час це по-

⁴ Лосев А. Ф. Диалектика мифа / А. Ф. Лосев // Лосев А. Ф. Миф. Число. Сущность. – М. : Мысль, 1994. – С. 195.

няття протиставляють поняттю істини та реальності як ілюзорне відображення дійсності, характерне для нерелексивної свідомості. Проте з ХІХ ст. і особливо в сьогоденні міф починають розглядати як універсалію, яка наповнює усі сфери культури та визначає її специфіку. Багато дослідників міфологічних структур відзначають їхню універсальність та незнищенність у культурі.

Міфологічна свідомість активно функціонує в сучасній культурі. Можемо говорити, що у ХХ ст. відбувається відродження міфу. Водночас сучасний міф, на відміну від первісного, твориться як цілком усвідомлений феномен. Його використовують як засіб влади та ідеологічного панування в політичній сфері, як спосіб маніпулювання масовою свідомістю у сфері соціальної комунікації та реклами, як художньо-поетичний засіб у мистецтві, як дорефлективні ідейні установки в науковому пізнанні, а також у багатьох інших сферах.

На противагу мінливості світу сучасна людина так само, як і первісна, створює в уяві світ незмінного, постійного та абсолютного, створює модель бажаного космосу, який і уособлює міф. Останній відображає екзистенційну потребу людини в осмисленні та структуруванні свого буття, в забезпеченні стабільності та постійності створеного соціального устрою. У зв'язку з цим міф є важливою антропологічною категорією, феноменом, який притаманний будь-якій культурній епосі. Він є особливим способом освоєння і пізнання дійсності поряд із наукою, мистецтвом, політикою, водночас пронизуючи різні форми та сфери культури. Найповніше особливості міфологічного пізнання можна розглянути через його взаємодію із такими структурними елементами культури, як релігія, ідеологія та мистецтво. Саме тому подальше дослідження проблеми існування міфу в культурі буде присвячене виявленню специфіки цієї взаємодії.

Література

1. *Барт Р.* Мифологии / Р. Барт. – М. : Академический проект, 2008. – 351 с.
2. *Голосовкер Я. Э.* Логика мифа / Я. Э. Голосовкер. – М. : Наука, 1987. – 219 с.
3. *Кассирер Э.* Философия символических форм / Е. Кассирер. – Том 2: Мифологическое мышление. – М.; СПб. : Университетская книга, 2001. – 280 с.
4. *Косарев А.* Философия мифа / А. Косарев. – М. : ПЕР СЭ; СПб. : Университетская книга, 2000. – 304 с.
5. *Леві-Строс К.* Структурна антропология / Клод Леві-Строс. – К. : Основи, 2000. – 387 с.
6. *Лосев А. Ф.* Диалектика мифа / А. Ф. Лосев // Лосев А. Ф. Миф. Число. Сущность. – М. : Мысль, 1994. – С. 6–216.
7. *Мелетинский Е. М.* Мифологические теории на Западе / Е. Мелетинский // Вопросы философии. – № 7. – 1971. – С. 163–171.
8. *Стеблин-Каменский М. И.* Миф / М. И. Стеблин-Каменский. – Л. : Наука, 1976. – 104 с.
9. *Фрейд З.* Тотем и табу / З. Фрейд. – М. : Мысль, 1992. – 384 с.
10. *Шеллинг Ф. В. Й.* Введение в философию мифологии / Ф. В. Й. Шеллинг // Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения : В 2 т. – М. : Мысль, 1989. – Т. 2. – 636 с.
11. *Юнг К.-Г.* Архетипы коллективного несвядомого. Психологичні типи. Вибрані праці з аналітичної психології / К.-Г. Юнг // Читанка з історії філософії : У 6 кн. / За ред. Г. І. Волинки. – К. : Довіра, 1993. – С. 167–179.

Питання для самоконтролю

- Які головні значення міфу існують у сучасній культурі?
- Які ви знаєте способи тлумачення міфів у старогрецькій філософії?
- Визначте специфіку дослідження міфу в психоаналізі.
- Хто із представників філософії структуралізму досліджував міф як культурне явище?
- Розкрийте зміст поняття “семіотика міфу”.
- У чому полягає феноменологічний аналіз міфу А. Ф. Лосева?

Завдання для самостійної роботи

- Міфологія – вчення про міфи.
- Міф як культурна універсалія.
- Дослідження міфу як явища первісної культури.
- Ф. В. Й. Шеллінг. “Вступ до філософії міфології”.
- Головні засади філософії міфу.



РОЗДІЛ 2

МІФОЛОГІЯ ТА РЕЛІГІЯ

2.1. Первісні релігійні вірування крізь призму взаємозв'язку міфології та релігії

Міфологія та релігія – два способи практично-духовного осягнення світу. На ранніх стадіях суспільного розвитку міфологія безперечно утримує пальму першості, вона є універсальним способом освоєння світу, адже тут синкретично поєднуються знання, норми, вірування, художні образи тощо.

У сучасному релігієзнавстві, так як і в філософії, немає єдності у способі вирішення питання про співвідношення релігії та міфології: одні не розмежовують вказані поняття, другі – різко розділяють ці феномени, треті говорять про відмінності і водночас тісний зв'язок цих явищ. Останню думку поділяє більшість дослідників.

Природу і виникнення релігії зазвичай пов'язують із ранніми формами вірувань – фетишизмом, тотемізмом, анімізмом, магією, які в межах міфологічних систем утворювали прото-релігію. Спробуємо розглянути ці первісні форми релігійного життя детальніше і таким способом з'ясувати взаємозв'язок міфології та релігії на первісних етапах існування людства в первісній культурі.

Фетишизм (португ. feitico – амулет, магічна річ) – поклоніння неодухотвореним предметам, яким приписують невластиві для них якості, наприклад, можливість зцілювати, захищати від ворогів, допомагати на полюванні тощо. Уперше

цю форму релігійних вірувань виявили португальські моряки в Західній Африці в XV ст., а згодом фетишистські уявлення були виявлені в релігіях майже усіх народів. Наприкінці XIX ст. Ш. де Брос та О. Конт висунули припущення, що для всіх примітивних народів характерно наділяти людськими формами життя зовнішні об'єкти, котрі їх оточують.

Об'єктом поклоніння, тобто фетишем, міг стати будь-який предмет, найчастіше його вибирали методом спроб і помилок. Якщо унаслідок цього вибору людині вдавалося досягнути позитивного результату в практичній діяльності, то вона вважала, що в цьому їй допоміг фетиш, і залишала його собі. Якщо ж людина зазнавала невдачі, то фетиш викидали чи заміняли іншим.

Форми поведіння первісних людей з фетишами свідчать про те, що вони не завжди ставилися з необхідною шаную до вибраного ними предмета. За допомогу йому дякували, за безпорадність карали.

Сутність первісного фетишизму полягала в тому, що людина вбачала в певних предметах властивості, яких не можна було в них помітити за допомогою органів чуттів. Ці властивості приписували фетишам або на ґрунті випадкових асоціацій, або на основі неправильного розуміння причинно-наслідкових зв'язків.

Елементи фетишизму можна виявити чи не у всіх релігіях, він широко розповсюджений і в побутовій сфері людського марновірства. Віра в амулети, талісмани, предмети, що сприяють людині в її діяльності чи оберігають від небезпек збереглася до наших днів саме як пережиток первісного фетишизму.

В основі **тотемізму** лежить віра в існування особливого зв'язку між певною групою людей (племенем, родом тощо) та визначеним видом тварин чи рослин. Назва цієї форми релігійних вірувань походить від слова "ототеман", що на мові північноамериканських індіанців оджібве означає "рід його". Під час вивчення тотемізму було з'ясовано, що його виникнення тісно пов'язане із господарською діяльністю первісної людини – збиральництвом та мисливством. Тварини та рослини, котрі давали людині можливість існувати, ставали об'єктами поклоніння.

На перших етапах розвитку тотемізму таке поклоніння не виключало, а навіть визначало вживання тотемних тварин і рослин в їжу. Тому іноді своє ставлення до тотему аборигени Австралії висловлювали словами "це наше м'ясо". Проте такого роду зв'язок між людьми та тотемами існував лише на початковій стадії зародження тотемізму, про нього свідчать тільки давні перекази та певні мовні звороти, котрі дійшли до дослідників з далекої минувшини. Дещо пізніше в тотемізм були привнесені елементи соціальних, у першу чергу кровноспоріднених відносин. Члени родової групи (кровні родичі) стали вірити в те, що вони походять від предків, які поєднували в собі ознаки людей і їхнього тотема. Це зумовлювало, з одного боку, посилення культу предків і віри в їхні особливі можливості, а з іншого – зміну ставлення до самого тотема, зокрема сприяли появі заборони на вживання тотема в їжу, за винятком тих випадків, коли вживання тотема було ритуальним. Згодом у тотемізмі виникла ціла система заборон (табу).

Найґрунтовніше питаннями тотемізму займався Е. Дюркгайм. Він докладно проаналізував австралійську тотемну систему. На думку вченого, тотем символізує включеність індивідуума в певну соціальну групу, є знаком її інтеграції, репрезентує надіндивідуальні сили групи. Він є й засобом ідентифікації членів групи, оскільки дає змогу визначити належність окремої людини до цієї спільноти і відрізняє її від представників інших спільнот. Система тотемізму дає структуру для впорядкування знань про природу і утворює схему пояснення походження спільноти, адже спільнота не лише встановлює зв'язок зі своїм тотемом, але кожен її член знає також і тотемі всіх чужих спільнот. Важливою функцією тотемів Е. Дюркгайм вважав символізацію жорстких заборон, що належать до сфери священного. Тотемі є шрифтами головних релігійних табу і покарань. Вони керують діями, що утворюють зв'язки (зокрема забороняють вступати в статеві стосунки чоловікам і жінкам з одного племені, споживати в їжу тотемних тварин чи рослин, а лише обмінювати їх на тотемі інших спільнот, вступаючи в зв'язки з іншими кланами) в середині спільноти та міжспільнотні, сприяючи цим становленню і збереженню суспільства.

Саме із тотемізму Е. Дюркгайм виводив становлення релігії, називаючи його первісною формою релігійного життя. Учений зазначав, що функції, які схожі із функціями тотемів, виконують будь-які релігійні символи. В останніх предметно виявляються суспільні зв'язки. Бог створюється не за образом і подобою індивідуума, а за формою і подобою суспільства. Ставлення віруючої людини до Бога правильно відображає ті почуття, які почуває окрема людина до суспільства, а саме почуття шанобливої покорі. В цьому полягає зрештою сенс і значення релігійних заборон та норм. Суспільство апелює до авторитету релігії, щоб зробити свої вимоги значущими для членів. Релігія є душею суспільства, його невід'ємним структурним елементом, вона може поставати у політичних, національних, культурних символах. Існують такі форми релігійної поведінки, які не належать до визначеної релігії. Релігія формує, інтерпретує і передає з покоління до покоління правила та норми поведінки, котрі суспільство пред'являє людині і цим робить її суспільною, а тому і моральною істотою. З огляду на свою абсолютність релігійні норми, порівняно з іншими, мають найбільше значення для інтеграції суспільства.

Анімізм (лат. *anima, animus* – душа, дух) – віра в існування душі і духів. Уперше в цьому значенні термін застосував Е. Тайлор. Для визначення релігії (вірувань) у примітивних суспільствах, учений ввів поняття “первісний анімізм”, під яким розумів віру в духовні істоти і називав його “мінімумом релігії”. “Найдоцільніше, – зазначив дослідник, – просто прийняти за визначення мінімуму релігії віру в духовних істот”⁵. Віру в духовних істот можна виявити у всіх примітивних суспільствах. При цьому Е. Тайлор підкреслив, що релігійні ідеї в людській культурі розвиваються природно і поступово, тому “нижчі фази релігії” є передумовою існування “розвинених релігій”.

Анімізм охоплює віру в божества, котрі керують світом, у духів, які підкоряються головним божествам, в душу і майбутнє

життя після смерті. Анімізм є “філософією природи”, слугує основою природних міфів. Першою і головною причиною перетворення фактів щоденного досвіду в міф є віра в одушевлення всієї природи, віра, котра досягає апогею в персоніфікації через алегорію та аналогію.

Учений зазначив, що дикунський анімізм майже повністю позбавлений морального елементу. Злиття релігії та моралі відбувається поступово. Введення морального елементу поділяє релігії земної кулі, поєднані між собою спільним анімістичним принципом, на два великі класи: на нижчі системи, головним завданням яких є створення примітивної дитячої природної філософії, і на вищі релігії, які додають до цих систем поняття про справедливість та святість, почуття обов'язку та любові.

Англійський антрополог Р. Маррет розвивав ідею преанімізму, вважаючи анімістичну теорію Е. Тайлора необгрунтованою. Він ввів термін “**анімізм**” (лат. *animatus* – одушевлений, наділений душею), під яким варто розуміти віру в існування безособової сили, що проявляється в природі, керує природними явищами та подіями, а також впливає на життя людей. Цей термін був введений у науковий обіг для позначення релігійних вірувань первісних людей.

Спираючись на свідчення місіонерів та етнографів, котрі вивчали племена тихоокеанського регіону, Р. Маррет розпочав полеміку з прихильниками анімістичної концепції походження релігії. Учений стверджував, що на початковій стадії розвитку релігії головну роль відігравала не віра в існування душ, духів та привидів, а віра в *мана* – чудодійну безособову силу (на мові народів Меланезії і Полінезії “мана” означає “сила”). Він виділив стадію “дикої”, “примітивної”, “рудиментарної” релігії, а для опису феноменів цієї стадії використовує формулу табу-мана. Надприродне для первісних народів визначається через два екзистенційні модуси – негативний та позитивний. Негативна сторона надприродного виявляється через табу, позитивна – через мана.

Мана, на думку аборигенів тихоокеанських островів, розповсюджується в світі нерівномірно. Явища природи, предмети, тварини і люди можуть володіти нею більшою чи

⁵ Тайлор Э. Первобытная культура / Э. Тайлор. – М. : Политиздат, 1989. – С. 210.

меншою мірою. Наприклад, людина, котру супроводжує удача, котра вирізняється спритністю, здоров'ям та красою, має багато мана. Учений підкреслював, що вся релігія первісних людей зводиться до того, щоб оволодіти цією силою і використовувати її на користь собі.

Віра в існування такої сили була виявлена в багатьох племенах і народів: ірокези називали її *оренда*, алгонкіни – *маніту*, мешканці Західного Судану – *ньяма*, пігмеї – *мегбе*, зулуси – *умойя* і т. п. Звідси можна дійти висновку, що аніматизм у різноманітних модифікаціях властивий релігійним уявленням багатьох народів. Причому він властивий не лише раннім стадіям релігійного життя, багато його елементів були виявлені в розвинутих релігіях. Зокрема Р. Маррет розглядав буддизм, який, на думку вченого, є яскравим прикладом складної релігії, котра возвеличує безособове. Крім того, він вважав, що всі релігії, рудиментарні чи складні, можуть характеризуватися словами “Сила належить Богові”.

Магія (грец. μαγεία – чаклунство, чарівництво) – сукупність уявлень та обрядів, в основі яких лежить віра в можливість впливу на людей, тварин, предмети та явища об'єктивного світу особливими способами, відмінними від повсякденної практичної діяльності. У давнину магичні уявлення та обряди були загальними недиференційованими, але у процесі розвитку відбувся їх поділ. Сучасні етнографи класифікують магію за методами та цілями впливу. **За методами впливу** магію поділяють на *контактну* (шляхом безпосереднього зіткнення носія магичної сили з об'єктом, на який спрямована дія), *ініціальну* (магичний акт спрямований на об'єкт, який перебуває поза зоною досяжності суб'єкта магичної діяльності), *парціальну* (опосередкований вплив через зістрижене волосся чи нігті, залишки їжі, одяг тощо, які тим чи іншим способом потрапляють до носія магичної сили), *імітативну* (вплив на образ об'єкта). **За цілями впливу** магія поділяється на *шкодонесучу, військову, промислову, лікувальну, любовну* тощо. Зазвичай магичні прийоми проводили спеціально підготовані люди – чарівники, чаклуни, шамани, які

користувалися особливою шаною у первісних народів. На пізніших ступенях історичного розвитку їх витіснили на задній план жерці та священнослужителі. З виникненням розвинутих релігій їхня професія стала демонізованою, а вони самі зазнали переслідувань. Проте у всі часи суспільного розвитку тією чи іншою мірою продовжує існувати інтерес до магії і діяльності чаклунів, шаманів, характерників.

Витоки магії найбільш повно дослідили англійські вчені Дж. Фрезер та Б. Маліновський. Дж. Фрезер протиставляв дослідження магії теорії анімізму. Він виділяв в історії людства три етапи духовного розвитку – магію, релігію, науку. На його думку, магія передувала релігії в еволюції мислення.

Магічне мислення ґрунтується на двох принципах: перший – подібне породжує подібне (або наслідок схожий на свою причину); згідно з другим принципом, речі, котрі одного разу взаємодіяли між собою, продовжують взаємодіяти на відстані після припинення прямого контакту. Перший принцип дослідник називав законом подібності, а другий – законом зіткнення або зараження. “З першого принципу, а саме із закону подібності, маг доходить висновку, що він може здійснити будь-яку бажану дію шляхом простого наслідування. На ґрунті другого принципу він доходить висновку, що все, що він робить з предметом, матиме вплив і на особистість, яка хоча б одного разу до нього доторкалася чи взаємодіяла з цим предметом”⁶.

Ці закони розповсюджуються не лише на людську поведінку, але й на природні явища. Магія передбачає, що одна подія з необхідністю незмінно слідує за іншою без втручання духовних чи особистісних сил. Дж. Фрезер проводив аналогію між магією та наукою, між магичним та науковим світоглядом: в основі як магії, так і науки лежить міцна віра в те, що послідовність подій, повністю визначена і повторювана, підкоряється дії незмінних законів.

Порівнявши магію та науку, Дж. Фрезер далі з'ясував співвідношення магії та релігії. Він дав таке визначення

⁶ Фрезер Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии / Дж. Фрезер. – М. : Эксмо, 2006. – С. 9.

поняттю релігії: "... під релігією я розумію вмилостивлення і умиротворення сил, які стоять вище від людини, сил, які, як вважається, спрямовують і контролюють хід природних явищ і людського життя. Релігія в такому розумінні складається із теоретичного і практичного елементів, а саме з віри в існування вищих сил і з прагнення вмилостивити їх чи їм вгодити"⁷.

Учений протиставляв релігію магії та науці. Останні розглядають хід природних процесів як таких, що визначаються дією незмінних механічних законів, які є чіткими і незмінними. Релігія, яка вбачає можливість отримати прихильність надприродних істот, передбачає, що перебіг природних процесів до певної міри є еластичним та змінним. Магія часто має справу з духами, ті – з особистісними агентами, що споріднює її з релігією. Але магія поводить з ними так само, як з неодушевленими силами; до того ж на відміну від релігії, яка їх умилостивлює та умиротворює, магія їх спонукає та змушує до певних дій. Магія керується твердженням, що всі особистісні істоти (чи люди, чи боги) врешті-решт підкоряються безособовим силам.

Дж. Фрезер зазначав, що в різні епохи злиття і поєднання магії та релігії зустрічається в багатьох народів, проте таке злиття не є першопочатковим і визначальним. В історії людства магія виникає швидше, ніж релігія: були часи, коли людина покладалася винятково на магію, використовувала магію за повної відсутності релігії. Разом з тим, дослідник висунув гіпотезу про перехід від магії до релігії. На його думку, причиною цього стало усвідомлення невідомості магичних процедур, виявлення того, що магичні обряди та заклинання не приносять бажаних результатів. Як наслідок первісна людина дійшла висновку, що світом керують невидимі могутні істоти. На цьому етапі надприродні сили уявляються такими, що стоять з людиною приблизно на одному ступені розвитку, а не протиставляються їй кардинально, – зазвичай відбувається антропоморфізація явищ зовнішнього світу. Уявлення про богів

⁷ Фрезер Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии / Дж. Фрезер. – М. : Эксмо, 2006. – С. 54–55.

як про істот надлюдських, наділених властивостями, які не можна порівняти з людськими, виникає у процесі подальшого історичного розвитку.

У наступних етнологічних дослідженнях стали з'являтися теорії, які заперечують вчення Дж. Фрезера про фундаментальне протиставлення магії та релігії. Зокрема на увагу заслуговує теорія англійського етнографа Б. Маліновського. У праці "Магія, наука та релігія" він визначав магію як віру в можливість досягнення мети за допомогою чарівних формул та ритуалів. Учений виявив зв'язок магії з тими видами трудової діяльності, де немає впевненості в позитивному результаті, де важливу роль відіграє випадок.

(Наприклад, у меланезійців, перед риболовлею в затоці, магичні ритуали не проводять, а перед риболовлею, яка має відбутися в морі – так).

Магія є рефлексом на ситуації, в яких людина неспроможна самостійно знайти вихід, по суті, це традиційно сформована і систематизована система поведінки, діяльність в умовах підвищеного ризику.

Б. Маліновський підтримував думку про схожість магії та релігії і водночас їх розмежовував. Магію зближує з наукою те, що вона завжди має визначену ціль, тісно пов'язану з людськими інстинктами, потребами, прагненнями, вона завжди спрямована на реалізацію практичних цілей. Водночас, наука, навіть у примітивних суспільствах, ґрунтується на загальному досвіді повсякденного життя, якого люди набували в боротьбі з природою за існування та безпеку, який з'являвся внаслідок спостережень за навколишнім світом і фіксувався розумом. В основі магії лежать особливі переживання емоційних станів, коли людина спостерігає не за природою, а за собою, – у них істина осягається не розумом, а грою емоцій.

Стосовно співвідношення магії та релігії, то вчений їхньою основною відмінністю вважав те, що магія має справу з конкретними діями і цілями, котрі чітко визначені та обмежені, а релігія вирішує загальнолюдські проблеми: смерть, безсмертя, вшанування сил природи як чогось спільного і цілісного, гармонізація людини з долею. Релігія

має справу не з конкретними випадками зі щоденного життя, а з фундаментальними проблемами людського буття.

Первісна релігія за своїм складом є гетерогенною, неоднорідною, вона поступово охоплювала фетиші, уявлення про душу, духів предків, тотеми, соціальні об'єкти, уявлення про життя та смерть. Релігія не може бути визначеною через свій предмет у вузькому значенні як “поклоніння духам”, “культ предків” чи “культ природи”. Вона охоплює анімізм, аніматизм, тотемізм і фетишизм, але її не можна звести до жодного з цих елементів.

Релігія та магія мають безперечно багато спільного, вони обидві ґрунтуються на міфологічній традиції, оточені заборонами і ритуалами, які сакралізують їхні дії, відрізняючи їх від повсякденної діяльності. Але релігія та магія – явища не тотожні. Головна відмінність магії від релігії в культовій діяльності полягає в тому, що релігійні церемонії не мають визначеної мети, вони є самоціллю, проводяться заради самого сакрального акту, тут немає спрямування на подальші події. У магічному дійстві ідея та ціль завжди зрозумілі.

Розглядаючи окреслені питання, Б. Маліновський запропонував “гармонійну модель” культури. Вважав, що різні культурні феномени взаємодоповнюють один одного в гармонійній цілості. Наука, магія та релігія виконують різну, але взаємодоповнюючу роль у процесі вирішення культурних завдань. Розвиваючи “модель гармонії”, він приймав ідею про релігію як чинник інтеграції суспільства.

Як зазначалося, ранні форми вірувань утворювали в межах міфологічних систем проторелігію. Розчленування первісного міфологічного комплексу призвело до утворення відносно самостійних сфер духовної культури – релігії, моралі, мистецтва, філософії, які використовували та використовують мову міфології. Релігії успадкували та відтворюють багато міфологічних сюжетів і головне – приймають архетипи попередньої міфології та відповідно до них створюють власні оповіді, залучаючи їх у культ та релігійну свідомість.

2.2. Релігійна та міфологічна свідомість

Духовне життя людини є дуже багатоманітне та багатогранне. Кожна зі сфер людської духовності визначається відповідним типом свідомості, які й позначають їхні відносні межі. Релігійна свідомість має дуже багато точок дотику зі свідомістю міфологічною, водночас це самостійні форми свідомості, які не можна ототожнювати.

Інтегративною рисою релігійної свідомості є релігійна віра. Загалом віра – це особливий психологічний стан впевненості в досягненні цілі, настанні події, у передбачуваній поведінці людини, в істинності ідеї за умови дефіциту точної інформації про досяжність поставленої мети, про результат події, реалізацію на практиці передбачуваної поведінки тощо. Віра зазвичай починає діяти тоді, коли інші засоби, такі як розум, досвід, почуття є недостатніми. Цей психологічний стан виникає в можливій ситуації, коли ми не можемо передбачити однозначного результату і відповідає очікуванню здійснення бажаного.

Релігійна віра – це віра:

- 1) в об'єктивне існування гіпостазованих істот, атрибутизованих властивостей і зв'язків, а також у те, що саме ці істоти, властивості та зв'язки утворюють світ;
- 2) у можливість спілкування з гіпостазованими істотами, впливу на них і отримання від них допомоги;
- 3) в істинність відповідних уявлень, поглядів, догматів, текстів тощо;
- 4) у реальне здійснення подій, про які розповідається в текстах, в їх повторюваність, у настання очікуваної події, у причетність до них;
- 5) у релігійні авторитети – “отців”, “вчителів”, “святих”, “пророків”, “харизматиків”, “бодхісатв”, церковних ієрархів, служителів культу.

Зміст віри зумовлює символічний аспект релігійної свідомості: предмети, дії, слова, тексти наділяються релігійними значеннями і смислами. Всяка релігійна система має власну

сукупність символів, які за межами цієї системи такими не є. Якщо порівнювати з міфологічними символами, останні є більш загальними і значно частіше повторюються у різних міфологічних системах. Релігійних символів існує дуже багато, найзагальнішими є ті, котрі репрезентують відповідну релігію: хрест – символ християнства, чакра (восьмеричне колесо) – символ буддизму, півмісяць – ісламу тощо. Окрім головного символу певної релігії, є ще символи конфесійні, регіональні етноконфесійні (які найчастіше асимільовані із відповідної міфологічної традиції), символи певної спільноти, а також окремих персонажів, подій, перетворень та ін.

Головним засобом виявлення свідомості є образ. І для міфологічної, і для релігійної свідомості характерною є чуттєва образність (образи споглядання та уявлення). Джерелом образного матеріалу, в цьому випадку, слугують природа, суспільство, людина і відповідно релігійні чи міфологічні істоти, властивості, зв'язки створюються за аналогією з явищами природи, суспільства і людини. Зміст релігійної свідомості найчастіше виражається в таких літературних жанрах, як притча, розповідь або ж міф, зображається в живописі та скульптурі. Відображенню релігійних образів властива алегоричність (грец. *Ἀλληγορεω* – говорити щось інше, не те, що слова буквально означають; говорити, пояснювати за допомогою образів). У релігії алегорія часто постає сукупністю священних образів, об'єднаних у сюжет. Якщо на міфологічному та побутовому рівнях алегорія розгортається спонтанно, то в релігійних концепціях розроблені спеціальні прийоми алегоричного витлумачення. Наприклад, у християнській теології алегоричне викладення характерне для екзегетики, яка дає відповідне тлумачення біблійних текстів: поряд із буквальним смислом тексту подається система інших смислів.

Релігійна свідомість має два рівні – буденний і концептуальний. Буденна релігійна свідомість виступає у вигляді образів, уявлень, стереотипів, установок, містерій, ілюзій, настроїв та почуттів, бажань, звичок і традицій, які є безпосереднім відображенням умов буття людей. Воно постає не як щось цільне, систематизоване, а у фрагментарному вигляді

– розрізнених уявлень та поглядів. Тут, по суті, відбувається часткове співпадіння релігії та міфології, оскільки релігійна свідомість послуговується на цьому рівні традиціями, звичаями, стереотипами, за які відповідає міфологічна свідомість.

Релігійна свідомість на концептуальному рівні і є тим особливим, що відрізняє релігійну свідомість від міфологічної. Концептуалізована свідомість – це спеціально розроблювана, систематизована сукупність понять, ідей, принципів, роздумів, аргументацій, концепцій; це продукт професійної діяльності мислителів. До її складу входять:

- 1) більш чи менш впорядковане вчення про Бога (богів), світ, природу, суспільство, людину, цілеспрямовано розроблене спеціалістами (віровчення, теологія, богослов'я, символи віри і т. д.);
- 2) проведена відповідно до принципів релігійного світобачення інтерпретація економіки, політики, права, моралі, мистецтва тощо, тобто релігійно-етнічні, релігійно-естетичні концепції, такі як теологія визволення, теологія прогресу, теологія праці, політична теологія, феміністична теологія, теологія культури тощо;
- 3) релігійна філософія, що є на стику богослов'я та філософії (неотомізм, персоналізм, християнський екзистенціалізм, християнська антропологія, метафізика всеєдності тощо).

2.3. Сакралізація в міфології та релігії

Важливим поняттям у релігійній свідомості є поняття сакрального, яке власне й вирізняє релігійну свідомість. Сакральне (священне, святе) етимологічно бере свій початок від латинських слів *sacer* – священний, святий, посвячений бо-жеству, недоторканий, священна дія, жертва та *sanctus* – священний, святий, непорушний, недоторканий, благочестивий, непорочний, чистий, добродієсний. Сакральне наділяється моральною довершеністю, благоговінням, абсолютизується. До священного відносять:

- 1) об'єктивованих релігійною свідомістю істот, персонажів релігійних писань;
- 2) релігійні цінності – віру, істини віровчення, таїнства, церкву;
- 3) сукупність речей, осіб, текстів, мовних формул, будівель тощо, які належать до сфери релігійного культу.

Філософське обґрунтування природи “священного” знаходимо в Е. Дюркгайма. Він розрізняв “священну” та “мирську” сфери людської діяльності: це два різні світи, що протиставляються один одному. Релігійні вірування, в будь-яких своїх формах, мають спільний характер – вони припускають існування особливих чинників в житті людини, які означають як “святі”. “Усі відомі релігійні вірування, прості чи складні, мають один і той самий спільний характер: вони припускають класифікацію чинників, реальних чи ідеалістичних, що їх уявляють люди, на два класи, на два протилежні роди, означених двома різними термінами, що досить добре передають слова “світський” та “святий”. Поділ світу на дві частини – одну святу й другу світську – такою є відмінна риса релігійної думки”⁸. Священне творить суспільство, воно наділене особливим моральним авторитетом і владою. Йому приписують такі властивості, як заборонність, відокремленість від усього іншого і здатність бути об'єктом любові та поваги; воно – джерело примусу і одночасно – предмет поклоніння. Сферу “світського” утворює щоденне життя з приватними інтересами, звичними заняттями, егоїстичними схильностями. За допомогою поділу на “священне” та “світське” Е. Дюркгайм осмислював співвідношення соціального та індивідуального і на основі цього вивів власне розуміння релігії. “Релігією є гуртова система вірувань та дійств щодо святих речей, цебто відокремлених, заборонених вірувань та діянь, які об'єднують в одну й ту ж моральну спільноту, названу церквою, всіх, хто до неї вступає”⁹.

Для міфологічної поведінки також важливим є усвідомлення “святості”, магічності дії. Священне дійство – це щось більше, ніж просто удавана дійсність, бо впливає з осягнення та усвідомлення світу і себе; це також більше, ніж символічне втілення; воно – містичне перетворення. У ньому все набуває прекрасної, чинної священної форми. Учасники ритуалу переконані, що їхнє дійство актуалізує, здійснює певне божественне благо або є його необхідною умовою, воно приносить такий порядок речей, що вищий за той, серед якого вони звичайно живуть. Обряд чи ритуальний акт відтворює певну космічну подію, те, що відбулося в природі. Проте тут не відбувається звичайна імітація, відображення існуючого, а радше – ототожнення, містичне повторення подій, від-творення – творення події, як такої, що трапилася під час творення світу. Обряд породжує ефект, який не стільки показується образно, скільки дійсно відтворюється в дії. Тому функцією обряду є аж ніяк не просте наслідування: він дає змогу його учасникам брати безпосередню участь у самій священній події.

У первісному суспільстві кожна культова дія, відтворюючи певну космічну міфологічну подію, спонукає богів здійснити її насправді. Під час великих календарних свят громада відзначає найважливіші події в житті природи, виконуючи сакральні дійства, в яких відображені зміни пір року, схід і захід небесних тіл, зростання і досягання врожаю, народження, життя й смерть людини та тварини. Архаїчна людина відтворює лад речей у природі таким, яким він відбився у її свідомості. “Дикун майже не відрізняє природного від надприродного. Світ для нього є творінням надприродних, антропоморфних істот, які діють зі спонукань, схожих на його власні, і які можуть бути розчулені закличками до співчуття. У разі такого бачення світу дикун не бачить межі своєї здатності впливати на хід природних процесів і звертати його на свою користь. Боги посилають дикуну хорошу погоду і великий врожай в обмін на молитви, обіцянки чи погрози”¹⁰.

⁸ Дюркгайм Е. Первісні форми релігійного життя. Тотемна система в Австралії / Е. Дюркгайм. – К. : Юніверс, 2002. – С. 37.

⁹ Там само. – С. 46.

¹⁰ Фрезер Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии / Дж. Фрезер. – М. : Эксмо, 2006. – С. 19.

Сакральний акт є складовою частиною загального святкування, яким відзначається “святий” день – день, вибраний для проведення ритуалу. Люди збираються разом, щоб приєднатися до спільної радості. Освячення, жертвоприношення, священні дії, таїнства, містерії – все це разом складається в акт святкування. Ритуали можуть бути кривавими, ініціаційні випробування молоді – жорстокими, маски і вбрання – жахливими, але все разом, вся подія в сукупності зберігає святковий характер. Людина відмежується від свого звичайного життя і приєднується до бенкетувань, учт, різноманітних розваг і веселощів, які тривають постійно, від початку свята і до його закінчення.

Література

1. Дюркгайм Е. Первісні форми релігійного життя. Тотемна система в Австралії / Е. Дюркгайм. – К. : Юніверс, 2002. – 423 с.
2. Лосева И. Н. Миф и религия в отношении к рациональному познанию / И. Н. Лосева // Вопросы философии. – 1992. – №7. – С. 34–44.
3. Малиновский Б. Научная теория культуры / Б. Малиновский. – М. : ОГИ, 1999. – 208 с.
4. Тайлор Э. Первобытная культура / Э. Тайлор. – М. : Политиздат, 1989. – 573 с.
5. Флоренский П. Культ, религия, культура (из богословского наследия) / П. Флоренский // Богословские труды. – 1977. – № 17. – С. 101–119.
6. Фрезер Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии / Дж. Фрезер. – М. : Эксмо, 2006. – 960 с.
7. Элиаде М. Священное и мирское / М. Элиаде. – М. : Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.

Питання для самоконтролю

- Чому міфологію та релігію розглядають як два споріднені способи практично-духовного осягнення світу?
- У чому полягає взаємозв'язок міфології та релігії в первісній культурі?

- Виокреміть головні риси фетишизму, тотемізму, анімізму та магії як характерних рис первісної міфології.
- Окресліть роль віри в релігії та міфології.
- Поясніть сутність понять “сакральне”, “священне” та “світське” для релігійної та міфологічної свідомості.

Завдання для самостійної роботи

- “Первісні форми релігійного життя” в дослідженнях Е. Дюркгайма.
- Анімістична теорія релігії Е. Тайлора.
- Дж. Фрезер про магію, релігію та науку.
- Магія та релігія в міфологічній свідомості.
- Священне, святе, сакральне в релігії та міфології.
- Міфологізм релігійної свідомості.
- Роль міфу в світових релігіях (або на вибір у християнстві, буддизмі чи ісламі).



РОЗДІЛ 3 МІФОЛОГІЯ ТА ІДЕОЛОГІЯ

3.1. Ідеологія та соціальна міфологія

Етимологічно ідеологія походить від давньогрецьких слів *ιδέα* – ідея (зоровий образ, наглядний образ) та *λογος* – вчення. У широкому значенні **ідеологія** – це механізм, за допомогою якого і через який індивіди виконують свої ролі як суб'єкти в суспільній формації. У вузькому значенні – це вчення про ідеї, система ідей, це впорядковане знання про політичні, соціальні та духовні цінності, які виникають у тому чи іншому суспільстві і за допомогою яких вирішуються певні завдання: політичні, економічні чи соціальні.

Від самого початку ідеологія мала водночас і нейтральне, і негативне значення. А. Л. К. Дестют де Трасі, який винайшов цей термін, використовував його для вивчення ідей. З іншого боку, Наполеон застосовував його, коли мав на увазі якусь абстрактну фанатичну теорію. У працях К. Маркса та Ф. Енгельса використовується два визначення ідеології: 1) як хибна свідомість; викривлене віддзеркалення у свідомості реальних суспільних відносин; 2) як вираження всього усвідомлення життя в суспільному світі, що утворює частину надбудови усіх суспільств.

Теоретики постмодернізму Л. Альтюсер та С. Жижек розвинули нове бачення ідеології.

Для Л. Альтюсера центральним є твердження про те, що учасники історії ніколи не є ані авторами, ані суб'єктами творення історії і що суспільна всеохопність – це складна структура, що не має центру. Ідеологія є прожитим стосунком до світу; вона звертається до індивідів як до суб'єктів, і в цьому розумінні ніяк не може бути подолана. Цю Альтюсерову теорію ідеології пізніше опрацювали у своїх роботах Е. Лаклау та Ш. Муф.

С. Жижек, посилаючись на Ж. Лакана, пов'язував ідеологію із запереченням травматичного Реального. Він вважав, що сьогодні ідеологія функціонує як діяльність всупереч знанню. Стрижень ідеології в суспільстві пізнього капіталізму не приховує реальності, а функціонує як “примарна” з'ява, що заповнює прогалину в символічному порядку.

В ідеології йдеться про якусь ідеальну реальність, яка підмінює реальність актуальну і стає домінуючою. Пропагується ілюзія всесильності – людина не лише розглядається як вища сила, але й повинна відчувати свою всемогутність.

Мета ідеології – обґрунтування визначеного типу цінностей – політичних, юридичних, релігійних, моральних, естетичних, художніх. Ідеологія осмислює світ крізь призму суб'єктивних інтересів, потреб, стремлень, крізь призму належного, бажаного, ідеального для цього суб'єкта – особистості, соціальної групи, партії, класу, стану, нації...

Структурно ідеологія визначається завдяки таким компонентам:

- 1) вчення засновників, викладене у формі канонізованих текстів;
- 2) коментарі, що пояснюють смисл текстів для широкого кола послідовників;
- 3) біографії, життєписи вчителів (засновників) і описи історичного контексту;
- 4) теоретична догматика;
- 5) спеціальні ідеологічні дисципліни, за допомогою яких наукові знання у певній галузі відповідають ідеологічним принципам (це, насамперед історія, етика, політологія, правознавство, а також філософія);
- 6) програмні та просвітницькі елементи;

7) ритуальні освітянські та пропагандистські інституції для поширення певних ідей;

8) ідеологічні кадри.

Усі зазначені структурні елементи ідеології дають змогу максимально ефективно функціонувати та розповсюджуватися тій системі ідей, котра бере їх на озброєння, а також допомагають їй виконувати певні функції.

Серед **функцій**, які виконує ідеологія виділяють: *світоглядну функцію* (відповідає на питання про сенс реального та суспільного життя людини); *інтегративну та дезінтегративну функції* (ідеологія інтегрує людей у різні рухи і спільноти шляхом нівелювання особистісних відмінностей між людьми; водночас на ґрунті різних ідеологічних поглядів відбувається і розмежування між людьми, між людськими спільнотами); *регламентуючу* (відбувається обґрунтування та ствердження загальної системи норм та цінностей за допомогою їх раціоналізації, а також санкціонування тієї соціальної ієрархії, яка утвердилася в суспільстві – влади еліти. І разом з'являється можливість для критики іншої системи ієрархії й іншої системи влади); *моделюючу* (за допомогою ідеології визначаються перспективи соціального розвитку, з вкоріненням у свідомість людей цілей та цінностей, навколо яких концентрується мета і діяльність спільноти). Важливим є також те, що ідеологія сприяє зниженню соціальної напруги шляхом надання раціоналізації існуючому стану суспільства.

Такі ж функції виконує й міф, проте їхнє здійснення відбувається дещо по-іншому. Поведінка людини є відповіддю на її бажання, потреби, сподівання. Світ не задовольняє людину, оскільки не є доцільним, на її погляд, і тому вона хоче його змінити, насамперед шляхом задоволення своїх потреб. Процес задоволення потреб постає як активний, цілеспрямований процес оволодіння формою діяльності, визначеної суспільним розвитком. Будується модель бажаного світу і робляться спроби її реалізувати. Людина з необхідністю прагне до ідеалу і такий ідеал, модель ідеального світу, знаходить вже готовою у міфі, адже, що може бути ідеальнішим від світу, створеного вищими силами, чи устрою, існуючого в надприродному світі. Головною

функцією міфу є пред'явлення моделей наслідування, і людина бере це на озброєння. Міф впливає не лише на окрему людину, а й на масову свідомість, бо вона складається зі свідомостей окремих індивідів, кожна з яких охоплює ту загальну рису, яка згодом стає цементуючою в масовій свідомості. Зокрема це і є те прагнення до досконалості, яке спонукає людей до дії. Отож, міф стає основою будь-яких ідеологій, про які У. Еко висловлювався, що вони є “системи сподівань у світі значень”¹¹.

Особливу роль в осмисленні соціального міфу відіграли роботи А. Шопенгауера, Ф. Ніцше, Ж. Сореля, В. Парето, З. Фрейда, К.-Г. Юнга. А. Шопенгауер уперше стверджував про пріоритет волі над розумом; він аналізував ідеологію з позиції суб'єкта, який не спроможний досягнути своїх цілей, тому змушений підкорятися непізнаній, неконтрольованій, всеохоплюючій сліпій “волі до життя”. Ф. Ніцше радикалізував шопенгауєрівську критику ідеології. Він стверджував, що у світі панує “воля до влади”, під впливом якої людина втрачає суб'єктивну активність, натомість набуваючи вічного пориву, а також занурюється в хаос, який не дає їй змоги адекватно оцінити обставини. У міфі людина відмовляється або позбавляється всіх моральних, правових, політичних, естетичних, релігійних норм та цінностей, таким способом повертаючись до первісного життя, необмеженого негативним цивілізаційним впливом. З. Фрейд та К.-Г. Юнг вбачали в ідеології хибну свідомість, вважаючи, що в психіці людини відбувається викривлене відтворення несвідомих мотивів та афектів, які притаманні індивіду.

На думку В. Парето, причини забобонів, які отримали широке розповсюдження, варто шукати не в розумі, а в емоціях, таємних бажаннях. Водночас він зазначав, що люди ніколи не дізнаються істинних, глибинних причин своїх вчинків, оскільки людина схоплює лише зовнішній бік вчинку. Такий хибний погляд на причини людської поведінки породжує стійкі помилки, котрі й відображаються в ідеологіях.

¹¹ Еко У. Риторика та ідеологія / У. Еко // Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. – Львів : Літопис, 1996. – С. 422.

Проте найґрунтовніше збіг міфу та ідеології розглянув Ж. Сорель, котрий одним із перших акцентував свою увагу на розробленні теорії соціальних міфів. Для нього міф – це необхідний синтез між раціональністю та ірраціональністю, реальністю та ідеєю, “реалізація надій через дію”. Учений наголошував на тому, що сучасні міфи згруповують людей, унаслідок чого ними є легко маніпулювати. Суспільний устрій та залежні від нього ідеологічні концепції (зокрема, питання права) ґрунтуються на такому світогляді, на такому розумінні соціального і політичного, яке принципово не можна звести до суто раціональних конструкцій. Розглядав суспільний устрій як результат сукупності образів (міф) та волі народу (мобілізація), причому міф і є головним духовним засобом мобілізації. Активність міфу він називав хаотичною, такою, що потребує контролю, тому формуються ідеологеми (чи міфологеми), які мають цей хаос впорядкувати. Вважав, що ідеологія є вищим, завершальним етапом розвитку міфу, на якому відбувається його заперечення та формування нового міфу.

Ж. Сорель відзначав, що кожен клас створює свої міфи залежно від вихідних уявлень та відчуттів. Серед найрозповсюдженіших він називав “міф всезагального страйку”, “міф свободи”, “міф рівності”. Ці міфи він розглядав винятково як засіб впливу на сьогодення, умову об’єднання людей для реалізації їхньої активності, але вони не можуть реально застосовуватися до плину історії. Помилка марксизму, на думку філософа, полягала саме в тому, що стверджувалася можливість їх реалізації.

Міф уявлявся Ж. Сорелю такою реальністю, з якою майже неможливо сперечатися. Жодний аналіз, розкладання міфу на складові частини не виявляє його сутності, адже неможливо розкласти на складові почуття та інстинкти. Через свою невизначеність міф формує суспільну думку ефективніше, ніж ідеологія. Спонтанність задіює емоції, котрі значно сильніші від розуму.

3.2. Міфологічне обґрунтування соціальної позиції сучасної людини

Сучасна ідеологія намагається звертатися до міфу, розуміючи його особливий вплив на людину, а також те, що саме завдяки впровадженням соціальних міфів можливе маніпулювання людськими масами. Тому важливе місце в сучасній соціальній міфології займає питання взаємозв’язку міфу та свободи.

У будь-якій людській діяльності, і особливо соціальному житті людини, за твердженнями дослідників, можна виділити п’ять простих позицій зі сполучення яких виникає велика множина “складних”.

Першою з них є позиція умовно названа “Все вище, і вище, і вище”, коли людина прагне до якісних покращень, розвивається інтенсивно, виходить на принципово інший, на порядок вищий, рівень і продовжує таке перетворення безперервно. Для неї світ є результатом розвитку розуму, що піднімається все до нових і нових висот. З огляду на це наявні суспільні відносини мають зазнати тотальної критики, “поставлені на голову”, все нерозумне повинно припинити своє існування, а те, яке довело свою розумність – увійти у майбутнє царство розуму, що настає на наступній, якісно новій стадії розвитку людства.

Друга позиція – це “рух у ширину”, яка змушує, пристосовуючись до реальності, прагнути до кількісних покращень, розвиватися, але екстенсивно, тобто постійно розширяти досягнуте на тому ж рівні, за принципом “того ж, та більше”. Відкидаються фантастичні мрії і здогади про те, яким міг би бути світ. Варто керуватися досвідом, оточуючими нас елементами реальності, що дані емпірично. Ці елементи самі складаються в різні комбінації, з яких потрібно вибрати і розповсюдити найвигідніші. Наявні суспільні відносини не змінюються суттєво, якісно, а перетворюються кількісно, методом перекомбінації елементів. Унаслідок цього має відбуватися екстенсивне зростання, розширене відтворення того ж самого, кількісні, але не якісні зміни.

По-третє, це позиція “статусу-кво”, дотримуючись якої, людина просто підтримує те, що є, на тому ж рівні, не бажаючи абсолютно ніяких змін – ні революційних, ні еволюційних, ні екстенсивних, ні інтенсивних. Усілякі суб’єктивні експерименти і перетворення, як якісні, так і кількісні, час припинити. Існують об’єктивні закони розвитку, які діють незалежно від волі, активності, бажань людей. Світ об’єктивний у тому сенсі, що він непідвладний імпровізації суб’єкта. Справа останнього – слухняно відобразити дію об’єктивних законів.

Далі можна назвати позицію “крок назад”, що характеризується стремлінням досягати повернення назад, на попередній щабель розвитку, так би мовити ідеалізація минулого, добрих старих часів, вимагання якісного руху назад. Адже культура, що розвивається зараз під гаслами розуму, прогресу тощо, насправді є системою заборон, що затискає колись здорові, природні, біологічні відносини між людьми. Культура – це хвороба, виродження, деградація, тому необхідним є повернення до золотого віку, який залишився в минулому – до старого, природного порядку, до життя в натуральній його простоті.

Останньою позицією є позиція, що називається “крок убік”. Тут людина намагається взагалі “вийти з гри”, повністю відмовитися від діяльності в цій сфері, порвати з нею зв’язки і зайнятися чимось зовсім іншим. Найважливіше для неї – унікальність її внутрішнього світу, гине у разі будь-якого зіткнення з реальністю. Людина, не бачачи перспектив досягнути самореалізації в дійсності, як би її не перетворювали, виходить з неї, залишається в своєму внутрішньому світі, відмовляється цілком від оточуючої реальності. Головною ідеєю стає: якщо світ не має душі, душа повинна тікати з цього світу, кинувши все, обрубуючи всі кінці і спалюючи мости.

У житті будь-якої людини кожен із цих п’яти варіантів вибору трапляється не раз у процесі того чи іншого роду діяльності, виконання конкретної соціальної ролі. Більше того, навіть в одній і тій же справі, якою людина займається дуже довго, такі позиції можуть замінювати одна одну. Варто відзначити також і те, що виконуючи в своєму житті одночасно декілька соціаль-

них ролей, займаючись одразу декількома видами діяльності, людина майже ніколи не виступає у всіх цих ролях прихильником однієї і тієї ж життєвої позиції. В одній зі своїх ролей вона прагне революційних змін, в іншій – вважає достатнім еволюційний розвиток, у третій – виявляється консерватором, а в четвертій – хоче будь-яким способом уникнути, мінімально виконуючи її з необхідності, але явно не бажаючи цього робити. Тобто, у житті конкретної людини жодна з перерахованих п’яти позицій не перетворюється в абсолютну і універсальну.

Міфи в цьому випадку, інтерпретуючи суспільне життя, формуючи уявлення про можливості людини в світі і суспільстві, висувають певні вимоги до неї – насамперед, вимогу вибору певної суспільної позиції. Найпоказовішими прикладами тут можуть стати міф про Прометея і міф про Сізіфа, як виразники двох діаметрально протилежних життєвих позицій.

Перший із них постає ідеологічною основою поведінки людини, спрямованої на революційні перетворення. Як і могутній титан, що всупереч волі Зевса вкрав з Олімпу вогонь та дав його людям, дав їм знання, чим зробив їхнє життя щасливим і підірвав владу олімпійських богів, людина теж прагне кардинальних змін, щоб змінити життя на краще, оскільки вважає його недосконалим. Як і Прометей, що був жорстоко покараний за свій вчинок, вона не боїться можливої кари, бо знає, що добрі справи завжди винагороджуються сторицею.

Міф про Сізіфа обґрунтовує іншу життєву позицію, названу умовно “збереження статусу-кво”, коли людина підкоряється існуючому порядку дій, вважаючи неможливим його змінити самотійно, без допомоги інших сил. Адже і Сізіф, хоч і маючи певну владу, при спробі перекласти на себе чужі повноваження, не підкоритися богам, був навіки тяжко покараний – він змушений за свої гріхи довічно викочувати на високу круту гору величезний камінь. Тому, чи варто намагатися щось змінити, якщо зробити це все одно не під силу пересічній людині і тим паче не варто ризикувати власним життям та благополуччям заради міражу, нездійснених ідей.

3.3. Соціальний міф та проблема свободи

Життя в міфі є ніби продиктоване зверху, при чому дії людини чітко детермінуються і, перш за все, зовнішніми чинниками, зокрема ритуалом. Перебуваючи в міфі, живучи в ньому, людина зобов'язана підтримувати з ним постійний зв'язок через проведення визначених сакральних дій. Звідси постає питання: чи є людина в міфі вільною, чи є у неї можливість чинити згідно з волевиявленням, яке не визначається зовнішніми умовами. Це тим паче актуально, оскільки філософія ХХ ст. стала приділяти більше уваги цілісності, спонтанності людського духовного досвіду, специфіці і великому значенню його нераціональних елементів. Адже життя, поведінка, діяльність людини, повнота яких не вичерпується ні пізнанням, ні одними раціональними формами, входили в філософію потребуючи осмислення. Однією з основних категорій тут виступає свобода.

Свобода волі людини визначає, що мотиви, бажання, спонукання до дії і здійснення певного роду діяльності відносно самостійні і значною мірою виражають спрямованість, результати розумового пізнання, і ніяк не вплив якихось зовнішніх сил. “Свобода волі означає вибір належних людині добра і зла та можливість виконання, нав'язаного людині, закону чи норми. Людина буде або оправданою, якщо вона вибрала добро і виконала норму, або осудженою, якщо вона вибрала зло і норми не виконала”¹². У міфі людина зобов'язана вибрати те, що їй нав'язується і виконати норму не лише під страхом відповідальності, а й під страхом можливості, у разі невиконання, бути відлученою від священного, до якого вона прагне.

Власне для людини міфологічної свідомості питання свободи не стоїть. Свобода – це завжди ствердження істини, а міф сам є істиною для того, хто ним живе. Тому неухильне дотримання всіх приписів ритуальної поведінки зовсім не означає втрату свободи, а навпаки вільний вибір на користь істини.

¹² Бердяев Н. А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики / Н. А. Бердяев. – М. : Республика, 1993. – С. 68.

З іншого боку, життя кожної людини є благом і цінністю для неї самої, а усвідомлення цього відбувається через надання життю сенсу. “Людині необхідні загальні переконання та ідеї, які надають сенсу її життю і допомагають їй відшукати своє місце у Всесвіті. Людина здатна перебороти неможливі труднощі, якщо впевнена, що це має сенс”¹³. Призначенням надавати сенс людському існуванню володіють найбільшою мірою міфи і все, що з них народилося, як релігія та ідеологія. Сам по собі міф не є ні хорошим, ні поганим, його не можна оцінювати з погляду моралі. Його функція давати моделі і таким способом надавати значущості світу та людському перебуванню в ньому.

Окрім того, подивимося на життя міфологізованої людини з іншого боку, взявши на озброєння вислів Ф. Кессіді про те, що “в міфі колективні уявлення, почуття і переживання переважають над індивідуальними, панують над ними. Панування міфу означає безособовість, розчинення індивіда в первісному колективі, родовій спільноті... Головна функція міфу не пізнавально-теоретична, а соціально-практична, спрямована на забезпечення єдності і цілості колективу. Міф допомагає організації колективу, допомагає збереженню його соціальної і соціально-психологічної монолітності”¹⁴. Тут людина, втрачаючи мало – індивідуальну свободу щодо життя в спільноті, яку, до речі, вона ж сама може і вибирати вільно, набуває значно більше – величезну свободу відносно всього іншого світу.

Так ми прийшли до феномену, який в історії філософії отримав назву “парадокс свободи”. Суть його полягає в тому, що свобода кожної людини повинна бути обмежена, але не більше ніж це потрібно для гарантування рівного ступеня свободи для всіх. Дуже гарний приклад, який характеризує цей принцип, навів К. Поппер у праці “Відкрите суспільство і його вороги”. Це історія про хулігана, який стверджував, що будучи вільним громадянином, він може тицяти своїм кулаком куди заманеться.

¹³ Юнг К.-Г. Подход к бессознательному / К.-Г. Юнг // Юнг К.-Г. Человек и его символы. – СПб. : Изд-во Б.С.К., 1996. – С. 98.

¹⁴ Цитовано за : Пивоев В. М. Мифологическое сознание как способ освоения мира / В. М. Пивоев. – Петрозаводск : Карелия, 1991. – С. 66.

На що суддя йому зауважив словами, які можна взяти гаслом до парадоксу свободи: “Свобода руху вашого кулака обмежена місцем перебування носа вашого ближнього”.

Тобто, щоб володіти свободою і жити в спільноті, людина змушена відмовитися від свободи абсолютної (яка є просто неможливою), і добровільно погодитися на певні обмеження власної свободи для зміцнення її статусу, бо інакше може її втратити зовсім. Усі приписи міфологічного життя (моральні, релігійні), як і держава, обмежують свободу людей “якомога рівніше і не більше, ніж потрібно для досягнення рівного обмеження свободи”¹⁵. Також потрібно зауважити, що в обмеженні свободи необхідними є межові випадки, бо інакше готовність громадян обстоювати свою свободу невдовзі зникне, а разом з нею пропаде і їхня свобода.

Проте такі межові ситуації, якщо брати їх наявність у міфі, можуть призвести до того, що індивід починає усвідомлювати себе залежним від міфу і намагається вийти з нього. Що ж означає вихід з міфу? Перш за все змінюються уявлення людини про світ, вона починає дивитися на нього іншими очима і вже не бачить тієї досконалості, яку йому надавав міф. Далі вона змінює свою соціальну поведінку і перестає дотримуватись раніше поціновуваних правил: ритуальні дії перестають виконуватись і тому втрачають сенс, значущість. Символи, які підтримували смислове навантаження діяльності людини в світі, втрачаються або перестають володіти функцією сакралізування людського життя, надання йому значущості. Настає повна свобода, але людина залишається без орієнтирів, не знає, що вона має з нею робити, адже втрачається те, що вважалося цінністю.

Ми знаємо, що людина колективна істота і жити в самоті вона не може, навіть пустельники, що відгороджувались від усього світу, ніколи не бували самотні – з ними був Бог, через якого і здійснювався їх зв'язок зі світом як творінням божим, частинкою якого були вони самі. Людина не може існувати

¹⁵ *Поппер К.* Відкрите суспільство і його вороги: В 2 т. / К. Поппер. – К.: Основи, 1994. – Т. 1. – С. 129.

окремішньою від усіх інших людей, оскільки потребує зівставлення себе з ними, що є передумовою будь-якої ціннісної діяльності, яка є основною складовою повноцінного життя. Тобто, з приходом цілковитої самотності приходить смерть людини як соціальної істоти. А коли втрачаються цінності, життя стає пустою, яка є синонімом самотності. Тому будь-яка втрата життєвих сенсів повинна бути заповнена.

Отже, відмовляючись від міфів, до яких особа належала, вона зразу ж починає шукати їм заміну серед існуючих або ж створювати нові. При чому, створення нових міфів обов'язково будується на основі вже існуючих у цьому суспільстві, адже, відходячи від міфу, людина не може ізолюватися і від суспільних відносин, в яких існує і які визначаються міфічним мисленням усієї спільноти. Люди впливають один на одного засобом навіювання, – так створюється система змушування індивідів до визначених життєво-необхідних і колективно-регульованих норм поведінки та мислення. Таким мисленням є мислення міфологічне, тому, не залишивши межі його функціонування, майже неможливе створення чогось радикально нового, що не було б прямо чи непрямо пов'язане з існуючою традицією, і можливість чи неможливість впровадження нових правил. Скажімо західна цивілізація, зважаючи на історичну культуру і соціальний устрій, таких можливостей має значно більше, ніж східна цивілізація, з її специфікою. Саме тому західна культура зазнала стількох змін й існування стількох різних міфів, хоча кожен з них, незважаючи на унікальність і неповторність, відображає одну культурну традицію, тоді як, наприклад, мусульманська культура може бути названою традиційною, майже незмінною, в якій міфи не зазнають кардинальних змін з часу утворення.

Починаючи творити новий міф людина отримує свободу, бо вона є передумовою творчості, але свободу певного виду, а не свободу абсолютну. Свобода як передумова творчості – це перш за все здатність долати певні перепони, обмеження. Щоб розпочати створювати щось нове, необхідно певною мірою відмовитися від існуючої традиції. Людина розпочинає творчий акт, бо незадоволена існуючим станом, він дуже відрізняється

від того ідеалу, який вона собі уявляє. Проте, як не дивно, ідеальним для неї є вже створений міфічним мисленням світ, і це справді так, незадовільними найчастіше виступають лише зовнішня оформленість чи нашарування часу, трансформація міфу, здійснена історією. Творячи новий міф, людина усвідомлено чи підсвідомо повертається до тієї первісної розповіді (до ідеї), яка існувала ще в архаїчному суспільстві, пристосовуючи її до існуючих суспільних відносин, від яких цілком відмежуватися не може і від яких власне залежать можливості творчої діяльності.

“Творчість людини визначається трьома елементами – елементом свободи, завдяки якій тільки й можлива творчість нового і неіснуючого, елементом дару і пов’язаного з ним призначення, та елементом створеного вже світу, в якому і відбувається творчий акт і з якого він бере свої матеріали”¹⁶. Людина усвідомлює мету своєї творчості, а також розуміє те, що повністю вільною вона бути не може, усвідомлює умови творчості і їх використовує. Повного відчуження людини від існуючого не відбувається і відбутися не може, адже новація з необхідністю спирається на традицію.

Насамперед новаторство визначається традицією як засобом своєї соціальної появи і реалізації. Т. С. Еліот – англо-американський поет і літературний критик, який займався проблемами художньої творчості – зазначив, що дотримуватися традиції означає володіти всією історією, починаючи з Гомера і закінчуючи сучасністю, і визначити в цій історії своє місце. Оволодіти традицією – значить внутрішньо просякнути не лише минулим, а й теперішнім і певною мірою синхронізувати їх у своїй свідомості, почуттях¹⁷. Традиція є тією відправною точкою, від якої відштовхується творець у своїй діяльності зі створення нового, хоча б для того, щоб її заперечити.

¹⁶ Бердяев Н. А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики / Н. А. Бердяев. – М. : Республика, 1993.

¹⁷ Цитовано за: Плахов В. А. Традиции и общество / В. А. Плахов. – М. : Мысль, 1982. – С. 179.

Своєю чергою новація може нести традиційний зміст, але мати нетрадиційну форму, або навпаки – традиційно оформлений нетрадиційний зміст. Найцікавішим тут є те, що найчастіше новація – це традиція, яка інтенсивно розвивається і збагачується новими елементами, відбуваються зміни в структурі тощо.

Шукаючи смисли, сучасна людина більше, аніж раніше прагне свободи і більше, ніж раніше прагне творити, щоб утверджувати певні цінності. Творчість, і особливо творення нового міфу, завжди спрямована до вічності. “Творчий акт є відходом від влади часу, підйом до божественного”¹⁸. І як це не звучатиме парадоксально, свобода, що є передумовою творчої діяльності, постає водночас і передумовою власного обмеження, яке проте людина приймає добровільно, бо в ньому вона вбачає джерело добробуту психічного і матеріального. Тому, заперечувана раніше ритуальна дія в новому міфі приймається з радістю і виконується дуже скрупульозно. Міф дає людині відчуття свободи в тому плані, що вибрала його вона самостійно, як і самостійно погодилася на дотримання правил, які певною мірою обмежують її поведінку.

Література

1. Гуревич П. С. Социальная мифология / П. С. Гуревич. – М. : Мысль, 1983. – 176 с.
2. Еко У. Риторика та ідеологія / У. Еко // Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. – Львів : Літопис, 1996. – С. 539-548.
3. Ортега-і-Гассет Х. Бунт мас / Х. Ортега-і-Гассет // Ортега-і-Гассет Х. Вибрані твори. – К. : Основи, 1994. – С. 15-139.
4. Осипов Г. В. Социальное мифотворчество и социальная практика / Г. В. Осипов. – М. : НОРМА, 2000. – 543 с.
5. Понтер К. Відкрите суспільство і його вороги : В 2 т. / К. Понтер. – К. : Основи, 1994. – Т. 1. – 444 с.

¹⁸Бердяев Н. А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики / Н. А. Бердяев. – М. : Республика, 1993.

6. Фрай Н. Архетипний аналіз: теорія мітів / Н. Фрай // Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. – Львів : Літопис, 1996. – С. 109-133.
7. Фромм Э. Бегство от свободы / Э. Фромм. – М. : АСТ; Минск : Харвест, 2007. – 387 с.

Питання для самоконтролю

- Охарактеризуйте ідеологію як сферу знання, визначте її структуру та функції.
- Чому ідеологію називають міфом Нового часу?
- Що таке соціальний міф?
- Визначити особливості соціальної міфології.
- Чи може людина бути вільною в міфі?

Завдання для самостійної роботи

- Взаємозв'язок ідеології та міфології у Стародавній Греції.
- Критика ідеології у творчості А. Шопенгауера.
- “Воля до влади” як основа соціальної міфології у Ф. Ніцше.
- Архетипний аналіз соціального міфу.
- Політичний міф в ідеологічній системі.
- Імідж політика як складова політичного міфу.



РОЗДІЛ 4 МІФОЛОГІЯ ТА ХУДОЖНЯ ТВОРЧІСТЬ

Людина прагне чогось для неї незрозумілого, таємничого, до того ж естетично оформленого. Оскільки міфи шанують в якості священного знання, то вони мають бути вираженням божественного в поетичній формі. Хоч яким би грубим був міф за змістом, у ньому завжди наявне стремління до щонайпіднесеніших форм вислову. Так і ритуальне оформлення будь-якого міфу та навіть жертвоприношення повинні бути естетичними, не може бути нічого потворного. Вбивство жертви, завжди облаштовано так, що немає зовсім нічого спільного зі звичайним вбивством і сприймається як священний акт, який просто не може відштовхувати. І в тому випадку, коли міф у повному обсязі переходить у літературну стадію, стає літературою, його все ж продовжують шанувати, маючи за частину культурного спадку. Інша справа, коли явно чи приховано, виражається міф у літературі, – це вже не міф, що стає поетичним твором чи просто культурним надбанням, а література, яка несе в собі міфологічні засади і спонукає людину до відповідних дій, які вона чинить не усвідомлюючи самого міфічного, чудесного способу такої дії.

Мистецтво само по собі в будь-яку епоху відображає картину світу, яка сформувалася в найдавніші часи в лоні міфологічної свідомості. Колективні архетипи, прасимволи окремих народів не лише використовуються мистецтвом, але й становлять його підґрунтя. Мистецтво за основний об'єкт осмислення має первинну реальність, що завжди зумовлює спрямування митця в міфологічну цілісну єдність буття. Окрім того, мистецтво, як

і міф, залучає чуттєву сторону людського пізнання, задіюючи підсвідомі аспекти людської особистості. Проблема наявності міфу в постміфологічному мисленні та його впливу на останнє окреслюється протистоянням профанного — сакральному, темпорального — вічному. В мистецтві сутність цього протистояння відображається зокрема в осмисленні феномену вічності.

Міф у мистецтві може втрачати тільки зовнішні ознаки, залишаючись постійною основою внутрішнього структуруючого принципу побудови кожної існуючої художньої моделі дійсності. Зазначений процес проявляється поєднанням “генетично” засвоєної з мовою інформації (архетипи, бінарні опозиції), що виражає структуру свідомості і пояснює типологію загальнолюдського мислення, і набутої інформації із загального контексту світової культури в процесі формування традиції.

4.1. Міф та література

Міф вважають одним із витоків словесного мистецтва, міфологічні сюжети і традиції займають важливе місце в усній фольклорній традиції різних народів. Міфологічні мотиви відіграють важливу роль і в генезі літературних сюжетів: міфологічні теми образи та персонажі використовуються та переосмислюються в літературі протягом усієї її історії.

Синонімом до поняття міф іноді виступає *легенда* як один із різновидів фольклору, епічна розповідь з елементами чудесного про те, що відбувалося в давні часи. Новітня література використовує поняття легенди для означення твору, який наповнений поетичним вимислом, але претендує на певну достовірність в минулому. Героями легенд дуже часто є міфологічні персонажі — боги, герої, духи, інші надприродні істоти. Вони завжди привертають увагу широких верств населення своєю хоробрістю, безкорисністю, добротою, милосердям — тобто тими якостями, яких часто не вистачає реальній людині, а також певними надлюдськими здібностями — особливими силою, знаннями, вірою і т. п. В Новий час з'являються так звані міські легенди як приклад сучасного фольклору. При

чому, незважаючи на свою назву, типова міська легенда не обов'язково відбувається в межах міста, але розповідає про певні особливі речі чи події, які, попри неможливість їхнього реального існування, відбуваються чи існують в сучасних умовах. Нерідко такі легенди можуть транслюватися через засоби масової інформації та Інтернет.

Безпосередньо із міфів бере початок *казка*, яка сама є виразником міфологічної свідомості. Усі казкові сюжети є сюжетами міфологічними, це і казки про шлюб героя з чудесним чоловіком (жінкою), який тимчасово набуває вигляду звіра, і про потрапляння людей до рук людоджера, і про вбивство дракона — хтонічного демона, і про випробування героя духами-покровителями та ін. У процесі перетворення міфу в казку відбувається десакралізація, деміфологізація, відмова від етіологізму і заміна міфічного часу невизначено-казковим, заміна первісного добування культурним героєм різноманітних об'єктів їх перерозподілом, звуження космічних масштабів до сімейно-соціальних.

Героїчний епос також має свої корені в міфі. Тут епічний фон ще заповнений богами та духами, а епічний час збігається із міфологічним часом першотворення, епічними ворогами найчастіше виступають хтонічні чудовиська. Герой часто наділений реліктовими рисами першопредка, що не має батьків, спущений із неба і т. п., його можна ототожнити і з культурним героєм, який добуває певні природні чи культурні об'єкти, такі як вогонь, знаряддя праці, музичні інструменти. В образах героїв чарівні якості часто переважають над богатырськими чи військовими.

На класичній стадії в історії епосу військові сила і хоробрість, героїчний характер повністю замінюють чаклування та магію. Історичні перекази поступово витісняють міф, міфологічний час перетворюється в епоху ранньої могутньої державності. Разом з тим окремі риси міфу можуть зберігатися і в найрозвиненіших епосах та літературних творах пізнішої доби.

Достатньо високим рівнем міфологізму володіє *поезія*. Ще у найдавніші часи поетичне мистецтво прирівнювали до божест-

венного знання. “Всяка давня поезія є водночас культ, святкова розвага, показ мистецтва, розв’язування загадки, виклад вчення, переконування, чарування, віщунство, пророцтво й змагання”¹⁹. Людину, яка опанувала мудрість віршування, наділяли особливими можливостями (і не лише поетичними) та зараховували до сакрального світу. Вважалося, що поет – це людина, натхненна богами; він володіє надзвичайним священним знанням. Давні араби називали поетів “Знавцями”; у скандинавській міфології, щоб стати поетом необхідно було спожити мед, приготований з крові Квасіра – наймудрішого зі створінь, який мав відповіді на усі запитання. Найдавніші грецькі поети зверталися до народу як порадики, учителі, їх величають як вождів народу. У германо-скандинавській міфології поет – тульр – виступав хранителем всього міфологічного знання і поетичної науки; це старий мудрець, що знав історію, традиції народу; він виголошував літургійні формули, міг бути жерцем або чаклуном; до його обов’язків входило знання родоводів різних героїв та достойників, а також змагання у красномовстві та мудрості. Сакральність поезії властива для всіх міфологій, – вона притаманна для усіх ритуальних дійств; це форма, яка краще запам’ятовується, а отже, краще передається від покоління до покоління, саме тому більшість міфів навіть у розвинених міфологічних системах мають віршовану форму.

4.2. Міф та музичне мистецтво

Поезію в давнину завжди супроводжувала музика: в архаїчних культурах словесне вираження міфу нерозривно пов’язане з музичною декламацією. Всякий істинний культ завжди наповнений співами чи (і) танцями. Та й тепер, переживаючи музику, ми переживаємо ритуал. Коли ми насолоджуємося музикою, сприйняття прекрасного і почуття священного зливаються воедино. Тому міфічне переживання завжди музифіковане. Та й усі існуючі релігії мають у своєму

¹⁹ Гейзінга Й. Homo ludens / Й. Гейзінга. – К. : Основи, 1994. – С. 139.

арсеналі, серед інших засобів впливу на людську свідомість, музику. Жоден з їхніх ритуалів не обходиться без музичного супроводу, адже він володіє певною чаруючою, захопливою якістю. Тож недаремно чар, навіюваний культовою музикою, люди висловлювали за допомогою таких виразів, як “небесні хори”, “ангельські сфери” тощо. Музичні мистецтва ще й тому найближчі до ритуалу, бо це діяльність, яка сприймається щоразу, коли повторюється виконання.

Музика перебуває поза практичною доцільністю повсякденного життя; вона не має нічого спільного з необхідністю чи корисністю. Музичні форми визначають норми, що виходять за межі практичних уявлень про видиме і відчутне. Музика – один із найвищих способів символічного мислення. Всяке символічне мислення ґрунтується на музичних принципах. Усі міфологічні системи так чи інакше використовують музику і музичні інструменти в космогонічних міфах. У грецькій міфології походження слова музика пов’язується з музами (мислячими) – богинями поезії, мистецтва і наук. З дев’яти муз, сім пов’язані зі співом, танцями, музикою, з насолодою, яку дарує мистецтво людині²⁰. За грецькими уявленнями, все музичне тісно пов’язане зі святами та культом. Згідно з єгипетською міфологією, бог мудрості Тот є творцем музики, а також астрології та систем обчислення міри та рахунку. На музичних інструментах грала індійська богиня краси і щастя Лакшмі, дружина Вішну, одного із верховних богів. Кельтський бог достатку Дагда за допомогою арфи закликав пори року.

Музика сприймається як частина впорядкованої моделі космосу, чи уподібнюється із різними аспектами творення. Її розглядають як першозвук, що створив Всесвіт. Гармонія як послідовний ряд елементів мелодії є образом зв’язку між усіма космічними явищами. Музика символізує порядок і гармонію творення. Музикальна символіка полівалентна: охоплює сим-

²⁰ У грецькій міфології музи – доньки верховного бога Зевса і богині пам’яті Мнемозіни: Ерато – муза ліричної поезії, Калліопа – поезії епічної, Кліо – муза історії, Мельпомена – трагедії, Полігніма – релігійної поезії, Терпсіхора – танцю, Талія – комедії, Уранія – астрономії, Евтерпа – еротичної поезії.

воліку гармонії мелодії, гами, всіх аспектів звука, ритму, тону, інструментів. Ритм і танець відтворюють процес Божественного творіння. Музичні інструменти співвідносяться з космічними формами, відповідно до яких визначається форма інструмента і його тембр. Мелодичний рух виявляє емоції та визначені символічні форми. Саме музика поєднує людину, в тому числі і сучасну людину, зі священним знанням, сакралізує її дійсність, повертає її до першооснов. Й. Гейзінга зазначав, що “ми, люди нового часу, втратили чуття обряду й священної гри. Наша культура стара, зношена і надто мудрована. Та коли ми хочемо повернути собі оте чуття, ніщо так не допомагає нам у цьому як музична чутливість”²¹.

4.3. Міф та пластичні мистецтва

Що ж до пластичних мистецтв, то твір мистецтва завжди знаходить своє місце і призначення в культурі як сакрально важливий предмет. Найчастіше таке можна спостерігати в архаїчній культурі як найбільш явно міфологізований; у наш час міф має дещо приховану форму. Будівлі, статуї, шати, гарно прикрашена зброя – все це може належати до релігійного чи міфологічного світу. Такі предмети мають магічну силу, вони заряджені символічною цінністю, оскільки дуже часто репрезентують ту або іншу містичну тотожність. Мистецький образ є духовним за своїм змістом і є формою виявлення ідеального як суб'єктивних уявлень самого митця, ідеального як досконалого. А отже, повно може задовольнити духовні потреби людини міфологічної свідомості.

Особливе місце можемо відвести *храму*, який є одним із найголовніших сакральних предметів будь-якої міфологічної системи. Пропорції храму обов'язково визначає символічне значення форм, оскільки втілюють у собі священну силу, використовуються для священних дій. У процесі будівництва храмів встановлюється пряма відповідність між архітектурними

²¹ Гейзінга Й. Homo ludens / Й. Гейзінга. – К. : Основи, 1994. – С. 181.

пропорціями та космічними моделями, підкреслюється ідея духовного сходження. В основі складної геометричної символіки храму лежить вертикальний вектор, який співвідноситься з вертикальним принципом світового дерева. Храм постає земною проекцією моделей космосу: кілька небес, що поміщаються на опорах (пілонах, колонах), пов'язують землю з “первісними водами”, а сам образ храму є втіленням Всесвіту як єдиного цілого. Важливу роль у храмовій архітектурі відіграє геометрична символіка космосу: всі круглі форми втілюють ідею неба, квадрат – це земля, трикутник – символізує взаємодію між землею і небом. З іншого боку, храм відображає ієрархічну співвіднесеність частин, організованих навколо джерела творення і просторово розміщених навколо світової осі. Це – модель організованого космосу, прояв Одного в багатоманітності, представлений через символіку чисел: цифра 7 використовується в пірамідах, цифра 3 – у християнських храмах, цифра 8 – у вежах, які супроводжують різні види храмових будівель. Відомі також печерні храми, які існували в більшості міфологічних та релігійних систем на ранніх етапах їхнього розвитку. У них ідея Центру інтеріоризується і символічний центр переміщується від верхньої точки світової осі (як у піраміді, пагоді, іудейському, християнському чи мусульманському храмі) в середину: в центр гори, людини, речей. Можна припустити, що в них ідея світової осі замінюється ідеєю світового яйця як проміжного стану між хаосом та впорядкованістю світу.

Окрім космічної символіки, храми обов'язково наповнені символами теологічного змісту, оскільки повинні слугувати помешканням для божества. Давньогрецькі храми були не місцем зібрання богомольців (богослужіння відбувалися не в середині храму, а перед ним), а лише місцем зберігання священного зображення того чи іншого бога; іудейський храм як праобраз скінії²² також розуміється насамперед як дім Господа, що втілює в собі моральні максими: перебувати в ньому може лише моральна особистість.

²² Скінія – святилище, Свята Святих, свідчення про яке дав Мойсеєві Бог.

Надзвичайно символічними є християнські храми. Їхня архітектоніка відображає домінування людської фігури, де хрестоподібний план будівлі нагадує фігуру розіп'ятого Христа. Романський храм поєднує символіку круга з квадратом і хрестоподібним планом будівлі. Готична архітектура має в своїй основі трикутник – символ Трійці. Вогняна готична арка символізує звернення до теми вогню та апокаліпсису. Пілони, бокові колони та дверні косяки – охоронці входу. Криті колони відображають річний цикл: північно-східна частина колони – це жовтень–листопад–грудень, північно-західна – січень–лютий–березень, південно-західна – квітень–травень–червень, південно-східна – липень–серпень–вересень. Чотири пори року і чотири періоди людського життя слугують аналогією чотирьох фаз ритуального спасіння (зцілення): 1. Небезпека, смерть, страждання; 2. Очищаючий вогонь; 3. Зцілення; 4. Виздоровлення. Куполи в християнських храмах (як і в буддизм та ісламі) означають купол неба – на них зображають зорі, ангелів тощо. Центральний купол символізує єдність, рай розташований над платформою, пекло під нею. Чотири опори, які розділюють фасад і визначають розміщення трьох входів – це чотири райські ріки. Двері відтворюють бар'єр, через який можуть пройти лише посвячені, а також символізують перехід на інший рівень існування. Троє дверей християнського храму втілюють віру, надію, милосердя. Вікно в храмі – це спосіб нашого сприйняття світу. Через вікна ми бачимо небо і через них проникає в середину храму світло. Центральна розетка – це Озеро Життя, де зустрічаються небо та земля. Храмові стіни захищають і обмежують спасення людство. Контрфорси опори означають духовний підйом і моральну силу. Дах – милосердя, колони – догмати віри, склепіння – шляхи спасіння, шпиль – Боже провидіння.

Засобами мистецької культури користуються усі ритуальні дії, та й у житті самого мистецтва міфологічність відіграє важливу роль. У багатьох випадках саме вона слугує причиною розквіту, розрізнення і особливостей художньої культури. Предметністю художньої культури виступає художній образ, який є специфічною для мистецтва формою відображення дійсності і вираження думок та почуттів митця. Художній образ несе в собі

три духовні начала: знання, цілісне осмислення світу людиною та проектування вимислу у реальність. Життя образу проходить в інтенціональному вимірі як діалогічна зверненість творця до сприймача художнього образу. Мета такого художнього діалогу між митцем і сприймачем художнього твору – це передання існуючої інформації та створення нової. Відбувається це так: образ народжується в уяві митця, існує там і втілюється у творі мистецтва. Згодом він переходить в уявлення сприймача твору. Таким способом, художній образ як суб'єктивне відображення об'єктивного, сам стає суб'єктом, що розглядається як дієвий суб'єкт. Тому творчість варто оцінювати як процес створення оригінальних витворів і водночас таких, які можуть бути сакралізовані, зважаючи на їхню унікальність. У різні епохи, відповідно до існуючих у той час міфологій, існували різні канони, яких дотримувались ті, хто творив у сфері художньої діяльності. На сучасному етапі в художніх колах існує міф “незрозумілої геніальності”. Його суть полягає в тому, що чим з більшим зухвальством і викликом художник представляє себе, чим він незрозуміліший, абсурдний і недоступний, тим більше він визнаний, обласканий, розбалуваний. Від художника потребують бути “дивним”, ні на кого не схожим і творити тільки “цілком нове”. Будь-яка новація наперед проголошується і прирівнюється до геніальності.

Звичайно індивідуальна творчість ґрунтується на міфологічних засадах, проте вони найповніше прослідковуються в народному мистецтві, яке було основоположним і з якого вирросло мистецтво окремих геніїв. За своєю соціальною природою народне мистецтво є колективною творчістю, в якій втілені світоглядні ідеї та етичні смаки народу, його потяг до прекрасного, тобто міфологія окремої спільноти.

4.4. Міфологічність народного мистецтва

Пов'язане з утилітарними проблемами, залежне від особливостей технології, матеріалу та знарядь праці, народне мистец-

тво водночас має самостійне художнє значення. Його суттєві риси – декоративність, конструктивність і орнаментальність дають підставу розглядати витвори мистецтва як результат естетичної діяльності народу, спрямованої на те, щоб прикрасити власне життя і зокрема ритуальні дії, адже через них ми звертаємося до надприродних сил. А те, що вони заслуговують лише досконалого, не викликає сумніву. Це мистецтво далеке від натуралізму: світ його образів виникає в процесі творчого усвідомлення реалій, їх стилізації.

Народний майстер у своїй творчості завжди йшов за матеріалом, розкриваючи красу його фактури і натурального кольору, зберігав у абрисах меблів, знарядь праці, начиння тощо природні лінії та форми дерева, повторював у вигинах керамічного або скляного посуду пластику птахів і тварин.

Як було вже сказано, ритуали в мистецькій культурі можна розглядати лише як ритуали професійної діяльності, але художні твори обов'язково є наявні у всіх без винятку обрядових діях. Їхня функція тут дуже значна, оскільки вони являють собою чи не найбільший символізм усього ритуального акту.

Величезну роль у художній виразності народного мистецтва відігравали колір і візерунки. Колір взагалі посідає одне з провідних місць у народній творчості зокрема, і в міфологічній загалом; окрім художнього, він ще має і смислове значення. Його семантичний аналіз робить багато авторів. А. Ф. Лосєв вважав, що не можна просто бачити якийсь колір, його людина відчуває. Скажімо жовтий справляє тепле враження і викликає добродушний настрій, але якщо жовтий не яскравий, а приглушений, він сприймається як неприємний, в якому наявна якась бруднота. Та загалом ми бачимо в жовтому – світле, а в синьому – темне, також синій дає нам відчуття холоду. Червоний є збуджуючим і подразливим, а зелений – дає відчуття задоволення, відпочинку. Цей аналіз є ніби передумовою тієї школи сучасної психології, яка саме і ґрунтується на вивченні впливу кольорів на психіку та поведінку людини.

Цікаве бачення кольору знаходимо у П. А. Флоренського, який розглядав усі кольори як різне співвідношення темряви, пилу і сонячного світла: фіолетовий і голубий у нього – темрява порожнечі, пом'якшена відблиском тонкого атмосфер-

ного пилу; червоний і рожевий – той же пил, але видимий не навпроти, а з боку світла; зелений – врівноваженість світла і темряви. Учений зазначав, що немає об'єктивного бачення світла, всі вони суб'єктивні.

У народній символіці зазвичай червоний – колір сонця і вогню, який символізує життєдайні сили; жовтий – колір достиглих плодів, зерна – добробут; зелений – колір весни – розквіт природи, її відродження.

Проте найбільш символічними у всі часи й у всіх суспільствах вважаються чорний, білий і червоний кольори. А оскільки "суспільства з найрізноманітнішою ідеологією, звичай яких протягом тисячоліть розвивалися різними шляхами, обов'язково взаємно впливають одні на одних, вступаючи в контакт. І цей вплив може відбуватися по-різному, іноді ми ясно усвідомлюємо його, а часто навіть не помічаємо"²³, то символіка їх транслиувалась з однієї традиційної культури в іншу і, трансформуючись, приблизно однаковою дійшла до нашого часу. Тому цілком логічно буде розглянути характеристики цих кольорів, які В. Тернер записав на основі спостережень життєдіяльності африканського племені ндембу (проживає південніше від Сахари). У них білий колір – це благо, джерело сили і здоров'я, чистота, безбідність, відсутність невдач, сила, відсутність смерті, відсутність сліз, влада, життя, зачаття чи народження дитини, очищення, омовіння тощо. Червоний колір – походить з крові чи червоної глини і означає кров тварин, м'ясу їжу, кров посліду при пологах, кров матері, кров усіх жінок, тобто менструальну кров, кров убивства (сюди ж відносяться і кров при обрізанні), а також червоні прикраси в обрядах очищення від вбивства людини або священної тварини, кров чаклунства (кров пролита під час жертвоприношення). Також це сила (червоні речі мають силу, оскільки мають кров) і потенція як можливість продовження роду, сім'я – це біла, добра кров, якщо воно червоне чи чорне, зачаття не буде, бо червоне сім'я безсиле, воно не проникає в глибину. Червоні речі відносять до двох категорій: вони можуть одночасно при-

²³ *Леви-Стросс К. Первобытное мышление / К. Леви-Стросс. – М. : Республика, 1994. – С. 31.*

носити і добро, і зло, тобто несуть позитивний та негативний заряди. Що ж до чорного кольору, то це символ зла, поганих речей, відсутності удачі, чистоти чи білизни, страждання чи нещастя, хвороби, чаклунства, смерті як кінцевої стадії розвитку, ночі чи темряви, що можуть принести зло людині тощо. Водночас це знамення чогось позитивного як, наприклад, ставний потяг чи любов, шлюбний мир і щастя. Вони стосуються ночі як чогось потаємного.

Узгодженість кольорів ми спостерігаємо в народному одязі, оздобленні інтер'єру житла. Перевагу якогось одного кольору можна спостерігати залежно від функціонального призначення речі та її смислового навантаження.

Завдяки кольоровій та іконографічній спільності різних форм народного мистецтва забезпечується їх єдність і гармонія. Скажімо розписи, керамічні вироби, декоративні тканини доповнювали і збагачували одне одного. Ті ж орнаментальні сюжети, але в різних сполученнях, чергувалися і повторювалися у різьбленні, стінописі, ткацтві. Найдавнішими серед них є геометричні мотиви. Найпростіші архаїчні мотиви – лінії, кола, хрести, ромби, квадрати, крапки прикрашали глиняний посуд первісних людей, вироби з каменю, дерева, кісток. Одним із первинних мотивів вважається ромбо-меандровий візерунок, який був у пізньопалеолітичному мистецтві символом мамонта-блага. Переосмислений у наступні історичні епохи, цей мотив виступав у землеробських культурах Європи ідеограмою родючості.

Хрестоподібні кола, фігури, розетки слугували символами вогню, сонячного божества. Ідея кола, властива всім народам, відображала світоглядне уявлення про місце людини в світі. У колі, як у своєрідній наочній формі світу, людина знаходила його центр і межі. У зв'язку з технікою вишивання формула кола трансформувалась у багатокутник, ромб, квадрат, розетку. В архаїчних композиціях ці мотиви часто пов'язані між собою – розетка вишивається в ромбі, хрест зливається з розеткою тощо.

Найпростіші геометричні мотиви, такі як горизонтальна і хвиляста лінія, означали землю та воду. Квадрат, поділений на чотири рівні частини з крапками, був символом засіяного лану;

ромб з видовженими сторонами нагадував про вінці зрубу. До архаїчного шару в деяких традиційних мистецтвах належать і зооморфні образи коня, птахів та інші, що були тотемами давніх людей. Правда, існують культури (наприклад, мусульманська), де зображення інших образів, окрім рослинних орнаментів, заборонено з огляду на певні ідеологічні причини, світоглядні уявлення.

Серед геометризованих рослинних мотивів найчастіше траплялися багатопелюсткові розетки. Їх основу становив народний землеробський календар: пелюстки розетки означали місяці року. У рослинній орнаментиці багатопелюсткові розетки вже виступали абстрактним образом квітки. Рослинний світ народного мистецтва ввібрав у себе все розмаїття та барвистість живої природи. Також існують зображення рослин, що піднімаються вертикально. Прийнято вважати, що це відлуння первісного культу "світового дерева" ("дерева життя"), симетрія якого означала встановлення зв'язків між частинами світу, Землі, небесної та інших сфер і припинення хаосу.

Образ Всесвіту втілювався і в об'ємно-просторовій композиції житла. Дах, яким воно завершувалось, співвідносився з небесною сферою. У ритмах орнаментальних композицій, чергуванні рельєфів архітектурної пластики відбивалась циклічність природних явищ. Осмислюючи Всесвіт, людина намагалася захистити себе від ворожого впливу непізнаних сил. Для цього вона вдавалася до орнаментів як своєрідних замовлянь. Антропеїчні (захисні) функції виконували різьблені та мальовані мотиви на фасадах і в інтер'єрах житла, декоративні тканини, дрібна пластика тощо.

Із плином століть орнаментика народного мистецтва значною мірою втратила своє давнє значення. На перше місце вийшла її декоративна функція. Це своєю чергою зумовило посилення художньої виразності та образності народного мистецтва, що стає передумовою мистецтва, як індивідуальної творчості, творчості "великих людей", такого, яким воно є тепер. Хоча роль мистецьких витворів у культовій обрядовості та ритуальності взагалі залишається тією ж, що і в доісторичні часи, в архаїчному (традиційному) суспільстві.

Література

1. Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство / А. Ф. Лосев. – М. : Искусство, 1995. – 320 с.
2. Искусство в системе культуры : Сб. ст. / Сост. и отв. ред. М. С. Каган. – Л. : Изд-во ЛГУ, 1987. – 267 с.
3. Каган М. С. Морфология искусства / М. С. Каган. – М. : Искусство, 1972. – 440 с.
4. Топоров В. Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ. – М. : Прогресс, 1995. – 88 с.
5. Фрейденберг О. М. Миф и литература древности / О. М. Фрейденберг / РАН. Ин-т востоковедения, Рос. Гос. Гуманитарный ун-т. Ин-т высш. Гуманит. Исследов. – М. : Издательская фирма “Восточная литература” РАН, 1998. – 800 с.

Питання для самоконтролю

- Як взаємодіють міфологія та мистецтво?
- Чи зберігається специфіка міфологічного світосприйняття, коли міфологічні сюжети використовуються у художній творчості?
- Назвіть головні сучасні міфи, котрі існують у сфері художньої діяльності?
- У чому полягає сутність “Міфу незрозумілої геніальності”?
- Охарактеризуйте казку як приклад міфологічної свідомості.
- Героїчний епос – міфологічний переказ чи літературний жанр.
- Як проявляється міфологічна свідомість у музичному мистецтві?

Завдання для самостійної роботи

- Казка: міф у літературному оформленні.
- Символіка образотворчого мистецтва.
- Символіка храму в міфологічній системі.
- Музика та поезія в міфі.
- Міфологія сучасного мистецтва.
- Міф у мистецтві та мистецтво в міфі.
- Міфи та мистецтво первісної культури.





РОЗДІЛ 1

МІФ ЯК НАЙДАВНІША ФОРМА ДУХОВНОЇ КУЛЬТУРИ ЛЮДСТВА

1.1. Міф як спосіб світовідчуття первісної людини

Міф – найдавніша форма духовної культури людства. На ранніх етапах існування міф був єдиною синкретичною формою свідомості: в міфі у нерозчленованому вигляді містяться ті знання, які згодом поділяться на наукові, релігійні, юридичні, економічні тощо. Це цілісне світорозуміння, в якому різні уявлення пов'язані в єдину образну картину світу, що складаються з реальності та фантазії, природного та надприродного, знання і віри, думки та емоції.

Міф є реальністю, яку переживає людина. Для людини міфологічної свідомості він не може бути вигадкою, фантазією, це – найяскравіша та найістинніша дійсність, максимально конкретна реальність. Міф сам є життям. І ніяк не витвором абстрактного мислення.

Загалом міф розповідає як реальність, завдяки подвигам надприродних істот, досягла свого втілення та здійснення, незалежно чи це стосується всеохоплюючої реальності, космосу чи лише її фрагменту: острова, рослинного світу, людської поведінки чи державного устрою. Це завжди розповідь про деяке “творіння”. Міф оповідає лише про те, що відбулося реально, що себе повною мірою проявило.

На ранніх стадіях існування міфологічної свідомості серед функцій міфу варто виділити пізнавальну функцію, яка реалізується завдяки введенню культурного героя, що іде проти існуючої традиції.

За допомогою міфу впорядковується спільнотне життя давньої людини. Ф. Кессіді зазначав: “Головна функція міфу не пізнавально-теоретична, а соціально-практична, спрямована на забезпечення єдності та цілісності колективу. Міф допомагає організувати колектив, сприяє збереженню його соціальної та психологічної монолітності”²⁴.

Велике значення для соціальної регуляції життя архаїчного суспільства мали інтердиктивні (заборонні) норми відношень, різні табу. Вони забезпечують єдність та цілісність суспільства, сприяють трансляванню соціокультурного досвіду. Будучи елементами обряду та ритуалу, забезпечують стабільність існуючого соціального ладу та незмінність культурних традицій.

За В. М. Соковніковим, соціальна норма складається з: форми одноманітності вчинків (інваріанту); виключення інших варіантів поведінки (що часто може розглядатися як негативна сторона); моделі очікуваного вчинку (такого, що вимагається); оптимального варіанту вчинку в певних суспільних умовах; оцінки поведінки окремих людей, їхніх можливих відхилень від норми.

Саме ці структурні елементи визначають норми та табу, які виникають у міфологічній свідомості первісної людини. Міф дає їй відповіді на будь-які запитання. Норми та табу, що пропонує міф, є єдино можливими варіантами поведінки в певних умовах та за певних обставин. При цьому регламентується усіляка людська діяльність та поведінка. “Різні табу, – зазначав В. М. Пивоев, – обплутували поведінку древньої людини множиною обмежень. Соціально-регулятивну функцію виконували емоції, колективні емоційні переживання, для організації яких виник обряд”²⁵.

²⁴ Кессиди Ф. Х. От мифа к логосу (Становление греческой философии) / Ф. Х. Кессиди. – М. : Мысль, 1972. – С. 45.

²⁵ Пивоев В. М. Мифологическое сознание как способ освоения мира / В. М. Пивоев. – Петрозаводск : Карелия, 1991. – С. 61.

Таке підпорядкування владі міфу стає можливим з огляду на те, що образи міфу для первісної людини мають значну цінність. Міфологія спрямовує людину на досягнення певної мети. Вона зберігає для неї відкритість світу надприродного як світу аксіологічних цінностей. Ці цінності відкрилися божественним істотам чи міфічним предкам, тому вони є певними абсолютними цінностями, парадигмами всіх видів людської діяльності. Міф утверджує систему цінностей, визначає нормативні взірці поведінки та практичне керівництво до дій.

Б. Маліновський, визначаючи, які функції виконують міфи у первісному суспільстві, зазначав:

- міф є розповіддю, яка воскрешає первозданну реальність;
- відповідає глибоким релігійним потребам, духовним прагненням, безумовним потребам соціального порядку, потребам практичного життя;
- міф виражає, піднімає та кодифікує вірування;
- міф захищає і накладає моральні принципи;
- гарантує діяльність ритуальної церемонії;
- пропонує правила для практичного життя, необхідні для людської цивілізації;
- слугує моделлю для будь-якого прояву “творення”: для народження дитини, при військовій поразці, у разі загрози втрати психічної рівноваги в стані меланхолії та відчаю.

Головна функція міфу – *моделююча*: міф пропонує моделі для наслідування під час обрядів і взагалі будь-яких значних дій: такими є правила годування, правила шлюбу, робота, навчання дітей, мистецтво, наука мудрості тощо.

Загалом міф у первісних суспільствах складає історію подвигів надприродних істот, оскільки світ, людина, соціальний та космічний порядок є наслідком їхніх діянь. Ця розповідь постає як абсолютно істинна (оскільки належить до реального світу) та сакральна (бо є результатом творчої діяльності надприродних істот).

Міф завжди має стосунок до “творення”, він розповідає як щось з’явилося в світі, виникли певні форми поведінки, сформувалися трудові навички. Саме тому міф складає парадигму всіх значних актів людської поведінки.

Пізнаючи міф, людина пізнає “походження” речей, що допомагає оволодіти і маніпулювати ними згідно зі своєю волею. Ідеться про пізнання міфу, яке переживається ритуально, під час ритуального “відтворення” міфу чи у процесі проведення обряду (для якого він слугує основою). Так чи інакше міф “проживається” аудиторією, яка захоплена священною та надихаючою силою відтворених у пам’яті та реактуалізованих подій. Він структурує всю первісну культуру і наповнює її своєрідним змістом.

Водночас створення міфу не є прерогативою лише одного якогось часу. “Безліч прикладів міфологічного мислення можна знайти не в дикунів, а в людей, які близькі до нас за рівнем розвитку”²⁶, – зазначав О. О. Потебня.

1.2. Особливості побудови міфологічних сюжетів. Персонажі міфу

У первісній культурі, на ранніх стадіях становлення міфу, міфологічні сюжети залежали від кількох чинників. Серед них варто виділити:

- 1) логіку поведінки реальних звіриних прототипів, що служили основою для виникнення міфічних істот;
- 2) соціальну логіку, звичаї та традиції первісної спільноти, відповідно до яких будувалися відносини між міфічними істотами;
- 3) логіку освоєння світу;
- 4) логіку ціннісних відношень (аксіологіку).

Серед головних сюжетних мотивів можна виділити такі: зачаття, народження, смерть, священний шлюб, метаморфози, битва.

Найдавнішим міфологічним сюжетом є **священний шлюб** (ієрогамія), який передає космогонічний акт – шлюб

неба і землі (в ритуалі – шлюб царя і жриці, що уособлює богиню-матір). Небо і земля першопочатково перебували у шлюбних обіймах, допоки їх не роз’єднало божество, яке створило простір для життя богів та людей. З уявленнями про священний шлюб пов’язана символіка дощу, небесних вод, які запліднюють землю чи земну богиню, жінку-учасницю ритуалу, блискавки, яка освячує союз неба та землі тощо. Варіантами міфу про священний шлюб землі і неба є шлюб небесного бога та хтонічної (земної) богині і небесне весілля сонця та місяця. Також мотив священного шлюбу характерний для міфів і ритуалів, пов’язаних із помираючими та воскресаючими богами природи. Контакт людей із надприродним світом уявляли як шлюбний зв’язок священнослужителя (жерця чи шамана) з божеством.

Зачаття та народження символізують перші етапи міфологізованого акту життєвого циклу. В архаїчних міфах їх пов’язують зі шлюбом неба і землі, які започатковують покоління міфологічних істот. З актами зачаття і пренатальним станом асоціюють міфи про походження землі з вод світового океану, про світове яйце. Розповсюдженим мотивом чудесного зачаття є також запліднення землі, скали тощо. Існують міфи про зачаття від тотемів чи від духів та богів, які являються в зооморфному образі, як, наприклад, Зевс з’явився перед Ледою у вигляді лебедя, чи народження багатьох китайських героїв від драконів. Причому для таких міфів характерним є сюжет непорочного зачаття, – від вживання в їжу певного плоду, ковтання небесних світил тощо, іноді варіантом непорочного зачаття може розглядатися народження богів з членів чи сімені деміурга. Наслідком усіх цих чудесних актів зачаття обов’язково має стати не менш чудесне народження нового божества, культурного героя чи навіть предметів та явищ природи.

Смерть є завершенням міфологізованого земного циклу. Існує багато архаїчних міфів про походження смерті: в епоху першотворення люди не помирали, але згодом втратили цю здатність. Втрата безсмертя може пов’язуватися з порушенням табу чи злочином. Пошуки безсмертя розглядають як такі, що задалегідь приречені на невдачу; безсмертя властиве лише

²⁶ Потебня А. А. Слово и миф / А. А. Потебня. – М. : Правда, 1989. – С. 260.

богам. Досягнення істинного безсмертя можливе лише в загробному світі. В усіх міфологіях є божества смерті, а також з уявленнями про смерть пов'язані численні злі духи, мерці, що спричиняють смерть та шкодять людям, такі як упир та навь у слов'ян.

Важливим елементом серед міфологічних мотивів є **метаморфози** (від грец. “перетворення”), котрі часто трапляються в міфах, які розповідають про події епохи першотворення. Культурні герої перетворюють різноманітні об'єкти або перетворюються самі в світила, реалії ландшафту, першопредки – у людей та тварин. Існують міфи, у яких наявні мотиви перетворення розчленованого тіла чудовиська чи першолюдини в елементи космосу. Інша категорія міфів про метаморфози – міфи про переходи з одного світу в інший, що супроводжуються перевертництвом. Перевертнями можуть стати також чарівники чи відьми, феї, інші чарівні істоти та зачакловані ними люди. З метаморфозами пов'язана й міфологізація “обрядів переходу”, що відображають зміну соціального стану людини – ініціація, шлюб, смерть як перетворення душі.

Міфологічним сюжетом, пов'язаним із творенням космосу з хаосу та захистом творіння від руйнівних та ворожих сил є **битва (війна)**. Первісно відбувається боротьба старшого покоління богів, що уособлюють хаос, із молодшим поколінням впорядковувачів світу та світового порядку. У багатьох індоєвропейських міфологіях основний міф – міф про поєдинок громовержця (або головного бога) зі змієподібним супротивником, викрадачем води, худоби чи плідності загалом. Окрім того, вже створеному космосу та людству постійно загрожує повстання ворожих демонів і чудовиськ, які ворогують із силами добра і безнастанно ведуть з ними боротьбу, очікуючи слушної хвилини, щоб захопити всесвітню владу. Рішуча боротьба між силами добра і зла відноситься, зазвичай, до міфів про кінець світу. Для епічних героїв характерна також боротьба з / проти богів. Скажімо, бог Тескатліпока у майя випробовував молодих воїнів, викликаючи їх на бій, натомість Яків бореться з Богом, щоб отримати його благословення.

Головні міфологічні герої. Персонажі міфу – істоти надприродні. Міф розкриває їхню творчу активність і сакральність (чи просто надприродність) та діяння. Загалом міф описує різні, іноді драматичні, сильні прояви священного (чи надприродного) в цьому світі. Саме ці прояви стали реальною основою створеного світу і зробили його таким, яким він є зараз. Навіть більше, саме внаслідок дії надприродних істот людина стала такою, якою вона постає перед нами – смертною, розділеною на дві статі, культурною.

Серед найбільш архаїчних міфологічних персонажів можна виділити хтонічних істот та чудовиськ, яких зазвичай пов'язують з міфами про творення світу та людства і які передують їм чи беруть участь у самому творенні.

Хтонічні істоти пов'язані одночасно із животворною силою землі (води) та смертоносною потенцією підземного світу. Вони породжені землею або вийшли із землі, перебувають у її надрах; часто зберігають риси хтонічних тварин – змій, земноводних тощо; можуть набувати вигляду чудовиськ.

Чудовиська є втіленнями хаосу і підземного світу. В їхніх образах зазвичай поєднані риси істот, що співвідносяться з різними космічними зонами, наприклад, грифони – крилаті леви із пташиними дзьобами, дракони – крилаті змії і т. д. Якщо чудовиська – антропоморфні, тобто набувають людського вигляду, то вони наділені надприродною силою і розмірами, багатоголовістю чи багаторукістю, одним оком і т. п. Створення космосу (або встановлення належного порядку) пов'язують з мотивом знищення чудовиськ чи витіснення в потойбічний загробний світ.

Також велике значення для існування архаїчної міфології мають *першопредки*, які усвідомлюються як прабатьки родів і племен, вони моделюють родову общину як соціальну групу, що протиставляється іншим общинам і природним силам. В архаїчних міфологіях першопредків пов'язували із часом творення світу, їх подорожі та дії визначають рельєф місцевості, соціальні інститути, звичаї та обряди, весь існуючий світ.

У міфах фігурують і різні духи та боги.

Духи – міфологічні істоти, які постійно взаємодіють з людиною. Відомі духи-покровителі людини, родові духи, духи предків, духи хвороб, шаманські духи-помічники та духи-господарі, які представляють різноманітні об'єкти, частини та явища природи. З уявленнями про духів певною мірою пов'язані уявлення про душу, чи душі, як духовного “двійника” чи “двійників” людини. Уявлення про духів зумовило появу образів богів. У розвинутих міфологіях образи богів і духів співіснують, але духів відносять до нижчих рівнів міфологічної системи.

Боги уявляються як могутні надприродні істоти, які є найважливішими персонажами в розвинених міфологіях. В образах богів зливаються риси культурних героїв-деміургів та різноманітних духів; творчі функції тут поєднуються з керуванням окремими силами природи і космосу загалом, життям природи і людства.

Культурні герої – міфічні персонажі, які добувають чи вперше створюють для людей різноманітні предмети культури (вогонь, культурні рослини, знаряддя праці), навчають їх мисливських прийомів, обробітку землі, ремеслам, мистецтвам, встановлюють соціальні та релігійні норми, ритуали та свята... У первісній свідомості культурним героям часто приписували участь у загальному світооблаштуванні, виловлюванні землі зі світового океану, відокремленні неба від землі, встановленні небесних світил, врегулюванні зміни дня та ночі, пір року, припливу і відливу, участь у формуванні та вихованні перших людей.

У найархаїчніших версіях міфів культурні герої добувають готові блага культури, а іноді навіть і елементи природи, знаходячи їх або викрадаючи у першопочаткового хазяїна. Дещо пізніше з'являються образи культурних героїв-деміургів, які виготовляють культурні і природні об'єкти за допомогою гончарних, ковальських та інших інструментів. На пізніших стадіях міфотворчості культурні герої уявляються як борці з чудовиськами, з демонічними силами природи, що представляють хаос та протистоять впорядкованості світу. У цьому випадку культурні герої набувають богатирського вигляду. У процесі еволюції мі-

фологічної системи культурний герой може перетворитися в бога-творця (як і першопредок) або стати епічним героєм.

У первісній міфології існують усі типи міфологічних персонажів, проте, залежно від міфологічного сюжету, в деяких міфах головні ролі можуть відігравати одні персонажі, в інших – інші.

1.3. Головні міфологічні моделі

Первісна культура представлена безліччю міфів та міфологічних сюжетів, які розподіляються на кілька типів міфологічних моделей. Серед них важливе місце займають **міфи про походження**, які можна вважати одними із найархаїчніших.

Найважливіші серед них **антропологічні міфи**, які розповідають про походження людини, перших людей, чи племінних першопредків. Походження людини в міфах може пояснюватися трансформацією тотемних тварин, відокремленням від інших істот, вдосконаленням деяких недосконалих істот, створенням чи породженням богами з землі, глини, дерева і т. д., переміщенням деяких істот з нижчого світу на поверхню землі. Походження жінок іноді описується по-іншому, ніж походження чоловіків.

Також сюди належать **теогонічні міфи** – міфи про походження богів. У більшості традицій усі боги походять від первісної божественної пари (чи двостатевого божества), які часто уречевлюють небо і землю. У політеїстичних міфологіях створюються пантеони богів (від грец. “всі боги”), які виявляють їхні родинні зв'язки, участь у загальних міфологічних сюжетах.

Астральні, солярні та місячні міфи відображають архаїчні уявлення про зорі, сонце, місяць та їх міфологічні персоналізації. В архаїчних міфологічних системах зірки чи цілі сузір'я часто уявляються у вигляді тварин, рідше дерев, у вигляді зоряного мисливця, який переслідує звіра тощо. Деякі міфи завершуються переміщенням героїв на небо та перетворенням їх у зірки чи, навпаки, вигнанням із неба його

божественних мешканців, які порушили існуючі заборони. Розміщення зірок на небі іноді може трактуватися як символічна сцена, ілюстрація до того чи іншого міфу. У процесі розробки небесної міфології зірки і планети починають ототожнюватися з визначеними богами.

Міфи солярні (сонячні) та місячні є різновидами астральних. В архаїчних міфологіях Місяць і Сонце найчастіше виступають як пара культурних героїв, брат чи сестра, чоловік і жінка, дитина і батько (мати). При цьому Місяць уособлює негативне, а Сонце – позитивне. Вони виявляють опозицію двох тотемних “половин” племені, ночі і дня, жіночого та чоловічого начал.

Етіологічні міфи (буквально “причинні”, тобто пояснювальні) – це міфи, що пояснюють появу різноманітних природних і культурних особливостей, а також соціальних об’єктів. Етіологічна функція притаманна більшості міфів. До них зараховують насамперед розповіді про походження деяких тварин і рослин (чи їх окремих властивостей), гір та морів, небесних світил і метеорологічних явищ, окремих соціальних та релігійних інститутів, видів господарської діяльності, а також вогню, смерті та ін. Схожі міфи широко розповсюджені в первісних народів і є невід’ємною частиною архаїчної міфології.

Космогонічні міфи розповідають про те, хто і як створив світ. Зазвичай вони менш архаїчні та більш сакралізовані, ніж етіологічні. У космологічних міфах особливо актуалізовано створення космосу із хаосу, а також відображено уявлення про структуру космосу (переважно поділену на три частини у вертикальному зрізі і на чотири частини – в горизонтальному). Космогонія в більшості випадків охоплює виокремлення основних стихій – води, вогню, землі та повітря, відокремлення неба від землі, появу земної тверді зі світового океану, встановлення світового порядку, укріплення на небі світил, створення ландшафту, рослин, тварин, людини.

Світ може виникнути із першоелементу, наприклад, зі світового яйця чи з антропоморфної першоістоти-велетня. Різноманітні космічні об’єкти можуть бути знайденими, навіть

викраденими і перенесеними культурними героями, породжені богами чи їх волею (магічним словом).

Головна властивість космогонічних міфів – знаходити застосування за найрізноманітніших обставин. Людина первісного суспільства відчуває фундаментальну єдність усіх видів “творіння” чи “форм” біологічних, психічних чи історичних. Поразка на війні порівнюється з хворобою, з пригніченим станом душі, з безплідною жінкою, з відсутністю натхнення в поета, з будь-якою іншою критичною ситуацією існування коли людина є доведеною до відчаю. Усі ці ситуації перемагає космогонічний міф (наприклад, його прочитання).

Календарні міфи пов’язані з циклом календарних обрядів та аграрною магією, яка орієнтована на регулярну зміну пір року, особливо на відродження рослинності навесні, на забезпечення врожаю. У багатьох давніх землеробських культурах панує міф, що символізує долю духа (божества) рослинності, зерна, врожаю. Розповсюдженим є міф про героя, який іде і повертається або помирає та воскресає. Прикладом останнього можуть бути міфи про Осіріса, Таммуза, Адоніса, Діоніса та ін.

Героїчні міфи фіксують важливі моменти життєвого циклу, будуються навколо біографії героя і можуть містити його чудесне народження, випробовування з боку старших родичів чи ворожих демонів, пошуки дружини і шлюбні випробовування, боротьбу з чудовиськами та інші подвиги, його смерть. Біографічне начало в героїчному міфі є аналогічним із космічним началом у космогонічному міфі, тільки тут впорядкування хаосу належить до формування особистості героя, який у подальшому зможе підтримувати власними силами світовий порядок. Відображенням ініціації в героїчному міфі є обов’язкове вигнання героя (іноді добровільний відхід) зі свого соціуму і блукання в інших світах, де він отримує духів-помічників та перемагає демонічних духів-супротивників.

Есхатологічні міфи, які розповідають про “останні” речі, про кінець світу, виникають досить пізно і опираються на моделі міфів календарних, міфів про зміну епох, міфів космогонічних. На протигагу космогонічним міфам, вони утверджують не про-

цес виникнення світу та його елементів, а їх знищення – загибель суші у всесвітньому потоці, хаотизацію космосу тощо. Важко відокремити міфи про катастрофи, що супроводжують зміну епох (про загибель велетнів чи старшого покоління богів, які існували до появи людини, про періодичні катастрофи і оновлення світу) від міфів про кінцеве знищення світу. Есхатологічним катастрофам часто передують порушення права і моралі, розбрат, злочини людей, які потребують відплати богів. Світ гине у вогні, потопі, унаслідок космічних битв з демонічними силами, від голоду, спеки, холоду та інших причин.

Іноді есхатологія розуміється як космогонія майбутнього, що пов'язується із настанням Золотого віку, майбутнього періоду благополуччя, часто – бажання повернення до попереднього “райського” існування. Такі уявлення отримали назву **міленаризму**.

З міфологічної свідомості есхатологічні ідеї перебрали усі існуючі релігійні системи, зокрема християнство. Проте протягом століть есхатологічна напруга провідних християнських конфесій ослабла, залишившись активно існувати лише в деяких сектах (чи протестантських церквах).

У ХХ ст. есхатологічна міфологія виявилася в Європі ще й у політичних тоталітарних рухах, таких як нацизм та комунізм, які проголошують кінець старого світу та приход ери “достатку і блаженства”.

Норман Кон, автор праці про міленаризм, – про націонал-соціалізм та марксизм-ленінізм, – “під псевдонауковими формулюваннями, якими користуються і той, і інший, можна відшукати погляд на речі, що нагадує найтемніші вигадки та середньовічні нісенітниці. Останній та рішучий бій (чи то арійці, чи пролетарі) спрямовують проти армії демонів (євреїв чи буржуазії); радість керувати всім світом чи щастя жити в абсолютній рівності (чи і те і інше) дістануться вибраним, згідно зі задумом Провидіння, які отримають таким способом винагороду за свої минулі страждання; здійсняться вищі задуми історії, і всесвіт звільниться врешті від зла – ось ті старі химери до яких люди прагнуть і сьогодні”²⁷.

²⁷ Цит. за : *Элиаде М. Аспекты мифа / М. Элиаде. – М. : Академический проект; Парадигма, 2005. – С. 69.*

Окрім того, існують нечисленні нативістські та міленаристські рухи за межами Європи. Серед них найбільшу славу мають меланезійські **карго-культи**. Їх основна ідея – від духів-предків повинен прийти вантаж з необхідними товарами, продовольством... В очікуванні предків і карго – “судового вантажу” припиняється будь-яка діяльність, окрім створення спеціальних складів для майбутнього вантажу. З його появою настане ера благополуччя, місцеві “чорні” та прийшли “білі” поміняються не лише соціальними ролями, але й кольором шкіри, весь світ зміниться, стане повною своєю протилежністю.

Карго-культи також трапляються в інших районах Океанії, та у колишніх європейських колоніях Африки. Їхні прихильники чекають і проголошують кінець світу, щоб досягнути кращих економічних та соціальних умов, але особливо вони сподіваються на відновлення світу та людського щастя. Очікуючи земних благ, вони однаковою мірою чекають і безсмертя, свободи, райського блаженства. Для них кінець світу робить можливим перетворити існування людини в життя блаженне, довершене та безкінечне.

Усі міфологічні моделі та наявні у них персонажі, формуючи картину світу первісної людини, сприяли консолідації первісної спільноти, збереженню та розвитку первісної культури, давали змогу створити особливу модель світу та основні моделі поведінки. Вони залишаються важливим надбанням культури і на подальших етапах її розвитку. Усі міфологічні системи, які розвинулися на ґрунті первісної міфології, лише запозичували існуючі міфи, пристосовуючи їх до нових умов та обставин.

Література

1. *Дюркгайм Е. Первісні форми релігійного життя. Тотемна система в Австралії / Е. Дюркгайм. – К. : Юніверс, 2002. – 423 с.*
2. *Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении / Л. Леви-Брюль. – М. : Педагогика-Пресс, 1999. – 608 с.*
3. *Леви-Стросс К. Первобытное мышление / К. Леви-Стросс. – М. : Республика, 1994. – 384 с.*
4. *Леви-Стросс К. Структурна антропологія / К. Леви-Стросс. – К. : Основи, 2000. – 387 с.*

5. Малиновский Б. Научная теория культуры / Б. Малиновский. – М. : ОГИ, 1999. – 208 с.
6. Мифологический словарь / Под глав. ред. Мелетинского Е. М. – М. : Советская энциклопедия, 1991. – 736 с.
7. Стеблин-Каменский М. И. Миф / М. И. Стеблин-Каменский. – Л. : Наука, 1976. – 104 с.
8. Тайлор Э. Первобытная культура / Э. Тайлор. – М. : Политиздат, 1989. – 573 с.
9. Фрезер Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии / Дж. Фрезер. – М. : Эксмо, 2006. – 960 с.
10. Элиаде М. Аспекты мифа / М. Элиаде. – М. : Академический проект; Парадигма, 2005. – 224 с.

Питання для самоконтролю

- Назвіть головні ознаки міфологічного мислення в первісній культурі.
- У чому полягає надприродність міфу?
- Чому дослідники міфів характеризують міф як життєву реальність? Що це означає?
- Визначте структуру міфу. Назвіть головні функції міфу в первісному суспільстві.
- З'ясуйте взаємозв'язок між логікою побудови міфологічного сюжету та міфологічними персонажами.
- Перерахуйте головні міфологічні моделі. Охарактеризуйте їх.

Завдання для самостійної роботи

- Міф як сакральне.
- Б. Маліновський про особливості функціонування первісних міфів.
- Міфологічні конструкції в культурі первісних народів.
- Міф як феномен первісної культури.
- Архаїчні міфи як первісна наука.
- М. Еліаде про аспекти міфу.



РОЗДІЛ 2 ОСОБЛИВОСТІ МІФОЛОГІЧНОГО ОСВОЄННЯ СВІТУ

2.1. Головні характеристики міфологічної свідомості

Міфологічна свідомість розпочинається з колективної самоцінки, яка склалася в родовій общині на основі емоційного осмислення досвіду практичного осягнення світу в межах самоствердження давньої родової спільноти. Безпосередній практичний досвід породжував потребу освоєння світу, необхідність здобути певні навички діяльності для досягнення запланованих результатів. Людина звикає передбачати наслідки своїх дій. Спочатку, у процесі пізнання світу об'єктивна інформація змішувалася з фантастичним домислюванням, згодом ці уявлення набували сакрального змісту.

Міф зароджувався з узагальнених емоційних уявлень про цілісний засвоєний світ. Етнографи помітили, що загальною рисою первісних людей усіх рас є те, що вони не вміють стримувати емоції. Ж.-Ж. Руссо зазначав: «Почувати я почав швидше, аніж мислити; це спільний ідеал людства»²⁸. Водночас такі емоційні судження зазвичай мали колективну природу та вираження.

²⁸ Руссо. Избранные сочинения : В 3 т. / Ж.-Ж. Руссо – М. : Гослитиздат, 1961. – Т. 3. – С. 12.

Міфологічна інтерпретація характерна саме для колективних форм діяльності; індивідуальні дії в міфі інтерпретовані в дуже небагатьох випадках, лише якщо осмислювалися стосовно колективу. Ф. Кессіди: “в міфі колективні уявлення, почуття і переживання переважають над індивідуальними, панують над ними. Панування міфу означає безособовість, розчинення індивіда в первісному колективі, родовій спільноті”²⁹.

Для давньої міфологічної свідомості характерна специфічна комунікативність: це знання призначалося лише для вузького кола посвячених і тому було замкненою парадигмою, котра циркулювала досить консервативно в родовій спільноті. Комунікативна роль проявлялася найповніше під час обрядів. Тут комунікативна функція спрямована на освоєння часу, на передання сакрального знання наступним поколінням.

Давня людина ще не усвідомлювала проблеми достовірності свого досвіду, для міфологічного складу розуму “те, що хвилює” дорівнює “тому, що існує”. По суті, міфологія розпочинається там, де страшно досягнуто, коли вивчені всі параметри, можливості шкідливого для людини. (Під страшним найчастіше розуміється невідоме, оскільки невідоме завжди навіює страх людині, – вона про нього нічого не знає і воно відрізняється від відомого (існуючого) для неї знання).

Первісна людина створює особливу модель світу, описуючи взаємозв'язки основних просторових та часових координат, визначаючи власне місце чи місце спільноти в міфологізованому просторі. Універсальний спосіб опису світу в архаїчних традиціях репрезентує система фундаментальних протиставлень: просторових (верх–низ, лівий–правий, схід–захід, небо–земля, дім–ліс), часових (день–ніч, літо–зима), абстрактних (парне–непарне), а також тих, які втілюють сприятливі та несприятливі для колективу явища (щастя–нещастя, добро–зло, космос–хаос).

Картина освоєного світу в уявленні давньої людини складається з денної та нічної, які суттєво відрізняються одна від

одної. День і ніч асоціюються в первісній свідомості зі світлом і темрявою. До головних форм освоєння світу людиною належать: простір, час, слово, ім'я, оцінка.

2.2. Простір і час як основні форми міфологічного світосприйняття

Освоєння простору в архаїчних формах міфологічної свідомості відбувається значно раніше, ніж часу. Община і територія існування, яку освоїла первісна людина, відображається в міфологічній свідомості як “цей” світ або просто світ (космос) – на противагу “іншому”, потойбічному світові. Уявлення про облаштування світу відповідали формам людського співжиття та культури.

Чужий світ починався за межами освоєної території; його з самого початку осмислювали та ототожнювали зі світом смерті. Він мав і вертикальні координати: верх (рай), низ (пекло, загробний світ); і горизонтальні: своя територія – це життя, за її межами – смерть. В архаїчних традиціях він розміщувався в чагарниках, гирлах річок тощо, померлі могли продовжувати життя мисливців, перетворюватися в тварин та птахів, у вигляді духів повертатися до співплемінників. У розвинених міфологіях світ мертвих відмежований від землі живих, ототожнювався з підземним (рідше – небесним) світом, у горизонтальній проекції світу – розміщувався за потоками, горами та іншими перешкодами, які померлий мав подолати під час загробної мандрівки. Звідси уявлення про необхідність човна, коня та інших транспортних засобів, про провідників душ, шаманів, які вказують дорогу в загробний світ... Життя в потойбічному світі могло повторювати земне, іноді – в інверсії (коли на землі день, на “тому” світі – ніч, померлі ходять догори ногами, їхня їжа смертельна для живих). В інших традиціях грішні душі (тіні) вели нерадісне існування, а праведні мешкали в країні достатку. Долі померлих залежали від їхнього статусу, способу смерті, земного життя.

²⁹ Кессиди Ф. Х. От мифа к логосу (Становление греческой философии) / Ф. Х. Кессиди. – М. : Мысль, 1972. – 312 с.

Після смерті людина, згідно з первісними уявленнями, набувала нового статусу, оскільки смерть не розглядали як кінець людського існування. Змінивши статус, померлий здобував і нові характеристики, тому до нього було двояке ставлення: з одного боку, він набув силу духів-предків і міг допомагати своїм, тому його треба було шанувати, з іншого – він уявлявся небезпечним, оскільки перебуває серед чужих і може наробити шкоди живим, тому його варто було уникати та вмилювати визначеними способами.

Неоднозначне ставлення до смерті зумовило формування складної системи похоронних ритуалів, головною ідеєю яких було шанування померлих та культу предків. Усі дії, що виконуються у процесі поховання померлого, спрямовані на забезпечення успішного переходу душі покійного в інший світ і на охорону живих від можливого негативного впливу того, хто перейшов у “чужий” світ та перестав бути для нас “своїм”. Щоб заборонити йому шкодити живим, звичай вимагає не залишати мерця одного. Дуже часто (а це характерно і для ментальності українців) розрізняють також те, як помирала людина – своєю смертю чи було вчинено самогубство, і відповідно до цього використовували різні обряди. Зазвичай самогубців навіть не хоронили разом з тими, хто помер своєю смертю, вважаючи їх такими, що відійшли від загального міфу поклоніння вищим силам і намагаються змінити світовий устрій, ставши на їхнє місце, замахнувшись на їхню владу.

Зі смертю людини змінюється соціонормативна культура (поведінка людей) та культурно-побутова символіка. Після поховання прийнято відбувати жалобу, яка виявляється в тому, що людина в жалобі поводиться і одягається відповідно, як передбачено звичаєвим каноном, яким регламентується навіть термін жалоби. За звичаєм померлих обмивають і одягають у нове вбрання, при чому європейська традиція регламентує для людей похилого віку одяг переважно темних кольорів, молодших – світліших, неодружених дівчат та хлопців – весільний одяг, щоб були готові до освячення нової сім'ї, якщо знайдуть собі пару в “чужому” світі. У день похорону родичі та знайомі небіжчика прощаються з ним, проводжаючи у “далеку дорогу”,

аж до місця поховання, з якого починається вхід у позаземне життя. Після похоронного обряду влаштовують поминальну ритуальну частину (у деяких народностей її включають в обряд поховання) з обов'язковим вживанням ритуальних страв. Поминають покійника також через дев'ять, сорок днів та через рік. Усе це пов'язано з символікою чисел, яка є приблизно однаковою в різних культурах. Також серед символів, що представляють ритуальні акти є запалення свічок, покладання на могилу квітів тощо.

Земний світ також протиставлявся небесному світові богів та духів, який уявлявся краще організованим та більш досконалим, ніж “свій” світ. Водночас він був прототипом земного світу, тому тут діяли схожі закони, суспільні відносини та й навколишнє середовище мало відповідати звичному, наділяючись префіксом “най”.

Освоєний простір ієрархічно організовувався концентричними колами навколо центру світу, що символізувався світовим деревом як світовою віссю, що пов'язувала землю і небо. Світове дерево в міфологічній картині світу постає універсальним символом, що поєднує всі сфери світобудови: крона його сягає небес, коріння опускається в підземний світ, стовбур асоціюється із серединним світом – землею. У деяких міфологічних системах замість світового дерева символом світової осі може виступати світова гора, світовий стовп, храм, колона, хрест, драбина тощо. Зі світовим деревом пов'язані істоти, що втілюють космічні зони: верховіття найчастіше зображається із птахом (чи птахами), біля стовбура – копитні (коні, олені інші), іноді людина, біля коріння – змія. Горизонтально світове дерево моделює простір, орієнтований на сторони світу: відповідно у різних моделях світу наявні п'ять дерев – у центрі і по головних напрямках, або світове дерево оточують четверо тварин, чотири божества тощо.

З просторовою ієрархією ототожнювали аксіологічну ієрархію, яка також мала координати горизонтальні – верх, низ та вертикальні – праве, ліве, де “праве” і “верх” – мають позитивний зміст, а “ліве” і “низ” – негативний. У європейських уявленнях ліве пов'язане з пеклом, праве – з раєм, праворуч

від людини стоїть його ангел-охоронець, а ліворуч – чорт (звідси традиція плювати через ліве плече). Зв'язок правого з позитивним, а лівого з негативним відобразився в термінології традиційного права, наприклад, в українців – правда і кривда, зберігся у фразеологічних зворотах, таких як “права справа”, “ліві доходи” тощо.

Деяко пізніше від простору осмислювали час. Дослідники говорять, що первісна людина жила емпіричним теперішнім часом. Уже освоївши визначену територію, вона все ще продовжувала жити в теперішньому часі. Загалом ставлення первісної людини до часу було досить складним.

Аналізуючи архаїчні міфологічні уявлення про час, які існують у первісній культурі, М. Еліаде писав про відсутність історичного часу та появу міфологічного часу через усвідомлення природних ритмів руху планет, кліматичних процесів тощо.

Міфологічний час – не реальний час, а час “першопредметів, першодій та першотворення”, що передує емпіричному (історичному) часові. У міфологічний час першопредки, деміурги, культурні герої створили нинішній стан світу, а також взірці та санкції соціальної поведінки. “Для міфологічного мислення, – зазначав Є. М. Мелетинський, – міфічний час уявляється сферою першопричин наступних дійсних емпіричних дій, пояснення будови речі того жне розповіді про те, як вона робилася, опис оточуючого світу дорівнює викладу історії його творення. Міфічний час є першоосною не лише причин, архетипних праобразів, але і магічних духовних сил, які активізовані під час ритуалів, котрі інсценізують події міфологічного часу (особливо під час календарних свят, ініціацій і т. п.), продовжують підтримувати порядок у природі та суспільстві”³⁰.

Міфологічний час особливо характерний для архаїчних міфологій, проте певні уявлення про особливу початкову епоху трапляються й у вищих міфологічних системах, іноді як ідеальний “золотий вік” чи, навпаки, як час хаосу, що підлягає подальшому впорядкуванню. Пізніше цей час перетворюється на

³⁰ Мифологический словарь / Под глав. ред. Мелетинского Е. М. – М. : Советская энциклопедия, 1991. – С. 661.

славетну героїчну епоху єдності народу, могутньої державності, великих війн тощо. У міфологіях, пов'язаних з вищими релігіями, міфологічний час уявляється як епоха життя та діяльності обожнених пророків, засновників релігійних систем і общин. Поряд із уявленнями про початковий час виникають уявлення про останній час, про кінець світу. Наслідком осягнення часу первісною людиною є поява біографій богів і героїв, в яких описано їхній життєвий цикл та головні подвиги.

Для міфологічної свідомості характерна й аксіологічна інтерпретація часу. Л. Леві-Брюль говорив про розрізнення давніми людьми щасливого та нещасливого часу. Зазвичай щасливим вважали час першоподій та першотворення, тобто міфологічний час, а нещасливим – майбутній час. Це пов'язано із тим, що освоєння часу відбувалося в двох напрямках: у минуле, яке ототожнювалося з радістю, оскільки це був “час богів та героїв”, тобто сакральний час, та майбутнє, яке асоціювалося зі страхом та тривогою, оскільки воно було невизначеним та залежало від діяльності людей. Окрім того, майбутнє дуже часто змальовували апокаліптично через очікування можливої кари богів як реакцію на невідповідну божественним законам поведінку спільноти.

Для підтримання зв'язку з міфологічним часом і з'явився механізм обряду, ритуалу, традиції, завдяки яким стає можливим повернення до джерел, повторення божественної діяльності, сакралізація сьогодення та уникнення нещасливого майбутнього.

2.3. Ім'я та слово як форми міфологічної свідомості

У процесі дослідження становлення вербальної мови вчені дійшли висновку, що друга сигнальна система у своєму розвитку проходить такі етапи: сигнали-команди, озвучені жести, слово-речення, двочленне речення, розгорнуте синтаксування.

Щодо появи слова, то прийнято вважати, що перший етап – це застосування емоційних вигуків, які привертати увагу спів-

племінників, а також вигуки емоційного супроводу жестового спілкування. Другий, завершальний етап – поява імен. Отже, можемо припустити, що міфологічна свідомість розвивається в напрямі від осягнення навколишнього світу до розуміння самого себе. Це підтверджують і більшість давніх міфологій, у яких найдавнішими вважаються міфи етіологічні, серед яких більш давніми є міфи про появу природних явищ, далі міфи про культурні та соціальні явища.

Слово виражає в першу чергу ставлення людини до речі, смисл речі для людини, а найчастіше – смисл, який людина надає речам у соціальній практиці. Тому в міфологічній свідомості слово має надзвичайно важливу функцію, – називаючи річ певним словом людина надає їй іменної субстанції, тобто визначає її місце в природному світі та світі людей.

Слово виявляє й духовне життя народу, його ціннісний потенціал. “Міфологія – це історія міфічного світобачення, в чому б воно не виражалось: у слові і розповіді чи в речовій пам’ятці, звичаї і обряді”³¹, – писав О. О. Потебня. Міф у нього є початком усієї подальшої духовності мови. Еволюція міфів свідчить не про падіння, а про підвищення (ускладнення) людської думки.

Міф полягає в перенесенні індивідуальних рис образу, що повинен пояснити явище (чи низку явищ), на саме явище. У міфологічному мисленні ще не відбулося відокремлення образу речі від самої речі, об’єктивного від суб’єктивного, внутрішнього від зовнішнього. “Міфологічний образ не вигадка, не свідомо довільна комбінація наявних в голові даних, а таке їх поєднання, яке здавалось найбільш достовірним дійсності”³².

Міф народжується як результат подвійної мисленнєвої процедури. По-перше, земні явища і предмети послужили відповіддю на запитання про устрій небесного світу. З іншого боку, виникло питання про самі земні об’єкти. Відповідь на ньо-

³¹ Потебня А. А. Слово и миф / А. А. Потебня. – М. : Правда, 1989. – С. 249.

³² Там само. – С. 483.

го – уявлення про небесний світ. Усі ці уявлення відображені в мові тієї чи іншої групи і дійшли до нашого часу у вигляді фольклору. Тут небесна символіка – один із декількох рівнів міфологічного тексту. Виникнення символів зумовлено ходом еволюції мови і мислення. Слово поступово втрачає свою внутрішню форму, своє найближче етимологічне значення. На його відновлення орієнтовані символи, без яких не може існувати жодна міфологія. Саме тому символ стає визначальним для існування та розуміння будь-яких міфологічних уявлень.

За допомогою слова людина в міфі може впливати на інших людей чи оточуючий світ, провадити магічну діяльність. Слово в міфі обов’язково предметне і не існує поза матерією. “Міфічне слово вагоме, речеве і діє так само реально та зримо, як діють люди у звичних умовах раціональності як матеріальні носії обох дій. А дії мовчазних предметів прочитуються так само красномовно, як би вони паралельно коментувались яким-небудь стороннім спостерігачем, міфічне слово продукує із себе річ так само, як міфічна річ розповідає про себе однією своєю присутністю”³³.

Основним словесним вираженням у міфі є міфічне ім’я, на думку Ю. Лотмана, “знак у міфологічній свідомості аналогічний до власного імені... те, чи інше ім’я не характеризується диференційними ознаками, але тільки позначає об’єкт, до якого прикріплене дане ім’я; багато однойменних об’єктів не розділяють з необхідністю ніяких спеціальних властивостей, крім властивостей володіння даним іменем”³⁴.

Міфічне ім’я – це знак, що фіксує емоційно ціннісний і цілісний образ явища, який моделює освоєний світ та ідеально тотожний до нього. А. Ф. Лосев “розгорнутим магічним ім’ям” називав сам міф, який відповідає символізації іменем “чудесної особистісної історії”³⁵.

³³ Савельєва М. Ю. Лекции по мифологии культуры / М. Ю. Савельева. – К. : Видавець ПАРАПАН, 2003. – С. 152–153.

³⁴ Лотман Ю. М. Миф – имя – культура / Ю. М. Лотман // Лотман Ю. М. Избранные статьи: В 3 т. – Таллин : Александра, 1992. – Т. I. – С. 58–75.

³⁵ Лосев А. Ф. Диалектика мифа / А. Ф. Лосев // Лосев А. Ф. Миф. Число. Сущность. – М. : Мысль, 1994. – С. 196.

У міфологічній свідомості звуки навколишнього світу уявляються голосами космосу-тотему, тому вимовляння імені має сакральний смисл. Для первісної людини дізнатися ім'я означало отримати владу над його володарем. Тому процес найменування набув сакрального значення. Нове ім'я людини отримувала також набуваючи іншого соціального статусу. Окрім того, ім'я може нести деякий ціннісний потенціал: є імена, які потрібно заслужити, вони представляють носію певний комплекс вимог. Тепер цю функцію перебрали на себе імена, що характеризують здобутки в професійній діяльності, наприклад, майстер спорту, доктор наук, народний артист, "король репу" тощо.

В архаїчній культурі процес найменування відображав динаміку освоєння світу. Імена предметів, що оточують людину, згодом були переосмислені як нижчі духи, міфологічні істоти.

Спочатку існувала обмежена кількість імен, вони були елементами єдиного цілого (складали його). Тому, коли хтось помирав, його ім'я давали новонародженому, щоб не втратити потенціал іменної субстанції, яка співвідноситься з могутністю роду. Ім'я маніфестує соціальний статус носія, належність до певної соціальної групи, роду чи могутнього тотему, які в разі потреби можуть захистити носія імені. Зберігся звичай називати дитину іменем предка чи в релігійних родинах – святого. Гарно вибране ім'я має сприяти щастю та добробуту немовляти.

Важлива особливість імені – його аксіологічний зміст. Перше, що можна сказати про назване – своє воно чи чуже, безпечне чи небезпечне. У процесі повсякденного спілкування користувалися зазвичай не іменами, а зверненнями, що вказують на ступінь юродства чи соціального становища співбесідника, пізніше – титул. В українській мові існує кличний відмінок, який дає змогу звертатися до малознайомої людини, не називаючи її імені (юначе, старче, отроче).

Необережне користування іменем могло нашкодити його володарю. Але ім'я могло нанести шкоди і тому, хто його називає. Особливо небезпечними в цьому сенсі були імена покійника чи злого духа.

Особливість міфологічного імені полягає в тому, що всі вони прив'язані до строго визначеного контексту, міфічної ситуації. Якщо контекст втрачено, то міфологічне ім'я не піддається розкриттю. Водночас для сприйняття слова-поняття потрібний значно менший контекст.

Література

1. *Лосев А. Ф.* Вещь и имя / А. Ф. Лосев // Лосев А. Ф. Вещь и имя. Самое само. – М. : Изд-во Олега Абышко, 2008. – С. 25–187.
2. *Лосев А. Ф.* Миф – развернутое Магическое Имя / А. Ф. Лосев // Символ. – №28. – 1992. – С. 217–230.
3. *Лотман Ю. М.* Миф – имя – культура / Ю. М. Лотман // Лотман Ю. М. Избранные статьи : В 3 т. – Таллин : Александра, 1992. – Т. I. – С. 58–75.
4. *Пивоев В. М.* Мифологическое сознание как способ освоения мира / В. М. Пивоев. – Петрозаводск : Карелия, 1991. – 111 с.
5. *Потебня А. А.* Слово и миф / А. А. Потебня. – М. : Правда, 1989. – 624 с.
6. *Савельева М. Ю.* Лекции по мифологии культуры / М. Ю. Савельева. – К. : Видавець ПАРАПАН, 2003. – 268 с.
7. *Хюбнер К.* Истина мифа / К. Хюбнер. – М. : Республика, 1996. – 448 с.

Питання для самоконтролю

- У чому полягає відмінність між денною та нічною картинами освоєного світу?
- Які головні форми міфологічного освоєння світу?
- Що означає дуальний спосіб освоєння світу первісною людиною?
- Назвіть головні бінарні опозиції, які характеризують міфологічне освоєння світу в первісній культурі.
- Порівняйте слово та ім'я як форми міфологічної інтерпретації світу.
- Охарактеризуйте аксіологічний аспект освоєння світу у первісній міфології.

Завдання для самостійної роботи

- Міф як форма свідомості.
- Світове дерево як центр світу для міфологічної свідомості.
- Аксиологічність міфологічної свідомості.
- Міфологічний час як час першотворення.
- Міфологічна картина світу первісної людини.
- Слово та міф у концепції О. О. Потебні.



РОЗДІЛ 3 СИМВОЛІЗМ МІФОЛОГІЧНОЇ СВІДОМОСТІ

3.1. Поняття символу. Творення символів

Основним елементом міфічної свідомості вважають символ (символон – знак, розпізнавальна прикмета) – предмети, дії, тексти, зображення, мовні формули, образи свідомості, які репрезентують значення і смисли, відмінні від власних властивостей та змісту. Адже речі в міфі, залишаючись тими ж самими, набувають абсолютно особливого смислу, стають відчуженими від об'єктивної реальності, повсякденної фактичності. Скажімо волосся, яке змитають і викидають у перукарні – звичайна річ повсякденного життя, тоді як волосся, що зберігається як амулет, наділене міфічним змістом і має чудесну силу. Міфічне розуміння речей полягає в найпростішій біологічно-інтуїтивній безпосередності стикання свідомості і речей. Міфічним є спосіб зображення чи розуміння речі, а не річ сама по собі. “Міфічний смисл речі не заважає їй бути річчю, а швидше навпаки, якомсь підкреслює її речевість... Міфічне відчуження є відчуженням фактів від їх ідеї і від їхнього звичайного ідейного складу і призначення”³⁶. У цьому можна найповніше виявити символізм міфу.

Міф сам є символом, а міфічний символ можна охарактеризувати так: *по-перше*, він є символом оскільки завжди пред-

³⁶ Лосев А. Ф. Диалектика мифа / А. Ф. Лосев // Лосев А. Ф. Миф. Число. Сущность. – М. : Мысль, 1994. – С. 67.

метний, а кожна річ, яка мислиться самостійно, обов'язково несе символічний смисл.

По-друге, речі в міфі завжди усвідомлюються людиною, олюднюються – предмет означає якусь самосвідомість, що реально йому не належить.

По-третє, міф завжди історичний, бо тут маємо справу з проявом особистості в історичному плані, з її емпіричним становленням. І символ дає змогу ототожнити змінену в часі особистість з її первісною сутністю, він залишається незмінним і лише з часом обростає новими смислами, які лише підкреслюють його унікальність і статичність.

По-четверте, міф завжди наділений чудесною силою, тут з необхідністю діють надприродні сили. Символ також повинен мати чудесні якості, особливо міфічний символ, бо він завжди більше, ніж очевидне і безпосереднє значення.

“Те, що ми називаємо символами – це термін, ім'я чи зображення, які можуть бути відомими в повсякденному житті, але володіють специфічним додатковим значенням до свого звичайного смислу”³⁷. Скажімо орел, лев, бик – у повсякденному житті просто тварини, натомість у християн зображення цих тварин у храмах є символами євангелістів, що походять з видінь пророків: лев символізує Марка, бик – Луку, орел – Івана. Або ж колесо чи хрест, це речі, що відомі усім, проте вони за певних умов мають символічне значення.

Кожна річ може набути символічного значення – від природних об'єктів (каменів, рослин, тварин, людей, гір і долин, сонця і місяця, вітру, води, вогню, грому і блискавки) до речей, які виготовила людина (будівель, кораблів, ужиткових речей тощо), і навіть абстрактних форм (будь це числа чи геометричні фігури: трикутник, квадрат, коло). По суті, весь космос є потенційним символом. Будь-яка річ, що має практичне значення може наділятися символічним смислом. Проте не лише речі, що використовуються в практичній діяльності можуть бути символами. Скажімо герб, гімн і прапор не використовуються

³⁷ Юнг К.-Г. Подход к бессознательному / К.-Г. Юнг // Юнг К.-Г. Человек и его символы. – СПб. : Изд-во Б.С.К., 1996. – С. 16-17.

в практичній діяльності людини, але є символом державності. Також специфічним додатковим значенням можна наділити ідею – наприклад, національна ідея – символ духовного відродження народу, будь-яких визвольних рухів.

Творення символів є актом, що має природне і спонтанне походження. Символ ніколи не можна створити умисно. Ні окрема людина, ні група людей не організують діяльність, метою якої було б створити якийсь символ. Водночас існує свідомий аспект використання символів: знаки ідентичності серед членів однієї партії чи соціальної групи, які дають їм змогу виділятися серед інших та “ідентифікувати” себе зі “своїми”. Символічною мовою користуються релігії, перш за все, щоб уявити поняття, які ми не можемо повністю зрозуміти чи дати їм якесь визначення. Найчастіше це абсолюти: бог, щастя, вічність, краса, добро тощо, про які ми нічого з достовірністю не знаємо і не можемо їх описати. У буддизмі символом щастя є дві золоті рибки, вічності – коло (як і досконалості). Схожі символи знаходимо у всіх світових і національних релігіях.

Для вираження смислу, який людина хотіла би передати (в тому числі і символічно), вона користується словом, – усним чи письмовим. У нашій мові багато знаків і образів, що не є строго описовими, та вони не завжди є символами. Знаки завжди позначають об'єкти яких стосуються.

Знак – це щось менше, ніж поняття, яке він представляє, натомість символ – це завжди щось більше, ніж його безпосередній очевидний зміст. Коли ж знак починає означати більше, ніж його первісне значення, він стає символом. Мається на увазі не збільшення одиничних значень, коли одне слово може мати не одне, а декілька тлумачень, а розширення первинного безпосереднього значення якісно, в смисловому плані – символ є більшим, ніж предмет, який він позначає в реальності.

3.2. Проблема типологізації символів

Якщо ми спробуємо **класифікувати символи, то за сферою застосування** одержимо поділ на: наукові, побутові, ідеологічні, художні, релігійні і міфологічні.

Наукові символи використовуються в усіх науках. Адже з їх допомогою поняття набувають більшої узагальнюючої сили, перетворюються в принципи чи закони досліджуваної дійсності. Символ наділяє поняття особливим змістом, який характеризує його як щось відмінне від інших, неіснуюче ще десь, властиве лише цьому поняттю. До наукових символів ми можемо віднести і філософські (хоча до цього часу точаться суперечки чи філософія є наукою). Філософські символи є постільки науковими, наскільки мають ту ж характеристику і навіть є ще більш узагальнюючими. Філософське поняття є символом, бо містить у собі активний принцип орієнтації в безмежній дійсності і розуміння пануючих у ній відносин. Будь-яка окремо взята філософська категорія може бути символом у певній ситуації. Окрім того, філософія продукує символи, такі, наприклад, як сова Мінерви.

Побутові символи – ті, що людина використовує в повсякденності – можна поділити на три групи.

По-перше, цю якість має будь-яка річ, що застосовується в суспільстві, бо використовується людиною, хоч сама по собі є незалежною від людини субстанцією. Отож, річ, що несе в собі людські відносини є символом цих відносин. Все в природі, сама природа і природні явища, відображає людські відносини, щоправда по-різному. Листочок дерева сам по собі нічого не означає, але якщо в людини він викликає певні спогади, то стає символом якоїсь події. Людина наділяє природу, суспільство і весь світ різноманітними символічними функціями, наповнює їх різноманітними символами. У своїй монографії, присвяченій символу, А. Ф. Лосев зазначав: “Необхідно категорично стверджувати, що без використання символічних функцій свідомості і мислення взагалі неможливе ніяке осмислене усвідомлення речей, яким би примітивним воно не було”³⁸.

До другої групи побутових символів можемо віднести так звані “технічний символізм” будь-якої діяльності. Таких символів безліч у побуті. Це: жезл регулювальника, фари і гудки автомобіля, шкільний дзвінок на початку і в кінці занять, оплес-

ки при схваленні, знаки етикету – поклони, рукостискання, реверанси, поцілунки мужчинами жіночих рук, квіти в різні значні моменти життя і багато інших. Ці символи є перш за все принципами вчинення ряду дій, одну з яких, чи весь ряд яких вони і представляють.

Третім виразом побутових символів є сама людина і властива їй людська символіка. Насамперед людина примусово чи добровільно виражає свій внутрішній стан назовні, так що її зовнішність завжди певною мірою є символом внутрішнього стану. Люди червоніють від різних пристрастей та емоцій, і ми часто говоримо, що це є ознакою певного афекту: гніву, сорому тощо, іншими словами – символами “людськості”, “незачерствілості душі”. Ми бліднемо від страху, синіємо від холоду. У фізичних символах зазвичай виражаються і моральні тенденції. Окрім цього, є безліч різних символів, що характеризують людину: психічні, етнографічні, антропологічні, географічні. Люди мають різний колір шкіри, різну будову черепа, рук і ніг, розріз очей, будову носа. Існують носи грецькі, римські, єврейські, слов'янські, грузинські. Усяка така фізична ознака є не просто певною властивістю, що має значення сама по собі, а це ще й різноманітні символи тої чи іншої людської спільноти, що несуть величезне смислове навантаження.

Ідеологічні символи в більшості є не лише теоретичними, а й пропонують ту чи іншу теорію та ідею з їх практичним втіленням. Також вони виконують функцію суспільного призначення. Ідеал, девіз, план, лозунг, закон, заклик, пропаганда, агітація, закон, конституція є для нас лише певними знаками, поки не беруться нами на озброєння. Гімн є текстом, покладеним на музику доти, поки не представляє державу на міжнародній арені і не усвідомлюється громадянами держави як життєво важливий і необхідний для них. Пароль теж є набором слів (зі змістом чи без) доти, поки не використовується втаємниченими людьми в певних цілях. Варто звернути увагу саме на “утаємниченість” людини: символ є ним лише тоді, коли природа його розкрита для визначеного кола осіб, для інших він може бути простою повсякденною річчю. Завжди треба знати скільки є “втаємничених”: одна людина, група людей, нація чи все людство.

³⁸ Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство / А. Ф. Лосев. – М. : Искусство, 1995. – С. 194.

Особливе місце в культурі займають *художні символи*. Художніми символами є кожен художній образ. Художня образність не може бути ізольована, неможлива в чистому вигляді, навіть так зване мистецтво для мистецтва завжди несе з собою певну суспільну значущість. Образ народжується в уяві митця, існує там і втілюється у творі мистецтва. Згодом він, переходить в уявлення глядача. Образ тісно пов'язаний з уявленням і не виходить за його межі. До того ж художній образ обов'язково є узагальненням і певною конструкцією, що виступає як принцип розуміння того одиничного, яке підпадає під таку спільність. Усяке мистецтво, навіть максимально реалістичне, не може обійтися без конструювання символічної образності, адже художній образ є формою виявлення ідеального як суб'єктивних уявлень самого митця, що неможливо здійснити без застосування символічних форм.

Усі ці символи так чи інакше існують у міфологічній свідомості, але найповніше тут функціонують символи релігійні та власне міфологічні. У цих символах (а іноді їх важко диференціювати, особливо коли йдеться про релігійний міф) ми знаходимо не лише буквально існування міфологічних образів, але і зв'язок їх зі загальними, цілком життєвими, які часто глибоко і гостро переживає людина. Вони пов'язані зі спробами людини знайти звільнення від своєї фактичної обмеженості і утвердитися у вічному та стабільному існуванні. Міф, взятий сам по собі, є певною мірою розумовою конструкцією (таким є "символ віри" і "символічні" книги всіх релігій), та водночас він (і особливо релігійний міф) є відповідною організацією самого життя і тому завжди магічний та містеріальний. Приєднуючись до нього людина вважає, що таким способом приєднується до вічного життя. Міф стає вже не стільки розумовою конструкцією, скільки культом. Такий суто культовий предмет (образ) також володіє своєю власною символікою оскільки тут мислиться і відповідний устрій людського життя на всіх безкінечних шляхах його розвитку. Проте кожна міфологічна річ, кожен образ може нести в собі не лише символізм міфологічний чи міфологічно-релігійний, а й бути символом науковим, побутовим, художнім, а часто вміщає в собі всі символи одразу. Адже і сам міф є явищем синкретичним.

Іншу **класифікацію** можна виділити, коли говорити про те, **ким об'єкт сприймається**. Для повноцінного функціонування символу необхідне коло "утаємнених", які використовуватимуть та розумітимуть його значення. Поза межами цієї групи об'єкт втрапить контекст, а разом із ним втрапить додаткове значення. Він може не розглядатися в якості символу або набути інших значень. Символ не змінює своєї природи залежно від того скільки людей розуміє його прихований смисл, але це є визначальним чинником для можливості його функціонування. Відповідно до цього ми можемо поділити символи на *індивідуальні, групові і загальнолюдські*.

Можна поділити символи **за часом їх функціонування** на *часові* (очевидно, що є символи, зрозумілі лише в певний період, які згодом втрачають свій додатковий смисл або просто стають незрозумілими, пізніше вони можуть набувати іншого значення) і *позачасові* (ті, які зароджуються і зберігають своє значення в усі часи).

Цікаву **класифікацію** спостерігаємо у **К.-Г. Юнга**³⁹. Він поділив символи на *природні і культурні*.

Природні – походять із несвідомих змістів психічного, їх можна прослідкувати до джерел, архаїчних коренів, тобто до ідей і образів, які ми зустрічаємо в найдавніших записках і первісних суспільствах.

Культурні символи – ті, якими користувалися для вираження "вічних істин" і які в багатьох релігіях використовуються дотепер. Це важливі складові нашого ментального устрою, і вони ж виступають життєвими силами у процесі побудови людського образу, а тому не можуть бути усунені без значних втрат.

І справді, існує багато символів, які є за своєю природою і походженням не індивідуальними, а колективними. Щоправда, іноді індивідуальні символи переходять власну межу і починають сприйматися як колективні. Такі символи можна охарактеризувати як загальнолюдські надбання і віднести до сфери культури. Тоді вони справді відображатимуть культурну специфіку, хоч і не завжди будуть релігійними образами,

³⁹ Юнг К.-Г. Подход к бессознательному / К.-Г. Юнг // Юнг К.-Г. Человек и его символы. – СПб. : Изд-во Б.С.К., 1996. – С. 7–103.

які власне були для К.-Г. Юнга культурними символами. Ці символи розробляли протягом багатьох віків, а їх походження настільки давнє і таємниче аж здається очевидним, що воно позалюдське. Для людини міфологічного мислення, яка використовує винятково колективні символи, це є непорушною істиною, вона не може навіть припустити, що вони були створені без втручання надприродних сил.

У символі смисл деякого предмета переноситься на інший предмет і лише в цьому випадку останній може виявитися символом першого. Найчастіше символи в міфі, оскільки міфологічне мислення є за своєю природою надзвичайно чутливим, виступають або об'єктами неорганічної природи, або рослинами, або тваринами, або ж ознаками їм притаманними, якими є, наприклад, колір, звук, окремі частини цілого тощо. Вони не мають нічого спільного за своїм субстратом з тим, що означають, а означають вони, і ми можемо з певністю це стверджувати, людину в різні моменти її життя.

Характерним є те, що смисл, перенесений з одного предмета на інший, настільки глибоко і всебічно зливається з цим другим предметом, що їх вже неможливо відділити один від другого. Символ завжди є символом чого-небудь, тобто вказує на дещо таке, чим сам не є. При чому тут спостерігаємо повне взаємопроникнення ідейної образності речі з самою річчю. Таким отождненням є і сам міф, тому в міфі символи не лише використовуються, а й власне міф є символом. Взірці давніх міфологій існують у своєму істинному вигляді так, як вони і були сконструйовані. Ніщо не страшне для міфу, ні чудовиська, ні чудеса, ні магичні дії. Навпаки, з них він і складається. При чому міфічний суб'єкт буквально вірить в усі ці міфологічні об'єкти. У міфі ми знаходимо субстанційну (простіше кажучи – буквально) тотожність образу речі і самої речі.

3.3. Міф як символ

Міф можна розглядати в якості символу, бо він завжди олюднений. Він мислить у собі загальну ідею у вигляді живої істоти, а жива істота завжди безкінечна за своїми можливос-

тями. Міф не може розповідати про неорганічну природу, він завжди одухотворений. Він є субстанційним втіленням тої чи іншої родової спільноти чи загальної ідеї у вигляді живої істоти. Дуже рідко така міфічна жива істота обмежується якимись умовами простору і часу, та ще рідше мислиться смертною. Якщо ж міфічна жива істота безсмертна, то вже тому володіє безкінечними життєвими можливостями, хоча навіть звичайна жива істота, незважаючи на свою смертність, також володіє безкінечними можливостями. У міфі, відповідно, міститься модель для безкінечного ряду дій, подвигів, успіхів чи невдач, діяльності і бездіяльності в різноманітних умовах різноманітних відношень до навколишнього світу. А це і є символізм міфу, коли міф постає як символ.

Різноманітністю реального життя зумовлена така ж різноманітність будь-якого міфічного символу. Дійсно, якщо життя є безперервним становленням, то і символ цього життя (а міф і є життям) повинен мати досить гнучку структуру, щоб охопити всі сторони життя. Звідси можна вивести багатомірність чи багатозначність символу. “Один символ, по суті, представляє одночасно багато речей: він багатозначний, а не однозначний. Його референти не належать до якогось одного логічного порядку, вони взяті з багатьох сфер соціального досвіду і етичних норм...”⁴⁰ При чому символ має значення як сам по собі, так і група символів може володіти смислом, коли символи об'єднанні так, що несуть повідомлення не лише про особливі події, дії і обставини, а й про основні структури мислення, етики, естетики, права і способи осмислення нового досвіду в певній культурі.

Найменшою одиницею міфу є **ритуальний символ**.

В. Тернер, визначав ритуальний символ як найменшу одиницю ритуалу, що зберігає специфічні особливості ритуальної поведінки, елементарну одиницю специфічної структури в ритуальному контексті⁴¹.

⁴⁰ Тэрнер В. Символ и ритуал / В. Тэрнер / Сост. и предисл. В. А. Бейлис. – М. : Наука, 1983. – С. 143.

⁴¹ Там само. – С. 33.

Він наголосив на семантичності ритуального символу. До ознак семантичної структури символу дослідник зараховував:

1) *багатозначність* – дії чи об'єкти, що сприймаються в ритуальному контексті (тобто, в символічній формі), мають багато значень;

2) *об'єднання несумісних значень* – різні за сутністю значення взаємопов'язані засобом аналогії чи асоціації в дійсності чи уяві;

3) *конденсацію* – множинність ідей, відношень між речами, дій, взаємодій, які уявляються одночасно символічними засобами (ритуальне використання цих засобів зменшує те, що в словесному виразі було б довгою розповіддю чи висловлюванням);

4) *поляризацію значень* – референти, визначені звичаєм для основного ритуального символу, часто прагнуть згрупуватися на протилежних семантичних полюсах:

- співвідношення з компонентами морального і соціального порядків;
- явища та процеси, від яких можна очікувати стимуляції бажань і почуттів.

Проте є символи, які об'єднують також і явища органічного порядку з соціально-моральними, проголошуючи їх кінцеву релігійну єдність. Прагнення й емоції людини, що пов'язані з її фізіологією, і зокрема функцією відтворення, втрачають свої антисупільні якості і прикріплюються до компонентів нормативного порядку, яким є, наприклад, інститут шлюбу. Символи є вихідними та зачинателями цього процесу і перебирають на себе його властивості. Об'єднання пари протилежностей, зазвичай виражене в символах чоловічого-жіночого розрізнення, протилежності і союзу, а також всіма властивостями, характерними для них.

Ніяке людське життя, ні ідейне, ні побутове, неможливе без символів, якими ми користуємося щохвилини, оскільки всяке життя завжди є рух і порив, і несе на собі як тягар минулого, так і заряд для реалізації майбутнього. А це означає, що кожна річ за своєю природою символічна. Всякий символ, по-перше, є живим відображенням дійсності; по-друге, він підлягає певній мисленій обробці і, по-третє, він стає вагомою зброєю перетво-

рення самої дійсності. Адже, якщо символ є функцією дійсності, але такою, яка, будучи звернена до дійсності дає змогу зрозуміти її вже в розчленованому і творчо переробленому вигляді, то символ володіє і величезною пізнавальною силою.

“Поняття, як засіб пізнання не лише відображає дійсність, але є також і методом орієнтації в ній, методом її розпізнання, принципом перетворення її для людини з погано усвідомлюваного чи навіть зовсім не пізнаваного класу в розчленований і пізнаваний космос. Крім того, істинне поняття тому і повинно бути методом перетворення дійсності, законом її нового впорядкування для нових, вже суто людських цілей”⁴². Символ у всіх сферах людської свідомості і є тим інструментом, тим планом, проектом чи програмою управління дійсності. Тому важливим є розчленування символу на елементи, які його складають. Проте варто зазначити, що як тільки відбувається розчленування символу на його складові елементи, він зразу ж перестає бути символом, втрачає свій первісний зміст, щоправда може набути нового, але вже не буде символом вказаного змісту. Символ не можна звести до жодного з його елементів (хоча кожний елемент символу має свій специфічний смисл), він є їх нероздільною цілісністю. Можемо стверджувати, що символ як і міф (а міф сам є символом) синкретичний.

Міф є речево-даний символ, субстанція символу, бо він чуттєвий, живий. Це означає, що і принцип конструювання одиниць і сама безкінечність існують у міфі цілком реально і матеріально, цілком оречевлено. Звідси і принцип міфологічного мислення – все у всьому, а основний закон такого мислення є зворотність, тобто можливість перетворення всього у все.

Література

1. Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство / А. Ф. Лосев. – М. : Искусство, 1995. – 320 с.
2. Свасьян К. А. Проблема символа в современной философии / К. А. Свасьян. – Єреван : Изд-во АН АрмССР, 1980. – 226 с.

⁴² Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство / А. Ф. Лосев. – М. : Искусство, 1995. – С. 202.

3. Тодоров Ц. Теории символа / Ц. Тодоров. – М. : Дом интеллектуальной книги, 1999. – 384 с.
4. Топоров В. Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ / В. Н. Топоров. – М. : Прогресс, 1995. – 88 с.
5. Тэрнер В. Символ и ритуал / В. Тэрнер / Сост. и предисл. В. А. Бейлис. – М. : Наука, 1983. – 277 с.
6. Хендерсен Дж. Древние мифы и современный человек / Дж. Хендерсен // Юнг К. Человек и его символы. – М. : АСТ, 1997. – С. 105–154.
7. Юнг К.-Г. Архетипы коллективного несвідомого. Психологічні типи. Вибрані праці з аналітичної психології / К.-Г. Юнг // Читанка з історії філософії : У 6 кн. / За ред. Г. І. Волинки. – К. : Довіра, 1993. – С. 167–179.
8. Юнг К.-Г. Подход к бессознательному / К.-Г. Юнг // Юнг К.-Г. Человек и его символы. – СПб. : Изд-во Б.С.К., 1996. – С. 7–103.

Питання для самоконтролю

- Чому символ розглядається як основний елемент міфологічної свідомості. Символ та знак.
- Визначте головні особливості творення символів.
- Які ви знаєте класифікації символів у сучасній культурологічній думці?
- У чому полягає розуміння міфу як символу?
- Виокремте головні характеристики міфологічного символу.
- Що таке ритуальний символ?

Завдання для самостійної роботи

- Філософія символічних форм Е. Касирера.
- Дослідження символів В. Тернера.
- Символізм у житті первісної спільноти.
- Символи в житті сучасної людини.
- Символ в історії культури.
- Основні символи східної та західної культури: порівняльний аналіз.
- Дослідження символу в постмодернізмі.
- Архетипи як прасимволи.



РОЗДІЛ 4 РИТУАЛ ЯК НАЙМЕНША ОДИНИЦЯ МІФОЛОГІЧНОЇ СВІДОМОСТІ

4.1. Ритуальність міфологічної свідомості. Основні види первісних ритуалів

Особливістю міфічного мислення є те, що емоційні узагальнення, які з'являються внаслідок емоційної рефлексії, усвідомлюються в конкретній, предметно-символічній формі. Людині необхідно підтримувати зв'язок з міфом, щоб останній продовжував жити повноцінним життям, в іншому випадку можлива його загибель. Реалізація міфу, впровадження його в життя протягом усього його існування відбувалася засобом ритуалу.

Переживаючи міф, зливаючись з ним через ритуал, людина розуміє необхідність наступного нового звернення до ритуалу, і так без кінця-краю. Човниковий рух від міфу через ритуал до індивіда є одним із найважливіших потоків, що пов'язують людину і світ.

Однією з фундаментальних позицій людського існування є ототожнення себе зі світом, з чимось іншим, відмінним від самої людини. Основою переживання тотожності є ритуал.

Ритуал – це послідовні символічні дії, що мають магічно-культове призначення.

Ритуал є засобом передавання міфологічних духовних цінностей засобом освоєння часу через відтворення духовних традицій.

Ритуал розбудовується за принципом перетворення форми і є соціальним регулятором індивідуальної активності. Проте ритуал не є прерогативою лише давніх суспільств, він існує і досі, і люди як і колись залежать від нього.

Засобом ритуалу реалізується зв'язок індивідів, соціальних груп, суспільства з найбільш значущими для них явищами, соціальними цінностями, інструментами, історичними подіями, людьми, природними об'єктами і процесами тощо.

У широкому смислі ритуал – це встановлений порядок дій, церемоній, що мають символічний смисл. Іншими словами, це стереотипна послідовність дій, які охоплюють жести, слова і об'єкти, виконуються на спеціально підготованому місці і призначаються для впливу на надприродні сили чи істоти в інтересах і цілях виконавців.

Сутність міфу – боротьба з хаосом, його переборення, перемога над ним і освоєння його. Ця перемога відбулася в давні часи, але потребувала і потребує тепер постійного підкріплення, яке здійснюється через повторення, символічно виконане. Інструментом поновлення є обряд як соціально оформлений ритуал. Суттєвими для обряду були просторово-часові координати його здійснення (коли? і як?):

Час – у поворотні моменти сезонно-кліматичних процесів (символічно час обряду повертав людей до початку часів).

Місце – центр світу (світова вісь).

Через ритуал звертаються до надприродних істот та померлих, зокрема через жертвоприношення, яке дає змогу спілкуватися з потойбічними силами через жертвовну річ.

К. Леві-Строс, говорив, що ритуал – це магічна діяльність (зворотна до міфу), яка повертає до життя те, що в міфі було позбавлено життєвості. У ритуалі інтелектуальне буття міфу переводиться в емоційно-чуттєве переживання поточних подій.

Загалом ритуали можна поділити на:

сезонні – присвячені культурно-відміченому моменту зміни кліматичного циклу чи такого роду діяльності людини, яка

прямо пов'язана з кліматичними змінами (перш за все це сільськогосподарська діяльність), і

за випадком. Останні залежать від обставин викликаних критичними випадками в житті окремої людини чи колективу:

а) церемонії життєвих зламів, що відбуваються для позначення переходу від однієї фази індивідуального життєвого циклу до іншої, і виконуються при народженні, досягненні повноліття, одруженні, смерті та подібних випадках;

б) ритуали гадання;

в) ритуали, що виконуються для умиротворення або вигнання надприродних істот і сил, які згідно з уявленнями людини міфологічного мислення накликають хвороби і невдачі;

г) церемонії, що виконуються (найчастіше політичною владою) для забезпечення здоров'я та родючості людей, тварин і злаків на певній території;

д) посвячення в жерці, релігійні організації і таємні спільноти;

е) щоденні побутові ритуали, які виконуються на індивідуальному рівні, інше.

Серед ритуалів за випадком одне із найважливіших місць займають ініціативні ритуали, які знаменують зміну статусу людини в межах соціальної групи чи містичного (релігійного) товариства. Наприклад, це може бути переведення підлітків у традиційному суспільстві до класу дорослих, під час якого ті набувають нових характеристик, привілеїв та обов'язків. Ці ритуали наявні у всіх народів, особливо в давніх суспільствах. Ініціатива зазвичай є сакральною подією і супроводжується святковим обрядом, різними випробуваннями: нанесенням татувань, тілесних ушкоджень, хірургічних втручань (серед останніх обрізання, рубцювання, вибивання зубів ін.), посвяченням в таємниці та міфи спільноти. При цьому могли застосовувати засоби, які викликають сонливість чи значне зниження больових відчуттів, які допомагали пройти випробування.

А. ван Геннеп ці ритуали визначав як *rites de passage* – “обряди, супроводжуючі будь-яку зміну місця стану соціальної

позиції і віку” та означив трьома фазами: розділення, межі і з’єднання⁴³.

Фаза поділення характеризується символічною поведінкою, що означає відкріплення особистості чи групи від займаного раніше місця в соціальній структурі чи від певних культурних обставин або того й іншого одразу.

Фаза межі або “лімінальна фаза”, від латинського *limen* – поріг, визначається тим, що в цей період особливості ритуального суб’єкта двоякі, він проходить через ту сферу культури, в якій дуже мало або немає зовсім властивостей минулого чи майбутнього стану.

В етап відновлення чи возз’єднання завершується перехід. Ритуальний суб’єкт – особистість чи група – знову набуває порівняно стабільного стану. У цей період очікується, що ритуальний суб’єкт поводитиметься відповідно до визначених звичних норм і етичних стандартів, що регламентують поведінку тих, хто займає визначене соціальне положення в системі таких положень.

Найцікавішим для нас є лімінальний період, адже, за твердженням А. ван Геннепа, лімінальність, маргінальність і вище положення в структурі – умови, в яких часто народжуються міфи, символи, ритуали, філософські системи і твори мистецтва. Власне він, завдяки своїй двозначності та невизначеності, характеризується великою різноманітністю символів у численних суспільствах, що ритуалізують соціальні і культурні переходи. Таких переходів відповідно до фаз є три:

- 1) прелімінальний (допороговий);
- 2) лімінальний (пороговий);
- 3) постлімінальний (післяпороговий).

Саме в лімінальному переході з’являється інтерес до одиниці простору і часу, а разом з тим відбувається спрощення, навіть знищення соціальної структури. Соціальні відношення спрощуються, тоді як міф і ритуал збагачуються.

Відповідно до поділу ритуалів на сезонні і за випадком, існує два головні *типи лімінальності*:

- 1) лімінальність, що виявляється в циклічному і календарному ритуалах;
- 2) лімінальність, що визначає зміни статусу.

У першому випадку це календарні обряди. Вони майже завжди торкаються великих груп і досить часто охоплюють все суспільство загалом. Дуже часто вони виконуються в точно визначені періоди річного виробничого циклу і свідчать про перехід від убогості до достатку (як на святах перших плодів чи врожаю) або ж від достатку до злиденності (коли очікуються труднощі через настання зими чи природних явищ, від яких захищаються магічним способом).

У другому – це обряди життєвих зламів, які можуть бути як індивідуальними, так і колективними, хоч частіше їх виконують для окремих людей.

Лімінальність життєвого зламу принижує та зрівнює кандидатів на більш високий структурний статус. Може бути постійне структурне підвищення особистості або ж тимчасовий обмін статусами між керівниками та підлеглими. Щоправда, зазвичай статус індивідуума змінюється безповоротно, а колективний статус його підлеглих залишається незмінним.

“Життєві злами породжують ритуали, в яких і засобами яких часто радикально реструктуруються відношення між структурними позиціями і тими, хто ці позиції займає”. Тут варто розрізнити:

- 1) ритуали підвищення статусу – агресія є, але придушується, бо з набуттям вищого статусу набуваються більші привілеї і права;
- 2) ритуали зміни (тимчасової) статусу – групі, яка постійно займає низький статус, на деякий час дозволено діяти так, ніби вона займає високі структурні позиції.

У сучасній британській армії раз на рік, на Різдво, рядових за обідом обслуговують офіцери і сержанти.

У західному суспільстві напередодні Дня всіх святих влада структурних низів проявляється в лімінальному верховенстві неповнолітніх. Діти, які беруть участь у цьому святі, проявляють і деякі ліміналь-

⁴³ Геннеп ван А. Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов / А. ван Геннеп. – М. : Восточная литература, 2002. – 200 с.

ні мотиви: маски забезпечують анонімність, наділяють їх силами диких, злочинних автохтонних надприродних істот.

В українській культурі цьому відповідає свято Меланки, коли дозволено обмінюватися статусом чоловікам і жінкам, що відображається через переодягання чоловіків в жіночий одяг, а жінок у чоловічий.

Ритуали зміни статусу своїми символічними і поведінковими взірцями висвітлюють ті соціальні категорії і форми групування, які вважаються аксіоматичними і незмінними як по суті, так і в міжособистісних відносинах.

З погляду пізнання, ніщо так не підкреслює норму, як абсурдність чи парадокс. З погляду емоцій ніщо не дає такого задоволення як екстравагантна поведінка чи тимчасово знята заборона.

Ритуали зміни статусу використовують обидва аспекти. Звеличуючи низьке і принижуючи високе, вони заново утверджують ієрархічний принцип. Коли низи пародіюють (часто до карикатурності) поведінку верхів і стримуючи прояви гордості, цим підкреслюється розумність повсякденної, передбачуваної культури, поведінки різних верств суспільства.

“Ритуали і міфи... руйнують і знову складають цілісні сукупності подій (у плані психологічному, соціально-історичному або технічному) і користуються цим, як і незруйнованими частинами, для структурних розміщень, перемінно виступаючи то ціллю, то засобом”⁴⁴, при цьому “кожен міф пояснює, як визначена ціль була досягнута такими ж визначеними засобами”⁴⁵. Первісне суспільство виконує свої священні обряди, жертвоприношення, освячення та містерії як запоруку благоденства світу.

Складаючи міф, первісна людина намагається пояснити світ розмаїтих явищ виведенням зі сфери божественного. Причому теоретична (словесна) частина розчиняється в практичній

⁴⁴ *Леви-Стросс К.* Первобытное мышление / К. Леви-Стросс. – М. : Рес-публика, 1994. – С. 140.

⁴⁵ Там само. – С. 342.

сфері яку згодом репрезентує обряд, як у деякій живій дії та послідовності відповідних вчинків і подій. Тому обряд є міфологічною поведінкою.

4.2. Священнодійство

та жертвоприношення

як основні складові ритуалу

Важливим для цієї специфічної поведінки є усвідомлення “святості”, магічності дії. **Священне дійство** – це щось більше, ніж просто удавана дійсність, бо впливає з осягнення й усвідомлення світу та себе; це також більше, ніж символічне втілення; воно – містичне перетворення. У ньому все набуває прекрасної, чинної священної форми. Учасники ритуалу переконані, що їхнє дійство актуалізує, втілює певне божественне благо або є його необхідною умовою, воно приносить такий порядок речей, який вищий за той, що серед нього вони звичайно живуть. Обряд чи ритуальний акт відтворює певну космічну подію, те, що відбулося в природі. Проте тут не відбувається звичайна імітація, відображення існуючого, а швидше ототожнення, містичне повторення подій, відтворення – творення події, як такої, що була під час творення світу. Обряд породжує ефект, який не стільки показується образно, скільки дійсно відтворюється в дії. Тому функцією обряду є аж ніяк не просте наслідування: він дає змогу його учасникам брати безпосередню участь у самій священній події.

У первісному суспільстві кожна культова дія, відтворюючи певну космічну міфологічну подію, спонукає богів здійснити її насправді. Під час великих календарних свят громада відзначає найважливіші події в житті природи, виконуючи сакральні дійства, в яких відбиті зміни пір року, схід і захід небесних тіл, зростання і досягання врожаю, народження, життя й смерть людини та тварини. Архаїчна людина відтворює лад речей у природі таким, яким він відбився у її свідомості. “Дикун майже не відрізняє природного від надприродного. Світ для нього є

творінням надприродних, антропоморфних істот, які діють зі спонукань, схожих на його власні, і які можуть бути розчулені закличками до співчуття. При такому баченні світу дикун не бачить межі своєї здатності впливати на хід природних процесів і звертати його на свою користь. Боги посилають дикуну хорошу погоду і великий врожай в обмін на молитви, обіцянки чи погрози”⁴⁶.

Сакральний акт є складовою частиною загального святкування, яким відзначається “святий” день – день, вибраний для проведення ритуалу. Люди збираються разом, щоб приєднатися до спільної радості. Освячення, жертвоприношення, священні дії, таїнства, містерії – усе це разом складається в акт святкування. Ритуали можуть бути кривавими, ініціаційні випробування молоді – жорстокими, маски і вбрання – жахливими, але все разом, уся подія в сукупності зберігає святковий характер. Людина відмежовується від свого звичайного життя і приєднується до бенкетувань, учт, різноманітних розваг і веселощів, які тривають постійно, від початку свята і до його закінчення.

Архаїчний ритуал – це завжди гра, необхідна для добробуту спільноти. Люди розігрують міфи, що відображають осягнений світ. Проте це не звичайна гра, а швидше якась “привілейована” партія, вибрана зі всіх можливих ігрових партій. Адже вона має результатом певний освячений тип рівноваги між двома сторонами. Тому кожен ритуал до тонкощів пунктуальний і сакралізований, правила ритуалу дуже суворі – щонайменша похибка позбавляє сили все дійство. “Обрядове дійство, чи бодай найважливіша його частина, завжди належатиме до категорії гри, але в цьому позірному ніби підпорядкуванні аж ніяк не губиться визначення його священної сутності”⁴⁷.

Важливе місце в архаїчних обрядах займає **жертвоприношення**. М. Ю. Савельєва зазначає, що “акт жертвоприношення, очевидно, можна назвати першим, по-справжньому

⁴⁶ Фрезер Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии / Дж. Фрезер. – М. : Эксмо, 2006. – С. 19.

⁴⁷ Гейзінга Й. Homo ludens / Й. Гейзінга. – К. : Основи, 1994. – С. 35.

культурним актом. Проте це не означає, що не беруться до уваги перші трудові акти, котрі передують йому: просто досвід праці був спочатку спрямований на миттєве задоволення потреб індивіда і випадково приносив суспільну користь. Вони закріплювалися неусвідомлено, не несучи для людини жодної цінності. Жертвоприношення ж, навпаки, з першого разу відбувалося усвідомлено, – як акт віддачі, а не присвоєння, коли головна дійова особа – людина, і стало залежним від загальних потреб”⁴⁸.

У космогонічних міфах як жертвоприношення розуміють творення богами космосу із розчленованого тіла першожертви-чудовиська, що втілює хаос, чи першолюдини. Відповідно ритуальне жертвоприношення повторює космогонічний акт першотворення через жертву тварини чи людини; також це може бути акт підтримання світобудови, наприклад, у ацтеків боги відтворювали свої сили і сили космосу завдяки жертвопній людській крові. Ще одним варіантом мотиву жертвоприношення як основи світобудови можуть бути легенди про будівничі жертви – жертвоприношення людини, тіло і кров якої укріплюють фундамент будованої фортеці чи міста. Усяке жертвоприношення проводили з метою здобуття прихильності богів чи духів, які споживатимуть жертвовну їжу або вдихатимуть аромат спалюваних жертв. Існувала ієрархія жертв: найкращою жертвою для богів вважали людську жертву, далі йдуть копитні тварини та птахи, найнижче стоять безкровні жертви, переважно рослинні. У більш розвинених міфологіях існували уявлення про те, що кожне божество (дух) потребує визначеної жертви, яка впливала із функцій божества. У первісній культурі жертви приносили спочатку лідери спільноти, згодом з’явилися спеціальні люди – жерці, яких розглядали як посередників між богами та людьми, котрі можуть протистояти втіленню зла – чаклунам, демонам тощо.

⁴⁸ Савельєва М. Ю. Лекции по мифологии культуры / М. Ю. Савельева. – К. : Видавець ПАРАПАН, 2003. – С. 158.

4.3. Міф. Ритуал. Традиція

Засобом передачі ритуалів від покоління до покоління і їх збереження в певних суспільствах, класах і соціальних групах протягом довгого часу виступає **традиція**. Вона виконує одну з найважливіших функцій – консервації і трансляції ритуалів у часі. Традиція проявляється в детермінуючій дії минулого на теперішнє і майбутнє, виражає життя минулого в сьогоденні і майбутті. Можна сказати, що це минуле, яке переходить у майбутнє.

Передавання культури новим поколінням через обряд завжди має “традиційну” форму. У цьому випадку традиція одягнена в “чуттєві” форми – знак, символ, слово тощо, і слугує вираженням загального, повторюваного, масового, також означає норму, правило, дію. У названому прояві вона характеризується конкретністю, наочністю, зверненістю до людських почуттів, емоцій.

Будучи законом системи суспільних відносин, традиція реалізується на кількох рівнях одночасно. Перш за все це рівень, що відповідає тим чи іншим життєвим ситуаціям. Далі – рівень специфічних проявів обряду в економіці, політиці, моралі, релігії, мистецтві тощо, а також рівень загальносистемний зі загальносистемними закономірностями і водночас – на всезагальному рівні.

Функціонування традиції в суспільстві призначено двома вимірами – статичним і динамічним. Якщо ми маємо справу зі статичною традицією, то можна, дещо спрощуючи, сказати, що система суспільних відносин діє, але не розвивається. До таких систем варто віднести соціальні системи, які прийнято називати “традиційними”. Вони є самодостатніми, оскільки лише відтворюють себе, при тому ж постійно в одних і тих же масштабах, у них не відбуваються серйозні перетворення. В іншому випадку – ритуал не залишається незмінним, обрядові дії обростають певними новаціями в діях, символіці, але основний смисл не допускає ніяких змін – традиція діє як закон функціонування системи суспільних відносин, спрямованих на стабілізацію самої системи. При цьому вона проводить своєрідний відбір

суспільних відносин, відкидаючи одні з них і узагальнюючи (в якості традиційних) інші. Традиція виражає зв'язок, слугує засобом передавання суспільних відносин, а також означає певну соціальну спадковість. Її природа зумовлює і таку якість, що характеризується в динамічності як варіабельність. Зміна умов, необхідне перетворення компонентів системи (інновації) постійно порушують точність структурної детермінації, унаслідок цього в міру збільшення масовості відносин, виникає не лише невизначеність традиційних структур, а й іноді відбувається відхилення від існуючих раніше суспільних стандартів. Коли схожі відхилення сягають таких масштабів, що мають місце декілька варіантів якоїсь традиції, спостерігається процес, так би мовити, народження дочірньої традиції.

У суспільстві традиція виконує багато функцій. Однією з них є функція соціального зв'язку. Дотримуючись традиції, люди ідентифікуються, стають соціально і сакрально причетними.

Інша функція – інформаційна: традиція, окрім усього іншого, слугує ще і специфічним засобом накопичення, збереження і передавання соціальної інформації, яка може бути представлена як соціальний досвід. Тобто відбувається кумуляція, консервація і трансляція соціального досвіду. Традиції в якості засобу трансляції існували та існують стільки, скільки і саме людство. Протягом історії змінюється лише зміст трансльованих відносин.

Традиції здатні також і конструювати та конституювати соціум. Завдяки традиції соціум самоутверджується історично і регіонально. Так відбувалося самоствердження первісних племен, релігійних общин інше. Адже в процесі реалізації традиції індивід чи група людей опановують соціальний досвід, до того ж, зразу в синтезованому, концентрованому вигляді.

З функціями конструювання і конституювання тісно пов'язана функція презентації і репрезентації соціумів, систем суспільних відносин. У цій ролі традиція може бути представлена як візитна картка того чи іншого соціального об'єднання.

Важливою є також соціалізація людей засобом традицій. Індивід у процесі свого розвитку: психічного, фізичного і со-

ціального, приєднуючись до традицій, не лише набуває соціального досвіду, не лише включається в систему суспільних відносин, а й формується як особистість.

У традиціях, що мають чуттєво-наглядну форму і тому емоційно впливають на людей, в обрядах, ритуалах проявляється властивість спонукати до дій, кликати, захоплювати, а також “затягувати” окремих індивідів у ті чи інші соціальні об’єднання, групи, колективи. Чиниться суттєвий вплив на рівень і характер взаємовідносин людей у групах, певною мірою зумовлюється соціально-психологічний клімат.

Також традиції слугують одним із найбільш дієвих засобів соціального контролю. Вони обмежують, регламентують, організовують людські взаємовідносини. Традиції, виконуючи функції соціального контролю, можуть виступати в якості і орієнтирів, і міри соціальних відносин, і взірців поведінки, і соціальних санкцій тощо. Часто вони слугують соціальними основами людської поведінки. Навіть певною мірою входять у систему соціальних норм.

Ще в архаїчному суспільстві інтердективні (заборонні) норми відношень – різні табу, мали велике значення для соціальної регуляції життя. “Різні табу обплутували поведінку древньої людини множиною обмежень. Соціально-регулятивну функцію виконували емоції, колективні емоційні переживання, для організації яких виник обряд”⁴⁹. У цей час соціальна норма складається з форми одноманітності вчинків; виключення інших варіантів поведінки; моделі очікуваного вчинку; оптимального варіанту вчинку в певних суспільних умовах і оцінки поведінки окремих осіб, їх можливих відхилень від норми. Як бачимо, ці характеристики соціальної норми водночас характеризують і ритуал. Усі вони, як і ритуал, самі по собі передалися нам з соціальним досвідом, як виразником духовної культури людства і ще зараз відіграють для людини величезну роль та є необхідними згідно з самою природою людини.

⁴⁹ Пивоев В. М. Мифологическое сознание как способ освоения мира / В. М. Пивоев. – Петрозаводск : Карелия, 1991. – С. 61.

Виникнувши в первісному суспільстві, міф повторює і організує життєдіяльність общини, оскільки “в умовах, коли були відсутні інші механізми утримання, зберігання і передачі колективного досвіду, єдиним засобом комунікації були ритуал і слово (міф)”⁵⁰. Сучасна технологічна цивілізація значно розширила засоби масової комунікації, але обійтися без міфу і ритуалу ще не в змозі.

Протягом століть певні морально-етичні норми, котрі виникали на первісному етапі існування спільноти у лоні міфологічної свідомості, удосконалювалися та передавалися від покоління до покоління засобом традиції та ритуального повторення. Традиційні форми культури слугують особливо важливою детермінантою людських вчинків і поведінки, яка в первісній культурі визначається певною системою ритуальних дій, що згодом отримала назву етикет. Етикет є зібранням умовних правил поведінки людей у суспільстві, авторитет яких у людській свідомості історично стає самодостатнім. Зазвичай правила етикету є різними для різних народів і визначається особливостями тієї спільноти, в якій вони діють, особливістю її міфологічного сприйняття. Власне реалізація ритуальних дій, втілена в правилах поведінки, відображає ті відмінності, які кожна спільнота індивідуально нашаровує на загальнолюдський культурний досвід. Можна сказати, що це відмінність, яка виражає спільність.

Література

1. Гейзінга Й. Homo ludens / Й. Гейзінга. – К. : Основи, 1994. – 376 с.
2. Геннеп ван А. Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов / А. ван Геннеп. – М. : Восточная литература, 2002. – 200 с.
3. Дюркгайм Е. Первісні форми релігійного життя. Тотемна система в Австралії / Е. Дюркгайм. – К. : Юніверс, 2002. – 423 с.
4. Леви-Стросс К. Первобытное мышление / К. Леви-Стросс. – М. : Республика, 1994. – 384 с.

⁵⁰ Лосева И. Н. Миф и религия в отношении к рациональному познанию / И. Н. Лосева // Вопросы философии. – 1992. – №7. – С. 34.

5. Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Миф. Число. Сущность. – М., 1994. – С. 6–216.
6. Тэрнер В. Символ и ритуал / В. Тэрнер / Сост. и предисл. В. А. Бейлис. – М. : Наука, 1983. – 277 с.
7. Фрезер Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии / Дж. Фрезер. – М. : Эксмо, 2006. – 960 с.

Питання для самоконтролю

- Охарактеризуйте поняття “ритуал”, “ритуальність” та визначте їхні функції.
- Розкрийте сутність понять “ритуал”, “обряд”, “звичай”, “традиція”.
- Які ви знаєте види первісних ритуалів?
- Чи можна сказати, що сучасні ритуали є сакралізацією кульмінаційних моментів людського життя в сьогоденні?
- Чи можна говорити про функціонування новації в системі міфологічної свідомості?

Завдання для самостійної роботи

- Календарні ритуали.
- Ініціаційні ритуали.
- Жертвоприношення як особливий вид ритуальності.
- Е. Дюркгайм про основні обрядові дієства.
- Ритуальність професійної діяльності.
- Ритуали в житті сучасної людини.
- Сакральність ритуальної діяльності.





РОЗДІЛ 1

АНТИЧНА МІФОЛОГІЯ ЯК ОСНОВА ЄВРОПЕЙСЬКОЇ НАУКИ ТА КУЛЬТУРИ

Давні цивілізації, такі як, наприклад, єгипетська, китайська, індійська, шумерська та інші були монокультурними, тобто такими, що представляють один народ і одну культуру. Що ж стосується Європи та європейської культури, – це феномени синкретичні, котрі є відображенням багатьох народів, що мешкали в Середземномор'ї, синтез їхніх етнічних культур і дав нам те, що прийнято називати класичною європейською культурою. Говорячи про єдину середземноморську культуру, можна стверджувати і про існування єдиної середземноморської міфології, яка теж отримала назву класичної. До цієї міфології належать міфи Стародавньої Греції і Стародавнього Риму, які своєю чергою ґрунтуються на більш ранніх міфологічних системах.

Про міфи “попередників” греків та римлян – хетів, фінікійців, етрусків – відомо порівняно мало, оскільки літературних пам'яток цих культур не збереглося (а у випадку з етрусками дотепер не вдалося розшифрувати письмо цього народу). Окрім того, аж до ХІХ ст. в Європі античну міфологію знали лише на основі “Іліади”, “Одіссеї” та “Енеїди”.

Майже вся антична література – художня (епос героїчний і дидактичний, драма, лірична поезія), а також наукова (філософія, історія, географія як опис мандрівок і земель) перенасичена міфологічними матеріалами, не кажучи про те, що існували спеціальні збірки міфів, котрі в уривках і перекладах дійшли до нашого часу. Є багато взірців античної писемної літератури, з якої можна дослідити і образи, і сюжети, і факти,

котрі свідчать про те, що міфологічна традиція була стійкою, закріплювалася в пам'яті поколінь, передавалася від покоління до покоління і з розвитком писемної літератури стала фіксуватися та систематизуватися.

Серед головних джерел для вивчення античної міфологічної системи варто назвати героїчні поеми Гомера "Іліаду" та "Одіссею" (перша третина I тис. до н. е.), а також твори поета Гесіода (VIII – VII ст. до н. е.), якого прийнято вважати першим систематизатором давньогрецької міфології. У його працях описано створення світу, народження богів, їх генеалогію ("Теогонія"), зміну і спадковість людських поколінь ("Труди і дні"). Використовували міфологію героїзму в своїх сюжетах і трагіки V ст. до н. е. Есхіл, Софокл, Еврипід. Традиція наповнювати поеми про героїв міфологічними свідченнями особливо розквітла в епоху еллінізму та елліністично-римський період, особливо цікавими для дослідження грецької міфології є поема "Аргонавтика" Аполлонія Родоського (III ст. до н. е.) та поема про Діоніса Нонна Панополітанського (V ст. н. е.). Гімнова поезія, в тому числі так звані Гомерівські гімни (з VII ст. до н. е. до V ст. н. е.), гімни Каллімаха (III ст. до н. е.), Орфічні гімни (VI ст. до н. е. – II ст. н. е.), гімни Прокла (V ст. н. е.), резюмує багатовікову традицію античної міфології, оспівуючи подвиги богів, даючи їм цікаві характеристики та створюючи їм своєрідні біографії. Великий та різноманітний міфологічний матеріал дають і латинські поети I ст. до н. е. Вергілій ("Енеїда") та Овідій ("Метаморфози").

Не меншу зацікавленість міфологією виявляли знавці давніх генеалогій – логографи Гекатей, Акусілай, Ферекід, Гелланік (VI ст. до н. е.); філософи Емпедокл, Парменід, Ксенофан, Платон, Плутарх, Плотін, Порфирій; історики Геродот, Полібій, Діодор Сіцилійський, географ Стратон та ін.

Особливо важливою є робота міфографів – збирачів міфів, які уклали спеціальні збірки. Серед них можемо відзначити Аполлодора Афінського (II ст. до н. е.), який написав твір "Про богів", що не зберігся. Йому також приписують знамениту "Бібліотеку", що дійшла до нас частково в компілятивному викладі, де детально викладено теогонію та головні родоводи

героїв. Можна відзначити й міфографа Гігієна (I ст. до н. е. – I ст. н. е.), котрий писав латиною, та збірку, під назвою "Ватиканські міфографи" (VII ст. н. е.).

Християнські автори перших століть нашої ери, наприклад, Татіан, Афінагор, Климент Александрійський, Арнобій теж можуть слугувати джерелами відомостей про міфи, причому варіантів дуже давніх та рідкісних. У боротьбі з язичницькою релігією, християнські автори заперечували її, використовуючи факти греко-римської міфології, котрі, на їхню думку, доводили невігластво, брутальність, жорстокість і безглуздість язичництва та його божественно-героїчного пантеону.

Окрім писемних джерел, свідчення про різні періоди міфологічного розвитку складають пам'ятки античного мистецтва (архітектура, скульптура, кераміка, вазовий розпис, гліптика – мистецтво різьби на дорогоцінному та напівдорогоцінному камінні, торевтика – мистецтво рельєфної обробки виробів з металу); археологічні знахідки; етнографічні дослідження, що вивчають релігійно-міфологічні пережитки в обрядах, предметах побуту, культових будівлях; усна народна творчість, що зберегла стійку міфологічну образність.

ГРЕЦЬКА МІФОЛОГІЯ

1.1. Архаїчні уявлення стародавніх греків

Давньогрецька міфологія розвивалася разом з історією суспільства. Її найдавніші пласти лежать у сфері злиття архаїчної людини з природою, коли людина відчуває себе частиною природи. Це відчуття об'єктивізується у змішаних міксантропічних формах, таких як кентаври (злиття людини і коня), Єхидна (злиття людини і змії), Сфінкс, який має голову і груди людини, крила грифона, тулуб лева. У цей час створюються міфи про перетворення однієї істоти в іншу, адже якщо і людина, і рос-

лина, і водна стихія мисляться єдиною природною матерією, то немає жодної відмінності між формами, яких набуває та чи інша істота. В архаїчних міфах людина легко перетворюється в сірого вовка, стає птахом, тече річкою, не змінюючи своєї сутності.

Одним із важливих принципів цієї архаїчної міфології є панування у світі неспівмірності, хаотичності, дисгармонії, що доходить до жаху. Учені для позначення цього принципу застосовують поняття “тератоморфізму” (грец. *teras* – чудовисько, чудо), а саму міфологію називають тератоморфною, тобто такою, що має справу з дивовижними образами, а отже і з чудесами, що підстерігають людину на кожному кроці, викликаючи у неї і жах, і здивування.

Архаїчна міфологія, що сягає своїм корінням найдавніших часів, характеризується насамперед фетишизмом, згадки про який збереглися до самого кінця античності. Безліч неживих предметів обожнювалися, оскільки їх вважали домівкою доброго чи злого духа. Божественною силою наділяли камені, що лежали на перехрестях: грецькі селяни ставали перед ними навколішки і поливали оливою; метеорити – їхню божественну силу виводили з того, що вони впали з неба; уламки скель часто називали іменами богів і зберігали у храмах.

Особливо був розвинений фітоморфний фетишизм, тобто шанування дерев і рослин, як, наприклад, кипарис, лавр, плющ, дуб, виноградна лоза. В кожному дереві стародавні греки вбачали особливу таємничу, магічну силу. Ця сила жила допоки жило дерево, і могла загинути, коли гинуло воно. Греки оберігали священні гаї і в подальшому, вважаючи, що в деревах живуть чудесні істоти – дріади (грец. *δρυς* – дуб), гамадріади (грец. *ἄμα* – разом, та *δρυς* – дуб), німфи (грец. *νύμφε* – діва), які вважалися духами рослинності. Пам’ять про ці рослинні фетиші збереглася в міфологічних біографіях грецьких богів, в їхніх іменах та епітетах. Скажімо, німфа лаврового дерева, в яку був закоханий Аполлон, – Дафна (грец. *δαφνέ* – лавр) – у первісні часи наймовірніше ототожнювалася із самим деревом, але в процесі розвитку міфології зберегла за собою лише його назву, що видозмінилася в ім’я. Виноградна лоза і плющ

пов’язані з іменем бога Діоніса, котрого навіть називали “виноградним гроном” та “плющем”. Міць дуба також була священною, і в класичний період особливо шанувували, дуб на півночі Греції, у Додоні, що є пов’язаний з іменем Зевса.

Безіменні фетиші архаїчної міфології у пізніший час були долученими до культу олімпійських богів, вважаючись їхнім давнім втіленням. Наприклад, протягом усієї античності Зевса в місті Сікіоні шанувували у вигляді кам’яної піраміди. На острові Делос товстий стовбур дерева ототожнювали із богинею Лето, матір’ю Аполлона та Артеміди. У місті Феспіях був священний камінь, що вважався втіленням божества кохання Ерота, а у Спарті особливо шанувували дві колоди, з’єднані перекладиною, як двох нероздільних братів Діоскурів – Кастора і Полідевка, синів Зевса.

Тваринний світ – птахи, звірі, плазуни – сприймали в міфологічній архаїці зооморфними тотемами. Вони мали свою мову, свою таємну мудрість і особливу силу перетворення. Скажімо, у Фівах особливо шанувували ласку, у Фессалії – мурашку (фессалійські мірмідоняни виводили своє походження від мурах), на острові Самос – вівцю, а в Дельфах – вовка. Дуже часто тваринного образу надавали богам: класичний Аполлон Вовковбивця сам колись був просто вовком-перевертнем, пожирателем дітей. Глибинна мудрість землі втілювалась у змії (земних богів спочатку зображали у вигляді змії), а таємне знання ночі – у сові. Згодом змія та сова стали невід’ємними атрибутами Афіни Паллади, яку називали “совокою” та зображали зі змією, яка виповзає із її щита, і з совою, яка сидить на її плечі. Грізна медведиця вважалася втіленням Артеміди – божественної мисливиці. Богиня Гера, жінка Зевса, набула в Сіюконі виду священної корови.

Згодом всю природу почали вважати одухотвореною, визнаючи наявність незалежного животворного джерела для об’єктивно існуючого буття, для будь-якого прояву Землі, так фетишистські та тотемістичні уявлення набувають анімістичного характеру. Стародавні греки називали все, що їх оточувало іменами, а тому оточили себе безліччю богів. Один із дослідників грецької міфології, Я. Парандовський, зазначав:

“Найубогіше грецьке село мало своє божество, якого часто й не знали в сусідньому поселенні. Кожне явище, майже кожне заняття мали свого покровителя. Імена цих божків спеціального призначення забулися, коли в Греції утвердилися олімпійські боги, котрі взяли на себе їхні функції і атрибути. У стародавній релігії було безліч злих духів, нечистої сили, які шкодили людині в щоденному житті. Від них намагалися захиститися усілякими магічними способами: перевдяганням, танцями, гучною музикою”⁵¹.

Ліси тепер наповнюються таємні невидимі істоти, що дають життя квітам та деревам, оберігають та захищають їх. У лісовій гушавині живуть все ті ж діви дерев, проте тепер вони набувають нових рис, живуть не одним життям із деревом і гинуть разом із ним, а стають безсмертними і ззовні впливають на життя рослинного світу.

Скарби, що зберігаються в землі, також є під владою деяких загадкових істот – дактилів, які мають зріст менше, ніж палець (звідси походить і їхня назва, грец. *δακτύλος* – палець). Поля та луки населяють кудлаті істоти з цапиними ногами і рогами – пани, паніски, сатири, які пильнують стада. Струмки, ріки, озера, джерела, болота є під владою водяних дів, яких також називають німфами (або наядами). У горах живуть гірські діви – ореади, які оберігають вершини, гірські дороги, печери та гроти. Глибини моря також наповнені примарними істотами, які надають морю його колір, що постійно змінюється, солоність; які створюють гру хвиль, вири, швидкість руху, морську піну, глибину, мілини...

У цей час людина починає осмислювати і саму себе. Поява перших людей виводиться із первісного міфологічного комплексу, де основне місце відведено Землі, яка є породженням всього існуючого. Первісні люди ніби виростають з самої природи, вони не то фітоморфні, не то зооморфні. Судячи з найдавніших міфів, вони були такими ж дикими, як сама природа і наділялися тваринною силою.

⁵¹ Парандовський Я. Міфологія. Вірування та легенди стародавніх греків та римлян / Я. Парандовський. – К. : Молодь, 1977. – С. 8.

Є міф про те, як зі зубів померлого дракона, які потрапили в землю, з'явилися на світ у повному озброєнні люди, які зразу ж повбивали одне одного, так, що залишилось їх всього п'ять. Їх прозвали спартами (посяяними). Ці п'ятеро хтонічних, народжених землею братів мали характерні імена: Ехіон (Зміїний), Удей (Грунтовий), Хтоній (Земний), Пелор (Велетень), Гіперенор (Гордий силою). Вони й дали початок кращим фіванським сім'ям.

Уявлення про перших володарів Афіні також пов'язані з міфом про їхнє автохтонне походження. Еріхтоній (вищою мірою земний) – один із перших аттичних царів, був народжений землею і володів напівзміїним-напівлюдським тілом⁵².

Тоді ж з'являються уявлення про душу, – пожиттєвого супутника людського тіла, яку зображали у вигляді маленької лялечки, котру видно через зіницю ока. Ці невліпові істоти, яких часто уявляли крилатими, могли чинити благодіяння або шкодити іншим. Після фізичної смерті душа стає вищою істотою і може з'являтися в пророчих снах. Іноді вона може викликати хворобу, позбавити розуму чи життя. Особливо небезпечними вважались душі тих, хто передчасно помер (помер наглою смертю).

Із уявленнями про людську душу пов'язане вшанування стародавніми греками померлих. Деякі дослідники відводять культу померлих головне місце в найдавніших грецьких релігійних віруваннях. Небіжчик був страшною і мстивою силою. Щохвилини він міг з'явитися як привид. Його намагалися вмилоствити дарами і жертвами.

1.2. Антропоморфізація божеств.

Грецький пантеон богів

У більш усталеному суспільстві стародавньої Греції з'являються уявлення про антропоморфних богів, яких людина наділяла вже не стільки природними якостями, скільки людсь-

⁵² Цит. за: Тахо-Годи А. А. Греческая мифология / А. А. Тахо-Годи. – М. : Искусство, 2002. – С. 45–46.

кими. “Коли анімістичне уявлення про безсмертну божественну силу достатньо закріпилось і коли нестримна плодючість землі самообмежилась, а стихійність і безформенність божественного образу були усвідомлені як потворна недосконалість, почали виявлятися нові, якісно нові, тенденції, що зміцнювали антропоморфізм нового потомства матері-Землі”⁵³. Грецька міфологія набуває нового вигляду, зберігаючи й більшість попередніх вірувань, іноді в дещо видозміненому образі. Цей етап розвитку грецької міфології прийнято називати класичним (або Олімпійським, або Фессалійським).

З’являються перекази про об’єднання богів під владою одного володаря – Зевса, який зосереджував свою владу на горі Олімп у Фессалії на півночі Греції. Це вже не хтонічна міфологія, не міфологія землі, якою вона була раніше. Вона бореться з породженнями землі, стверджуючи себе на Олімпі, горі, яка вражала своєю висотою та величчю. Її вершини у свідомості стародавнього грека сходяться з небом, що вже не відомо чи це гора Олімп, чи це і є саме високе і прекрасне небо.

Класична міфологія протиставляється архаїці з її зооморфними, фітоморфними і міксантропічними формами. Олімпійські боги – антропоморфні. Причому, цей антропоморфізм ґрунтується на принципах гармонії, міри і всезагальної впорядкованості, що є передумовою прекрасного тіла і прекрасного духа, властивого героїчній людині та втіленого у принципі “калокагатії”. Боги і герої олімпійської міфології борються з тератоморфним та стихійним світом, перемагаючи чудовиськ і встановлюючи нові, прекрасні у своїй основі закономірності життя.

Щоправда уявлення про богів, їхню сутність, особистісні якості, взаємовідносини, участь, яку кожен із них бере в управлінні світом та людським життям були дуже різномірними і не складали спільного вчення. Наприклад, у багатьох місцях ми зустрічаємо 12 найбільш шанованих богів, а в інших (навіть

Дельфах) немає ніякого натяку на цю систему. Навіть серед дванадцяти верховних богів не всюди були одні і ті ж боги; скажімо в Афінах ними вважали: Зевса і Геру, Посейдона і Деметру, Аполлона й Артеміду, Гефеста і Афродіту, Ареса й Афіну, Гермеса та Гестію; водночас в Олімпії до верховних богів відносили замість Деметри, Ареса, Афродіти, Гефеста і Гестії Крона з Реєю, Діоніса, річкового бога Алфея і Харит (оскільки останніх було декілька, то й богів налічували відповідно більше дванадцяти).

Окрім того, незважаючи на верховенство Зевса, часто в полісних культурах інші божества користувалися більшою повагою, наприклад, в Афінах – Афіна, у Дельфах – Аполлон, в іонікійців – Посейдон, в Аргосі та на Самосі – Гера; у деяких місцях в якості головних богів вшановували навіть тих, які не входили до верховних богів: на острові Родос – Геліоса, у Феспії – Ерота, в Орхомені Беотійським – Харит.

З формуванням олімпійського пантеону остаточно склалася та класична міфологія, яка стала основою для європейської культури. Класичний пантеон відповідав афінському і нараховував дванадцять божеств – шість чоловічих і шість парних їм жіночих. Іноді до пантеону відносили (як “небожителів”) Діоніса, Пана і “молодших” божеств – Ейрену, Еріду, муз, харит та ін.

Згідно з античними уявленнями, олімпійські боги своїм виглядом нагадують прекрасних гордовитих людей, проте в їхніх жилах тече особлива безколірна кров – іхор, і, на відміну від людей, вони безсмертні. Істинного образу божества ніхто з людей не знає, бо людина не може витримати їхню силу та красу. Саме тому боги являються на землю або набуваючи вигляду людей, або дають знати про свою присутність за допомогою віщих снів, віщих птахів, таємничих прикмет і знаків, які витлумачують ворожбити.

Незважаючи на всю загадковість божественного існування, міфологічна традиція на всі боки розписує та достовірно підтверджує зовнішність і характер кожного бога. *Зевс* – повелитель блискавок та грому, головний олімпійський бог постає перед нами як найсильніший та наймудріший серед богів, який

⁵³ Тахо-Годи А. А. Греческая мифология / А. А. Тахо-Годи. – М. : Искусство, 2002. – С. 57.

своєю міццю переважає усіх богів, разом узятих. Спочатку він виступає як могутній та наділений руйнівною силою, згодом сюди долучають ще чесноти розуму та моралі, вважаючи його покровителем етичних чеснот. Його дружина *Гера* – цариця неба, покровителька жінок – богиня з золотими кучерями постійно вигадує підступи проти чоловіка і не раз її охоплює злоба. Гера переслідує незаконні зв'язки Зевса як хранителька законного шлюбу моногамної сім'ї. Син Зевса та Гери *Гефест* – шкутильгає на обидві ноги (його двічі скинули з Олімпу – по разу кожен із батьків); він потворний і низький на зріст, але дуже розумний, кмітливий і володіє двома важливими здібностями: створювати речі прекрасними мистецькою працею та примиряти батьків, повертаючи спокій на Олімп. *Посейдон* – володар морського царства, – має сині кучері і такий самий буйний норів, як і його стихія. Він завжди йде наперекір іншим, але, зайнятий своїми банкетними учтами, може не встигнути на раду богів, де супротивники одразу ж скористаються його відсутністю. *Афіна* – улюблениця Зевса, мудра войовнича богиня з совиними очима, яка носить грізні бойові обладунки свого батька. Вона і боєць, і розумна порадиця своїм друзям; вірно допомагає героям і дуже любить вигадки. Не менш могутнім є *Аполлон* – бог лірики та поезії, покровитель муз, диригент олімпійського оркестру. Він допомагає людям, навчає їх мудрості та мистецтв, будує їм міста та разом із Афіною оберігає від ворогів. Його сестра-близнюк *Артеміда* – богиня полювання, озброєна як і брат луком, її супроводжує зграя собак; наділена рішучим характером, вона суворо стежить за виконанням встановлених звичаїв, що впорядковують тваринний та рослинний світ. *Афродіта* – богиня любові і краси, плодючості, вічної весни та життя, її прославляли як ту, що дарує землі достаток, супутниця та добра помічниця в плаванні, богиня шлюбів. Любовній владі Афродіти підкоряються і люди, і боги. Їй непідвладні лише Афіна, Артеміда і Гестія. *Арес* – бог війни, отримав у спадок від матері Гери нестримний і норівливий характер. *Гермес* – вісник богів, покровитель мандрівників, посередник між богами та людьми, царством живих та царством мертвих. Його атрибути – золоті крилаті сандалі

та золотий жезл-кадуцей, яким бог присипляє та пробуджує. *Гестія* – богиня домашнього вогнища, покровителька незгасимого вогню, цнотлива та безшлюбна. *Деметра* – богиня плодючості та землеробства. Зазвичай постає як страждальна мати, що розшукує пропалу доньку. Змальовують її як високу, ставну, пишноволосу жінку, з вінком колосків на голові, погляд у неї світиться благоволінням і гідністю.

Олімпійські боги уявляються грізними, жахливими, і одночасно радісними, веселими, які вміють сміятися, гнівними та милосердними, скорими на розправу і на допомогу, на великі справи і забавні витівки.

Поряд із олімпійськими богами елліни вшановували також богів небесних, водяних, земних і підземних. Вони перебувають у тих стихіях, які є в їхньому підпорядкуванні, наприклад, у небі: бог-Сонце – Геліос, богиня вранішньої зорі – Еос, богиня райдуги – Ірида; у морських глибинах: Посейдон з дружиною Амфітритою, бог моря Нерей з доньками Нереїдами та ін.; земні боги: Діоніс (бог рослинності, виноградарства, виноробства), Пан (бог пастухів, полів та лісів), Асклепій (бог лікування та зцілення) тощо. Підземним царством керує Аїд, володіння якого – величезний простір в надрах землі. По його “території” протікають кілька річок – Кокіт, Лета, Стікс, Ахеронт, Піріфлегетон. Тут розташовані Єлисейські поля – затишне місце для зустрічі достойників, кращих людей; Тартар і Ереб – місця найжорстокіших кар для злочинців; свого роду “чистилище” – асфоділеві луки. Разом з Аїдом суд над мертвими чинять Мінос, Еак і Радамант.

Окрім богів, у власному розумінні слова греки визнавали ще багато нижчих божеств, що перебували між людьми та богами, переважно це були служителі та помічники останніх. Загальним іменем для них було *δαίμονες* (демони). Сюди належали сатири, селени, курити, корібанти, які входили до свити Діоніса. Також у вигляді демонічних істот, хоч і не підвладним окремим верховним божествам, греки уявляли собі значну кількість втілень різних моральних якостей людини чи станів і явищ людського життя, яким також віддавали шану, наприклад, Ейрена (мир), Евномія (законність), Діке (справед-

ливність), Гіпнос – бог сну, Немезида – божественна сила, яка наділяє людину долею тощо.

Інший вид посередників між богами та людьми – герої. Героями визнавали людей, душі яких після смерті отримували силу творити людям добро і зло. Зазвичай героям приписували вище походження. Вони народжувалися від шлюбів богів зі смертними. Іноді це були люди, які не відзначалися божественним походженням, але могли настільки переважати інших вчинками та заслугами, що здавалися сучасникам вищими істотами і вшановувалися нарівні з напівбогами. Іноді героями вважали вигаданих людей, таких як предки благородних родів чи родів жерців в Агтиці – Евмолп, Гесіх, Бут та ін. У кожному полісі і в кожній місцевості Еллади вшановували тих чи інших героїв, деяких із них вважали покровителями міст: такими були, наприклад, у Спарті – брати Діоскури, на Егіні – Еакіди... Зрештою, окремі роди і сім'ї засновували героїський культ своїм предкам як покровителям роду.

Герой покликаний виконувати волю Олімпійських богів на землі, серед людей, впорядковуючи життя і вносячи в неї справедливість, міру, закон всупереч стихійності і дисгармонійності. Тому він наділений непомірною силою і надлюдськими можливостями, проте герой не безсмертний. Неможливість особистого безсмертя компенсується в героїчному світі безсмертям подвигу та славою серед нащадків.

1.3. Ритуальність старогрецької міфології

Практичним існуванням міфу в Стародавній Греції були різноманітні форми ритуальної поведінки: жертвоприношення, релігійні свята, ігри, різноманітні мантичні (ворожильні) обряди, містерії.

Богам поклонялися в горах, у галях, у гротах, біля джерел – усюди, де вважали, був бог. Просто неба ставили жертovníки і приносили жертви. З часом таке особливо шановане місце могло стати священним і тоді на ньому будували храм. Вважали,

що храм – домівка бога, який перебуває там, втілений у своєму зображенні. Священне місце оточував мур, а різні ритуальні правила визначали його недоторканність, часто навколо храм обсаджували деревами.

Інститут жерців у Греції був неоднорідним. Деякі культу були домашніми, їх здійснював голова родини. Суспільно значущі культу виконували жерці, яких обирало народне зібрання. У деяких культух посада жерця була спадковою. Ритуальні дії могли проводити як чоловіки, так і жінки, які були морально і фізично бездоганними, повноправними громадянами общини. В обов'язки жерця входила охорона храму та відправлення обрядів.

Головним актом релігійних обрядів були жертвоприношення, коли божеству приносили дар, щоб умилювати його. У жертву зазвичай приносили тварин, яких убивали на сходах жертovníка: бики, корови, вівці, кози, свині тощо. Знали греки і людські жертви, оскільки вважали, що це найкращий дар для богів. Окрім того, існували і цілком безкровні жертви – з овочів, фруктів та інших плодів землі, а також лібацію – зливання вина: під час урочистої та звичайної вечері з келиха виливали кілька крапель на честь богів.

Важливе значення в грецькій обрядовості відводили молитві, яку виголошували, щоб отримати у богів допомогу або подякувати за виявлену милість. Перед початком кожної справи треба було пообіцяти богам жертву, щоб вони виконали прохання. Зверталися до того бога, який найлегше допоміг би справі, бо вона була підвладна йому, чи до бога, храм якого стояв поблизу. Молитву висловлювали зазвичай випроставшись, піднявши вгору руки. Лише підземним богам молилися, впавши на коліна і стукаючи долонею об землю, таким способом привертаючи їхню увагу. Особливим видом молитов були заклинання. Сутність заклинання полягає в закликанні помсти богів на кривдника: якщо хтось не міг відітнути за образу чи несправедливість, то він звертався до божества з проханням помститися замість нього. Згідно з грецькими віруваннями, кожне божество могло карати людину за злочини і образи, які були заподіяні ближньому, але переважно така кара була справою Ериній (Евменід).

До богослужіння належали також процесії, танці, ігри та різноманітні народні забави, оскільки вважалося, що людські радощі й розваги – це щось надзвичайно приємне богам, які завжди беруть участь у їхніх веселошах, будучи невидимими для людей. Найчастіше після жертвоприношення влаштували танці. А великих свят просто не уявляли без ігор, серед яких найбільшого значення набули: олімпійські (в Олімпії), піфійські (в Дельфах), істмійські (на Коринфському перешийку) і немейські (в Арголіді). Ці ігри називали панеллінські – загальногрецькі, бо в них брала участь уся Еллада.

Найбільшим виявом ласки богів вважали передбачення і пророкування. Віщували люди, яких вважали обдарованими богом особливими здібностями та натхненням. Вони витлумачували різні прикмети, такі як політ птахів, удари грому, невідомий голос, несподівана зустріч, рухи, барви, сні, розміщення нутрощів у жертвних тварин, вбачаючи в усьому цьому волю богів. Іноді бог міг промовляти вустами своїх жерців, які ставали оракулами.

До особливостей грецької міфології належать містерії, чи таємні культури, які були широко розповсюджені по всій Елладі, проте через їхню закритість, ми маємо дуже мало відомостей про них. Таємні культури мали назви *μυστήρια* (містерія), *τελεται* (телетаі) і *οργια* (оргія). Перша, найрозповсюдженіша назва пов'язана з дієсловом *μυειν* – закривати рот і означає культури, подробиці яких не могли бути розголошені непосвяченим. Інша назва походить від *τελοη*, під яким розуміли вищий ступінь посвячення божеству. Поняття *οργια* першопочатково означало просто виконання священних дій, а згодом стало означати такі культури і богослужіння, під час яких учасники входили в стан збудження і екстазу. Загальною умовою всіх таємних культів була необхідність зберігати таємницю про все, що в них відбувалося: про священні перекази, обряди, молитви, особливі імена, якими називали богів тощо. Недотримання таємниці зумовлювало звинувачення в клятвовідступництві і відповідну кару. До найвідоміших таємних культів зараховують елевсінські, самофракійські, критські містерії, вчення орфіків.

Греки, звертаючись до своїх богів, керувалися радше почуттям страху, ніж благоговіння та вдячності. Вони вбачали в богах могутніх істот, від яких повинні були здобути заступництво і прихильність, і їхній культ мав єдину ціль здобування цієї прихильності й ухилення від гніву богів. Приписуючи богам людські якості і пристрасті, вони ставились до них так само, як до визначних могутніх людей, і для здобуття їхньої дружби та заступництва чи уникнення гніву застосовували такі ж засоби, які могли подіяти на людей.

Література

1. Античная мифология. Энциклопедия / Под общ. ред. Королева К. – М. : Эксмо, Мидгард, 2004. – 768 с.
2. Грейвс Р. Мифы древней Греции / Р. Грейвс. – М. : Прогресс, 1992. – 624 с.
3. Зелинский Ф. Ф. Древнегреческая религия / Ф. Ф. Зелинский. – К. : СИНТО, 1993. – 128 с.
4. Куманецкий К. История культуры Древней Греции и Древнего Рима / К. Куманецкий. – М. : Высшая школа, 1990. – 350 с.
5. Кун М. А. Легенды і міфи Давньої Греції / М. А. Кун. – К. : Академія, 2007. – 446 с.
6. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии / А. Ф. Лосев. – М. : Мысль, 1993. – 959 с.
7. Парандовський Я. Міфологія. Вірування та легенди стародавніх греків та римлян / Я. Парандовський. – К. : Молодь, 1977. – 232 с.
8. Тахо-Годи А. А. Греческая мифология / А. А. Тахо-Годи. – М. : Искусство, 2002. – 304 с.

Питання для самоконтролю

- Чому античну міфологію можна вважати початком європейської науки та культури?
- На які періоди поділяється розвиток грецької міфологічної системи? Охарактеризуйте кожен із них.
- У чому полягає принцип “тератоморфізму” грецької міфології?

- Що таке антропоморфізм грецької міфології? Які головні божества належать до олімпійського пантеону богів?
- Які особливості нижчої міфології Стародавньої Греції?
- Розкрийте розуміння героїзму в грецькій міфології.
- Яке місце займали таємні культи в давньогрецькій міфологічній системі? Назвіть їх та опишіть.

Завдання для самостійної роботи

- Олімпійські боги, титани та гіганти.
- Грецька міфологія в міфологічній системі Середземномор'я.
- Жертвоприношення в Стародавній Греції.
- Символи грецької міфології.
- Храм як елемент давньогрецької обрядовості.
- Містерії як феномен грецької міфології.
- Головні давньогрецькі святкування.

МІФОЛОГІЧНА СИСТЕМА СТАРОДАВНЬОГО РИМУ

1.4. Особливості розвитку римської міфології

Спадкоємицею старогрецької міфології є римська міфологія, яка приймає основні грецькі уявлення, накладаючи їх на вже існуючі уявлення латинян та етрусків. К. Корольов, досліджуючи класичну культуру Середземномор'я, вважав, що зі всіх традицій “римська була одночасно найменш самостійною і найбільш запозичуваною:... вона являла собою комбінацію італійських, етруських та грецьких міфів; пізніше на цю комбінацію наклалися містичні вчення і культи, що були почерпнуті на Сході”⁵⁴.

Для найдавніших пластів римської релігії характерний анімізм: в уявленні латинян кожен предмет і кожне явище мали своє божество. Кожен струмок, ліс, перехрестя, ворота, дім, поріг дому, вхідні двері, і навіть петлі на дверях мали свого бога. Кожен момент будь-якого процесу мав своє божество, наприклад, зерно, кинуте на землю, було у сфері впливу бога Сатурна, хліб, що зростав – у підпорядкуванні Церери, той, який цвів – Флори, той, що дозрів – Конса. Було 43 боги дитинства: Ватикан відкривав дитині вуста, Куніна була покровителькою колиски, Руміна дбала про харч для немовляти, Потіна й Едуса вчили дитину їсти і пити, після того як її відлучали від грудей, Куба стежила за тим, як дитину переносили з колиски до ліжечка, Оссіпаго пильнувала, щоб у дитини правильно зросталися кістки, Статан учив дитину стояти, а Фабулін – говорити... І так було у всьому.

“Чи можливо ... пригадати всі імена богів чи богинь, яких самі римляни заледве змогли вмістити в цілі величезні томи... Навіть

⁵⁴ Античная мифология. Энциклопедия / Под общ. ред. Королева К. – М. : Эксмо. Мидгард, 2004. – С. 49.

охорону сіл вони не вважали можливим доручити одному якомусь богові, але над селами (“рура”) поставили богиню Рузіну, над вершинами (“юга”) гір – бога Югатина; над горбами (“колліс”) – богиню Коллатіну, над долинами (“валлум”) – Валлонію. Не могли вигадати навіть такої Сегетії, якій би довірили цілком збір врожаю (“сегетес”): але посіяне зерно, доки воно знаходиться в землі є під владою богині Сейї, а коли виходить із землі і утворює врожай (“сегес”) – богині Сегетії; врешті, коли хліб зібраний та обмолочений, його безпечно зберігання (“тутум”) доручалось богині Тутуліні... До проростання зерна з землі вони приставили Прозерпіну; до колінець та вузлів (“нодус”) стебел – бога Нодута; до покрову (“інволюмента”) колосся – богиню Волюнтіну; коли ж покрови розкриваються (“патеско”), щоб дати вихід колосю, їх доручали богині Пательні; коли лани покриваються новими колосками – богині Гостеліні...; розквітлий (“флоренс”) врожай довіряли богині Флорі; врожай, що набирається сили (“ляктенс”) – богові Ляктурну; врожай, що дозріває (“матуренс”) – богині Матурі; врожай, який прополюють та зжинають – богині Рунціні...

Кожен до свого дому приставляє лише одного сторожа, і, так як це людина, то цього цілком достатньо; але вони поставили цілих трьох богів – Форкула до дверей (“форес”), Кардею – до петель (“кардо”), Ліментина – до порога (“ліментум”)...”.

Августин. “Про град божий”⁵⁵

Згодом розпочався узагальнюючий процес – поряд із богами кожного окремого лісу з’явився загальний бог лісів Сільван; поряд із численними богами дверей і воріт з’явився бог Янус, якого почали вшановувати як бога всякого начала; поряд із місцевими вестами – богинями домашнього вогнища кожної оселі, з’явилася загальнодержавна Веста, богиня державного вогнища. Водночас віра в існування вузьколокальних богів не знищувалася; їм продовжували поклонятись.

Варто зазначити ще одну рису римської релігії – відсутність визначених образів богів. Римські божества не відділяли від

⁵⁵ Августин А. О граде божьем : В 4 т. / А. Августин. – М. : Изд-во Спасо-Преображ. Валаам. ставропигиал. монастыря, 1994. – Т.1. – Кн. 1–7. – 394 с.

тих явищ і процесів, якими опікувалися. Наприклад, богиня хліба, який росте – Церера – не існувала поза ним, а зливалася з предметом свого піклування.

Особливе місце у віруваннях давніх римлян відведено божествам, яких пов’язували зі сім’єю та родом. Насамперед, як покровителів роду, вшановували душі померлих пращурів. Вони мали піклуватися про нащадків. Їхні зображення, що переважно були вирізьбленими з каменю, зберігали та передавали з покоління в покоління. З культом предків був пов’язаний також культ богів загробного світу, серед яких виділяли лемурів та манів. Лемурів ототожнювали зі злими привидами, душами мерців, які не були похоронені згідно зі звичаями, померли насильницькою смертю або з душами злочинців. Вважалося, що вони ночами блукають по землі і насилають на людей божевілья. Святкувалися лемурії (9, 11, 13 травня) – дні лемурів, коли закривалися усі храми і не укладали жодного шлюбу. Мани були обоженіми душами предків. Їх вважали добрими богами, які піклувалися про душі померлих та охороняли гробниці. Коли справляли поминки, манам на могилу приносили їжу, квіти. Проте, оскільки їх вшановували як божества загробного світу, то до них ставилися з певною осторогою.

Покровителями людини були також генії та юнони. Їх вшановували як прабатьків та покровителів роду. Згодом вони стали втілювати продукуючі сили чоловіків та жінок. У прадавні часи кожен чоловік мав свого генія, а жінка юнону. Разом із дитиною народжувався його геній чи юнона (подекуди вважалося, що в кожній людині є два духовні супутники – добрий і злий), які керували її вчинками протягом усього життя. Переважно вони набували образів змії. Геніїв мали не лише люди, а й міста та окремі місцевості.

Сімейне вогнище оберігали Веста, пенати та лари. Культ Вести був тісно пов’язаний зі святинями міста: Палладієм, який привіз Еней і який зберігався у храмі Вести як запорука могутності Риму, а також з помешканням царя. Жриці богині

– весталки⁵⁶ – підтримували у вогнищі храму постійний вогонь як символ державної надійності і стабільності. У приватних будинках Весті посвячували вхід у дім. Пенати охороняли дім і особливо продовольчі запаси. Окрім пенатів домашніх і сімейних, були пенати окремих общин та пенати “державні”, всього римського народу. Останні вважалися запорукою непереможності і вічності Риму. Ларами називали божеств-покровителів сімей, общин і їхніх земель. До ларів, яких пов’язували із культом предків, зверталися за допомогою. Вважалося, що вони строго стежать за дотриманням звичаїв та традицій; раби шукали в домашніх ларів захисту від жорстоких хазяїв.

На ці вірування наклалися міфологічні уявлення етрусків. Етруський пантеон охоплював багато богів, але у своїй більшості ці боги відомі лише за іменами. Прийнято виділяти так звану верховну тріаду божеств – це громовержець Тін, його дружина і вище жіноче божество Уні, а також богиня ремесел Менвра. Іноді небесній тріаді протиставляється тріада підземна: бог виноробства і безумства Мант, богиня пекла Манія і богиня плодючості, ім’я якої поки що не з’ясоване. Почет громовержця Тіна складали дванадцять богів – бог пастухів і посівів *Аглу*, бог-провідник душ померлих *Турмс*, бог-коваль *Сефланс*, бог моря *Нефунс*, бог рослинності та плодючості *Фуфлунс*, бог міста Вольсінія *Волтумн*, бог законності і порядку *Сатре*, богиня плодючості *Туран*, бог рослинності *Селванс*, божества пекла *Аїта* та *Ферсіфай*, бог плодючості *Маріс*.

Усі ці боги з часом перемістилися в римський пантеон, зберігши свої характеристики, але змінивши імена відповідно

⁵⁶ Весталками могли стати дівчатка 6–10 років, без фізичних недоліків, батьки яких мали бути живими і належати до знатних родів. Весталки зобов’язані були зберігати невинність. За порушення обов’язків (втрата невинності чи загаслий вогонь) весталок били різками і закопували живими в землю. Служіння Весті тривало 30 років: 10 років жриця навчалась, 10 років служила Весті, 10 років навчала інших. Після завершення служіння весталка ставала вільною і могла вийти заміж. Бути весталкою вважалося надзвичайно почесним, вони користувалися великою повагою серед римлян. Того, хто образив весталку, карали на смерть. Якщо весталка зустрічала злочинця, якого вели на страту, – злочинець отримував волю.

до будови латинської мови: Тін став Юпітером, Уні – Юноною, Менвра – Мінервою, Аглу перетворився в Аполлона, Турмс – у Меркурія, Сефланс (друге ім’я Велханс) – у Вулкана, Нефунс став Нептуном, Сатре – Сатурном, Селванс – Сільваном, Маріс – Марсом. Причому у випадку з Марсом відбулася не лише зміна імені, а й функцій, – божество рослинності перетворилося в бога війни.

З іншого боку, римська міфологія зазнала значного елліністичного впливу, особливо в епоху війни з Ганнібалом. До Риму були принесені культ Аполлона, культ Деметри–Діоніса–Кори, які замінили собою Цереру, Лібера та Ліберу⁵⁷, культ Меркурія–Гермеса. Згодом приходять й інші боги, а до кінця III ст. до н. е. відмінності між місцевими та “новими” богами стираються майже повністю. Був офіційно затверджений культ дванадцяти головних богів, що мали свої відповідники в грецькому пантеоні: Юпітера (Зевс) і Юнони (Гера), Нептуна (Посейдон) і Мінерви (Афіна), Марса (Арес) і Венери (Афродіта), Аполлона і Діани (Артеміда), Вулкана (Гефест) і Весті (Гестія), Меркурія (Гермес) і Церери (Деметра).

Утвердилися в Стародавньому Римі і східні культу. Один із них – культ малоазійської богині Кібели – Великої матері богів. У римській традиції вона перебрала на себе функції богині посівів і жнив Опс. Після цього Кібелу стали вшановувати як заступницю благополуччя міст і всієї держави. Ще один бог східного походження, який отримав широке розповсюдження у Римській імперії, – іранський бог сонця Мітра. Римська традиція трактувала Мітру як втілення сили і мужності. Цей бог у Римі став богом-покровителем військових та військової служби, а ритуали мітраїзму з часом перетворилися в справжні містерії, надзвичайно популярні у військовому середовищі. Оскільки римляни здавна не поклонялися небесним світилам – сонцю, місяцю та зіркам, у 307 р. Мітру оголошують *Sol Invictus*, тобто “непереможним сонцем”; день його народження святкували 25 грудня.

⁵⁷ Лібер – бог плодючості та плодотворної сили. Лібера – його жіноча паралель.

Найкрасномовніше про Рим як про місце пошанування багатьох богів різних релігійних і міфологічних систем свідчать розкопки його морських воріт – Остії. Тут було розкопано 14 храмів Мітри (мітреумів), синагога, храми давньогипетських богів Осіріса та Ісіди.

1.5. Соціальний характер міфології Стародавнього Риму. “Римський міф”

У процесі порівняння римської міфології з міфами інших народів виявляється дуже значна особливість, яка характерна лише для римлян: у них відсутні космологічні сюжети. Розповідь про створення світу в римській міфологічній системі заміняє розповідь про створення Риму (чи так званий “римський міф”). Е. М. Штаерман зазначав, що ““Римський міф” який пояснює минуле, виправдовує теперішнє та спрямовує майбутнє, витіснює, очевидно, примітивні міфи про створення світу та людей, які існували раніше. Потреба в них стала задовольнятися за рахунок проникнення в Рим розвиненої грецької міфології і ототожнення римських богів з грецькими”⁵⁸. Перший виклад “римського міфу” зустрічається в текстах III–II ст. до н. е., проте цілісний виклад цього міфу містять твори Вергілія та Тіта Лівія. “Енеїда” Вергілія розповідає про “нове творіння” – від загибелі Трої до знайдення “обітованої італійської землі”. У праці Тіта Лівія “Історія Риму від заснування міста” йдеться про впорядкування та облаштування нового, знайденого Енеєм⁵⁹ світу.

⁵⁸ Цит. за: Антична міфологія. Енциклопедія / Под общ. ред. Королева К. – М. : Эксмо, Мидгард, 2004. – С. 563.

⁵⁹ Еней – в античній традиції син Анфіса й Афродіти (Венери), один із захисників Трої. Після падіння останньої залишив місто, забравши з собою зображення троянських богів, зокрема пенатів. Оселився на італійській землі, де його нащадки заснували Рим. Від його сина Асканія (Юла) виводив свій родовід рід Юліїв (у тому числі Юлій Цезар та Август).

Отож, до середини IV ст. до н. е. була створена “священна історія від заснування Риму”, перекази, які на рівні окремої людини відповідають розповідям про богів в інших міфологічних системах. Причому Рим у них набуває космічного значення, перетворюючись з окремого поселення на цілий Всесвіт. Багато сучасних міфологів (серед них і Ж. Дюмезіль) визнають, що в римській міфології відбулася підміна діянь богів діяннями людей, підміна властиво міфології на “історизовану” міфологію. Міф про Ромула і Рема як засновників міста є яскравим прикладом. У ньому простежуються давні міфологічні мотиви, насамперед мотив близнюкових міфів, для яких властиве протиставлення братів-близнюків, а також мотив заснування міста героєм-епонімом. Водночас Ромул, згідно з творами римських авторів вважався реальною історичною особою; у Римі показували “оселю Ромула” і “гробницю Ромула”, а також смоківницю на пагорбі Румінал, під якою вовчиця годувала Ромула і Рема, та священний дуб на Капітолійському пагорбі, біля якого Ромул уперше приніс жертву як правитель Риму.

Окрім того, в людській уяві Ромул постає не стільки історичною особою, скільки культурним героєм. Вважають, що саме він полічив свій народ і розділив його на триби, курії і центурії; він обміряв поля та розподілив землі між культом, державою і народом. З народу він виділив шляхетних та міщан; з перших він створив сенат, а з головними посадами в державі поєднав виконання священних жертвних обрядів. Також Ромул вигнав із Риму чужих богів, щоб тільки власний бог Риму охороняв місто; він заснував авгурії та інші ворожіння. Він визначив відносини між чоловіком та дружиною, батьком та дітьми, навів порядок у місті, влаштував тріумфи. По суті, Ромул знищив хаос і наділив Рим першими законами.

“Ромул викликав з Етрурії людей, які дали йому детальні відомості та поради щодо відповідних релігійних обрядів, настанов та правил, ніби йшлося про посвячення в таїнства. Там, де зараз розташований Коміцій (місце народного зібрання. – О. Д.), вирили круглу яму, куди поклали початки всього, що за законом вважалося чистим, а за своїми властивостями – необхідним. Потім кожен кинув

туди жменю землі, котру приніс з тих країв, звідки прийшов, і землю цю перемішали. Яму цю по-латинському називають так само як небо – мундус. Вона мала слугувати ніби центром кола, яким відзначили межу майбутнього міста. Засновник міста вклав у плуг мідне рало, запряг бика і корову та, поганяючи їх, провів глибоку борозну по наміченій лінії межі міста. Ті, хто йшов за ним, відкидали піднятий плугом пласт усередину, у бік міста, стежачи за тим, щоб жодна грудка землі не потрапила на інший бік борозни... на місці майбутніх воріт рало витягали, а плуг припіднімали над землею так, що борозна переривалась. Тому вся стіна, окрім воріт, вважається священною. Ворота ж священними не вважаються – інакше було б святотатством ввозити чи вивозити через них ті з необхідних предметів, які згідно закону вважаються нечистими”⁶⁰.

Плутарх. “Біографія Ромула”

Згодом Ромула ототожнили із божеством Квірином, який поряд із Юпітером та Марсом входив до давньої тріади божеств римського пантеону. Юпітер керував небом, грозами і плодючістю, Марс завідував військовими справами, а Квірин мав справу з соціальною сферою. Останній вважався богом-покровителем народного зібрання; тому римляни називали себе “римським народом квіринів”. Вважається, що саме із ототожнення Ромула з Квірином варто шукати витоки “римського міфу”, адже тоді утвердилося вірування, що мешканці Вічного міста вибрані богами і є людьми виняткової доброчесності, оскільки живуть згідно з законами, які заповів їм бог.

Дослідники римської міфології зазвичай виділяють у “римському міфі” три складові: по-перше – це міфи про богів і Енея; по-друге – перекази про римських царів від Ромула до Тарквінія Гордого; по-третє – республіканські міфи, які розповідають про героїв, котрі заради слави Риму жертвували своїми силами, своїм життям та своїми рідними. Республіканські міфи були численними: серед них історія про

⁶⁰ Плутарх. Сравнительные описания. Тесей и Ромул [Електронний ресурс] / Плутарх. – М., 1987. – Доступно на: <http://lib.ru/POEEAST/PLUTARH/tsey.txt>

Горація Колеса, який сам утримував міст через Тібр, щоб його товариші встигли заховатися за стінами фортеці; Істрія Муція Сцеволи, який поклав руку в вогонь, щоб показати, що римляни не бояться болю; історія про гусей, які своїми криками врятували Рим; історія Курція, котрий добровільно кинувся в утворену в землі тріщину, яка закрилась одразу, коли прийняла жертву та багато ін.

Республіканські міфи возвеличують насамперед моральні чесноти римлян, а саме – релігійний, військовий та громадянський обов’язок. Тіт Лівій зазначав, що велич Риму забезпечила римська доблесть (*virtus romana*), справедливість (*justitia*), вірність (*fides*), мужність (*honor*), поміркованість (*moderatio*) і благочестивість (*pietas*). У Римі навіть відбулося обоження різних чеснот; їм споруджували храми. Наприклад, у 387 р. до н. е. у Римі, на форумі, було споруджено храм на честь Конкордії (богині згоди між громадянами, народом і сенатом), на Палантині були споруджені храми на честь богині свободи Лібертас, богині перемоги Вікторії, на Марсовому полі стояв вівтар, присвячений богині миру Пакс. Вшановували богиню вірності Фідес, яка разом із Піетас (божеством обов’язку перед богами, батьківщиною, батьками) вважалася основою суспільства і доброчесності римлян, які пишалися своєю винятковою вірністю клятві.

1.6. Обрядовість римської міфології

Запозичивши велику кількість богів із інших міфологічних систем, зокрема грецької, римська міфологія зберігає свою первісну неповторність і специфіку. Якщо греки уявляли собі всяке божество особистістю, наділяючи його яскравою індивідуальністю і створюючи навколо кожного бога цілий цикл міфів, римляни намагалися з’ясувати для себе всі більш чи менш значні явища, дії, властивості і, визнавши за кожним із них окремого бога, дізнатися, як саме до цього бога звертатися, щоб легше схилити його на свій бік. Перші зображення

богів з'явилися в Римі доволі пізно, раніше існували лише їхні символи. Марса зображали в вигляді списа, Юпітера у вигляді кам'яної стріли тощо. Лише на останньому етапі розвитку римської міфології – в VI ст. під етруссько-грецьким впливом, розпочалась антропоморфізація римських божеств. Римські боги не були персоніфікованими, а тому не потребували художніх зображень, і коли такі зображення почали з'являтися, спершу їх зустрічали з осудом.

Уся римська релігія зводиться до обрядовості. Усі існуючі обряди складаються з безлічі подробиць, з яких жодною не можна знехтувати, жодну не можна пропустити. Всяке жертвоприношення, щоб бути дієвим, має бути проведеним згідно з визначеним ритуалом, а той, хто молиться, зобов'язаний точно виконати всі правила. До богів римляни ставилися дуже шанобливо і водночас дуже обережно. Вони особливо піклуються про те, щоб не взяти на себе надто багато зобов'язань і, щоб не було сумнівів стосовно того, що людина обіцяє богам. Найменше слово має величезне значення. Через одне пропущене слово можна понести значні витрати, тому молитва повторюється доти, доки це необхідно. Тому перебіг ритуалу контролювали кілька людей: “промовляючи молитву, в якій жрець звертався до бога з проханням, він повинен був пильнувати, щоб не пропустити якогось речення або не сказати його у невідповідному місці. Тому хтось читав, а жрець повторював за ним слово в слово; до того, хто читав, приставляли помічника, який стежив, чи все правильно читається. У жерця був ще особливий слуга, котрий пильнував, щоб присутні мовчали, і водночас сурмач з усієї сили сурмив, щоб нічого, крім сил виголошеної молитви, не можна було почути”⁶¹. Для римлян надзвичайно важливим є зовнішній бік обряду, – найбільш набожним вважається той, хто знає обряд і вміє молитися богам, згідно з існуючими законами; особливо важливим є приходити в храм відповідно вдягнутому і приймати під час ритуалу належні пози.

Жертвоприношення, яке є найважливішим релігійним дійством, у римській міфології також було ретельно визначе-

⁶¹ Парандовський Я. Міфологія. Вірування та легенди стародавніх греків та римлян / Я. Парандовський. – К. : Молодь, 1977. – С. 182.

не у всіх подробицях. Жодна з цих численних подробиць не може бути названою другорядною чи незначною. Будь-яка свобода дій у процесі проведення обряду неприпустима, адже всі найменші елементи ритуалу були освяченими звичаєм, а недотримання звичаю вважалось неможливим.

Кожному богамі призначали свою жертвенну тварину. Церері жертвували кабана – ворога жнив, Ліберу – козла, який знищує виноградники. Вищі боги потребували білих жертв, нижчим кололи жертви темних мастей, Вулкану і Робігу⁶² – з рудою шерстю. За нечастими винятками, стать жертви повинна була відповідати статі божества. Прозерпіна⁶³ вимагала корови безплідної, як і вона сама, плодюча Земля – навпаки, такої корови, яка в собі несла б докази своєї плодючості, Юноні – богині материнства і сім'ї – жертвували, крім корів, ще й овець, що народили двох ягнят-близнюків, яких також жертвували разом із матір'ю. При вмилоствлювальних жертвах приносили зазвичай кабана або свиню.

Деяким богам римської міфології призначали людські жертви, яких можна було згодом замінити на фігурки людей, виготовлені з різних матеріалів. Такі жертви приймали богиня Манія – богиня, що посилала безумство, боги Діспатер⁶⁴ і Сатурн. Манів, які також вимагали людських жертв, навчилися обманювати, накидаючи на трупи покривало кольору крові. Правда, з 264 р. до н. е. манам знову почали приносити людські жертви у вигляді боїв гладіаторів.

Велику увагу приділяли не лише вибору жертви, але й її поведінці, відповідності способу вбивання жертвенної тварини, формі, назві та застосуванню знарядь для жертвоприношень. Усе це регламентували релігійні правила. Буквальна точність була необхідною умовою, тому віруючі зверталися до жреців, які були добре ознайомленими з існуючими вимогами. Для

⁶² Робіг – римський бог, що захищав урожай від хворіб колосся і римську общину від лихоліття.

⁶³ Прозерпіна – римське ім'я богині Персефони (Кори) – богині царства мертвих. Третю частину року вона перебуває серед мертвих, а дві третини проводить з матір'ю Деметрою, радість якої повертає землі буянню.

⁶⁴ Діспатер – бог загробного світу.

виконання релігійних обрядів у римлян існували спеціальні жерці та колегії жерців для служіння Марсові та Юпітерові – “Марсів запалювач”, “скакуни”, “куріальні запалювачі”, “запалювачі Юпітера”. Також у римлян існували особливі жерці – авгури, понтифіки та феціали, які були самобутніми латинськими установами, колегіями знаючих людей; вони займалися загальними богослужбовими порядками, вивчали способи, як краще взаємодіяти з богами, розуміти їх волю та знамення. Ці люди не служили богам, не приносили жертв, вони навчалися витлумачувати, що передбачають ті чи інші явища, які можна спостерігати під час жертвоприношення, або ж з’ясовували коли початок тієї чи іншої справи буде бажаним для божества. Зокрема, авгури займалися тлумаченням атмосферних явищ, гаданням за польотом птахів, поведінкою священних курей, голосами і звуками тощо. Понтифіки були зберігачами точних знань – мір, ваг, обрахунку часу, згодом вони стали виконувати ще й функцію спостереження за богослужбовими порядками. Феціали ж зберігали міжнародні договори та закони. Водночас жоден жрець, жоден понтифік не могли ніколи претендувати на яке-небудь значення у справах управління, вони могли радити лише тоді, коли їх запитували, і були зобов’язаними коритися посадовим особам.

Римська релігія була зведена до буденних понять, а тому була зрозумілою і доступною для усіх. Вона задовольняла глибинні потреби простих людей та завдяки своїй простоті і наївності була міцною навіть тоді, коли греки втратили всяку віру, зруйновану розвитком наук, мистецтв та філософії. Отож, міфологічне мислення римлян змогло пережити високорозвинений науково-філософський світогляд стародавніх греків, який змінив міфологічний світогляд, і знову повернути людину до природи.

Література

1. Античная мифология. Энциклопедия / Под общ. ред. Королева К. – М. : Эксмо, Мидгард, 2004. – 768 с.

2. Гиро П. Частная и общественная жизнь римлян / П. Гиро. – СПб. : Алетея, 1995. – 592 с.
3. Куманецкий К. История культуры Древней Греции и Рима / К. Куманецкий. – М. : Высшая школа, 1990. – 350 с.
4. Нейхардт А. Легенды и сказания Древнего Рима / А. Нейхардт. – М. : Правда, 1987. – 576 с.
5. Парандовський Я. Міфологія. Вірування та легенди стародавніх греків та римлян / Я. Парандовський. – К. : Молодь, 1977. – 232 с.

Питання для самоконтролю

- Визначте статус божеств, покровителів сім’ї та роду.
- Етрусський пантеон богів як праобраз римського пантеону.
- Яку роль відіграли елліністичні впливи на розвиток римської міфологічної системи?
- Які головні східні культи, котрі утвердилися в Стародавньому Римі?
- У чому полягає соціальний характер міфології Стародавнього Риму? Що таке “Римський міф”?
- Чому усі дослідники відзначають обрядовість римської міфології? Розгляньте особливості виконання обрядів, молитов та жертвоприношень стародавніми римлянами.

Завдання для самостійної роботи

- Плюралізм римської міфології.
- Список римських божеств у *Indigitamenta* (давніх книгах понтифіків).
- Еллінізація римської міфології.
- Основні культи в Стародавньому Римі.
- Культ Кібели в Стародавньому Римі.
- “Сивіллині книги” в міфології Риму.
- Формалізм ритуальної діяльності давніх римлян.
- Ворожіння як елемент давньоримської міфології.
- Римська міфологічна система та забобони.
- Міф про Вічне місто як зразок космогонії.



РОЗДІЛ 2 МІФОЛОГІЧНІ СИСТЕМИ НАРОДІВ ЗАХІДНОЇ ЄВРОПИ

Дохристиянські традиції європейських народів у житті середньовічної людини були надзвичайно важливими. Окрім грецької та римської міфологій, важливе місце у формуванні європейської культури належить кельтській та германо-скандинавській міфологічним системам.

2.1. Кельтська міфологія

Слово “кельти” вперше трапляється у давньогрецьких авторів. Грецьке слово “*кельтои*” означало “люди, що живуть скрито (потаємно)”. Вони не посвячували нікого в таємниці своїх легенд і переказів, ніколи їх не записували, хоч і були письменними, про що свідчать написи на надгробних каменях та кераміці. Це тривало аж до VI ст. н. е. Ймовірно, у кельтів існувало певне табу на запис будь-яких свідчень. Припускають, що батьківщиною кельтів була Центральна Європа, точніше – територія в басейні Дунаю, в Альпах, частині території Франції та Німеччини. Сформувалися вони як група племен близько 1200 р. до н. е., першопочатково займалися землеробством. Приблизно у VI ст. до н. е. вони очевидно розселилися в Іспанії та Португалії. На відміну від римлян кельти не створили єдиної могутньої імперії, зберігаючи родоплемінний стан. У I ст. до н. е. їх витіснили з континенту римляни та германські племена, і землі їх проживання обмежилися Ірландією, Англією та Уельсом.

Кельтська міфологія становить своєрідну міфологічну систему, в якій відображені уявлення про існування вищих істот, котрі керують небесами, сонцем, місяцем, землею, морями, і підземним царством темряви, а також горами, ріками, струмками і лісами. Ці істоти нагадували кельтам їхніх вождів і правителів, але набагато могутніших. Будь-які значущі моменти в житті окремої людини чи цілого суспільства, як любов, війна, мистецтва і ремесла мали свого бога-засновника, вчителя і покровителя. Про всі ці божества, а також про їхніх дітей, складали поетичні й алегоричні розповіді, які в багатьох джерелах дійшли до нашого часу.

Державний культ кельтів належав до так званого солярного типу. Всі основні свята цього культу так чи інакше пов'язані з фазами сонячного циклу, причому дні весняного та сонячного рівнодення вважалися важливішими, ніж дні сонцестояння. День весняного рівнодення – *Белтейн* – знаменував собою початок літа, а день осіннього рівнодення – *Самхейн* – його завершення. Окрім того, великим святом у кельтів вважався і день літнього сонцестояння. Його святкували на початку серпня і присвячували богові, якого галли називали Лугус, гели – Луг, а бріти – Ллеу, свого роду панкельтському Аполлону, якого вшановували і як бога світла, і як бога війни, і як бога мистецтва та ремесел. Згодом цей день стали присвячувати верховному божеству місцевого пантеону.

Загалом кельтські боги поділяються на два ворожі табори. На одному боці борються боги дня, світла, життя, плодючості, мудрості і добра, на іншому – демони ночі, темряви, смерті, безпліддя і зла. До перших зараховували великих духів, символізуючи творчі і позитивні аспекти природи та діяльності людини; до їхніх супротивників належали ворожі сили, які виявлялися через такі негативні явища, як буревії та морози, посухи та хвороби. Боги першої групи належали до сім'ї богів, що зібралися навколо богині *Дану*; їх називали “плем'я богині Дану” або “народ богині Дану”. Богів другої групи називали “богами Домну”, головна їхня богиня *Домну* була богинею морської безодні чи прірви. Неосяжний водяний простір кельти завжди сприймали як свого роду символ первісної давнини. У їхній свідомості він

асоціювався з пусткою, темрявою і чудовиськами, а також із фоморами, істотами, сама назва яких перекладається як “підводний світ”. Фомори вважались істотами більш давніми, ніж боги. Це була раса демонічних істот, напівлюдей-напівчудовиськ. Їхнє місце перебування – на дні морському. Інші боги поставали переважно в людській подобі, іноді їх зображали з рогами чи ріжками биків, козлів, баранів чи оленів, яких вважали символами агресивності, сили і плодючості. При бажанні вони могли набувати образів різних тварин.

Кельти вірили в безсмертя душі, вважаючи, що після смерті душа людини переходить в інший світ, тому вони клали в могилу разом з померлим усе, що буде йому необхідно для життя в потойбічному світі. Існувало вірування про постійний “взаємообмін” душами між реальним світом і світом загробним: смерть у цьому світі є свого роду можливістю відправити душу в потойбічний світ, так само і смерть у потойбічному світі – це можливість переправити душу в реальний світ. Згідно з різними свідченнями вони оплакували народження дитини і радісно святкували смерть. Потойбічний світ, за віруваннями кельтів, був місцем, де перероджувалися душі, уявлявся не лише як земля мертвих, але й як земля вічної молодості, країна блаженства, земля обітована. Проте для звичайних смертних, які потрапляли туди і змогли вернутися назад живими, вона поставала своїм темним боком, і вони бачили там найрізноманітніших чудовиськ та інші жахіття.

Із космологічними уявленнями кельтів про облаштування світу та поділ світів пов’язані уявлення про священні місця та об’єкти. Особливою шаною у кельтів користувалися дерева, священними вважались як окремі дерева, так і цілі ліси. Дерев розглядали як зв’язок між верхнім світом, чи світом смертних, і нижчим, підземним, тобто загробним світом. Коріння дерев є глибоко в землі, а крони піднімаються під саме небо. Дерев вважали втіленням міфічного Дерева Життя і в цій якості їх сприймали як символ плодючості. Опадання листя з листяних дерев восени і появу на них навесні молодих бруньок також розглядали як символ вічного відродження та оновлення. Особливою сакральністю володіли дуби. Дубові гаї нерідко

перетворювались у справжні святилища і культові центри, а дубові гілки використовували в різних ритуальних обрядах. Також у ритуальних обрядах дуже часто використовували омелу – рослину, яка паразитує саме на дубі⁶⁵. Дуб вшановували за його особливу міцність та довговічність, вбачали в ньому земне втілення Світового Дерева. Дуби незмінно асоціювалися з небесами. Про шану, яку віддавали дубу свідчить і те, що більшість кельтських рельєфів та статуй, які знайдені під час археологічних розкопок, були зроблені із дубової деревини. В епоху християнізації кельтів багато церков та монастирів в Ірландії будували недалеко від дібров чи окремих дубів.

“*(Для кельтів) немає нічого більш священного, ніж омела і те дерево, на якому вона росте, іншими словами – дуб. Їхнє пошанування цього дерева доходить до того, що свої святилища влаштовують вони не інакше, ніж в дубових гаях, а під час магічних ритуалів зазвичай тримають в руках гілку цього дерева... Вони вважають, що все, що виростає на цьому дереві, послано їм з неба і що це знак благовоління до дуба вищого божества. Схожі знахідки доволі рідкісні, але коли вони помічають щось подібне, то з радістю відзначають ці рослини, і згодом зрізають їх. Відбувається це зазвичай на шостий день молодого місяця, оскільки вони вважають, що саме місяць керує рухом часу, маючи свій особливий цикл, котрий триває тридцять років. Шостий день вони вважають найкращим для релігійної церемонії, оскільки саме в цей день місяць вже достатньо набрав сили, але ще не пройшов половину свого шляху. Омелу вони називають ім’ям, яке в перекладі означало б “та, що виликовує від усього”*”.

За твором римського вченого Плінія Старшого⁶⁶.

Окрім дубових гаїв, жертвенними місцями могли бути болота, про що свідчать знахідки на болотах ритуальних котлів, а також рештки людських та тваринних жертв, які в особливому

⁶⁵ Вважалось, що суха омела, підмішана в напій, зцілює від безпліддя, тому омела обов’язково використовувалась в ритуалах для підвищення плодючості. Дуб, на якому паразитує омела, вважася деревом, посвяченим друїдам.

⁶⁶ Пліній Старший. *Естественная история* / Пліній Старший. – М. : Директмедиа Паблишинг, 2008. – 67 с.

середовищі боліт дуже добре зберігаються. Очевидно, це було зумовлено повір'ям, що болота є дуже небезпечними, оскільки їх ґрунт, який видається твердим, може миттєво вийти з-під ніг, відкриваючи вхід у царство духів.

Культовими центрами нерідко ставали гори та озера. З горами асоціювався кельтський бог неба, адже гори піднімаються від землі аж до меж його володіння. Так само широко розповсюдженим був культ каменів та скель. У деяких країнах до цього часу існують груди каменів (в Ірландії вони мали назву карн) та поодинокі чи парні величезні валуни, підняті над землею. Виділяють *дольмени* – давні поховальні споруди у вигляді великого кам'яного ящика, накритого кам'яною плитою, *менгіри* – вертикально вриті в землю величезні камені та *кромлехи* – культові споруди у вигляді кругових огорож з величезних каменів. Усі вони відзначали священне місце. Встановлені вони були ще до заселення кельтами Європи, проте активно ними використовувалися. Найдавніші кам'яні сакральні споруди на території Європи – Стоунхендж в Англії та Нью-Грейндж в Ірландії, ймовірно використовувалися кельтами як храми Сонця та Місяця.

Озера вважали священними місцями, де можливе пряме спілкування з богами, у священні озера кидали найрізноманітніші дари – списи, мечі, щити, брошки, дорогоцінності, предмети домашнього вжитку, вози, стремена і навіть коней. Причому кельти зазвичай спеціально псували, ламали чи розбивали різноманітні жертвні предмети. Здебільшого це стосується кераміки та зброї. Можна припустити, що згідно з повір'ями кельтів, предмет, що приносили як жертву, необхідно було спочатку зробити непридатним до використання в земному світі, щоб божество його прийняло.

Жерці кельтів відомі під назвою друїдів, які були для свого племені одночасно і жрецькими, і лікарями, і віщунами, і бого-словами, і вченими, й історіографами. Вони були втіленням усієї повноти духовної сили і всіх людських знань, тому друїди завжди займали почесне друге місце після королів та вождів. Вони були повністю звільнені від сплати податків та від участі у військових походах, що давало їм змогу повністю присвячувати

своє життя божественному служінню. Їхні рішення вважали незаперечними, ставити їх під сумнів було неможливо, оскільки це жорстко засуджувала громада. Жерці вищого рангу гордовито зневажали знаки вшанування з боку простих смертних, намагаючись створити касту вибраних – прямих посередників між людьми і богом небес чи богом-громовержцем.

“Друїди беруть активну участь у ділах богопочитання, спостерігають за правильністю суспільних жертвоприношень, витлумачують усі питання, котрі стосуються релігії; до них також приходять багато молоді для навчання наукам, і взагалі вони користуються у галлів великою пошаною. Саме вони виносять вироки майже щодо всіх спірних справ, суспільних чи особистих; чи вчинено злочин або вбивство, йде тяганина про спадок чи про межі – вирішують ті ж друїди; вони ж призначають нагороди і покарання; і якщо хтось – чи це буде цілий народ чи окрема людина – не підкориться їх призначенню, вони відлучають винуватця від жертвоприношень. Це у них найважче покарання.... На чолі усіх друїдів стоїть один, який користується серед них великим авторитетом. Після його смерті його місце успадковує найдостойніший, а якщо таких декілька, то друїди вирішують справу голосуванням, а іноді суперечка про першість вирішується навіть зброєю...”

Друїди зазвичай не беруть участі у війні і не платять данину нарівні з усіма, вони взагалі вільні від військової служби і від усіх інших повинностей. Унаслідок таких переваг багато людей самі йдуть до них у науку, багатьох посилають батьки та родичі. Там, кажуть, вони вчать багато віршів, і тому деякі залишаються в школі друїдів по двадцять років. Вони вважають навіть гріхом записувати ці вірші, між тим як майже в усіх інших випадках, а саме в спільних та особистих записах вони використовують грецький алфавіт...”

Юлій Цезарь “Записки про Галльську війну”⁶⁷

Друїди проводили найрізноманітніші священні ритуали та жертвоприношення, основними серед яких вважали людські жертвоприношення. Гай Юлій Цезарь, описуючи ритуали друїдів, зазначав, що “весь народ галлів сильно вірить у надприродні магичні ритуали; і ті, хто страждає різними

⁶⁷ Цезарь Г. Ю. Записки о Галльской войне. Гражданская война. Александрійская война / Г. Ю. Цезарь. – М. : Эксмо, 2008. – 440 с.

важкими хворобами, готується до битви чи наражається на небезпеку, або приносять богам людські жертви, або присягають віддати в жертву самих себе, і проводять ці ритуали друїди, бо галли вірять, що оскільки людське життя можна викупити лише ціною життя іншої людини, воля богів у цьому випадку не буде порушеною. Окрім того, вони влаштовують жертвоприношення від імені всього народу. В інших місцях жерці роблять величезні подоби людських фігур, заповнюючи їх живими людьми і спалюючи”⁶⁸. Також існує старовинна ірландська легенда, яка свідчить про те, що в давній Ірландії відбувалися людські жертвоприношення: щорічно для вмилоствлення сил природи і випрошення в них урожаю зерна і трав, якими харчувалися люди та їхня худоба, вбивали третю частину здорових дітей.

2.2. Германо-скандинавська міфологія

Германці в історії з’являються значно пізніше від кельтів. Римляни почали застосовувати цю назву лише з I ст. до н. е. Серед германських племен учені виділяють алеманів, готів, франків, вандалів, англосаксів, бургундів, гепідів, лангобардів та ін. Згідно з працями готського історика Йордана (VI ст.) остготи, вестготи та вандалі походили із Південної Скандинавії, тому германська міфологія є спорідненою зі скандинавською.

Ці народи вели кочовий спосіб життя та брали участь у численних війнах, що залишило свій відбиток на соціальній структурі. У них не збереглося давнього стану жерців, а релігійні обряди виконували вожді або найбільш шановані люди. Окрім того, германські народи рано християнізувалися, тому первісний варіант їхньої міфології не зберігся. Водночас маємо достатньо інформації про скандинавський варіант цієї міфологічної системи.

Найбільше свідчень про германську міфологію містить праця Тацита “Германія”, датована I ст. н. е. З неї дізнаємося про земноводного бога Туїсто (“двійне (двостатеве) божество”), від якого походить перша людина (Манн), який був батьком родоначальників багатьох племінних груп германців. Також Тацит розповідав, що германці вшановували Марса, Меркурія, Геркулеса та Ісіду. Прийнято вважати, що під Марсом тут варто розуміти Тіу (в скандинавській міфології – Тюр), який першопочатково виконував функцію духовної та юридичної влади. Меркурієм, якому, за твердженням римського автора, приносили людські жертви, був Водан (у скандинавській – Один). Ім’я Геркулеса підходить для Донара (в скандинавській – Тор), оскільки останній постає в міфах богатирем, який охороняє людський світ від чудовиськ. Ісіда очевидно ототожнена із Фреєю (в скандинавській – Фрігг) – богиня шлюбу, любові, сімейного вогнища та плодючості, дружина Водана. Згадує Тацит і про культ Нертус, яка була богинею рослинності, плодючості, можливо, богинею землі.

Стосовно скандинавської міфології систематичний її виклад містять збірник міфологічних та героїчних пісень “Старша Едда” та прозова “Молодша Едда” як підручник поетичного мистецтва скальдів, уклад Снорі Стурлусон. Ці праці приблизно датуються XIII ст. Проте, хоча обидва збірники склалися уже в християнську епоху (ірландці були хрещені приблизно у 1000 р.), вважається що вони донесли до нас істинні язичницькі уявлення про богів і всесвіт, оскільки в них боги були представлені як мудрі правителі, котрі використовували магію, щоб переконати простих людей у своєму божественному походженні.

Вони розповідають про те, що горизонтально Всесвіт складається із двох світів: *Мідгард* – освоєний людьми світ, *Утгард* (*Етунхейм*) – пустинна, кам’яниста, холодна окраїна землі, населена велетнями. Країна велетнів розташована на півночі та на сході; на півночі також є царство мертвих – *хель*. Землю омиває океан, в якому живе чудовисько *Ермунганд* (інше ім’я – змія Мідгарда), котрий, очевидно, може співвідноситися як зі “своїм”, так і з “чужим” світом, тобто наділений енергією обох світів.

⁶⁸ Цит. за : Кельтская мифология : Энциклопедия. – М. : Эксмо, 2005. – С. 42.

Вертикальна проекція представлена світовим деревом, яким у скандинавів є ясен *Іггдрасіль*. Воно пов'язує землю, де живуть люди, тобто Мідгард, із небом – *Асгардом* – місцем перебування богів; на небі є й *вальхалла* – своєрідний “рай” для воїнів. Нижня частина світового дерева – царство мертвих “хель” (адже “північ” і “низ” ототожнюються), а також різноманітні водяні джерела. До зооморфних образів, які зазвичай супроводжують світове дерево, у скандинавів належать орел на верхівці, змії *Нідхйогг* у корінні, на середньому рівні чотири олені, котрі об'їдають листя ясени і, яких, очевидно, ототожнювали з частинами світу. Посередником між “верхом” і “низом” є білка, яка бігає по дереву. Також по ясену циркулює священний мед, що є джерелом оновлення та магічних сил. Окрім Іггдрасіля вертикальну проекцію світу представляє веселковий міст *Біврьост*, який поєднує землю і небо.

Вищі боги у скандинавів представлені у формі патріархальної родової общини, в якій, проте, важливі питання вирішуються на загальних зборах; велике значення мають ритуальні бенкети богів, де розпивають священний напій. Верховним божеством, головою та батьком більшості богів є *Одін* – покровитель воїнів, який уособлює владу, мудрість та магію. Одін є володарем дев'яти світів та *вальхалли*, перебуває в сторожовій башті *Хлідскьяльв*, де від нього ніщо не може сховатися. На плечах Одіна сидять два ворони: *Хугін* (“думка”) та *Мунін* (“пам'ять”), вони нашіптують богам на вухо всі новини, якічують, облітаючи світ. Часто Одін подорожує по усіх дев'яти світах в образі сивобородого старця з щипком та в капелюсі. Другий за значущістю бог – *Тор*, найсильніший серед людей та богів, бог грому, патрон селян та рабів. Його володіння – *Трудвангар* (“поля сили”). Головне завдання Тора – охороняти *Асгард* і *Міргард* від велетнів. Також до скандинавського пантеону входили *Тюр* – покровитель військових зібрань та поєдинків, *Хеймдаль* – сторож богів та світового дерева, *Ньйорд* – бог плодючості, моря та судноплавства, *Фрейр* – бог плодючості та миру, *Локи* – батько хтонічних чудовиськ, посередник між богами та велетнями, міфологічний шахрай, мета якого занапастити світ і богів.

Серед другорядних скандинавських богів варто виділити *Брагі* – бога поезії, його дружину, богиню плодючості, *Ідунн*, бога справедливого суду та закону *Форсеті*, бога мудрості *Квасіра*, сторожа джерела мудрості *Міміра*, *Улля* – бога, який надзвичайно майстерно бігає на лижах та стріляє з лука, покровителя воїнів, які ідуть у бій поодиночі. Серед найдавніших богинь особливо шанувували *Матір-Землю*, відому під іменем *Йорд*, чи *Фьйоргюн*, згодом – *Фрігг*, сонячну богиню (у германців *Сунна*, в скандинавів *Соль*), а також морську богиню. Були також богині *Гевьюн* (“та, що дає”), *Хлін* (“захисниця”), *Сага* (“провидиця”), *Ейр* (“помилування”). Важливу роль відігравали богині долі *Урд* (“доля”), *Веранді* (“становлення”) і *Скульд* (“обов'язок”), які пряли нитки людських доль й у визначений час обривали їх.

У скандинавській міфології є ще низка міфологічних істот, котрих прийнято відносити до нижчої міфології. Серед них велетні, до яких належать і хтонічні велетні, і велетні вогняні, котрі втілюють руйнівну силу вогню. На вигляд вони схожі на велетенських людей. Через них відбуваються всі природні катаклізми, зокрема каменепади, зсуви, лавини, лісові пожежі, морози тощо. Скандинавська міфологічна система, в якій домінують войовничі божества, виділяє і міфологічних істот, що стосуються військового життя, – *валькірій* та *ейнхерій*. *Валькіріями* були войовничі діви, які, виблискуючи зброєю, мчали на летючих конях над полем бою, вирішували хід війни, забирали у *Вальхаллу* воїнів, котрі загинули хороброю смертю. *Ейнхерії* – вибрані мертві воїни, які перебувають у *Вальхаллі*, де вони бенкетують або б'ються один з одним у нескінченних битвах, причому наприкінці дня всі поранені чудесним способом зцілюються, а мертві оживають, готові до нових битв.

Нижча міфологія в германо-скандинавських народів також представлена альвами, гномами, ельфами та цвергами. Альви є природними духами (першопочатково, можливо, навіть душами мертвих), які опікувалися природою та забезпечували її родючість. Цверги – карлики, чорні альви, протиставлені альвам білим (чи світлим). Вони живуть у землі та камінні, бояться сонячного світла, яке для них є згубним, оскільки дія

сонячних променів перетворює їх у каміння. Цвергів уявляли як вправних ковалів, які виготовили скарби головних богів, їхні атрибути, наприклад, намисто для богині Фрейї, чарівний корабель для Фрейра, спис для Одіна, золоте волосся для богині Сів⁶⁹, молот для Тора тощо. З уявленнями про альвів пов'язана також віра в ельфів, які поділяються на світлих і темних. Світлі ельфи – духи повітря, атмосфери, красиві маленькі істоти в шапочках з квітів, мають людську подобу. Вони можуть перебувати в деревах, які з огляду на це не можна зрубувати. Ельфи люблять танцювати при місячному світлі; їхня музика зачаровує слухачів, змушує танцювати навіть неживу природу. Світлі ельфи зазвичай прядуть та тчуть, використовуючи як нитки літаючу павутину. Темні ельфи – гноми, підземні ковалі, котрі зберігають у горах скарби. Іноді ельфами називали усіх нижчих духів природних стихій, таких як саламандри (духи вогню), сільфи (духи повітря), унди (духи води), гноми (духи землі).

Своєрідністю вирізняється есхатологія скандинавів. Тут ідеться про **Рагнарьок** – знищення богів і всього світу силами зла, що настане після останньої битви богів з хтонічними чудовиськами. Йому мають передувати втрата людьми моральності, порушення родових норм, криваві чвари між родичами, а також трирічна жорстка зима, землетруси, інші природні аномалії: сонце почорніє, зірки падатимуть з неба, вода залле землю (або земля зануриться в море), настане нестерпна спека. Унаслідок битви загинуть боги, люди та світ, але після загибелі світу відбудеться його відродження. У “Старшій Едді” йдеться про те, що виживуть двоє людей, які започаткують людський рід, а на місці Асгарду (землі богів) поселяться нові боги, сини Одіна та Тора. Інші джерела, зокрема “Передбачення вйольви”, розповідають про пришествя єдиного бога, що свідчить, очевидно, про значні християнські впливи.

Германо-скандинавська міфологія, після християнізації народів, була значною мірою збережена і в героїчному епосі. Та-

⁶⁹ Золоте волосся богині Сів, дружини Тора, було символом плодючості.

кими є англосаксонські поеми “Беовульф” (виникла наприкінці VII – початку VIII ст.), “Битва при Фінсбурзі” (IX ст.), “Відсід”, “Скарги Деора” (X ст.); німецькі “Пісня про Хільдебранда” (початок IX ст.), “Пісня про нібелунгів” (XII ст.), норвезькі “Сага про Вйольсунгів” та “Сага про Тідрека” (XIII ст.) тощо.

Література

1. Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах. – М. : Художественная литература, 1975. – 326 с.
2. Історія європейської ментальності / За ред. П. Дінцельбахера. – Львів : Літопис, 2004. – 720 с.
3. Кельтская мифология: Энциклопедия. – М. : Эксмо, 2005. – 640 с.
4. Корни Иггдрасиля. – М. : Терра-Книжный клуб, 1997. – 640 с.
5. *Найдыш В. М.* Философия мифологии. От античности до эпохи романтизма / В. М. Найдыш. – М. : Гардарика, 2002. – 554 с.
6. Скандинавский эпос. Старшая Эдда. Младшая Эдда. Исландские саги / Под ред. Стеблин-Каменского М. И. – М. : АСТ, 2009. – 858 с.

Питання для самоконтролю

- Які міфологічні системи, окрім грецької та римської, вплинули на формування європейської культури?
- Визначте головні риси кельтської міфології. Чому державний культ кельтів характеризують як вияв солярної міфології? Проаналізуйте кельтську міфологію через антагонізм двох начал – добра та зла.
- Роль кельтських жерців – друдів – у священнодіях та суспільному житті кельтів.
- Визначте основні відмінності та спільні риси між германо-скандинавською та кельтською міфологічними системами.
- Назвіть головні типи міфологічних істот германо-скандинавської міфології. Визначте їхнє місце та роль у міфологічній системі.
- У чому полягає своєрідність германо-скандинавських есхатологічних міфів?

Завдання для самостійної роботи

- Релігійні вірування давніх британців.
- Друїдизм як феномен кельтської міфології.
- Пережитки кельтської язичності.
- “Старша Едда” та “Молодша Едда” як джерела зі скандинавської міфології.
- Войовничі божества герmano-скандинавської міфологічної системи.
- “Рагнарьок” – взірць своєрідності скандинавської есхатології.
- Герmano-скандинавська міфологія в героїчному епосі.



РОЗДІЛ 3

УКРАЇНСЬКА МІФОЛОГІЯ

ЯК ВИРАЗНИК

СЛОВ'ЯНСЬКОГО ТИПУ

ЄВРОПЕЙСЬКОЇ КУЛЬТУРИ

3.1. Основні джерела української міфології

Українська міфологія є частиною міфології слов'янської, яскравим виразником східнослов'янських уявлень. Водночас вона становить основу національного світогляду українців. Без розуміння первісних уявлень народу неможливо витворити цілісної картини його культури. Ці уявлення визначають підґрунтя національної культури, а також особливості її формування в усі часи, – ті новації, які зможуть прижитися в лоні певного етносу не повинні суперечити його міфологічному світогляду. “Українська культура, як усяка етнокультурна, є наслідком творчої енергії, що йдучи з глибини буття людини, якісно визначилась у процесі самостворення етносу. Обмін цією енергією між індивідуумами – у символі, мові, міфі, ритуалі, пісні і т. д.”⁷⁰

Зазначимо, що власне слов'янські міфологічні тексти не збереглися. Головні письмові джерела відомостей зі східнослов'янської міфології, частину якої складають міфоло-

⁷⁰ Назарова С. М. Національна індивідуальність як частина етнокультури / С. М. Назарова // Проблеми філософії : 3 історії філософії в Україні. – К. : Либідь, 1992. – С. 12.

гічні уявлення давніх українців – це повчання проти язичників (“Слова”), літописи (зокрема, “Повість временних літ”), твори візантійських письменників та географічні описи середньовічних арабських та європейських авторів.

Хронологічно із праслов'янським періодом збігаються дані археології, які опосередковано розповідають нам про ритуали, святилища та окремі зображення божеств.

Обширний матеріал про міфологічні уявлення містять дослідження із мовознавства, проте більшість символів міфологічної свідомості українського етносу відображає усна народна творчість як найдавніший засіб вираження особливостей національного світогляду. Дослідниця української календарної обрядової поезії В. Бобкова зазначає, що “віра в магічну силу слова притаманна нашим предкам. Люди вірили, що коли проспівати певну пісню з побажаннями врожаю, щастя, здоров'я, то цим можна накликати врожай, щастя, здоров'я”⁷¹. Кожен обряд обростав великою кількістю пісень, створювалася розвинена обрядова пісенність українців. Згодом символи, що побутують в обрядовій поезії, переходять і в інші жанри фольклору – казку, баладу, думу тощо, через які транслюються в часі.

Аналогічно з фольклором міфологічні символи зберігаються завдяки народному образотворчому мистецтву. Їх використовують у прикрашанні одягу, житла, посуду, де найчастіше в якості символів виступають колір та орнамент. У науковому дослідженні з історії України М. Грушевський відніс зародження народного мистецтва до часу неолітичної культури, зазначаючи, що “годішні люди жили в хатках дерев'яних або плетених з хворосту і вимашчених глиною, а дуже любувалися в глиняній посудині всяких дивних форм, розмальованій пишними візерунками, червоними, білими, рудими, різнокольоровими. Аж дивно й неймовірно бачити таку гарну посудину в часах таких давніх, коли люди, як то кажуть, ще тільки з дикого життя виходили”⁷².

⁷¹ Бобкова В. С. Календарна обрядова поезія / В. С. Бобкова // Українська народна обрядова творчість / За ред. Рильського М. Т. – К. : Радянська школа, 1958. – Т. 1. – С. 237.

⁷² Грушевський М. Історія України / М. Грушевський. – К. : Либідь, 1991. – С. 23.

Окрім народної культури, міфологічність українського народу ввібрало і християнство, яке прийшло на зміну первісним віруванням і також відіграло значну роль у формуванні українського національного світогляду та національної культури.

3.2. Основні поняття східнослов'янської міфології

Досліджуючи міфологічні вірування українців, у праці “Дохристиянські вірування українського народу” І. Огієнко дійшов висновку, що первісні уявлення українців були тісно пов'язаними з життям: з оточуючим природним середовищем, господарськими заняттями, побутом. Їхні світоглядні уявлення полягали в розумінні природи як живого світу, наповненого таємничими силами, органічною частиною якого була і людина. До основ язичницьких уявлень про світ він відніс анімїзм, аніматизм та антропоморфізм, тобто оживлення, одухотворення та олюднення всього оточуючого світу. Тому природні явища і сама природа (жива і нежива) сприймалися як живі істоти, наділені душею; аморальним було шкодити їм або ставитися до них без належної шани. Також дослідник зауважив, що давньослов'янська міфологія не мала системи і легко змінювалася, хоч головні її риси залишилися незмінними. До них належить переконання, що природа жива і нею керують різні боги, а також культ предків та віра в загробне життя.

Картину світу давніх українців найкраще репрезентують уявлення про світове дерево. Більшість дослідників зазначають, що у загальному культі природи у слов'ян найрозповсюдженішим був культ дерев та гаїв. У давнину під гаєм розуміли огорожений лісовий простір, в якому проводили священні обряди, відбувалися моління, ворожіння, жертвоприношення. Серед дерев найбільше значення мав дуб, також в якості світового дерева у фольклорі виступають явір, верба, липа, калина, вишня, яблуня, сосна. Розташовувалося світове дерево зазвичай на горі, посеред моря, в чистім полі неподалік дороги, у пана хазяїна на його дворі.

У народній творчості світове дерево може виявлятися через інші символи, такі як стовп, світова гора, дорога, церква з трьома верхами, три тереми, корабель, драбина, мотузка. Опредметненими виявами світового дерева є віха – висока палиця з колесом на вершечку, купальське і майське дерева, весільне гільце тощо. Часто зображення світового дерева наносили на сволоки, писанки, вишивки, ткані рушники і килими.

Світове дерево є посередником між сучасним, потойбічним та ідеально-небесним світами (у літописі вони мають назви яв, нав та прав), або розміщувало їх на собі. Вважалося, що всі явища природи, суспільні події, переживання окремих людей відбувалися паралельно у всіх сферах та здійснювалися одним і тим самим способом.

Нижня частина світового дерева символізує підземний світ (нав), а також воду; в корінні зазвичай розміщували змії, жаб, риб, водоплавних птахів і тварин. Середню частину – земний світ (яв) – ототожнювали із великими тваринами: турами, оленями, конями, ведмедями, вовками та світом людей. У верхов'їті, яке символізує небесний світ (прав), селяться птахи і бджоли, тут же містяться небесні світила.

Світове дерево пов'язує землю і небо. Українці як хліборобський етнос завжди дуже сильно шанували землю, називали її “матір'ю”, “святою”, адже саме вона годує, дає притулок і порятунок. Земля справедлива, вона не терпить кривоприсяжництва та кровопролиття, тому найвірнішою вважалася клятва землею. Про небо говорили, що воно насправді не таке, яким ми його бачимо. Те, що бачить людина давні українці називали оболочками, яких може бути кілька шарів, найчастіше три або сім. За оболочками є справжнє небо, яке уявлялося не синім, а червоним, яскравим та спекотним; у надзвичайно рідкісних випадках воно може розкриватися, зазвичай це відбувається перед війною, голодом, моровицею.

Потойбічний світ є “антисвітом” до світу існуючого – усе, що відбувається в ньому є оберненопропорційним до реальності. Звідси можна виводити численні заборони в українців робити в буденному житті щось “навиворіт”, наприклад, поганим знаком вважається одягнути вивернутий одяг, сплутати

лівий та правий черевик тощо. Із цим пов'язані також уявлення про містику тіні, відображення у воді, дзеркалі, фотографії. З іншого боку, все це практикується у ворожіннях та гаданнях, коли потрібно встановити зв'язок із потойбічним світом, оскільки саме душі померлих можуть дати нам ту інформацію, яка є непідвладною звичайній людині.

Вирієм (ирієм, ірієм, раєм) стародавні слов'яни називали країну померлих предків, до якої можуть потрапити душі праведників. Її уявляли як сонячне місце, де тепло та затишно, немає страждань, горя та воєн, немає потреби тяжко працювати, оскільки їжі та одягу там доволі. Місце вирію не було чітко визначеним, зазвичай вважали, що це ліс, небо (або ж середнє небо), край землі – там, де сходиться небо зі землею, під землею, під водою, на сході. Душі грішників потрапляють у пекло, яке розташоване в середині землі, тут горить незгасний вогонь, в якому мусять мучитися ті душі, які тут перебувають. Існують твердження, що уявлення про пекло склалися під впливом християнського віровчення, проте очевидно, що ці уявлення мають архаїчне походження, оскільки усі відомі міфологічні системи охоплюють як небесний світ, так і світ підземний, українська міфологія як достатньо розвинута та розгалужена система не може бути винятком із правила. Найімовірніше пізні уявлення про пекло дещо видозмінилися із приходом на українські землі християнства, їх можна розглядати як синтез найдавніших східнослов'янських та християнізованих середземноморських міфологічних елементів щодо потойбічного світу.

Култ предків, який займає особливе місце в усіх міфологічних системах, мав величезне значення і для давніх українців. Поховальний обряд східних слов'ян добре вивчений у процесі досліджень могильників зарубинецької, пшеворської, київської та черняхівської культур, некрополів давньоруського періоду. Також уявлення про смерть та померлих відобразилися в українському фольклорі, особливо в голосіннях, замовляннях, міфологічних легендах, казках та обрядових піснях, пов'язаних зі святами пошанування предків.

З'ясовано, що існувало кілька способів поховання. Найдавнішим вважається поховання померлих у скорчених позах, котрі імітували позу ембріона в материнській утробі, його ототожнюють з вірою в нове народження. Інша форма обряду – поховання покійника випростаним, ніби він лише заснув. Домінуючим поховальним обрядом вважається кремація: археологічні розкопки свідчать, що впродовж I тис. до н. е. звичай спалювати небіжчика поєднувався з подальшим похованням залишків за місцем спалення. Обряд спалення у слов'ян був тісно пов'язаний з вірою у священність вогню, у культурі якого вогнепоклонництво поєднувалося із вшануванням сонця. Вважалося, що вогонь очищує померлих від гріхів, а також відкриває їм шлях до царства світла та вічного спокою. Через очищення вогнем небіжчик ставав недоступним для злих сил.

Ховали небіжчиків у ямах, в які ставили посудини-урни або перепалені кістки просто зсипали на дно ями. Відома значна кількість поховань, де частина кісток лежала в урні, а частина – біля неї – на дні ями; ймовірно таким способом слов'яни намагалися уникнути повернення померлого в світ живих людей. Іноді з тією ж метою в поховання не вкладали одну або кілька кісток покійника. Страхом живих перед мертвими можна пояснити й звичай деяких племен встромляти зброю або інші гострі предмети у дно поховальної ями чи в тіло померлого. З приходом на українські землі християнства, кремація зникає; з XII ст. н. е. трупи захоронювали, загорнувши в берест, або ж у дубових колодах.

Поля поховань розташовували здебільшого поблизу поселень та водоймищ, переважно на пагорбах, які височіли над місцевістю. Це можна пояснити уявленнями про те, що гора як аналог світового дерева поєднує небо – вирій із водою, котра символізує потойбіччя. Слов'янський епос розповідає про подорож до країни мертвих через вогняну ріку (море). З фольклору відома також “забудь-ріка”, куди проводжали душі померлих, – ця вода мала принести забуття.

У “Повісті временних літ” зазначено: “аще кто умряше, творяху тризну надъ нимъ и по сеху творяху кладу великую и възложать на

кладу мертвеца, и съжигаху, и по семъ собравше кости, вложаху в сосуд малъ и поставляху на столпъ”⁷³.

Арабські письменники Ібн Русте і Кардізі описували похорон звичайного слов'янина так: “Слов'яни небіжчиків палять, жінки, на знак жалю, ріжуть собі ножом обличчя й руки; коли якась з жінок з особливої любові хоче вмерти з ним, її вішають біля трупа небіжчика і теж палять; другого дня після спалення небіжчика, ідуть на вогнище, збирають попіл (кістки?), кладуть у посудину і ставлять на горбі. Після року тут збирається родина небіжчика, приносять багато кухлів меду, їдять, п'ють і потім розходяться”⁷⁴.

Поховальний обряд стародавніх слов'ян засвідчує наявність у них розвинених та складних анімістичних уявлень. На відміну від багатьох інших народів українці вважали, що людина має одну душу, яку вона отримує під час народження чи то від матері, чи, в пізніших уявленнях, від Бога через посередництво ангелів. Душа людини живе у ній і росте разом з нею, харчуючись парою тієї їжі, яку споживає тіло. Щодо місця перебування душі, то вказують на різні частини тіла: груди, живіт, печінку, горло, голову, під правою рукою чи у крові. Уявляли душу у вигляді пташки, бджоли, мухи, хмарини, диму або пари. При житті душа може покидати тіло під час сну, здобуваючи для людини важливу інформацію.

Вірили слов'яни, що, крім душ, ще існує дух, який може бути добрим чи злим. Злий дух оселяється і живе у людях бездушних (відьмах, чаклунах тощо), іноді вважали, що такі люди мають дві душі, тому їх ще могли називати “двоєдушниками”. Дві душі має упир: коли він помирає, одна душа його покидає, друга – залишається при ньому, тому після смерті упир може ходити по світу.

Щодо душі померлої людини в народі існувало два погляди. Згідно з першим, душа не відокремлюється від тіла, а залишається в ньому, тому до могили клали все необхідне для

⁷³ Цит. за: Грушевський М. С. Історія України-Руси : В 11 т. 12 кн. / М. С. Грушевський. – К. : Наукова думка, 1991. – Т. 1. – С. 333.

⁷⁴ Там само. – С. 331–335.

потойбічного життя. Для середньодніпровських зарубинецьких могильників типовим є обряд покладання ритуальної м'ясної їжі, переважно це перепалені кістки диких тварин і птиці. Знаходять у могильниках також значну кількість глиняного посуду, прикраси, іноді предмети побуту і зброю. Другий погляд представлений уявленнями про те, що після смерті душа покидає тіло і живе своїм життям. Після смерті душа три дні перебуває біля тіла померлого, потім ще дев'ять днів блукає по світу, зазвичай тими місцями, де бував померлий за життя. Вона приходять на землю на сороковий день після смерті, на великі свята та в поминальні дні.

Померлих предків треба було вшановувати, оскільки вони опікувалися врожаєм, стихіями, погодою, господарством, коли ж про них забували, вони могли мститися. Також остерігатися треба було чужих (ворожих) мерців та так званих "нечистих" покійників – померлих "двоєдушників" і тих, хто наклав на себе руки, загинув не своєю смертю – вони могли завдати найбільшої шкоди. Вважалося, що померлі предки кілька разів на рік провідували своїх живих родичів, зокрема на Різдво, напередодні Великодня та Зелених свят, на Дмитра. Відзначали й свято мерців, яке отримало назву Навський Великдень (серед варіантів – Мертвецький або Мавський Великдень). Вважалося, що в цей день мерці виходять зі своїх могил. Для них у цей день запалювали свічку або лампадку, щоб їхні душі могли легше знайти у сутінках дорогу додому, готували поминальну страву – коливо, пекли спеціальний обрядовий хліб, прибирали могили, залишаючи там їжу.

Особливості язичницьких вірувань давніх українців зумовлювали землеробство та тваринництво, які були головними видами діяльності. Саме тому основу цих вірувань складають обожнення природи – води, вогню, лісу, дерев тощо, яку заселяли численні демонічні істоти. З літописних даних відомі *ліщук* (лісовик) – лісовий дух, цар звірів та володар рослин, господар лісу, *водяник* – господар озер, боліт та річок, його уявляли як духа, ворожого людині, *полудниці* – польові духи, зокрема втілення сонячного удару, іноді їх ототожнювали з

русалками (мавками, нявками, водяницями) – духами родючості, яких з поширенням християнства на українських землях уявляли злими духами. Найприхильніше ставилися до домових демонів, які опікувалися домом та господарством – домовиків. Вони жили біля печі або під стріхою, з ними потрібно було добре поводитися, годувати, оскільки саме від них залежав добробут у родині. Цих демонів треба було постійно вмилювати, оскільки вони могли бути як прихильними до людини, так і нашкодити їй.

Прихильними до людини демонічними істотами вважали рожаниць, які були, мабуть, найпоширенішими у слов'янському світі. Рожаницю уявляли як невидиму жіночу істоту, яка визначала долю людини від народження до смерті. З цим образом у тісному зв'язку перебував образ роду. Род та Рожаниця – пара демонів – чоловік і жінка, котрі відповідали за родючість (цю функцію виконував Род) та щасливі пологи (Рожаниця).

Злі духи, яких необхідно було остерігатися в будь-якому випадку, – це біси, чорти, злидні, упирі, мара ін. Біси в давньослов'янських міфологічних уявленнях – злі духи, згадки про яких дуже часто трапляються в найдавніших замовляннях, ймовірно цей термін використовували як загальну назву всієї нечистої сили. З язичницької термінології слово було запозичене християнською традицією та стало використовуватися для перекладу грецького слова *δαίμονες* – демони, зберігаючи своє первісне значення – "злих духів", до яких також відносили усіх персонажів слов'янської міфології та головних богів. Близьким за значенням було уявлення про чортів. Образ чорта дохристиянського походження, проте основні уявлення про його вигляд та функції сформувалися власне під впливом християнських уявлень про диявола. Вважалося, що місця їхнього перебування – це пекло, де вони катують грішників, болото, перехрестя доріг тощо, водночас вони можуть вільно пересуватися, а також перетворюватися в різноманітних тварин – чорного kota, собаку, свиню, змію, частіше – в людину: подорожуючого, немовля, коваля, мельника, можуть набувати вигляду знайомої людини – сусіда, чоловіка і т. д. У народних віруваннях чорти постійно втручаються в життя людей, завдаючи їм дрібних неприємнос-

тей, спонукають до негативних вчинків, провокують злочини, самогубство, намагаються заволодіти душею людини. Також вони можуть насилати негоду, завірюхи, самі перетворюються у вихори, які зривають дахи, насилають хвороби, забирають проклятих дітей.

Злі духи, які приносили нещастя у дім називалися злидніями. Згідно з давніми уявленнями вони маленькі, туляться в кутку, за піччю й постійно голодні. Ставлення до злиднів, убогості, а також до самих бідняків в українців було достатньо негативним. Землеробський народ, який найбільше шанував працю, виробив формулу, за якою усі здорові, нормальні члени суспільства мусять працювати задля забезпечення собі заможного, щасливого життя. Проте, якщо людина багато працювала, старалася, але їй не щастило в господарстві, то вважали, що у неї поселилися злидні – людиноподібні демонічні істоти, які спричинювали усі нещастя. Таких людей побоювалися, трималися від них подалі, щоб не перебрати на себе їхніх злиднів.

Фізичної шкоди людині могли завдавати упир та мара. Упирі відрізнялися від усіх інших злих духів тим, що нападали на людей і тварин, пили їхню кров. Прийнято вважати, що цей образ у слов'ян запозичили народи Західної Європи, де він трансформувався в уявлення про вампірів. При чому упир у слов'янських віруваннях має два значення: дух померлої людини або оживлений труп. У "Слові, як погани кланялися ідолам" (XI ст.) є згадка, що ще до часів вшанування Перуна язичники приносили жертви упирям і берегиням⁷⁵. Марою називали тих злих духів, які першопочатково були уособленнями смерті та моровиці. Пізніше вони втрачають зв'язок зі смертю, проте зберігають можливість робити шкоду людям, перетворюватися в тварин та людей. Зазначимо, що в нижчій міфології західноєвропейських народів теж існували уявлення про мару як уособлення нічного жаху, за якими мара сідає на груди сонної людини та спричинює удушення. У середньовіччі вона асоціювалася з інкубами та суккубами.

⁷⁵ Берегинями називали водних духів, іноді ототожнювали з русалками, мавками, полісунами.

Усі ці демони були антропоморфними істотами, що згідно з теорією міфу, свідчить про високий розвиток міфологічної системи. Розпізнати їх можна було за певними ознаками, наприклад, різні тілесні аномалії, як, наприклад, зависокий або замалий зріст, асиметрія тіла – одноногість, одноокість, кульгавість. Виявити демонів можна і за кольором волосся, одягу тощо. У них він зазвичай червоний або білий. Часто їх вирізняють за незвичним голосом – хриплим, дуже низьким або високим, реготом, свистом чи писком. Скажімо домовика описували як невелику на зріст людину, схожу на діда. Русалок уявляли красивими, нагими дівчатами, з розпущеним волоссям, прикрашеним вінком із квітів. Злих демонів змальовували переважно невидимими, темного кольору, невеликими на зріст, з великою головою і довгим волоссям, замість шкіри – рогівка, іноді покритих густою шерстю. Вони мали великі червоні очі, рідше зелені, іноді одне око посередині чола, два ряди великих зубів та товсті губи.

3.3. "Вища міфологія" давніх українців

Вищу міфологію давніх українців представляють різноманітні божества, які були пов'язані із землеробським культом як результатом хліборобсько-селянського типу господарювання, властивого українському народові з прадавніх часів. Адже успіх селянської праці залежав від природних умов, не завжди сприятливих. Тому сподіватися можна було лише на ласку надприродних сил і тільки у них просити підтримки. Та й сама природа, серед якої живе українець, своєю красою, таємничістю, недоступною людині, переконливо засвідчувала про існування вищого творчого начала.

Особливе значення мало обожнення неба і небесних світил, що уособлювали вищі сили. Серед слов'янських божеств сонця в літописах знаходимо згадки про Сварога, Дажбога, Хорса. *Сварог* – прабог, батько богів (дітей-сварожичів), який уже давно спочиває, а світом правлять його діти. Він є богом

неба і небесного вогню, якого пошанували як покровителя ковальства та ковалів, опікуна ремесел, шлюбу й родинного щастя. За переказами він винайшов плуг і жорна, навчив людей молоти зерно й пекти хліб. *Дажбог* (Даждьбог) – син Сварога, божество сонця, достатку та врожаю. Він був опікуном людей, громади та народу, його вважали родоначальником руського народу. Стосовно *Хорса* серед учених немає однієї думки щодо його функцій. У більшості списків це божество розташовується поруч із *Дажбогом* та *Перуном* – небесним богом грому та блискавки, що дає підстави говорити про *Хорса* як про божество солярного культу. Водночас існує думка, згідно з якою *Хорс* пов'язаний не з сонцем, а з місяцем. Як доказ наводять уривок зі “Слова о полку Ігоревім”, в якому Всеслав посеред ночі ризкав перед *Хорсом* у вигляді вовка: “... самъ въ ночь влъкомъ рыскаше: изъ Кыева дорискаше до куръ Тмутороканя, великому Хръсови влъкомъ путь прерыскаше”⁷⁶.

Важливу роль у хліборобському культурі відігравав бог вітру *Стрибог*, його вшанували як володаря вітрів, атрибутами якого були лук і стріли, а також *Симаргл* – бог рослинності і родючої сили, захисник сімені та рослин. Безпосередньо з аграрним культом пов'язана богиня вологи, дощу й життя *Мокош* (або *Мокоша*). Вона була покровителькою породіль та жіночих ремесел, передусім прядіння та ткацтва, а також господиня та цариця водоплавних птахів, змій і жаб. Окрім того, її вшанували як богиню землі та рослинності, очевидно виводячи її функції із розуміння того, що волога сприяє зародженню життя, тому й сама жінка зазвичай асоціюється з водою. Богиню *Мокош* вважали супутницею *Велеса* (Волоса) – бога достатку, багатства та торгівлі. Про нього казали, що він “скотій бог”, а слово “скот” у давнину означало багатство та гроші, навіть скарбниця звалася “скотницею”. Також його вшанували як покровителя поезії, співу і музики. У “Слові о полку Ігоревім” співець *Боян* названий *Велесовим* внуком для позначення особливого мистецького таланту.

⁷⁶ Слово о полку Игореве. Давньоруський текст з перекладом українською мовою (О. В. Мишанича) [Електронний ресурс]. – Доступно на : <http://kharkov.vbelous.net/kn-igor/index.htm>

Спорідненість землеробського народу із природою виявлялася і в особливих календарних святах, які вшанували відповідних божеств, серед яких виділяють *Ярила*, *Коструба*, *Марену*, *Купала*. *Ярило* – вмираюче та воскресаюче божество, втілення весняного сонця, відновлення та розквіту природи, пов'язаний з ідеєю плодючості, статевої міці. Він є ключником (воротарем), який навесні відчиняє небо небесним ключем і випускає тепло, дощ та росу на землю. Ще один образ, пов'язаний з весняно-літнім календарним періодом – *Коструб* – так званий “сезонний” дух рослинності. Ритуальний похорон *Коструба* знаменував перехід від весни до літа. Сезонні ритуали згасання та відновлення природи, а також ритуали викликання дощу супроводжуються іменем ще однієї богині – *Марени*. Її опудало топили (спалювали, розривали), щоб посприяти врожаю. *Купало* – головний персонаж свята літнього сонцестояння, теж пов'язаний з помираючою та воскресаючою природою. У *Густинському* літописі зазначено, що *Купало* був “бог обилія, яко же у елін *Церез* (*Церера*)”. Вважалося, що в цей день лялька, котра символізувала *Купала*, мала бути знищеною, щоб згодом знову відродитися і цим зумовити відродження природи. На *Купала* наші предки випроводжали померлих до місць їхнього зимового перебування, котрих вони запрошували та заносили до хати разом із зеленню-кличанням на свято *Русалій*.

Суперечливим є вирішення питання щодо верховного божества у слов'ян. Одні дослідники стверджують, що ця роль належала *Родові*. *Б. О. Рыбаков* висунув гіпотезу, що “християнському богові *Саваофу* протиставляється не *Перун*, а його стадіальний попередник, давній хліборобський бог *Род*, божество неба, блискавок, дощу, всієї природи, роду людського і, навіть, підземного світу”⁷⁷. Згідно з іншою гіпотезою головним богом слов'яни називали солярного бога *Даждьбога*, про якого в *Іпатіївському* літописі 1114 р. читаємо: “... и по семь царствова сынъ его именемъ Солнце, его же наричють *Дажь-*

⁷⁷ Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси / Б. А. Рыбаков. – М. : Наука, 1987. – С. 603–607.

богъ... Солнце царь сынъ Свароговъ еже есть Дажьбогъ”⁷⁸. В 980 р. князь Володимир Святославович спробував створити загальнодержавний язичницький пантеон: у Києві поза княжим теремом були поставлені ідоли богів Перуна, Сварога, Дажбога, Хорса, Стрибога, Симаргла (Семаргла) і Мокоші.

“Почав князювати Володимир в Києві одноосібно. І поставив ідоли на горі поза двором теремним: Перуна дерев’яного, а голова його срібна, а вус золотий, і Хорса, і Дажьбога, і Стрибога, і Семаргла, і Макошь. І приносили їм жертви, називаючи їх богами, і приводили синів своїх і дочок, і молились бісам...”

“Повість минулих літ”⁷⁹

Учені вважають, що до пантеону можна віднести поряд із Перуном і Велеса. Ці божества протиставляли один одному топографічно – ідол Перуна ставили на горі, а ідол Велеса – внизу, на Подолі, а також, очевидно, за соціальними функціями – існує гіпотеза, що Перун – був богом княжої дружини, а Велес – усіх інших русичів. Княжі представники клялися іменами Велеса і Перуна у торговельних договорах із греками, де Велеса співвідносили зі золотом, а Перуна – зі зброєю.

3.4. Найдавніші обряди та ритуали

Жертвоприношення, які є необхідною умовою існування будь-якої міфологічної системи, у давніх слов’ян змінювалися разом із міфологічними уявленнями, за ними можна досліджувати розвиток української міфології. У найдавніші часи слов’яни, вважаючи, що вся природа є одухотвореною, проводили свої жертвоприношення та молитви там, де це було необхідним, залежно від того, якою діяльністю вони тоді зай-

⁷⁸ Ипатьевская летопись [Електронний ресурс]. – СПб., 1908. – Доступно на: <http://litopys.org.ua/ipatlet/ipat.htm>

⁷⁹ Літопис Руський [Електронний ресурс]. – Доступно на : <http://izbornyk.org.ua/litop/lito1.htm>

малися і яких духів потребували вмилоствлювати. Приносили жертви таємним силам природи на полі просто неба, у лісі, біля води, біля криниць і боліт, дерев чи каменів. М. Грушевський зазначав, що українським племенам “для молитов, жертвоприношень, взагалі культу, служили місця, де чоловік особливо живо відчував на собі вплив природи, подих тієї таємничої сили, що переймала її й уже була властивим предметом культу, де він вважав можливим зблизитися до її таємничої сили якнайближче”⁸⁰. Загалом М. Грушевський був прихильником тієї думки, яка заперечувала наявність у слов’ян культових споруд. Проте археологічні джерела доводять, що поруч із так званими побутовими чи сімейними жертвоприношеннями слов’яни мали ще й різноманітні святилища, які називали капищами або требищами.

Топографічне розташування слов’янських святилищ залежало від особливостей рельєфу: на півночі та на сході вони розміщувалися на пагорбах серед боліт, на території з гористим рельєфом (південь та захід) – на гірських узвишсях.

Усі святилища мали приблизно однакову архітектуру, – їх утворювали невеликі круглі або овальні майданчики з плоскою поверхнею, оточені ровом або валом, іноді й тим, й іншим. У ровях або на валах розкладали вогнища, які були невід’ємним атрибутом святилищ, а у центрі майдану – ідол.

Зазвичай говорять про дві групи святилищ. До першої групи належать так звані *городища-святилища* – племінні ритуальні місця, сакральні центри окремих племен чи навіть груп або союзів племен, де проводили свої обряди кілька поселень (племен), найчастіше їх споруджували на межі між поселеннями (племенами). Їх характерними рисами є винятково вигідне розташування на місцевості, один або два ряди валів зі спеціальними майданчиками для вогнищ, глибокі рови, ідол у центрі майдану. Ці святилища будували головним богам: Перуну, Дажбогу, Сварогу, Хорсу або Велесу.

⁸⁰ Грушевський М. С. Історія України-Руси: В 11 т. 12 кн. / М. С. Грушевський. – К. : Наукова думка, 1991. – Т. 1. – С. 327–329.

Окрім племінних святилищ, у східних слов'ян існували сакральні місця невеликих розмірів, які використовували як святилища обчинного користування, тут відбувалися особливі ритуали, приурочені до найбільших свят та подій. Їх зводили в селищах або поблизу них і призначалися вони для проведення ритуальних церемоній однією або декількома общинами, котрі були пов'язаними сімейними зв'язками. До святилищ такого типу відносять *святилища-житла*, котрі розміщувалися у селищах та мали вигляд звичайних житлових споруд. В середині приміщення зберігали ритуальні предмети, іноді там стояв ідол, а також було жертвне вогнище. Археологічні дослідження доводять, що це найдавніша форма святилищ. Існували й *святилища відкритого типу*, головними атрибутами яких були один або кілька ідолів та комплекс ритуальних споруд, який складався із ям, будівель, вогнищ, жертвників. Також у поселеннях або поблизу них на могильниках розміщували *святилища-жертвники* (требища або олтарі). Вони склалися з майданчика, викладеного камінням, який слугував жертвником, та ями для вогнища. Тут, імовірно, відбувалися повсякденні жертвоприношення. Та й кожна оселя мала свій жертвник. Спочатку це була піч; існували уявлення, що тут перебував домовик, який стеріг добробут родини. У хаті не можна було злословити саме тому, що тут знаходилася піч: “сказав би, та піч у хаті”, – говорить українська приказка. Згодом жертвник у хаті змістився в так званий парадний кут (покуть, червоний кут, святий вугол), де розміщували ікони, прикрашені тканинами або вишиваними рушниками, цілющим зіллям та квітками.

Під час жертвоприношень різним надприродним істотам у давніх слов'ян вирішальне значення мала їхня антропоморфізація, оскільки маючи людські властивості, вони потребували, як і люди, їжі та напоїв, задоволення інших потреб. Жертвували обов'язково хорошими предметами, молодими здоровими тваринами. За етнографічними даними, це були кури, велика рогата худоба, м'ясо, сир, масло, випічка, мед-пиво, яйця тощо. Окрім того, головним богам приурочували спеціальні жертви, наприклад, Перуну жертвували диких вепрів, Велесу –

домашніх тварин та продукти тваринництва – сир, масло, молоко, богині Мокош – снопи льону та вишиті рушники, які вішали на дерева.

Відомо, що знали слов'яни й людські жертви. Про це свідчать, зокрема, археологічні розкопки святилищ I–X ст., біля яких і всередині яких знайдено людські рештки. В Іпатіївському літописі зазначено, що спочатку слов'яни “приносили треби гаям, лісам, озерам, криницям. Однак пізніше диявол увів людей в ще більший гріх: вони почали робити болванів дерев'яних і мідних, мармурових і золотих, віддавали їм шану, приводили синів своїх і дочок, вбиваючи їх перед ними, тобто приносячи в жертву”⁸¹. Лев Диякон розповідає, що русини в Доростолі, спалюючи своїх небіжчиків, “справляли жертви за мертвими і топили в Дунаю дітей та півнів, кидаючи в течію”⁸². Існують згадки про так звані будівельні жертви, надзвичайно поширені у слов'ян, коли під час закладання будинку здійснювали жертвоприношення, закладаючи у фундамент певну жертву. Стосовно цього в одній із християнських хронік, зазначено, що розпочинаючи будувати дім, мають звичай класти під нього людське тіло, але за це християнська церква встановила покарання: 12 років церковного покаяння та 300 поклонів. Тому рекомендується людську жертву замінювати кабаном, биком чи цапом⁸³.

Виконавцями загальнозначущих ритуалів були жерці, яких історичні джерела називають “вохвами”, таку ж роль могли виконувати вожді племен; вони були хранителями звичаїв та міфів. Проте більшість ритуальних дій виконували замкнено всередині родини, тут батько перебирав на себе виконання культу, очолював його. Зазвичай це певні календарні обряди, як, наприклад, кликання морозу, запрошення дідів тощо. Деякі ритуали, пов'язані з календарним циклом, виконували всією

⁸¹ Літопис Руський [Електронний ресурс]. – Доступно на : <http://izbornyk.org.ua/litop/lito1.htm>

⁸² Грушевський М. С. Історія України-Руси : В 11 т. 12 кн. / М. С. Грушевський. – К. : Наукова думка, 1991. – Т. 1. – С. 327.

⁸³ Історія української культури : В 5 т. / Головна редкол. : Патон Б. Є. (голов. ред.) та ін. – К. : Наукова думка, 2003. – Т. 1. – С. 665.

громадою або тією чи іншою статево-віковою групою (дівчата, парубки, одружені жінки). У них немає визначеного місця культу, а культові зображення є сезонно-циклічними. В. Петров виділив кілька груп таких зображень, а саме: а) опудала, ляльки в людському вбранні (“баба”, “Марена”, “Коструб”); б) гілка, сніп, якому надано людського або тваринного вигляду; в) масковані учасники грища, що в своїх тваринних або рослинних масках, як лялька, гілка або сніп, репрезентують собою ту або іншу культову постать⁸⁴. Саме ці ритуали збереглися в українській культурі, поєднавшись із християнською традицією.

3.5. Двовір'я в українській культурі

Християнство, яке прийшло на зміну первісним віруванням і також суттєво вплинуло на формування українського національного світогляду та національної культури ввбрало деякі міфологічні уявлення українського етносу. Етнограф О. Воропай зазначав: ми “іноді не можемо розпізнати, де кінчається в народніх звичаях староукраїнське і де починається християнське. Бо староукраїнські традиції ввійшли у плоть і кров наших звичаїв, і тепер ми собі не уявляємо Різдва без куті, Великодня – без писанки, Святої Трійці – без клечання, навіть називаємо це останнє свято “Зеленими Святами””⁸⁵. Причому відбувається не стільки оязичення християнства, скільки християнізація народної релігії. Образи, уявлення й культу слов'янської міфології зміщуються з елементами християнської релігії. Витворюється так зване “двовір'я”.

По суті, християнство розширило світогляд українського народу, розуміння життя, суспільства, природного світу, водно-

⁸⁴ Петров В. Передхристиянські релігійно-світоглядові елементи. Генеза народних звичаїв і обрядів / В. Петров // Енциклопедія українознавства : В 2 т. – Мюнхен; Нью-Йорк : Молоде життя, 1949. –Т. 1. – С. 224–249.

⁸⁵ Воропай О. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис : В 2 т. / О. Воропай. – К. : Оберіг, 1991. – Т. 1. – С. 12.

час із дотриманням певних традицій минулого. З прийняттям християнської релігії на Русі продовжують поклонятися язичницьким богам та й саме християнство народ сприймав крізь культ традиційних божеств, яких з часом з тими ж функціями, але з новими іменами, замінили християнські покровителі.

Наприклад, Перунові обов'язки пейняв св. Ілля, який, за народними віруваннями, їздить небом у вогняній колісниці і б'є чортів блискавками. Деякі з функцій Волоса став виконувати св. Власій, котрий, як і його язичницький попередник, вважався покровителем пастухів і охоронцем худоби. В Україні на день св. Власія (24 лютого) селяни служили молебні по дворах, заносили образ святого до хліва, а худобу обкурювали ладаном і кропили свяченою водою. Богиня Мокош трансформувалася в християнських святих Мокрину та Параскеву П'ятницю. Свягій П'ятниці навіть приносили жертви – кидали до криниці пряжу. Люди вірили, що до кого вона добре ставитиметься, тому помагатиме прости. Також існував звичай у ніч з четверга на п'ятницю для святої П'ятниці застеляти стіл, ставити хліб-сіль, трошки юшки чи каші, ложку. Значну кількість ознак Ярила приписали св. Юрію Змієборцю. У день св. Юрія (6 травня) прийнято було родинами разом зі священником обходити засіяне поле, на якому зійшла ярина. Молилися за добрий врожай, святити воду.

Основні календарні свята літнього та зимового сонцестояння стають значними християнськими святами – Різдва Івана Хрестителя (24 червня за старим стилем – 7 червня за новим), яке в народній свідомості стало називатися святом Івана Купала, та Різдва Христовим (25 грудня за старим стилем – 7 січня за новим). Демонологічні постаті нижчої міфології втрачають своє первісне родове значення і їх з церковного погляду трактують як так званих “зложних мерців”, навки, русалки – це вже не померлі предки, які місцем свого постійного перебування обрали річку, а жінки, померлі неприродною смертю, потопельниці, самогубці, нехрещені діти. Словесні обрядові формули набувають церковного забарвлення, перетворюються на формули, які набули чинності Божої, долучаються до християнської обрядовості.

Поєднання прадавніх вірувань з християнством, так зване “двовір’я” дало змогу визначити християнство як національну релігію. І. Огієнко (митрополит Іларіон) вважав, що християнство становить національну українську релігію, бо вона по-своєму розуміє загальні християнські підвалини, має своїх святих, свою культову систему. Її характеризує наявність національної місцевої традиції та ідеології, тобто вона також впливає на формування української нації, збереження народних звичаїв, мови, писемності, духовних і матеріальних цінностей.

Отже, українці пошановують християнських святих і поклоняються також уособленим силам природи, збереженим в обрядовій діяльності. Загалом обрядовості та вірі в надзвичайну силу ритуального дійства в українській релігійності належить дуже важлива роль. Дотримання обрядів стає достатнім для віри, а знання змісту християнського віровчення вважається не обов’язковим. Зауважимо, що така особливість дуже важлива для збереження етнічної належності, адже участь в обрядовій діяльності дає змогу пересічній людині доторкнутися до традицій її предків, культурної спадщини народу, з яким вона себе в цей час може найповніше ідентифікувати.

Література

1. *Воропай О.* Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис : В 2 т. / О. Воропай. – К. : Оберіг, 1991.
2. *Грушевський М. С.* Історія України-Руси : В 11 т. 12 кн. / М. С. Грушевський. – К. : Наукова думка, 1991. – Т. 1. – 736 с.
3. *Історія української культури* : В 5 т. / Головна редкол. : Патон Б. Є. (голов. ред.) та ін. – К. : Наукова думка, 2003.
4. *Культура і побут населення України* : Навч. посібник / В. І. Наумко, Л. Ф. Артюр, В. Ф. Горленко та ін. – К. : Либідь, 1993. – 281 с.
5. *Іларіон, митрополит.* Дохристиянські вірування українського народу / митрополит Іларіон. – К. : Обереги, 1992. – 424 с.
6. *Нечуй-Левицький І.* Світогляд українського народу. Ескіз української міфології / І. Нечуй-Левицький. – К. Обереги, 1992. – 86 с.
7. *Петров В.* Передхристиянські релігійно-світоглядові елементи. Генеза народних звичаїв і обрядів / В. Петров // Енциклопедія

українознавства : В 2т. – Мюнхен; Нью-Йорк : Молоде життя, 1949. –Т. 1. – С. 244–249.

8. *Рыбаков Б. А.* Язычество Древней Руси / Б. А. Рыбаков. – М. : Наука, 1987. – 784 с.

Питання для самоконтролю

- Назвіть основні джерела української міфології.
- Через які поняття можна представити космологію східних слов’ян?
- Розкрийте роль культу предків у міфологічній картині світу давніх українців.
- Чи можна сказати, що вища міфологія давніх українців є різновидом землеробської міфологічної системи? Чому?
- Коли був заснований пантеон князя Володимира? Які божества належали до нього?
- Які характерні риси двовір’я в українській культурі?

Завдання для самостійної роботи

- Міфологічні уявлення українців про людину.
- Космогонічні українські народні погляди та вірування.
- Флора та фауна в українській міфології.
- Уособлення днів тижня в міфології українців.
- Астральні міфи українців.
- Основні символи української міфології.
- Демонологія українців.
- Календарна міфологія стародавніх слов’ян.
- Українські міфологічні уявлення про людей з надприродними властивостями.



РОЗДІЛ 4 МІФОЛОГІЯ В ХРИСТІЯНІЗОВАНІЙ ЄВРОПЕЙСЬКІЙ КУЛЬТУРІ

4.1. Християнство та язичницькі вірування

Перші християнські теологи використовували термін “міф” для позначення вигадки, байки, казки, брехні. Проте й християнство не є повністю відділене від міфологічного мислення. Очевидно, що християнство дуже рано асимілювало символи, образи, ритуали і міфи середземноморської культури, пов’язавши їх зі “священною історією”. Деякі міфологічні символи, як, наприклад, вода, дерево, виноградна лоза, риба, корабель, колісниця та інші, були вже асимільовані іудаїзмом і легко могли інтегруватися в теорію та практику церкви. Коли ж християнські місіонери зіткнулися з народними язичницькими віруваннями, їм довелося “християнізувати” особи богів і поганські міфи, які не піддавалися викоріненню. Багато дохристиянських вірувань європейців збереглися як календарні свята або трансформувалися в культ святих. Місця, які були святими для кельтів чи германців, зберегли свою сакральність і після поширення християнства. Відбувалася, по суті, заміна старих богів на нові і на святих: місце Водана чи Меркурія зайняв святий Михаїл, багато богів і героїв, які вбивають драконів, перетворилися на Григоріїв-переможців, боги грози трансформувалися в святого Іллю...

Сама особа Христа в середньовіччі набула загрозливих рис, за аналогією з верховними язичницькими божествами, які зазвичай уособлювали войовничі риси. Бог часів християнізації та раннього середньовіччя є володарем, королем, який бореться з дияволом і грішниками. Про це свідчать і зображення Христа. Скажімо, Штутгартський псалтир, датований близько 820 р., містить мініатюру, на якій Син Божий зображений у повному військовому спорядженні у момент битви. Він одягнений у шолом, кольчугу і солдатські чоботи, озброєний списом, яким протикає пащу змії у себе під ногами. У Санкт-Албенському псалтирі (початку XII ст.) є багато мініатюр, на яких Христос виступає проти грішників зі щитом, списом, двозубими вилами тощо⁸⁶.

Простежується неперервність язичницької традиції й у християнських святах незважаючи на те, що місця великих святкування поганської давнини, такі як амфітеатр, цирк, різноманітні жертвовники та храми здебільшого були зруйновані.

Християнська літургія замінила поганські свята своїми, які стали відбуватися переважно в той же час. На міфологічні календарні свята накладаються свята християнські, зокрема ті, що стосуються життя Христа: Різдво займає місце свята бога сонця (25 грудня встановлено у IV ст.), Стрітєння – замість дохристиянського свята зустрічі весни, Великдень, день Воскресіння Христового, замінив багато різних свят, під час яких святкували сходження язичницьких богів до підземного царства та їх перемогу над смертю.

Також у новому циклі з’являються свята вшанування героїв нового типу: святкування днів святих, відзначення днів їхньої смерті, особливо якщо ідеться про мученика. Дати ексгумації чи перенесення їхніх останків теж сакралізуються. Відзначення днів деяких святих (особливо тих, які є більш значущими постатями) накладаються на великі дохристиянські свята, наприклад, день св. Івана замінив святкування літнього сонцестояння з розпалюванням вогнищ.

⁸⁶ Історія європейської ментальності / За ред. П. Дінцельбахера. – Львів : Літопис, 2004. – С. 166.

Поряд із християнізованими святами існувала низка сільських свят, які збереглися всупереч заборонам середньовічної церкви. Сюди належать свято Нового року та карнавал з маскарадами, а також старі культу дерева і джерела, які не були замінені на святкування дня якогось святого.

Міфологічність середньовічного світогляду особливо помітна в ставленні до смерті та померлих, яке співзвучне із уявленнями, що притаманні героїчному епосові. У джерелах (зокрема й християнських) постійно натрапляємо на те, що смерть дає про себе знати, чи то вона помітна для оточення через особливий зовнішній вигляд, через специфічну атмосферу, чи то вві сні, як передбачали настання своєї смерті святі. Варта подиву відсутність страху перед смертю, особливо у середовищі воїнів. Швидше бажали, ніж боялися героїчної смерті, яка принесе по собі славу.

Душа після смерті потрапляла або до земного раю чи, на небеса (топографічно їх уявляли безпосередньо над цією землею), або у пекло, що розташоване всередині землі. Це вирішувалося або на основі вироку Божого, або на шальках терезів св. Михайла. Протягом цілої епохи Середньовіччя існує уявлення, що цей суд відбувається безпосередньо після смерті і нерозривно пов'язаний зі Страшним Судом.

Що стосується потойбічного світу, то уявлення про нього зазвичай супроводжували найнеймовірніші фантазії про камери тортур. Уже про шлях на той світ побутували найрізноманітніші легенди, в яких поряд із перенесенням душ ангелами або дияволами змальовували й інші шляхи переходу: через тернисту пустелю, міст душ, у човні, що перевозить мертвих тощо.

Покійні були всюдиусі. Існує величезна кількість розповідей про їхню появу, переважно уві сні, проте їх часто вважали реальними. Ставлення до померлих було двояким. З одного боку, поширюється практика дохристиянського вшанування пращурів і християнського піклування про них. Вдаються до спроб вберегти їх від злих духів, з цією метою клали їм до рота облатку як харч на дорогу, затилювали ритуальний плач за покійним. За мертвих молилися, хоча за офіційною догматикою раннього і високого середньовіччя це мало б бути зайвим, бо існувало лише дві альтернативи, а саме, що їхні душі або вже

були на небесах, тому не потребували для себе жодних прохань, або в пеклі, а звідти дороги назад вже не було. У літературі з описами видінь чітко зазначено, що монахи раннього середньовіччя вірили в існування і третього місця очищення після смерті, хоча в догматах воно ще не перетворилося в чистилище. “Однією з основ матеріального існування монастирів були подарунки, які їм приносили миряни, щоб ті прийняли їх до своїх молитовних братств, і щоб монахи й монашки молилися за них після смерті. Померла людина з їхнього товариства була присутньою серед них у той спосіб, що вони замість неї мали годувати одного бідного. Як наслідок, у першій половині XII ст. десь 300 монахів Клюні мали молитися майже за 10 000 померлих і годувати відповідно таку ж кількість бідних”⁸⁷.

З іншого боку, протягом усієї епохи Середньовіччя побоювалися за долю померлих, а саме за тих, які вели зле життя або зазнали неприродного, передчасного кінця. Численні ритуали, спрямовані на вигнання і заспокоювання духів померлих, мали за мету не допустити повернення їхніх привидів до свого колишнього житла. Їхню прихильність намагалися завоювати, накриваючи для них різними наїдками столи у визначені дні. Вірили також і в те, що покійний якимось господарює у своїй могилі, про що збереглося багато свідчень у давньоскандинавських текстах. Існували повір'я, що якщо покласти на могилу святого чистий аркуш, то можна отримати на ньому пораду від цього святого. Звичай класти в домовину якісь предмети, який зберігся до сьогоднішніх днів, в епоху середніх віків ґрунтувався на віруванні, що вони знадобляться померлому в потойбічному житті.

4.2. Магія в середньовічній Європі

В епоху середніх віків повсюдно практикували магію, причому це стосується і середовища простолюдинів, і представників католицької церкви.

⁸⁷ Історія європейської ментальності / За ред. П. Дінцельбахера. – Львів : Літопис, 2004. – С. 289.

Церква визнає можливість існування сили зцілення в окремих своїх членів, а також певної можливості магічного захисту від демонічних сил за допомогою визначених священних речей. Скажімо “один із провідних інтелектуалів XII ст., Бернард Клевоський, роздає хліб, який сам освятив, як ліки від гарячки і заповідає, щоб поховали його в убранні єпископа Малахія, якого він вважав святым, і на груди поклали капсулу з рештками апостола Тадея”⁸⁸.

Існували уявлення про особливу надприродну силу святих людей, що могли творити чуда.

Прості люди могли виривати з вбрання абата нитки, щоб лікувати ними хворих, оскільки вважали, що вони “заряджені” надприродною силою, якою володіє та людина, котру вважали святою, і цю силу можна передавати далі. Святого Ромуальда Камальдольського мешканці його апеннінського скиту намагалися вбити лише тому, що не могли втримати його живого, але дуже прагнули мати його опіку над їхнім краєм. Святий Франциск у своїй останній земній подорожі з Сієни до Ассізі був змушений об’їжджати горами, бо боявся потрапити до рук мешканців Перуджі, які вже чекали на його реліквії. Провокували екстази блаженної Бегіни Дучеліни, оскільки в цьому стані вона була не здатна ані щось відчувати, ані рухатися, і тоді як завгодно можна було до неї доторкатися або класти голову під її ноги, щоб зцілитися від болю⁸⁹.

Як приклад контактної магії в середньовіччі існують уявлення (і не лише в народі), що кістки або одяг святих (живих чи мертвих) – це об’єкти, наділені надлюдською силою. Їх вкладали в амулети або зброю, здійснювали до них паломництва.

При цьому, якщо якийсь святий не “функціонував” належно, тобто не творив чуда, то тоді не достатньо було просто молитися, а треба було, принижуючи його, зняти скриньку з його мощами з віттаря на підлогу і розкидати навколо колючки, щоб до нього більше не могли підійти ті, хто йому поклонявся. Якщо

ж громада монастиря була знову задоволена, коли, наприклад, святий покарав якогось негідника, принісши йому рани, хвороби чи смерть, то святиню з переповненою радістю знову виставляли на її звичне місце і розчищали доступ до неї.

Вважалося, що святі можуть за допомогою відповідних заклинань запобігати хворобам, так само як можна змусити втрутитися через відповідні формули (молитви або ж замовляння) сили підземного і небесного світів. Також божа сила могла концентруватися і в певних особах, до яких відносили і “святих” володарів раннього середньовіччя. Їх також наділяли надприродною силою. Так, французькі королі ще довго могли покладанням рукивилікувати золотуху.

Святым, яких наділяли особливими властивостями, середньовічна церква протиставляє чаклунів та відьом. Останніх пов’язували із дияволом та демонами, котрих розглядали або як грішних ангелів, або як язичницьких богів. Туринський єпископ св. Мартін, який жив у IV ст., розповідав, що бачив демонів в образі Юпітера, Меркурія, Венери і Мінерви. Схожі свідчення залишив єпископ Райнольдо з Номери, який стверджував, що спілкувався із демоном, що з’явився перед ним в образі Юпітера, Бахуса та Венери. Навіть блаженний Августин вважав, що язичницькі боги, для яких римляни приносили жертви, були насправді демонами.

Диявол та демони будь-що намагаються завдати зла Богові та людському роду. Найчастіше вони роблять це за допомогою людей, яких наділяють особливими здібностями, спрямованими на зло, – чарівників, відьом, заклинателів, провидців, які за сприяння демонів можуть витлумачувати прикмети та знамення, вгадувати певні події, робити різні фокуси, чаклувати, знатися на астрології. За їх посередництвом диявол завжди й усюди спричинює людям фізичні страждання, посиляє засуху, неврожай, голод, чуму, проказу тощо. Окрім того, вони насаджують язичництво, змушуючи язичників дивитися на них як на божество, тому всіх поган можна зарахувати до прибічників злої сили.

Світське законодавство спочатку розмежовувало чаклунство і “язичницьке безумство”: чаклуна розглядали як реаль-

⁸⁸ Історія європейської ментальності / За ред. П. Дінцельбахера. – Львів : Літопис, 2004. – С. 161.

⁸⁹ Там само. – С. 161-162.

ність, що несе шкоду своєму ближньому, тому його потрібно строго карати, тоді як, скажімо, вампіри не існують, а лише є маренням обманутих дияволом окремих безумців. Натомість церква не поділяє так зване “народне божевілля” стосовно вампірів, упирів, перевертнів тощо та чаклування, яким займаються з метою принесення шкоди іншим людям. З IX ст. до світського судочинства, яке до того часу самостійно розглядає справи чаклунів та відьом, долучився суддя, який представляв інтереси церкви, а під час винесення вироку брали до уваги, насамперед, релігійний характер злочину. Враховували не стільки шкоду, заподіяну людям, скільки те, що було вчинене богохульство, чаклун, заперечуючи домінування церкви, потрапив під владу демона. Ступінь покарання все більше відповідає значущості гріха, а не злочину, – іноді вбивство, в якому не вбачали дії чаклування, могли покарати менш суворо, аніж гадання чи замовляння, котре розглядали як наслідок диявольського впливу.

Церква бере на озброєння народні уявлення про літаючих стригів⁹⁰, вампірів, що поїдають живих людей, жінок, які живуть статевим життям із дияволом і можуть перетворюватися на різноманітних тварин. Ісидор Севільський у своїй праці “Етимології” досить докладно описував як чаклуни викликають дощ, град, посуху та інші зміни в природі, як вони можуть перетворити одну тварину на іншу, людину на вовка або іншого звіра. Навіть Фома Аквінський у творі “Сума проти язичників” описав чаклування різноманітних чарівників, відьом та волхвів, оперуючи поняттями *incubus* і *succubus*⁹¹ та обґрунтовуючи їх.

⁹⁰ Стриги – нічні духи в жіночій подобі, які п’ють людську кров. Могли набувати вигляду жахливих хижих птахів з великими кігтями, безформеними головами та грудьми, наповненими отруйним молоком. Нападають на чоловіків та дітей під час сну. В середні віки так стали називати жінок, які вмлі чаклувати і літати.

⁹¹ *Incubus* та *succubus* – поняття, що використовували для позначення диявола, який вступає у статевий зв’язок зі звичайною людиною. *Incubus* – диявол у чоловічій подобі (той, що зверху) та *succubus* – диявол у жіночій подобі (той, що низу).

Проте найповніше природу чаклування та необхідність і методи боротьби з ним було описано у книзі інквізиторів Шпренгера та Инститоріса, відомої під назвою “Молот відьом”. Ця книга складалася із трьох частин: теоретичної, в якій викладено “про три сили, які складають чаклування, а саме: про диявола, про чаклуна та про божий допуск”; друга частина присвячена вирішенню питань про існуючі способи чаклування та можливість позбутися їхнього впливу; третя частина переважно юридична, в ній ідеться про те, як розпочинати процес проти відьом, як його вести та завершувати.

Вважалося, що відьми систематично і наполегливо розкидали порошок, виготовлений із товчених кісток мерців з піною жаб, від чого гинув урожай, поля покривалися червами, жабами, зміями, помирили люди, їжа, в яку потрапляв порошок, ставала отруйною. За допомогою магічної палички, якою відьма вдаряла по калюжі, викликали зливи та град, переносили врожай з одного поля на інше.

Також інквізиція вела мову про шабаші – відьомські збори, серед яких виділяли великий та малий шабаші, залежно від численності присутніх.

На великий збираються відьми цілого округу, навколо шибениці, руїн замку чи монастиря. Щоб потрапити на шабаш, відьми користуються спеціальною маззю, приготованою із печінки дітей, котрі померли нехрещеними. Достатньо відьми намазати своє тіло цією маззю, промовити магічне слово і сісти верхи на помело, і вона вилітала з димаря чи навіть герметично зачиненої кімнати й летіла по небу на місце шабашу. Після прибуття на зібрання відьми повинні були довести, що мають на тілі “печатку сатани”, тобто місця, до яких доторкнувся диявол. Далі розпочиналося поклоніння дияволу, котрий сидів на троні; він мав довгий хвіст, козлині ноги та крила, як у кажана. До півнячих співів відбувалося бенкетування, яке супроводжували танці, оргії та спотворена церковна служба. Перші промені сонця розганяли відьом, які, розлітаючись по домівках, викидали свої мазі та отрути на врожай, цим його знищуючи; якщо шлях був дуже далеким, відьми перетворювалися на домашніх тварин і поверталися додому непоміченими⁹².

⁹² Лозинский С. Роковая книга средневековья / С. Лозинский // Шпренгер Я., Инститорис Г. Молот ведьм. – М. : Просвет, 1992. – С. 5–72.

4.3. Зародження соціальної міфології

Міфологічні традиції проголошують й усі соціальні класи. Рицарство, ремісники, духовенство, селяни – усі приймають так званий “міф про походження” свого стану і намагаються наслідувати певні взірці. Ж. ле Гофф зауважував: ““Лідери” Середньовіччя використовували чудесне з політичною метою. Це одна з форм відновлення чудесного, але це форма екстремальна. Добре відомо – і це майже нормально, банально, – що королівські династії намагалися відшукати своє міфічне походження. Їх наслідували знатні родини і міста”⁹³. На підтвердження своїх слів він наводить приклад із Гаральда Кембрійського (початок XIII ст.), який розповідав, що династія Плантагенетів, з яких походили англійські королі, нібито мала своїм предком в IX ст. жінку-демона. Відомо, що за допомогою цієї легенди Річард Левине Серце намагався виправдати свої невдачі чи постійні війни за владу в своїй родині. Він любив казати: “Ми, сини демониці...”. Також цей міф пробував використати Філіп-Август, який готуючи невдале завоювання Англії своїм сином Людовіком, організував справжню психологічну кампанію, в ході якої емісари та прихильники французів говорили про необхідність покінчити з дітьми демониці.

Широко впроваджується соціальна міфологія в середовищі лицарства як одного зі станів феодального суспільства. Лицарство – соціальна категорія в країнах Західної і Центральної Європи в середні віки, котра включала всіх феодалів (в широкому смислі) чи їх частину (в вузькому значенні). Належність людини до лицарського стану визначалася наявністю у неї земельного феода, що дозволяло не займатися щоденною важкою працею та здобути коня й озброєння (меч, щит, обладунки і т. д.), яке було досить дороговартісним.

Провідне місце в соціальній діяльності лицарів займали війни, які забезпечували захоплення нових володінь та військо-

вої здобичі. Це зумовлювало соціально-економічне та правниче відмежування цього стану від інших соціальних станів. Будучи головним власником головного багатства – землі і водночас владною соціальною групою, лицарство мало широкі привілеї: воно звільнялось від більшості фіскальних податків, було підсудним лише судам, котрі були рівними їм за статусом, користувалось переважаючими правами на отримання державних та військових посад, доступ у ряди лицарів для осіб неліцарського походження в більшості країн був обмеженим. Окрім того, їм надавали різних титулів, лицарі мали право сидіти за одним столом з королями; лише вони мали право носити списи, обладунки, золочені шпори, шоломи, горностаєві та білячі хутра, оксамит та ставити флігелі на своїх вежах.

З XI ст. лицарство почало бути званням, яке займало перше місце у військовому середовищі та давалось через інвеституру⁹⁴ та супроводжувався церемонією оммажа⁹⁵, деякими релігійними та військовими обрядами і непорушною присягою. По суті теоретичне обґрунтування міфології цього соціального стану посилюється практичною ритуальною діяльністю.

Духовні особи, вбачаючи в лицарях захисників віри та покровителів обездолених та сиріт, дивилися на них як на воїнів, які достойні небесної винагороди в потойбічному житті, тому католицька церква надавала великого значення цьому соціальному інституту та освятила прийом в лицарі пишною обрядовістю. Тим самим ще більше посиливши вже достатньо розвинений соціальний міф.

Починаючи з 7 років сини лицарів виходили зі сфери впливу жінок та потрапляли під керівництво старших чоловіків (найчастіше

⁹⁴ Інвеститура – юридичний акт передачі земельної власності, який закріплював васальну залежність і супроводжувався передачею певного символічного предмета від сеньйора до вассала.

⁹⁵ Оммаж – церемонія в Західній Європі часів Середньовіччя, що мала символічний характер. Вона полягала в тому, що майбутній васал, беззбройний, опустившись на одне коліно і з непокритою головою, вкладав сполучені долоні в руки сюзерена з проханням прийняти його у вассали. Сюзерен підіймав його і вони обмінювалися поцілунками.

⁹³ Гофф Ж. ле. Середньовічна уява / Ж. ле Гофф. – Львів : Літопис, 2007. – С. 39.

– майбутнього сеньйора), навчалися умінню їзди верхи на конях, фехтуванню, стрільбі з лука, мисливству тощо, а також основ грамоти та християнського віровчення. Перебуваючи при дворі великих феодалів, лицарських синів часто залучали до виконання обов'язків пажів, а після 14 років – зброєносців. Після 21 року вони мали можливість посвячення в лицарі, якщо могли придбати коня та обладунки.

Посвячення в лицарі супроводжувалося особливою святковою процедурою, яку проводив сеньйор і яка включала: опоясування мечем, надягання шпор, символічний удар по плечу посвячуваного рукою чи плоским боком меча, демонстрацію військової виправки та присягу перед лицем священика виконувати вимоги лицарської честі.

З появою лицарів – нової нижчої аристократії, з'являється й нове військове та рицарське свято – турнір, під час якого влаштовували змагання з військової майстерності. Турніри зазвичай влаштовували король чи інший великий сеньйор з нагоди певного свята та відбувалися публічно. Лицарі на конях і в повному озброєнні виступали один навпроти одного поодиноці, по двоє чи загонами, бували також піші поєдинки. Хід турніру регламентувався особливими правилами, за виконанням яких слідували спеціальні люди – герольди. Вони стежили також за складом учасників, оскільки необхідною умовою поєдинку було благородне походження учасників. Поступово для турніру почали використовувати й спеціальні обладунки – більш закриті та важкі, ніж бойові. З'явилися і різні обладунки для різних видів поєдинків – кінних та піших. Умови поєдинків були різноманітними. В XIII ст. склався *Status Armarium* – збірник турнірних правил, що ще більше наблизило турнір до ритуального дійства.

До XIII ст. турнір став набувати все більше символіко-ритуалізованого ігрового характеру. Це виявлялося насамперед у спробах регламентувати поєдинок. Навколо чотирикутної площі будували подвійний дерев'яний бар'єр, поруч ставили помости, де сиділи судді та глядачі, серед яких було чимало дам, герольди оголошували імена учасників турніру, перераховували їхні подвиги. Одночасно турніри

стали яскравіші та більш видовищні. Більшу роль стали відігравати дами, іноді вони визначали переможця турніру. З'явилася традиція носити кольори своєї дами і прикріплювати до шолома чи списа предмети, які дами дарували їм на знак уваги – це могли бути вуаль, рукав, хустинка. До XIV ст. стало модним відкривати турнір процесією, в якій дами вели своїх лицарів на золотих чи срібних ланцюгах.

Разом зі створенням власних міфів та ритуалів, нова аристократія до нових цінностей придворної культури та лицарства пристосовує старі сільські свята річного циклу. Посвячення у лицарі, великі полювання королів і знаті, великі святкування при дворах влаштовують під час релігійних свят, які замінили старі сільські, а саме весняні святкування. Особливо важливим стає свято Трійці, оскільки свято Духа Святого перетворюється на свято бойового духу лицарів.

З розвитком міст багато селянських свят “урбанізується”, переходить до міста. Свята ослів та блазнів виходять на площі, набувають розмаху міський карнавал як велична версія традиційного сільського карнавалу, міські вулиці заповнюються танці і хороводи. Ще одне місце влаштування свят – двір. Придворні церемонії стають дедалі численнішими та жвавішими, старі священні ритуали – аристократичними або народними святами, наприклад, коронація чи помпезні урочисті виїзди.

Література

1. *Виоле ле Дюк Э. Жизнь и развлечения в средние века / Э. Дюк ле Виоле.* – СПб. : Евразия, 1997. – 387 с.
2. *Історія європейської ментальності / За ред. П. Дінцельбахера.* – Львів : Літопис, 2004. – 720 с.
3. *Кардини Ф. Истоки средневекового рыцарства / Ф. Кардини.* – М. : Прогресс, 1987. – 384 с.
4. *Гофф Ж. ле. Середньовічна уява / Ж. ле Гофф.* – Львів : Літопис, 2007. – 350 с.
5. *Лозинский С. Роковая книга средневековья / С. Лозинский // Шпренгер Я., Инститорис Г. Молот ведьм.* – М. : Просвет, 1992. – С. 3–70.
6. *Найдыш В. М. Философия мифологии. От античности до эпохи романтизма / В. М. Найдыш.* – М. : Гардарики, 2002. – 554 с.

7. Носов К. С. Рыцарские турниры / К. С. Носов. – СПб. : Полігон, 2002. – 144 с.
8. Флори Ж. Идеология меча. Предыстория рыцарства / Ж. Флори. – СПб. : Евразия, 1999. – 320 с.
9. Хейзинга Й. Осень Средневековья / Й. Хейзинга. – М.: Айрис-Пресс, 2002. – 544 с.
10. Шпренгер Я. Молот ведьм / Я. Шпренгер, Г. Инститорис; пер. с лат. Цветков Н.; предисл. Лозинский С. М. – М. : Интербук, 1990. – 351 с.
11. Элиаде М. Аспекты мифа / М. Элиаде. – М. : Академический проект; Парадигма, 2005. – 224 с.

Питання для самоконтролю

- Визначте сутність поняття “двовір’я”.
- У яких формах магія існувала в середньовічній Європі? Наведіть приклади контактної магії.
- Чому “міф про походження” вважається першим соціальним міфом європейської культури?
- Які ритуали характерні для соціальної міфології середньовіччя?
- Як відбувалася “урбанізація” селянських свят і як це вплинуло на розвиток соціальної міфології?

Завдання для самостійної роботи

- Основні християнізовані символи середземноморської культури.
- Язичницькі вірування в календарних святах.
- Неперервність язичницької традиції у християнських святах.
- Карнавали та маскаради як складові міфологічного світогляду європейської людини.
- Відьомство як магічний феномен середньовічної культури.
- Чаклунство в світському та церковному законодавстві.
- “Молот відьом” – доленосна книга Середньовіччя.
- Рицарський турнір як ініціаційний ритуал.
- Рицарські ордени: історія та міфи.



РОЗДІЛ 5 СОЦІАЛЬНА МІФОЛОГІЯ НОВОГО ЧАСУ ТА НОВІТНЬОЇ ДОБИ

Міфологічна ситуація в європейській культурі нового та новітнього часу пов’язана з так званою соціальною міфологією, яка виникає в XIX ст. як особливий тип духовної діяльності, спрямованої на створення та розповсюдження політичних міфів. У цей час міф почали використовувати в якості позначення різноманітних ілюзорних уявлень, які зумисне застосовують для впливу на маси пануючими в суспільстві силами. Міф стає специфічним феноменом ідеологічної практики.

Соціальна міфологія вивчає міфологічну свідомість як форму масової свідомості нових явищ дійсності, причину зміни історичних процесів та розвитку національних спільнот. Усі національні історії містять опис досягнень давніх героїв та царів, які сприяли возвеличенню нації, зміцненню національного духу, становленню національної державності тощо. Широким розповсюдженням міфології характеризуються розвиток націоналізму та поширення соціалістичних течій у XIX–XX ст., коли акцентували увагу на збільшенні можливостей людини, соціальної чи національної спільноти. Міфологія бере участь у формуванні національної, класової чи станової самосвідомості. Часто міфи використовують для протиставлення однієї нації іншій.

5.1. “Міф про героя” як основа соціальної міфології

Одним із основних міфів, які використовують у сучасній міфології й ідеології є “*міф про героя*”. Будь-яка доба породжує своїх героїв, при чому робить це у цілковитій відповідності до законів міфологічного світосприйняття, наділяючи їх “другою природою”: міфологізований образ героя витісняє у суспільній свідомості реальний прототип, змушуючи спільноту повірити в ідеалізований образ. Ми відкидаємо людські, “гріховні” якості героя і бачимо в ньому щось більше, ніж насправді, те, що возвеличує його над усіма іншими людьми. Тут наявне прагнення максимально наблизити його до світу вищих істот, бо лише тоді можливою стає зміна світу цим героєм і лише тоді інші люди можуть у це повірити і прийняти.

Можна погодитися з думкою, що “міф є імітацією дії, яка знаходиться близько, або на можливій грані бажань”⁹⁶. А з цього твердження випливає те, що творячи світ, відповідно до своїх бажань, людина з необхідністю використовуватиме міф, як передумову такої діяльності. Насамперед це проявляється в ідеології, яка стає передумовою будь-яких суспільно-політичних рухів і саме тут образ героя відіграє головну роль. Герой має стати закликком до боротьби, тим, за ким підуть маси. Кожен соціальний міф орієнтований на існування героя, адже його потрібно наслідувати, йому потрібно поклонятися. Щоб це зробити можливим і реальним, ритуалізуються певні моменти його життя, щоб і інші могли приєднатися до цього певного роду святості, вони, та й усе життя загалом, набувають при цьому особливого змісту, символізуються. Відбувається вихід в інший вимір, герой набуває надлюдських якостей і перестає повністю належати світові людей. Кожна міфологія має таких героїв, кожна ідеологія свідомо чи несвідомо створює такого героя, запозичуючи його ідеал у міфології. Для прикладу можна навести соціалістичний міф, або міф про соціалістичне

⁹⁶ Фрай Н. Архетипний аналіз: теорія мітів / Н. Фрай // Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. – Львів : Літопис, 1996. – С. 114.

будівництво як дійсність “побудови соціалізму” під керівництвом “видатної особи”, коли створювався культ вождя, керівника держави, якому поклонялися, якого обожнювали. Люди вірили в нього як у бога і довіряли йому все, що мали, навіть власне життя.

На ранніх етапах розвитку людської цивілізації такі міфи створювалися спонтанно, на вимогу колективних потреб. Сучасний етап пропонує людині вже свідомо створений міф. У процесі створення нової ідеології користуються послугами професіоналів, які зможуть не лише обґрунтувати необхідність її виникнення, а й створити її “з нічого”, беручи за зразки інші ідеології, міфології, релігії. Ми знаємо, що тепер більшість політиків користуються послугами іміджмейкерів та політтехнологів, розуміючи, що на маси більше впливу мають не ідеї, які вони пропонують, а найперше їх зовнішнє оформлення. Скажімо, передвиборні кампанії сучасних політиків мало чим відрізняються одна від одної, та й виборець у переважній більшості рідко їх вивчатиме, а зверне увагу перш за все на поведінку політика, його манеру говорити і вміння триматися на людях тощо. Стає зрозумілим те, що “маса – це та частина суспільства, яка не діє самостійно. Таке її призначення. Вона прийшла на світ для того, щоб її вели, переконували, репрезентували, організовували, навіть для того, щоб перестати бути масою, чи принаймні прагнути до цього. Але вона не прийшла на світ, щоб робити це сама. Їй треба орієнтувати своє життя на вищі інстанції, складені з добірних меншин”⁹⁷. Проте, водночас, зрозуміло, що вести маси треба дуже обережно, даючи їм те, що вони вимагають. І саме тут у пригоді стають досвіди попередніх епох, коли такою роллю володіла спочатку міфологія, а потім, організована на її ґрунті, релігія. Тому сучасні ідеології, щоб залишити за собою вплив на маси, використовують їх досвід, створюючи свої міфи. Окрім того, варто зазначити, що ці міфи не є повністю відмінні від попередніх, випробуваних часом, а ґрунтуються на них. Бо ми знаємо, як і коли вони будуть діяти.

⁹⁷ Ортега-і-Гассет Х. Бунт мас / Х. Ортега-і-Гассет // Ортега-і-Гассет Х. Вибрані твори. – К. : Основи, 1994. – С. 85.

Залишається зробити лише накладання певного давнього міфу на сучасні умови. Учені дослідили, що таких міфів не так вже й багато, адже всі міфології дуже схожі одна на одну: у них приблизно однакові сюжети, боги, символи і навіть ритуали. Такою ж якістю володіють і релігії.

Міфи є найзначнішою в історії думки формою колективного мислення і тому їхня роль в організації людського життя надзвичайно вагома і незаперечна. З огляду на це доцільно розглядати не окремого індивіда, а їх сукупність як, наприклад, сім'я, соціальна група, нація. Найбільш міфологізованою, з цього погляду, варто вважати націю, адже саме тут найчастіше створюються нові міфи і найповніше реалізуються існуючі. У сучасній соціальній філософії дедалі переважає погляд на націю як на "уявну спільноту" – сконсолідовану свідомість своєї окремішності. Така свідомість завжди прагне до міфологізації в різних формах і на різних рівнях, і часто об'єктивується у формі авторського міфу.

Авторський міф є продуктом розпаду єдиного середньовічно-“транс’європейського” християнського світогляду, коли починається становлення нації. Окремі нації, намагаючись вирватися перш за все зі спільної для всіх релігійної свідомості, конче потребували для власного самоствердження духовного обґрунтування своєї окремішності. Вже мало було кинути гасло “з нами Бог”, щоб оголосити хрестовий похід проти сусіда. Настає етап, коли церква стає неспроможною повністю контролювати державний сектор, з’являється необхідність певної реформації церковної доктрини. Церква поступово віддає свої позиції, які переходять до рук націй. Останні, щоб втримати ці здобутки, потребують створення власних ідеологічних засад, навколо яких могли б об’єднатися люди. І сам собою з’являється дещо призабутий “міф про героя”, який оформлюється найчастіше як авторський міф.

Новий час дає цивілізації індивідуальний авторський міф життєвого світу спільноти як версію універсального християнського міфу про смерть і воскресіння “сина чоловічого”. Згодом, коли у народу з’являється самосвідомість, героя як окрему людину замінюють колективним суб’єктом, народ перебирає

на себе всі його якості. У християнському світі таку культурно-нормативну функцію виконувала легенда про Христа. І саме на основі цієї історії будуються всі наступні міфи про героя і вимальовується сам образ героя. Прийнято вважати, що українізацію християнського міфу провів Т. Шевченко, твори якого є наскрізно міфологічні. О. Забужко, яка детально проаналізувала так званий “шевченків міф”, зазначала, що саме Т. Шевченко духовно виділив українство з православ’я, в якому тоді повністю перебувала Україна, стверджуючи сакральність українського світу “в обхід” офіційній російській церкві. Він розколов своїм міфом ту “уявну спільноту”, яку намагалася створити російська теократія, дав духовний поштовх, поставлений перед загрозою ліквідації українській спільноті. Тому цей міф зміг задати політично несамостійному українському народові деполітизовану, суто духовну національну самосвідомість на цілий період колоніальної історії – аж до нашого часу. Упродовж наступних півтора століття українська культурна історія розгорталася в колі шевченківського міфу, по-різному модифікуючи і доповнюючи його складові частини. Цей же міф став духовною основою визволення України з колоніального гніту.

Авторський національний міф виявляється позачасовим, саме завдяки тому, що “заземлює” священно-національну історію в точці живого, повноважного та повнокровного “я”, котре цю історію, добровільно взяту на себе, безпосередньо художнім способом переживає. Тут фігурують “вічні” ідеї, котрі постають у якості конкретного життя, взятого в художньо-перетвореній формі.

О. Забужко порівняла Т. Шевченка із Данте, котрий першим з письменників наважився взяти за матеріал для такого міфу власне життя, тобто авторизувати міф. Саме від Данте цей міф супроводжуватиме новочасну історію культури, задовольняючи вимоги суспільства перш за все на переломних етапах, які неминуче характеризуються духовними кризами. Окрім нього, такі ж спроби (вдалі) зробили ще М. де Сервантес і Й.-В. Гете. Певна річ, такі приклади має кожна нація, оскільки

ки в кожній нації є свій національний міф, який найчастіше можна назвати авторським. Такі міфи є загальновідомими і не потребують додаткового доведення. Ці автори створили ті національно-консолідуючі авторські міфи, які не деміфологізуються жодними перипетіями громадської історії, а швидше повторно актуалізуються, підживлюються ними.

Про авторський міф у чистому вигляді ми можемо говорити тоді, коли мікросвіт робиться моделлю макросвіту, особистість проектує себе назовні так, що через цілість її життєвого світу висвічується не лише цілість світу спільноти, з якою вона себе ототожнює, а й всесвіт чи світ Божий.

Творець такого авторського міфу “дослівно платить власним життям, усією його чуттєвою і смисловою достовірністю в цілому, за метафізичну істину свого послання – без перебільшення офірує своє життя (котре, зрозуміло для цього має саме по собі бути винятковим і повністю символічним, і таким воно й буває, тим то, в таких випадках науковці звичайно говорять вже не про “життя” а про “долю”), цілеспрямовано і, як правило, свідомо – підпорядковує його стихійну фактичність логіці буттєвої присутності божої істини, роблячи плоть (власного життя) – словом (універсального значення)”⁹⁸. Можемо іншими словами сказати, що “в авторському міфі автор сам стає своїм героєм”.

На попередніх сторінках цього дослідження ми вже торкалися визначення міфу як чуда. Тепер поглянемо з цього погляду на авторський міф. З огляду на це можна стверджувати, що останній є архетипним взірцем чуда. Адже, по-перше, він дає ідею спільності, як колективної особистості, розгорнуту в усій конкретиці її історичного існування, по-друге, він підкоряє цій ідеї авторське життя в його безпосередньому становленні, організовує і вивіряє його нею. І по-третє, сам предметно об’єктивується в “абсолютного індивіда” – у художній твір (книгу чи збірку книг), синтезуючи в собі спільноту як колективну особливість і її втілення в конкретне індивідуальне життя.

⁹⁸ *Забужко О.* Шевченків міф України / *О. Забужко.* – К. : Абрис, 1996. – С. 23, 30.

Риси чудесного світу: абсолютність якостей і функцій та абсолютне досягнення цілей дуже яскраво виражені в авторському міфі. Усі якості і можливості автора в міфі абсолютизуються і тому можливим стає реалізація закону абсолютного досягнення цілей, коли незаперечною стає можливість подолання перешкоди чи вирішення заданої герою задачі. Окрім того, авторський міф відображає, мабуть, найголовнішу властивість чудесного світу, коли чудесне, ніби граючи простором і часом, довільно стискає, розтягує чи зовсім їх знімає, не керуючись при цьому предметною речевістю світу. Простір залишається евклідовим, події відбуваються в часі, але сам чудесний акт чи предмет їх не потребує. Так і авторський міф стає позачасовим і позапросторовим, адже ми знаємо наскільки сильним є вплив шевченківського міфу не лише на теренах України, а й в українській діаспорі в усьому світі.

Внутрішня логіка авторського міфу виявляється в тому, що міф зберігає власну тожсамість у кожній своїй “клітині”. Кожен окремий естетично завершений момент духовної біографії автора-героя має відкривати в ретроспективі низку смислів, тобто “тягти” за собою цілий міф, при чому обов’язково реалізований, бо інакше він стає мертвим, перестає існувати. “В ході історико-культурного функціонування авторський міф неминуче обертається міфом самого автора, а діяльна сторона міфу... – то не що інше як ритуал”⁹⁹.

Міф і ритуал невід’ємні один від одного. Міф власне є ритуалом у словесному виразі, і тільки завдяки ритуалу він може виконувати регулятивну функцію стосовно організованої ним спільноти. Отже, кожна національна культура, яка має авторський міф має і супровідний, більш або менш розвинений культ автора міфу. У сьогоднішні найяскравішими проявами такого культу є традиційне святкування ювілеїв національних міфотворців. Усякий ювілей – це незаперечний атрибут циклічної міфологічної темпоральності, він має глибокий ритуальний зміст – змушує відзначувати подію-першопоштовх відбуватися

⁹⁹ *Забужко О.* Шевченків міф України / *О. Забужко.* – К. : Абрис, 1996. – С. 30.

заново. А оскільки кожен епізод духовної біографії автора повинен відображати і весь міф, то ювілеїв відбувається чимало. Ми повинні постійно проживати міф заново, тому намагаємося прилучатися до нього щонайчастіше. Приєднуючись до міфу, людина сакралізує його і все, що з ним пов'язано. Так з'являються "священні" місця, речі тощо. В авторському міфі священним стає все, що є дотичним до автора чи його життя. Інтерес до всього цього відображає життя міфу в масовій свідомості і вказує на його життєву потенцію. Про нього ми можемо судити насамперед із розростання туристичної індустрії довкола "священих" місць. Паломницькими стають місця народження та поховання автора, а також зібрання "священих" предметів, які за життя належали йому, що найчастіше зберігаються в музеях. У такому випадку і вони стають "священими" місцями. Усе це набуває певного нового смислу, стає символом.

5.2. Найзначніші міфи в ідеології ХХ ст.

Важливу роль у Новий час та новітню добу відіграє так званий "міф повернення до джерел". Для керівників Французької революції прикладами були діячі Риму та Спарти. Можна стверджувати, що у ХІХ ст. саме цей міф пробуджував у всіх народів центральної та південно-східної Європи пристрасть до національної історії та культури, особливо на ранній стадії розвитку нації. Цей міф згодом трансформувався у "міф про благородне походження", який ліг в основу націоналістичних ідеологій, особливо тих, що ґрунтуються на розробці расового напрямку у філософії, котрий був досить популярним на початку ХХ ст. Скажімо, Д. Донцов, розробляючи ідеологію націоналізму, говорив про залежність української психіки від расового чинника. Він виділив чотири расові типи, надаючи кожному з них характеристику: писав, що український етнос сформувався представниками остійської, динарської, середземноморської (медитеранської) та нордійської рас. Учений зазначав перевагу

динарської та остійської рас серед українського населення, при чому остійський тип відповідає в нього типу підрядного урядовця, а динарський – типу вояка і хлібороба.

Людину остійського типу Д. Донцов охарактеризував невитривалою, котра не вміє стримувати свої бажання, опанувати себе, вона нерішуча, уникає вибору і проблем. Для неї винятково важливе значення має родина. А її думки найчастіше не сягають далі вузького кола суспільної групи, до якої вона належить. Найвищою метою для остійця є досягнення особистого й родинного добробуту.

Своєю чергою динарська раса представлена людьми, які цінують життєві насолоди, вони добродушні, веселі і співучі, горді, чесні, войовничі в обороні. Для цього типу притаманними є схильність впадати в крайнощі, а не вибирати "золоту середину", тому чітко прослідковуються вибуховість вдачі та вразливість. Вони як і остійці прив'язані до тісного кола своєї країни, свого краю, що проявляється в особливому бережному ставленні до власного стилю життя, звичаїв, речей хатнього вжитку, самої хати тощо.

Представники середземноморської (медитеранської) раси хоч і чисельно менші від двох попередніх, проте теж відіграли важливу роль у виявленні українського національного типу. Цим людям притаманні невгамовність, запальність, пристрастність, винахідливість і талановитість. Життя для них є певного роду грою, в якій за правилами варто грати різні ролі. Для цієї раси також властива здатність миттєвого мислення та здатність захоплюватися поезією, мистецтвом тощо.

Найменше представлена в українській спільноті раса нордійська. Д. Донцов зазначив, що це стосується лише сучасного йому "українства", а в попередніх епохах вплив цього елемента на формування народної психіки значно більший. Він змалював нордійців інтелектуальною елітою, здатною вести за собою маси. Роль останньої в суспільстві дуже важлива, проте до неї не може входити більшість, бо ж саме на цю більшість і розрахований її вплив. Вона слугує певним маяком для усіх інших, для юрби, до її голосу намагаються прислухатись і за ним слідувати. Представники власне цієї раси творять мистецтво,

світогляд тощо, вони носять у собі “потяг і пристрасть різьбити світ і давати йому свої закони і свою правду”¹⁰⁰. На противагу остійській расі, яка виступає у Д. Донцова расою рабів, расу нордійську названо панською, і разом з медитеранською расою наділено її функцією державотворення.

Особливу увагу цьому міфові приділяли **ідеологи нацизму в Німеччині**, де він був радикалізований та розповсюджений як расистський *міф про арійців*. “Арієць” є одночасно і найдальшим, першим предком та благородним героєм, якому притаманні всі чесноти й ідеали. Він був своєрідною моделлю для наслідування з метою досягнення “расової чистоти”, фізичної сили, героїчної моралі, що існували в час першотворення, “час джерел”. В основу расової доктрини покладено міф про нордичну расу як спадкоємицю арійської раси на північноєвропейській території. Німецький народ розглядали як такий, що формувався із представників винятково нордичної раси. Вважаючи нордичну расу найдосконалішою та ототожнюючи її діяльність з творенням найбільш значущих культурних феноменів, злочином перед людством проголошено змішування з негроїдами, монголоїдами та семітами, оскільки це визначено як протиприродне.

Набуваючи функцій культурного героя, німецький народ розглядали як такий, що зобов’язаний розповсюджувати “культурні блага” іншим народам, бо вони генетично є нездатними самостійно виробляти такі блага. Місією окультурення всієї Європи, прилучення її до кращих зразків соціального та політичного співжиття, на ідеологічному рівні обґрунтовували насильницьке захоплення чужоземних територій. Проявлялася ця ідеологія шляхом маніфестування сили та міці нацистської армії, прогресивного розвитку науки в галузі найновіших на той час технологій, зокрема в галузі атомних та біогенетичних досліджень.

Один із найстійкіших та найрозвинутіших міфів ХХ ст. був створений на основі **ідеологізованого марксизму**, який

¹⁰⁰ Донцов Д. Дух нашої давнини / Д. Донцов. – Дрогобич: Відродження, 1991. – С. 198.

зображав капіталізм як суспільний лад, що немає ціннісного змісту та приречений на знищення. Міфологеми “капітал” протиставляли ідеал соціальної справедливості, що мав ґрунтуватися на перерозподілі всезагального продукту. У суспільній свідомості насаджували недовірливе ставлення до накопичення капіталу як цілі людської діяльності. Функції накопичення цілком відводили державі, яка мала б реалізувати всезагальне безособистісне планування та контроль над виробництвом. Товар зводився до його споживацьких властивостей, а гроші вважали необхідним, але тимчасовим злом.

У процесі створення ідеології марксистського комунізму було використано один із найвідоміших есхатологічних міфів середземноморсько-азійської міфології – *“міф про справедливого героя-спокутувальника”*. Функції цього героя в марксизмі мав виконувати пролетаріат, страждання якого повинні змінити онтологічний статус світу. М. Еліаде зазначав, що К. Маркс збагатив цей міф елементами мессіанської і юдейсько-християнської ідеології: з одного боку, сотеріологічна функція і протетична роль пролетаріату, з іншого – “останній та рішучий бій” між Добром і Злом, який легко порівняти з апокаліптичним конфліктом між Христом і Антихристом, що завершується перемогою першого¹⁰¹. Ж. Сорель своєю чергою, розглядав робітників як римських легіонерів, котрі перенесені у ХХ ст. Вони повинні володіти моральними якостями, які б їх облагороджували та забезпечували їм перевагу над буржуазією. Це раса людей, котрі сприймають життя як боротьбу, а не як задоволення. Такий тип людини, на його думку, відтворює архетип античного воїна, який зневажає світ інтелігенції, що заражає всіх своєю слабкістю.

Досліджуючи міфологічну модель в радянській ідеології, Є. Мелетинський вважав, що підготовку та проведення революції варто розглядати як “ранній” час, “космізацію” дореволюційного Хаосу “в окремо взятій країні” (в інших країнах зберігається капіталістичний Хаос). “Культурні герої” – Ленін і

¹⁰¹ Еліаде М. Аспекти мифа / М. Еліаде. – М.: Академический проект; Парадигма, 2005. – 224 с.

Сталін. Революційні свята – ритуали та ритуалізовані партійні з'їзди, що використовують революційно магнетичну енергію “раннього” часу, відтворюють та зміцнюють цей “ранній” час у сучасності. Сталін – не просто історичний послідовник Леніна, він є свого роду його перевтіленням (“Сталін – це Ленін сьогодні”), і всі наступні після Сталіна вожді – не історичні особи, котрі змінюють один одного, а такі ж перевтілення того самого “культурного героя” Леніна. Окрім того, вчений зауважив явне перетворення комуністичного атеїзму в релігію навиворіт, компартії – в церкву, опозиції – в єретичні секти тощо.

Соціалістичний міф – це водночас ще й міф про соціалістичне будівництво як дійсність “побудови соціалізму” під керівництвом “видатної особи”. У Радянському Союзі міфологізацію використовували у процесі створення великомасштабних проектів, яким належала вагома роль у “побудові комунізму”: такими проектами були освоєння цілини, зведення Дніпрогесу чи будівництво БАМу. “Кожен раз витрати та праця не свідносилися безпосередньо із функціональною корисністю цих підприємств в господарському плані, але міфологізований зв'язок між “освоєнням природи” та “будівництвом кращого майбутнього” диктувала широкомасштабну діяльність”, – зазначав Б. С. Єрасов¹⁰². Також аналогічно запроваджували міфологізацію космічної промисловості. Тут домінує ідея перегонів світових систем, серед яких основне місце займають підкорення космосу та гонка озброєнь. Ці та інші економічні реформи, державно-правові новації, зовнішня політика Радянського Союзу реалізовували месіанську мрію прориву в Європу чи й у всьому світовому просторі.

З іншого боку, в основі будівельного міфу лежить подолання страху смерті. Природно, що для людини смерть, а також страх смерті є тими феноменами, які супроводжують її усе життя; постійна опозиція “життя–смерть” лежить в основі людської сутності та людського світогляду, це проблема, яку людина розв'язувала та розв'язує в усі часи. Натомість у радянській

¹⁰² Єрасов Б. С. Социальная культурология / Б. С. Єрасов. – М. : Аспект Пресс, 1997. – С. 164.

соціальній міфології архетип смерті був перероблений і трансформований так, ніби саме смерть відкрила світ і визначає людське життя. В. Багинський зазначав, що поклоніння смерті, схилення в глибокій пошані перед нею, створення інститутів, що забезпечують їй марш під урочистий бій барабанів, гул оптимістичних гімнів, дзвін переможних реляцій, відбувалися за допомогою специфічної символіки, яка мала знову ж таки своєрідні природу і зміст. Апофеозом вшановуючого схилення перед безглуздістю смерті, на його думку, був Мавзолей, де смерть повинна була втратити останній натяк на таїнство. Дослідник називав такі явища уособленням абсолютно радикальної банальності смерті, враховуючи ще й той факт, що засобом демонстрації цієї банальності постало не будь-яке тіло, а тіло “засновника та практика ідеї будівництва”, як ствердження його абсолюту щодо “рядових будівників нового суспільства”. Отже, ідея побудови була вивільнена від основної можливої перешкоди – любові до власного індивідуального життя¹⁰³.

Також у свідомість населення впроваджували міфи про бездоганність соціального ладу в СРСР, про відсутність певних недоліків, котрі супроводжують розвиток будь-якого суспільства, таких як наркоманія, проституція, міжнаціональна ворожнеча тощо.

Натомість у так званому капіталістичному суспільстві з успіхом розвивається **демократична ідеологія**, котра теж використовує значну кількість міфів та міфологем. Виділимо декілька найбільш розповсюджених міфів, які, за допомогою засобів масової інформації, дають змогу владі орієнтувати населення на потрібні соціально-політичні установки, контролюють протидію, дають фактам потрібну оцінку, запроваджують визначені цінності та ідеали.

Одним із головних міфів демократії – *міф про безальтернативність ліберального шляху*, котрий стверджує, що пропонований уклад суспільного життя найкраще відповідає біологічній природі людини, оскільки остання ґрунтується на

¹⁰³ Багинський В. Влада міфу : антологія проникаючої трагедії / В. Багинський // Філософська і соціологічна думка. – 1994. – № 3–4.

природному прагненні до свободи. Будучи основою демократичної міфології, він особливо потребує постійного впровадження в маси так званого ритуального повернення до міфу. Прикладами таких ритуалів можуть бути Дні Незалежності, Конституції, особливе облаштування виборів як свята демократії тощо.

Важливе місце займає також *міф про всезагальну рівність* громадян у демократичних суспільствах та демократичних країн між собою. Принцип рівності громадян називають ще принципом рівних можливостей. Проте його сутність полягає не в тому, що всі люди розпочинають жити з певного нульового старту, а в тому, що всі мають однакове право використовувати переваги свого народження та становища, а це власне й заперечує рівність як таку. Подібно трактують і рівність демократичних країн між собою. Водночас сучасна ситуація показує нам, що одні демократичні країни змушені так чи інакше враховувати вимоги чи настійливі побажання інших демократичних країн безапеляційно. Незважаючи на беззмістовність цього міфу, його ритуалізація проводиться доволі часто, наприклад, проведення міжнародних самітів, урочисті засідання членів-країн міжнародних організацій, декларування права обирати та бути обраним і т. д.

Серед них важливе місце займає уявлення про *позитивний імідж демократії* загалом та конкретних демократів зокрема. При цьому, зважаючи на популярність терміна “демократія”, часто підмінюється його значення, виправдовуються будь-які вчинки, аж до явно антидержавних дій та прямого насилля. З цим розумінням демократії пов’язане уявлення про неприйнятність революційного шляху зміни державного ладу. Демократичні вибори представляються як єдиний легітимний спосіб впливу широких мас на владу. Підтверджується це уявлення й розповсюдженням інформації про стабільність у країні та постійний економічний розвиток. Зазвичай через ЗМІ акцентують увагу на цифрах економічного зростання, які пересічній людині ні про що не говорять, лише дають віру в правильність вибраного шляху та надію на краще майбутнє. Водночас введення економічних показників у цифри дає можливість уник-

нути розгляду наявних негативних фактів, таких як зростання безробіття, інфляція, подорожчання товарів та послуг, кризи в різних сферах господарської діяльності тощо.

За допомогою створення, впровадження та постійного підтримування цих та аналогічних соціально-політичних міфів влада може контролювати масову свідомість, програмувати оцінки та поведінку людей, викликати у разі потреби народне незадоволення чи схвалення, створювати ворогів та друзів.

5.3. Засоби розповсюдження соціального міфу на сучасному етапі

Д. де Ружмон, представник школи аналітичної психології, визначав міф як символічну історію, що знаменує нескінчену кількість більш або менш аналогічних ситуацій, а відтак допомагає з першого погляду розпізнати певні типи усталених відношень і виокремити їх з сум’яття буденних проявів. Тобто міф виражає правила поведінки певної соціальної чи релігійної групи. Формулювати ці правила і нав’язувати їх масам сьогодні стало значно легше, адже сама інформація стає набагато доступнішою.

Найбільшим впливом на суспільство користуються засоби масової інформації. З винайденням радіо і телебачення з’явилася можливість повніше контролювати поведінку людини. Процес розповсюдження соціальної інформації на чисельно великі та розпорочені аудиторії значно спростилося з розвитком технічних засобів: преси, радіо і телебачення, відеозаписів, кіно, інформаційних комп’ютерних систем тощо. Будучи особливим видом соціального спілкування, така масова комунікація реалізується в масштабах всього суспільства, виступає важливою передумовою соціального розвитку і організації, перш за все завдяки нав’язуванню масам міфологічного способу сприйняття світу.

Соціальна інформація, що транслюється засобами масової комунікації, використовується індивідами, групами, організаціями, різними соціальними інститутами для регулювання

соціальної взаємодії, суспільних відносин, а також відносин між людиною, суспільством і природою.

Сучасний процес інформатизації суспільства, пов'язаний з розвитком інформаційної технології, різко збільшує кількість інформації, яка стає доступною людині. Збільшується доступ до інформації різного роду: персональні комп'ютери дають можливість користуватися банками даних і під'єднуватися до комунікативних мереж, не виходячи з дому. Проте такий бурхливий розвиток комп'ютерних технологій, "інформаційний вибух" викликав також зміни і в сфері духовного виробництва, культури. Адже інформація стає головним продуктом і однією з домінуючих цінностей суспільства, тому визначальною проблемою тут повинна стати якість інформації. Реально функціонуюча в суспільстві інформація завжди охоплює суб'єктивні елементи (оцінки, думки, сприйняття і т. д.). Можливою є також навмисно спотворена, неадекватна інформація, котру використовує певна людина чи група осіб з корисливими цілями. Невідворотним наслідком неадекватності буде процес соціальної дезінформації, оскільки метою його є маніпуляція масовою свідомістю.

Серед тих міфологічних структур, образів і поведінки, якими користуються в своєму впливі на суспільство засоби масової інформації найбільш показовими є комікси. Персонажі "коміксів", які через свою величезну популярність зі сфери художньої літератури переходять у кіно, відеоігри, промислову індустрію, власне і є сучасною версією міфологічних і фольклорних героїв. Міф про супермена, що відображений тут, задовольняє таємні мрії сучасної людини, яка, усвідомлюючи себе знедоленою і малосильною, мріє про те, що одного разу стане героєм, "надлюдиною". Те ж саме можна сказати і про детективні романи, які за статистикою несуть пальму першості за обсягом продажу на європейському континенті, а також телевізійні серіали (так звані "мільні опери"). У них, з одного боку, ми є свідками боротьби між добром і злом – вічного міфологічного сюжету, а з іншого – читач несвідомо приєднується до дійства, яке є водночас і небезпечним, і героїчним, таким, якого не вистачає пересічній людині.

За допомогою мас-медіа також відбувається міфологізація особистостей, їх перетворення на образ, що слугує прикладом у разі узгодження з запитами публіки. Серед них одним із основних є прагнення "досягнути успіху" найбільш характерне для сучасного суспільства, що виражає темне і неусвідомлене бажання вийти за межі своїх можливостей. Варто згадати лише "американську мрію" – поширену у США доктрину, згідно з якою кожен американець може досягти успіху та навіть обертися президентом країни лише завдяки таким рисам, як працелюбність, мужність, наполегливість, рішучість. Хоч така ідея, на думку багатьох скептиків, є соціальною утопією, вона була і залишається однією з головних підвалин ідеологічної системи Сполучених Штатів, а також головною причиною міграції до цієї країни. Можна стверджувати, що на сучасному етапі "американська мрія" розповсюдилася на демократичні ідеології усіх цивілізованих народів, бо їхнє бажання до наслідування американського способу життя на цьому етапі є незаперечним.

Широке застосування міфологізація знаходить у рекламі. Незважаючи на те, що багатьох людей дратує засилля реклами на телебаченні, на вулиці, в інших засобах комунікації, водночас вони краще купують розрекламовані товари. Дія реклами реалізується через вплив на психологію людини. Е. Фром зазначав: "Реклама апелює не до розуму, а до відчуттів; як будь-яке гіпнотичне віяння, воно намагається впливати на свої об'єкти інтелектуально. В такій мрії з'являється ефект мрії повітряного замку, і за рахунок цього воно дає людині відчуття певного задоволення (типу кіно), але в той же час посилює її відчуття незначущості та безсилля"¹⁰⁴. Зазвичай реклама скерована на стимулювання емоційної сфери людини, оскільки людське сприйняття на 95% емоційне і лише на 5% – аналітичне. Ефективна реклама повинна бути спрямована на придушення в людини негативних емоцій та стимулювання приємних емоційних станів. Позитивна емоційна реакція дає змогу швидше і на довше запам'ятати рекламу, щоб вона у відповідний момент виникла в пам'яті.

¹⁰⁴ Фромм Э. Бегство от свободы / Э. Фромм. – М. : АСТ ; Минск : Харвест, 2007. – С. 164.

У сучасному світі реклама є обов'язковим атрибутом людського життя. При чому вона не обмежується ні межами комерційної комунікації, ані всією ринковою діяльністю, але охоплює усі сфери людської життєдіяльності: побут, політику, соціальну активність, інтелектуальну та культурну діяльність. Важко переоцінити роль реклами, яка щоденно та масово впливає на абсолютну більшість населення, у багатьох розвинених країнах вона вже неофіційно отримала титул "п'ятої влади".

Складні сполучення знань, духовних цінностей і соціальних норм, які тиражуються в рекламі та інших засобах масової комунікації, у систематизованому вигляді відображають пануючі світобачення, суспільний устрій. Розповсюдження інформації через складну мережу масових комунікацій є засобом ідеологічного, політичного, економічного, культурного та іншого впливів на свідомість і діяльність (поведінку) людей. Зміст повідомлень охоплює весь спектр психологічного впливу в діапазоні від інформування та навчання до переконування і навіювання. Спільна колективна діяльність людей в умовах високого ступеня розділення суспільної праці і концентрація матеріального та духовного виробництва, а іншими словами наявність вузької спеціалізації, породжує споживачів – багатомільйонні читацькі, радіослухацькі і телеглядацькі аудиторії. Інтегрований соціальний досвід залучає окремих індивідів у процес масової комунікації, яка дає їм змогу встановити і підтримувати зв'язок з ширшим соціальним середовищем, межі якого розташовані далеко від їхнього безпосереднього оточення.

"Міф і загадковість світу для нас співвідношення природне", – писав Я. Голосовкер¹⁰⁵. Тому людина в усі часи, а найбільше в сучасності, намагається розкрити таємницю світу, в якому живе і робить це за допомогою міфу.

Література

1. Багинський В. Влада міфу: антологія проникаючої трагедії / В. Багинський // Філософська і соціологічна думка. – 1994. – № 3–4.

¹⁰⁵ Голосовкер Я. Э. Логика мифа / Я. Э. Голосовкер. – М.: Наука, 1987. – С. 10.

2. Гулыга А. Миф и современность / А. Гулыга // Иностранная литература. – 1984. – № 2. – С. 167–174.
3. Гуревич П. С. Социальная мифология / П. С. Гуревич. – М.: Мисль, 1983. – 176 с.
4. Донцов Д. Дух нашої давнини / Д. Донцов. – Дрогобич: Відродження, 1991. – 342 с.
5. Забужко О. Шевченків міф України / О. Забужко. – К.: Абрис, 1996. – 160 с.
6. Кара-Мурза С. Г. Манипуляция сознанием / С. Г. Кара-Мурза. – М.: Алгоритм, 2000. – 464 с.
7. Найдыш В. М. Философия мифологии: XIX – начало XX в. / В. М. Найдыш. – М.: Альфа-М, 2004. – 544 с.
8. Ортега-і-Гассет Х. Бунт мас / Х. Ортега-і-Гассет // Ортега-і-Гассет Х. Вибрані твори. – К.: Основи, 1994. – С. 15–139.
9. Осипов Г. В. Социальное мифотворчество и социальная практика / Г. В. Осипов. – М.: НОРМА, 2000. – 543 с.
10. Цуладзе А. Политические манипуляции, или покорение толпы / А. Цуладзе. – М.: Алгоритм, 2000. – 332 с.
11. Шестаков В. В. Мифология XX века / В. В. Шестаков. – М.: Искусство, 1988. – 224 с.

Питання для самоконтролю

- Назвіть головні соціальні міфи європейської культури Нового часу.
- Який міф прийнято класти в основу націоналістичних ідеологій? Чому?
- Охарактеризуйте соціалістичний міф як підґрунтя радянської ідеології.
- У чому полягає міфологізованість демократичної ідеології?
- Які засоби розповсюдження соціального міфу на сучасному етапі ви знаєте?

Завдання для самостійної роботи

- Національні визвольні рухи та міфологія.
- "Міф повернення до джерел" як приклад соціального міфу.
- "Міф про благородне походження" в ідеології націоналізму.

- Культурний герой у соціальній міфології Нового часу.
- “Міф про супермена” в сучасній соціальній міфології.
- Міфологізація особистостей у мас-медіа.
- Реклама як засіб розповсюдження соціального міфу.
- Глянцевий журнал як елемент міфологізації в сучасному суспільстві.
- Теорія мас як основа сучасної соціальної міфології.
- Міф та сучасна масова культура.
- Особливості сучасної міфотворчості.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

1. *Августин А.* О граде божьем : В 4 т. / А. Августин. – М. : Изд-во Спасо-Преображ. Валаам. ставропигиал. монастыря, 1994. – Т. 1. – Кн. 1–7. – 394 с.
2. *Андреев В. П.* Роза мира. Метафилософия истории / В. П. Андреев. – М. : Иной мир, 1991. – 576 с.
3. *Античная мифология. Энциклопедия* / Под общ. ред. Королева К. – М. : Эксмо, Мидгард, 2004. – 768 с.
4. *Багинський В.* Влада міфу : антологія проникаючої трагедії / В. Багинський // Філософська і соціологічна думка. – 1994. – № 3–4.
5. *Барт Р.* Мифологии / Р. Барт. – М. : Академический проект, 2008. – 351 с.
6. *Батай Ж.* Гегель, смерть и жертвоприношение / Ж. Батай // Танатография Эроса : Жорж Батай и французская мысль середины XX века. – СПб. : Мифрил, 1994. – С. 245–311.
7. *Беовульф.* Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах. – М. : Художественная литература, 1975. – 326 с.
8. *Бердяев Н. А.* О назначении человека. Опыт парадоксальной этики / Н. А. Бердяев. – М. : Республика, 1993. – 387 с.
9. *Бобкова В. С.* Календарна обрядова поезія / В. С. Бобкова // Українська народна обрядова творчість / За ред. Рильського М. Т. – К. : Радянська школа, 1958. – Т. 1. – С. 236–272.
10. *Бодріяр Ж.* Симулякри і симуляція / Ж. Бодріяр. – К. : Основи, 2004. – 230 с.
11. *Боннар А.* Греческая цивилизация. Сочинения : В 3 т. / А. Боннар. – М. : Искусство, 1992. – Т. 1. – 334 с.
12. *Бромлей Ю. В.* Очерки теории этноса / Ю. В. Бромлей. – М. : Изд-во ЛКИ, 2008. – 440 с.
13. *Булашев Г.* Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях / Г. Булашев. – К. : Довіра, 1992. – 414 с.

14. Бытие культуры : сакральное и светское. – Екатеринбург : Узд-во УрГУ, 1994.
15. Винничук В. Люди, нравы и обычаи Древней Греции и Рима / В. Винничук. – М. : Высшая школа, 1988. – 496 с.
16. Виоле ле Дюк Э. Жизнь и развлечения в средние века / Э. Дюк ле Виоле. – СПб. : Евразия, 1997. – 387 с.
17. Воропай О. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис : В 2 т. / О. Воропай. – К. : Оберіг, 1991.
18. Гадамер Г.-Г. Миф и разум / Г.-Г. Гадамер // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. – М. : Искусство, 1991. – С. 92–99.
19. Галаганова С. Учение Э. Винера о мифе как средстве массовой коммуникации / С. Галаганова // Теории, школы, концепции (критические анализы). Художественная коммуникация и семиотика. – М., 1986. – С. 163–174.
20. Гвардини Р. Спаситель в мифе, откровении и политике. Теологические раздумья / Р. Гвардини // Философские науки. – 1992. – № 2. – С. 50–62.
21. Гейзінга Й. Homo ludens / Й. Гейзінга. – К. : Основи, 1994. – 376 с.
22. Геннеп ван А. Обряды перехода : Систематическое изучение обрядов / А. ван Геннеп. – М. : Восточная литература, 2002. – 200 с.
23. Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества / И. Г. Гердер. – М. : Наука, 1977. – 705 с.
24. Гиро П. Частная и общественная жизнь римлян / П. Гиро. – СПб. : Алетейя, 1995. – 592 с.
25. Голосовкер Я. Сказания о титанах / Я. Голосовкер. – М. : “Нива России”, 1993. – 270 с.
26. Голосовкер Я. Э. Логика мифа / Я. Э. Голосовкер. – М. : Наука, 1987. – 219 с.
27. Гофф ле Ж. Средневековая уява / Ж. ле Гофф. – Львів : Літопис, 2007. – 350 с.
28. Гофф ле Ж. Цивилизация средневекового Запада / Ж. ле Гофф. – М. : Изд. группа “Прогресс” “Прогресс-академия”, 1992. – 137 с.
29. Грейвс Р. Мифы древней Греции / Р. Грейвс. – М. : Прогресс, 1992. – 624 с.

30. Григулевич И. Р. Инквизиция / И. Р. Григулевич. – М. : Политиздат, 1985. – 448 с.
31. Грушевський М. С. Історія України-Руси : В 11 т. 12 кн. / М. С. Грушевський. – К. : Наукова думка, 1991. – Т. 1. – 736 с.
32. Гулыга А. Миф и современность / А. Гулыга // Иностранная литература. – 1984. – № 2. – С. 167–174.
33. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры / А. Я. Гуревич. – М. : Искусство, 1972. – 320 с.
34. Гуревич А. Я. Средневековый мир : культура безмолвующего большинства / А. Я. Гуревич. – М. : Искусство. – 1990. – 396 с.
35. Гуревич П. С. Социальная мифология / П. С. Гуревич. – М. : Мысль, 1983. – 176 с.
36. Дарморіз О. Ідеологія як міф Нового часу / О. Дарморіз // Духовність. Культура. Нація : зб. наук. статей. – Львів: Вид-во ЛНУ імені Івана Франка, 2009. – Вип. 4. – С. 19–27.
37. Дарморіз О. Первісні релігійні практики через призму взаємозв'язку міфології та релігії / О. Дарморіз // Історія релігій в Україні. Праці XVII -ї міжнародної наукової конференції. – Львів : Логос, 2007. – С. 57–63.
38. Дарморіз О. Свобода для міфу чи міф для свободи / О. Дарморіз // Наукові записки Тернопільського державного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. – 2001. – Вип. 7. – С. 44–49. – Серія : Філософія.
39. Дарморіз О. Соціальна міфологія: сучасний дискурс Духовні виміри європейської цивілізації : виклики XXI ст. / О. Дарморіз. – Львів : Вид-во ЛНУ імені Івана Франка, 2007. – С. 53–61.
40. Дарморіз О. Українські філософи першої половини ХХ ст. про вплив дохристиянських уявлень українців на формування національної культури / О. Дарморіз // Історія релігій в Україні. Праці XIV-ї міжнародної наукової конференції. – Львів : Логос, 2004. – Кн. 2. – С. 262–256.
41. Добиаш-Рождественская О. Культура западноевропейского средневековья / О. Добиаш-Рождественская. – М. : Наука, 1987. – 352 с.

42. Додельцев Р. Ф. Концепция культуры З. Фрейда / Р. Ф. Додельцев. – М. : Знание, 1989. – 63 с.
43. Донцов Д. Дух нашої давнини / Д. Донцов. – Дрогобич : Відродження, 1991. – 342 с.
44. Древние цивилизации / Под общ. ред. Г. М. Бонгард-Левина – М. : Мысль, 1990. – 480 с.
45. Дюби Ж. Европа в средние века / Ж. Дюби. – Смоленск : Полиграмма, 1994. – 316 с.
46. Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев / Ж. Дюмезиль. – М. : Наука, 1986. – 234 с.
47. Дюркгайм Е. Первісні форми релігійного життя. Тотемна система в Австралії / Е. Дюркгайм. – К. : Юніверс, 2002. – 423 с.
48. Еко У. Риторика та ідеологія / У. Еко // Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. – Львів : Літопис, 1996. – С. 539–548.
49. Еліаде М. Міфи, сновидіння, містерії / М. Еліаде // Мефістофель і андрогін. – К. : Основи, 2001. – С. 117–301.
50. Елсуков А. Н. Познание и миф / А. Н. Елсуков. – Минск : Изд-во БГУ, 1984. – 151 с.
51. Енцикліка “Centisimus annus” (“Сотий рік”) // Церква і соціальні проблеми. Енцикліка “Сотий рік”. – Львів : б.в., 1993.
52. Енциклопедія українознавства : У 10 т. – Париж; Нью-Йорк, 1954–1959.
53. Ерасов Б. С. Социальная культурология / Б. С. Ерасов. – М. : Аспект Пресс, 1997. – 591 с.
54. Забужко О. Філософія української ідеї та європейський контекст : Франківський період / О. Забужко. – К. : Факт, 2009. – 156 с.
55. Забужко О. Шевченків міф України / О. Забужко. – К. : Абрис, 1996. – 160 с.
56. Зелинский Ф. Ф. Древнегреческая религия / Ф. Ф. Зелинский. – К. : СИНТО, 1993. – 128 с.
57. Иванов К. А. Многоликое средневековье / К. А. Иванов. – М. : Алетейа, 2001. – 432 с.

58. Ипатьевская летопись. – СПб., 1908. [Электронный ресурс]. – Доступно на : <http://litopys.org.ua/ipatlet/ipat.htm>
59. Искусство в системе культуры : Сб. ст. / Сост. и отв. ред. М. С. Каган. – Л. : Изд-во ЛГУ, 1987. – 267 с.
60. Идеология, мораль, искусство / [Л. Т. Левчук, А. И. Фортова, Т. Г. Аболина и др. ; Ред. В. И. Григорьев]. – К. : Лыбидь, 1991. – 189 с.
61. Іларіон, митрополит. Дохристиянські вірування українського народу / митрополит Іларіон. – К. : Обереги, 1992. – 424 с.
62. Історія європейської ментальності / За ред. П. Дінцельбахера. – Львів : Літопис, 2004. – 720 с.
63. Історія української культури : В 5 т. / Головна редкол. : Патон Б. Є. (голов. ред.) та ін. – К. : Наукова думка, 2003.
64. Каган М. С. Морфология искусства / М. С. Каган. – М. : Искусство, 1972. – 440 с.
65. Кара-Мурза С. Г. Манипуляция сознанием / С. Г. Кара-Мурза. – М. : Алгоритм, 2000. – 464 с.
66. Кардини Ф. Истоки средневекового рыцарства / Ф. Кардини. – М. : Прогресс, 1987. – 384 с.
67. Карсавин Л. П. Культура средних веков / Л. П. Карсавин. – К. : Символ–Air–Land, 1995. – 200 с.
68. Кассирер Е. Людський світ простору та час / Е. Кассирер // Філософська та соціологічна думка. – 1991. – № 5.
69. Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке / Э. Кассирер. – М. : Гардарики, 1998. – 784 с.
70. Кассирер Э. Философия символических форм / Э. Кассирер. – М. ; СПб. : Университетская книга, 2001. – Т. 1. Язык. – 271 с.
71. Кассирер Э. Философия символических форм. / Э. Кассирер. – М. ; СПб. : Университетская книга, 2001. – Т. 2. Мифологическое мышление. – 280 с.
72. Каюа Р. Людина та сакральне / Р. Каюа. – К. : Ваклер, 2003. – 256 с.
73. Кельтская мифология : Энциклопедия. – М. : Эксмо, 2005. – 640 с.
74. Кессиди Ф. Х. От мифа к логосу (Становление греческой философии) / Ф. Х. Кессиди. – М. : Мысль, 1972. – 312 с.

75. Корни Иггдрасиля. – М. : Терра-Книжный клуб, 1997. – 640 с.
76. Косарев А. Философия мифа / А. Косарев. – М. : ПЕР СЭ; СПб. : Университетская книга, 2000. – 304 с.
77. Культура і побут населення України : Навч. посібник / В. І. Наумко, Л. Ф. Артюр, В. Ф. Горленко та ін. – К. : Либідь, 1993. – 281 с.
78. Культурология XX век. Энциклопедия : В 2 т. / Главный редактор и составитель С. Я. Левит. – СПб. : Университетская книга, 1998.
79. Кульчицький О. Світовідчуття українця / О. Кульчицький // Українська душа / За ред. Храмової В. – К. : Фенікс, 1992. – С. 48–65.
80. Куманецкий К. История культуры Древней Греции и Рима / К. Куманецкий. – М. : Высшая школа, 1990. – 350 с.
81. Кун М. А. Легенди і міфи Давньої Греції / М. А. Кун. – К. : Академія, 2007. – 446 с.
82. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении / Л. Леви-Брюль. – М. : Педагогика–Пресс, 1999. – 608 с.
83. Леви-Стросс К. Первобытное мышление / К. Леви-Стросс. – М. : Республика, 1994. – 384 с.
84. Леві-Строс К. Міт і значення / К. Леві-Строс // Антологія світової літературно-критичної думки. – Львів : Літопис, 1996. – С. 343–356.
85. Леві-Строс К. Структурна антропологія / К. Леві-Строс. – К. : Основи, 2000. – 387 с.
86. Лекції з історії світової та вітчизняної культури / За ред. проф. А. Яртия та проф. В. Мельника. – Львів : Світ, 2005. – 568 с.
87. Ліндсей Дж. Коротка історія культури : В 2 т. / Дж. Ліндсей. – К. : Мистецтво, 1995. – Т. 1. : Від доісторичних часів до доби Відродження. – 236 с.
88. Лінч Дж. Середньовічна церква : коротка історія / Дж. Лінч. – К. : Основи, 1994. – 492 с.
89. Літопис Руський [Електронний ресурс]. – Доступно на : <http://izbornyk.org.ua/litop/lit01.htm>

90. Лозинский С. Роковая книга средневековья / С. Лозинский // Шпренгер Я., Инститорис Г. Молот ведьм. – М. : Просвет, 1992. – С. 3–70.
91. Лосев А. Очерки античного символизма и мифологии / А. Лосев. – М. : Мысль 1993. – 959 с.
92. Лосев А. Ф. Абсолютная диалектика – абсолютная мифология / А. Ф. Лосев // Лосев А. Ф. Миф – число – сущность. – М. : Мысль, 1994. – 912 с.
93. Лосев А. Ф. Вещь и имя / А. Ф. Лосев // Лосев А. Ф. Вещь и имя. Самое само. – М. : Изд-во Олега Абышко, 2008. – С. 25–187.
94. Лосев А. Ф. Знак. Символ. Миф / А. Ф. Лосев. – М. : Изд-во МГУ, 1982. – 480 с.
95. Лосев А. Ф. Миф – развернутое Магическое Имя / А. Ф. Лосев // Символ. – № 28. – 1992. – С. 217–230.
96. Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство / А. Ф. Лосев. – М. : Искусство, 1995. – 320 с.
97. Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура / А. Ф. Лосев. – М. : Политиздат, 1991. – 524 с.
98. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии / А. Ф. Лосев. – М. : Мысль, 1993. – 959 с.
99. Лосев А. Ф. Диалектика мифа / А. Ф. Лосев // Лосев А. Ф. Миф. Число. Сущность. – М. : Мысль, 1994. – С. 6–216.
100. Лосев А. Ф. Философия имени / А. Ф. Лосев / Самое само : Сочинения. – М. : ЭКСМО–Пресс, 1999. – С. 29–204.
101. Лосева И. Н. Миф и религия в отношении к рациональному познанию / И. Н. Лосева // Вопросы философии. – 1992. – № 7. – С. 34–44.
102. Лотман Ю. М. Миф – имя – культура / Ю. М. Лотман // Лотман Ю. М. Избранные статьи : В 3 т. – Таллин : “Александра”, 1992. – Т. I. – С. 58–75.
103. Лурье С. В. Историческая этнология / С. В. Лурье. – М. : Аспект–Пресс, 1997. – 448 с.
104. Малиновский Б. Научная теория культуры / Б. Малиновский. – М. : ОГИ, 1999. – 208 с.
105. Мамардашвили М. К. Символ и сознание : Метафизические рассуждения о сознании, символическом и языке /

- М. К. Мамардашвили, А. М. Пятигорський. – М. : Языки русской культуры, 1996. – 224 с.
106. *Массон В. М.* Первые цивилизации / В. М. Массон. – М. : Наука, 1989. – 268 с.
107. *Мелетинский Е. М.* “Эдда” и ранние формы эпоса / Е. М. Мелетинский. – М. : Наука, 1968. – 364 с.
108. *Мелетинский Е. М.* Поэтика мифа / Е. М. Мелетинский. – М. : Наука, 1976. – 407 с.
109. *Мелетинский Е. М.* Происхождение героического эпоса (Ранние формы и архаические памятники) / Е. М. Мелетинский. – М. : Изд-во вост. лит., 1963. – 462 с.
110. Мифологии древнего мира : Сб. ст. / Отв. ред. Якобсон В. А. – М. : Наука, 1977.
111. Мифологический словарь / Под глав. ред. Мелетинского Е. М. – М. : Советская энциклопедия, 1991. – 736 с.
112. Мифы народов мира : В 2 т. – М. : Советская энциклопедия, 1980.
113. Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. / Гл. ред. С. А. Токарев. – М. : Российская энциклопедия, 1994.
114. Младшая Эдда. Серия : Литературные памятники. Издание подготовили О. А. Смирницкая и М. И. Стеблин-Каменский. – М.; Л. : Наука, 1970. – 140 с.
115. *Назарова С. М.* Національна індивідуальність як частина етнокультури / С. М. Назарова // Проблеми філософії : З історії філософії в Україні. – К. : Либідь, 1992. – С. 3–11.
116. *Найдыш В. М.* Философия мифологии. От античности до эпохи романтизма / В. М. Найдыш. – М. : Гардарики, 2002. – 554 с.
117. *Найдыш В. М.* Философия мифологии: XIX – начало XX в. / В. М. Найдыш. – М. : Альфа-М, 2004. – 544 с.
118. *Нейхардт А.* Легенды и сказания Древнего Рима / А. Нейхардт. – М. : Правда, 1987. – 576 с.
119. *Нечуй-Левицький І.* Світогляд українського народу. Ескіз української міфології / І. Нечуй-Левицький. – К. : АТ “Обереги”, 1992. – 86 с.
120. *Ницше Ф.* Рождение трагедии из духа музыки / Ф. Ницше. – СПб. : Азбука, 2000. – 231 с.

121. *Носов К. С.* Рыцарские турниры / К. С. Носов. – СПб. : Полігон, 2002. – 144 с.
122. *Ортега-і-Гассет Х.* Бунт мас / Х. Ортега-і-Гассет // Ортега-і-Гассет Х. Вибрані твори. – К. : Основи, 1994. – С. 15–139.
123. *Осаченко Ю. С.* Введение в философию мифа / Ю. С. Осаченко, Л. В. Дмитриева. – М. : Интерпракс, 1994. – 173 с.
124. *Осипов Г. В.* Социальное мифотворчество и социальная практика / Г. В. Осипов. – М. : НОРМА, 2000. – 543 с.
125. *Оссовская М.* Рыцарь и буржуа / М. Оссовская. – М. : Прогресс, 1987. – 538 с.
126. *Парандовський Я.* Міфологія. Вірування та легенди стародавніх греків та римлян / Я. Парандовський. – К. : Молодь, 1977. – 232 с.
127. *Перцев А. В.* Типы методологий историко-философского исследования. Закат рационализма / А. В. Перцев. – Свердловск : Изд-во Урал. ун-та, 1991. – 196 с.
128. *Петров В.* Передхристиянські релігійно-світоглядіві елементи. Генеза народних звичаїв і обрядів / В. Петров // Енциклопедія українознавства : В 2 т. – Мюнхен; Нью-Йорк : Молоде життя, 1949. – Т. 1. – С. 244–249.
129. *Петров М. К.* Язык, знак, культура / М. К. Петров. – М. : Наука, 1991. – 328 с.
130. *Пивоев В. М.* Миф в системе культуры / В. М. Пивоев. – Петрозаводск : Карелия, 1991. – 216 с.
131. *Пивоев В. М.* Мифологическое сознание как способ освоения мира / В. М. Пивоев. – Петрозаводск : Карелия, 1991. – 111 с.
132. *Плахов В. А.* Традиции и общество / В. А. Плахов. – М. : Мысль, 1982. – 220 с.
133. *Плиний Старший.* Естественная история / Плиний Старший. – М. : Директмедиа Паблишинг, 2008. – 67 с.
134. *Плутарх.* Сравнительные описания. Тесей и Ромул [Электронный ресурс] / Плутарх. – М., 1987. – Доступно на : <http://lib.ru/POEEAST/PLUTARH/tesey.txt>

135. Попович М. В. Мировоззрение древних славян / М. В. Попович. – К. : Наукова думка, 1985. – 167 с.
136. Поппер К. Відкрите суспільство і його вороги : В 2 т. / К. Поппер. – К. : Основи, 1994. – Т. 1. – 444 с.
137. Потебня А. А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий / А. А. Потебня // Потебня А. А. Слово и миф. – М. : Правда, 1989. – С. 379–443.
138. Потебня А. А. Слово и миф / А. А. Потебня. – М. : Правда, 1989. – 624 с.
139. Потебня А. А. Эстетика и поэтика / А. А. Потебня. – М. : Искусство, 1976. – 616 с.
140. Пятигорский А. М. Мифологические размышления : Лекции по феноменологии мифа / А. М. Пятигорский. – М. : Языки русской культуры, 1996. – 280 с.
141. Рабинович В. Л. Алхимия как феномен средневековой культуры / В. Л. Рабинович. – М. : Наука, 1979. – 269 с.
142. Рабинович В. Л. Образ мира в зеркале алхимии / В. Л. Рабинович. – М. : Энергоиздат, 1981. – 152 с.
143. Ранк О. Миф о рождении героя. Психологическая интерпретация мифологии / О. Ранк. – М. : Рефл-бук, Ваклер, 1997. – 252 с.
144. Руссо. Избранные сочинения : В 3 т. / Ж.-Ж. Руссо. – М. : Гослитиздат, 1961. – Т. 3. – 727 с.
145. Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси / Б. А. Рыбаков. – М. : Наука, 1987. – 784 с.
146. Савельева М. Ю. Лекции по мифологии культуры / М. Ю. Савельева. – К. : Видавець ПАРАПАН, 2003. – 268 с.
147. Савельева М. Ю. Мифическое основание культуры постмодерна // Интеллект, воображение, интуиция : размышления о горизонтах сознания. Международные чтения по истории, теории и философии культуры / М. Ю. Савельева. – СПб. : ФКИЦ “ЕЙДОС”, 2001. – № 11. – С. 56–71.
148. Свасьян К. А. Проблема символа в современной философии / К. А. Свасьян. – Ереван : Изд-во АН АрмССР, 1980. – 226 с.

149. Семантика древних образов. Первобытное искусство : Сб. науч. тр. / [АН СССР, Сиб. отд-ние, Ин-т истории, Филологии и философии]; отв. ред. Р. С. Васильевский. – Новосибирск : Наука Сиб. отд-ние, 1990. – 158 с.
150. Скандинавский эпос. Старшая Эдда. Младшая Эдда. Исландские саги / Под ред. Стеблин-Каменского М. И. – М. : АСТ, 2009. – 858 с.
151. Слово о полку Игореве. Давньоруський текст з перекладом українською мовою (О. В. Мишанича) [Електронний ресурс]. – Доступно на : <http://kharkov.vbelous.net/kn-igor/index.htm>
152. Смыслы мифа: мифология в истории и культуре : Сб. в честь 90-летия проф. М. И. Шахновича. – СПб. : Изд-во Санкт-Петербургского философского общества, 2001. – Вып. 8. – 300 с.
153. Соловьев В. С. Оправдание добра / В. С. Соловьев. – М. : Мысль, 1994. – 656 с.
154. Стеблин-Каменский М. И. Миф / М. И. Стеблин-Каменский. – Л. : Наука, 1976. – 104 с.
155. Тайлор Э. Миф и обряд в первобытной культуре / Э. Тайлор. – Смоленск : Русич, 2000. – 624 с.
156. Тайлор Э. Первобытная культура / Э. Тайлор. – М. : Политиздат, 1989. – 573 с.
157. Танатография Эроса : Жорж Батай и французская мысль середины XX века. – СПб. : Мифрил, 1994. – 346 с.
158. Тахо-Годи А. А. Греческая мифология / А. А. Тахо-Годи. – М. : Искусство, 2002. – 304 с.
159. Тихолаз А. Тиранобивці Гармодій та Арістогон : народження політичного міфу / А. Тихолаз // Філософська і соціологічна думка. – 1994. – № 3–4. – С. 139–151.
160. Тодоров Ц. Теории символа / Ц. Тодоров. – М. : Дом интеллектуальной книги, 1999. – 384 с.
161. Токарев С. А. Ранние формы религии / С. А. Токарев. – М. : Политиздат, 1990. – 622 с.
162. Топоров В. Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ / В. Н. Топоров. – М. : Прогресс 1995. – 88 с.

163. Тэрнер В. Символ и ритуал / В. Тэрнер / Сост. и предисл. В. А. Бейлис. – М. : Наука, 1983. – 277 с.
164. Українська душа / За ред. Храмової В. – К. : Фенікс, 1992. – 127 с.
165. Українці : народні вірування, повір'я, демонологія / Упор., прим. та біогр. нариси А. П. Пономарьова, Т. В. Косміної, О. О. Боряк ; Вст. ст. А. П. Пономарьова ; Іл. В. І. Гордієнка. – К. : Либідь, 1991. – 640 с.
166. Уотс А. Миф и ритуал в христианстве / А. Уотс. – К. : София, 2003. – 240 с.
167. Усов Д. В. Масовість як фактор тоталітарної міфологізації суспільної свідомості / Д. В. Усов // Актуальні філософські та культурологічні проблеми сучасності : зб. наук. праць. – К. : Знання, 2000. – С. 69–81.
168. Усов Д. В. Міфологізація свідомості в сучасному суспільстві / Д. В. Усов // Актуальні філософські та культурологічні проблеми сучасності : зб. наук. праць. – К. : Знання, 1998. – С. 53–58.
169. Усов Д. В. Сучасна міфологія в системі масової комунікації / Д. В. Усов // Філософія, культура, життя : міжвузівський зб. наук. праць. – Дніпропетровськ : Наука і освіта, 2001. – Вип. 11. – С. 103–114.
170. Флоренский П. Культ, религия, культура (из богословского наследия) / П. Флоренский // Богословские труды. – 1977. – № 17. – С. 101–119.
171. Флори Ж. Идеология меча. Предыстория рыцарства / Ж. Флори. – СПб. : Евразия, 1999. – 320 с.
172. Фрай Н. Архетипний аналіз : теорія мітів / Н. Фрай // Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. – Львів : Літопис, 1996.
173. Фрезер Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии / Дж. Фрезер. – М. : Эксмо, 2006. – 960 с.
174. Фрейд З. Будущее одной иллюзии / З. Фрейд. – М. : АСТ МОСКВА, 2009. – 253 с.
175. Фрейд З. Психология бессознательного / З. Фрейд. – М. : Просвещение, 1990. – 448 с.

176. Фрейд З. Тотем и табу / З. Фрейд. – М. : Мысль, 1992. – 384 с.
177. Фрейденберг О. М. Миф и литература древности / О. М. Фрейденберг / РАН. Ин-т востоковедения, Рос. Гос. Гуманитарный ун-т. Ин-т высш. Гуманит. Исследов. – М. : Изд. фирма “Восточная литература” РАН, 1998. – 800 с.
178. Фромм Э. Бегство от свободы / Э. Фромм. – М. : АСТ; Минск : Харвест, 2007. – 387 с.
179. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / М. Фуко. – М. : Ника-Центр, 1996. – 208 с.
180. Хейзинга Й. Осень Средневековья / Й. Хейзинга. – М. : Айрис-Пресс, 2002. – 544 с.
181. Хендерсен Дж. Древние мифы и современный человек / Дж. Хендерсен // Юнг К.-Г. Человек и его символы. – М. : АСТ, 1997. – С. 105–154.
182. Храмова В. До проблеми української ментальності / В. Храмова // Українська душа / За ред. Храмової В. – К. : Фенікс, 1992. – С. 5–15.
183. Хюбнер К. Истина мифа / К. Хюбнер. – М. : Республика, 1996. – 448 с.
184. Цезарь Г. Ю. Записки о Галльской войне. Гражданская война. Александрийская война / Г. Ю. Цезарь. – М. : Эксмо, 2008. – 440 с.
185. Цуладзе А. Политические манипуляции, или покорение толпы / А. Цуладзе. – М. : Алгоритм, 2000. – 332 с.
186. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. – К. : Орії, 1992. – 230 с.
187. Шатин Ю. В. Исторический нарратив и мифология ХХ столетия / Ю. В. Шатин // Критика и семиотика. – Новосибирск : Изд-во НГУ, 2002. – Вып. 5. – С. 100–108.
188. Шеллинг Ф. В. Й. Введение в философию мифологии / Ф. В. Й. Шеллинг // Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения : В 2 т. – М. : Мысль, 1989. – Т. 2. – 636 с.
189. Шестаков В. В. Мифология ХХ века / В. В. Шестаков. – М. : Искусство, 1988. – 224 с.
190. Шопенгауэр А. Смерть и ее отношение к неразрушимости нашего существа / А. Шопенгауэр. // Шопенгауэр А.

- Избранные произведения – Ростов н/Д : Феникс, 1997. – 540 с.
191. *Шпренгер Я.* Молот ведьм / Я. Шпренгер, Г. Инститорис ; пер. с лат. Цветков Н. ; предисл. Лозинський С. М. – М. : Интербук, 1990. – 351 с.
192. *Штаерман Е. М.* Кризис античной культуры / Е. М. Штаерман. – М. : Наука, 1975. – 184 с.
193. *Элиаде М.* Аспекты мифа / М. Элиаде. – М. : Академический проэкт ; Парадигма, 2005. – 224 с.
194. *Элиаде М.* Космос и история / М. Элиаде. – М. : Прогресс, 1987. – 312 с.
195. *Элиаде М.* Священное и мирское / М. Элиаде. – М. : Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.
196. *Юнг К.-Г.* Архетипы коллективного несвідомого. Психологічні типи. Вибрані праці з аналітичної психології / К.-Г. Юнг // Читанка з історії філософії : У 6 кн. / За ред. Г. І. Волинка. – К. : Довіра, 1993. – С. 167–179.
197. *Юнг К.-Г.* Душа и миф. Шесть архетипов / К.-Г. Юнг. – Минск : Харвест, 2005. – 400 с.
198. *Юнг К.-Г.* Подход к бессознательному / К.-Г. Юнг // Юнг К.-Г. Человек и его символы. – СПб. : Изд-во Б.С.К., 1996. – С. 16–117.
199. *Юнг К.-Г.* Сознание и бессознательное / К.-Г. Юнг. — СПб. : Университетская книга, 1997. — 544 с.
200. *Янів В.* Нариси до історії української етнопсихології / В. Янів // Янів В. Нариси до історії української етнопсихології. – Мюнхен : Укр. вільн. ун-т., 1993. – С. 1–99.
201. *Яффе А.* Символизм в изобразительном искусстве / А. Яффе // Юнг К.-Г. Человек и его символы. – СПб. : Изд-во Б.С.К., 1996. – С. 298–375.

ІМЕННИЙ ПОКАЖЧИК

- А**
- Августин 11, 142, 193
 Аїта 144
 Аїд 135
 Акусілай 126
 Алфей 133
 Альтюсер Л. 40, 41
 Амфітрита 135
 Анаксагор 10
 Аплу 144, 145
 Аполлодор Афіньський 126
 Аполлон 128, 129, 133, 134, 145, 155
 Аполлоній Родоський 126
 Арес 133, 134, 145
 Аристотель 10
 Арнобій 127
 Артеміда 129, 133, 134, 145
 Асклепій 135
 Афіна 10, 129, 133, 134, 145
 Афінагор 127
 Афродіта 133, 134, 145
- Б**
- Багинський В. 213
 Барт Р. 15
 Бахус 193
 Бегіна Дучеліна 192
 Бернард Клевоський 192
 Бобкова В. 168
 Боян 178
 Брагі 163
 Брос де Ш. 24
 Бут 136
- В**
- Валлонія 142
 Ватикан 141
 Велес (Волос) 178, 180–182, 185
- Велханс 145
 Венера 145, 193
 Веранді 163
 Вергілій 126, 146
 Веста 142, 143–145
 Вікторія 149
 Вішну 59
 Власій св. 155
 Водан 188
 Володимир Великий (Володимир Святославович) 180
 Волтумн 144
 Волунтіна 142
 Воропай О. 184
 Всеслав 178
 Вулкан 145, 151
 Вундт В. 10
- Г**
- Гадес 10
 Гай Юлій Цезар 159
 Ганнібал 145
 Гаральд Кембрійський 196
 Гевьюн 163
 Гейзінга Й. 60
 Гекатей 126
 Геліос 133, 135
 Гелланік 126
 Геннеп ван А. 111–113
 Гера 10, 129, 133, 134, 145
 Геркулес 161
 Гермес 133, 134, 145
 Геродот 10, 126
 Гесіод 126
 Гесіх 136
 Гестія 133–135, 145
 Гете Й.-В. 205
 Гефест 133, 134, 145
 Гігієн 127

Гіперенор 131
Гіпнос 136
Голосовкер Я. 218
Гомер 126
Горацій Колес 149
Гостеліна 142
Гофф ле Ж. 196
Грімм В. 11
Грімм Я. 11
Грушевський М. 168, 181

Д

Дагда 59
Дажбог 177, 178–180, 181
Данте Алігері 205
Дану 155
Дафна 128
Деметра 133, 135, 145
Дені де Ружмон 216
Дестют де Трасі А. Л. К. 40
Діана 145
Діке 135
Діодор Сіцилійський 126
Діоніс 129, 133, 135, 145
Діоскури 129, 136
Діспатер 151
Домну 155
Донар 161
Донцов Д. 208–211
Дюмезіль Ж. 147
Дюркгайм Е. 25, 26, 36

Е

Еак 135
Евгемер 10
Евмолп 136
Евномія 135
Еврипід 126
Едуса 141
Ейр 163
Ейрена 133, 135
Еко У. 43

Еліаде М. 90, 211
Еліот Т. С. 52
Емпедокл 10, 126
Енгельс Ф. 40
Еней 143, 146, 148
Еос 135
Еріда 133
Ерот 129, 133
Есхіл 126
Ехіон 131

Є

Єрасов Б. С. 212

Ж

Жижек С. 40, 41

З

Забужко О. 205
Зевс 10, 47, 75, 129, 132–134,
145

І

Ібн Русте 173
Ідунн 163
Ілля св. 185, 188
Інститоріс Г. 195
Ірида 135
Ісидор Севільський 194
Ісіда (Ізіда) 146, 161

Й

Йорд 163
Йордан 160

К

Каллімах 126
Кардейя 142
Кардізі 173
Касирер Е. 12–14
Кастор 129
Квасір 163
Квірін 148

Кессіді Ф. 49, 72, 86
Кібела 145
Климент Александрійський 127
Коллатіна 142
Кон Н. 82
Конкордія 149
Конс 141
Конт О. 24
Кора 145
Корольов К. 141
Коструб 179, 184
Крон 133
Ксенофан 126
Куба 141
Куніна 141
Купало 179
Курцій 149

Л

Лакан Ж. 41
Лаклау Е. 41
Лакшмі 59
Лев Диякон 183
Леві-Брюль Л. 15, 91
Леві-Строс К. 14, 15, 110
Леда 75
Ленін 211–212
Лето 129
Лібер 145, 151
Лібера 145
Лібертас 149
Ліментин 142
Ллеу 155
Локи 162
Лосев А. 12, 17, 19, 64, 93, 100
Лотман Ю. 93
Лугус (Луг) 155
Людовік 196
Ляктурн 142

М

Малахій єпископ 192

Маліновський Б. 29, 31, 32, 73
Манія 144, 151
Манн 161
Мант 144
Марена 179, 184
Маріс 144, 145
Маркс К. 40, 211
Маррет Р. 27, 28
Марс 145, 148, 150, 152, 161
Мартін св. 193
Матура 142
Мелетинський Є. 90, 211
Менвра 144, 145
Меркурій 145, 161, 188, 193
Михайл св. 188, 190
Мімір 163
Мінерва 100, 145, 193
Мінос 135
Мітра 145, 146
Мокош (Мокш, Мокоша) 178,
180, 183, 185
Мокрина 185
Муф Ш. 41
Муцій Сцевола 149

Н

Наполеон 40
Немезида 136
Нептун 145
Нерей 135
Нертус 161
Нефунс 144, 145
Ніцше Ф. 43
Нодут 142
Нонн Панополітанський 126
Ньйорд 162

О

Овідій 126
Огієнко І. (митрополит Іларіон)
169, 186
Одін (Водан) 161, 162, 164

Опе 145
Осіріс 146
Оссіпаго 141

П

Пакс 149
Пан 133, 135
Парандовський Я. 129
Параскева П'ятниця 185
Парето В. 43
Парменід 126
Пательня 142
Пелор 131
Перун 178, 180-182, 185
Петров В. 184
Півоев В. М. 72
Піетас 149
Платон 126
Пліній Старший 157
Плотін 126
Плутарх 126, 148
Полібій 126
Полідевк 129
Поппер К. 49
Порфирій 126
Посейдон 133-135, 145
Потебня О. О. 74, 92
Потіна 141
Прозерпіна 142, 151
Прокл 12, 126
Прометей 47

Р

Радамант 135
Рем 147
Рея 133
Рибаков Б. О. 179
Річард Левине Серце 196
Робіг 151
Род 175, 179
Рожаниця 175
Ружмон де Д. 215

Ройнальдо єпископ 193
Ромуальд Камальдольський 192
Ромул 147, 148
Рузіна 142
Руміна 141
Рунцина 142
Руссо Ж.-Ж. 85

С

Савельєва М. Ю. 116
Сага 163
Сатре 144, 145
Сатурн 141, 145, 151
Сварог 177, 178, 180, 181
Сегетія 142
Сейя 142
Селванс 144, 145
Сервантес де М. 205
Сефланс 144, 145
Симаргл (Семаргл) 178, 180
Сів 164
Сізіф 47
Сільван 142, 145
Скульд 163
Соковніков В.М. 72
Соль 163
Сорель Ж. 43, 44, 211
Софокл 126
Спенсер Г. 11
Сталін 212
Статан 141
Стеблін-Каменський М. І. 10, 16
Стратон 126
Стрибог 178, 180
Стурлусон Снорі 161
Сунна 163

Т

Тадей апостол 192
Тайлор Е. 11, 26, 27

Тарквіній Гордий 148
Татіан 127
Тацит 161
Тернер В. 65, 106
Тескатліпока 76
Тін 144, 145
Тіт Лівій 146, 149
Тіу 161
Токарев С. А. 11
Тор 161, 162, 164
Тот 59
Туїсто 161
Туран 144
Турмс 144, 145
Тутуліна 142
Тюр 161, 162

У

Удей 131
Уль 163
Уні 144, 145
Урд 163

Ф

Фабулін 141
Ферекід 126
Ферсіфай 144
Фідес 149
Філіп Август 196
Флора 141, 142
Флоренський П. А. 64
Фома Аквінський 194
Форкул 142
Форсеті 163
Франциск св. 192
Фрезер Дж. 11, 29-31

Фрейр 162, 164
Фрея (Фрігг) 161, 163, 164
Фройд З. 12-13, 43
Фром Е. 217
Фуфлунс 144
Фьйоргюн 163

Х

Харити 133
Хеймдаль 162
Хлін 163
Хорс 177, 178, 180, 181
Христос 189
Хтоній 131

Ц

Церера 141, 143, 145, 151, 179

Ш

Шевченко Т. 205
Шеллінг Ф. В. Й. 11, 12
Шопенгауер А. 43
Шпренгер Я. 195
Штаерман Е. М. 146
Штейнталь Х. 11

Ю

Югатин 142
Юнг К.-Г. 13, 43, 103, 104
Юнона 145, 151
Юпітер 145, 148, 150, 152, 193
Юрій Змієборець 185

Я

Яків 77
Янус 142
Ярило 179, 185

ПРЕДМЕТНИЙ ПОКАЖЧИК

А

Авгури 152
 Аксиологічна інтерпретація 91
 Аксиологіка 74
 Альви 163, 164
 “Американська мрія” 217
 Аніматизм 27, 28, 32, 169
 Анімізм 23, 26, 27, 29, 32, 141, 169
 Антропоморфізація 30, 131, 150, 182
 Антропоморфізм 132, 169
 Архетип 13, 32, 55, 56, 211, 213
 Архітектура 62, 127

Б

Берегині 176
 Боги 30, 37, 56, 59, 75, 78, 79, 116, 117, 132–136, 141–145, 155, 156, 162, 164, 188, 193, 204
 Богослужіння 61, 138
 Буддизм 28, 34, 62, 99

В

Валькірії 163
 Весталки 144
 Віра 24, 26–28, 33, 36, 142, 164, 168, 169
 Водяник 174
 Вчення орфіків 138

Г

Гармонія 59, 66
 Генії 143
 Героїчний епос 57, 125
 Герой 57, 79, 81, 136, 189, 202
 культурний 72, 75, 76, 78, 204, 210–212
 міфічний 10

Д

Двовір'я 184, 186
 Демони (δαίμονες) 11, 81, 82, 135, 155, 175, 177, 193
 Дольмени 158
 Друїди 158–160
 Духи 11, 26, 32, 56, 57, 75–78, 81, 83, 87, 88, 94, 117, 128, 130, 155, 158, 163, 164, 174–177, 190, 191, 194

Е

Еакіди 136
 Ейнхерії 163
 Ельфи 164
 Емоції 10, 44, 60, 71, 72, 85, 106, 120
 Еринії (Евменіди) 137
 Есхатологія 82, 83, 164
 Етикет 101, 121

Ж

Жертва 35, 55, 117, 136, 137, 151, 147, 149, 157, 160, 161, 176, 180, 181, 183
 Жертвоприношення 38, 55, 65, 110, 114, 115–117, 136–138, 150, 151, 160, 169, 180–183
 Жертовник 136, 137, 182, 189
 Жерці 58, 75, 111, 117, 137, 138, 150, 152, 158, 160, 183

З

Засоби масової інформації 57, 215, 216
 Звичай 65, 74, 77, 88, 94, 106, 134, 143, 144, 151, 172, 183–186, 191, 209

Злидні 176

І

Ідеологія 40–45, 186, 202, 203, 208, 210, 211, 213
 Ідея 11, 18, 32, 40, 61, 62, 66, 83, 99, 104, 212, 213, 217
 Ієрогамія 74
 Ім'я 87, 91, 93–95, 98, 128
 Ініціація 76, 81, 111
 Інквізиція 195
 Інкуби 176, 194
 Інтернет (інформаційні технології) 57, 218
 Інцест 12
 Історія 10, 13, 19, 42, 92, 125, 147, 205
 Історія філософії 12
 Істоти міфологічні 34, 94, 163
 Істоти хтонічні 77

К

Казка 57, 168, 171, 172, 188
 Канібалізм 12
 Карго-культи 83
 Картина світу 19, 55, 71, 83, 86, 89, 169
 Код 15, 16
 Космогонія 80, 82, 156
 Кромлехи 158
 Культ 25, 32, 33, 36, 57, 58, 60, 66, 67, 83, 102, 122, 131, 133, 136–138, 143, 145, 156–158, 161, 172, 177, 178, 181, 184, 187, 190, 202, 207
 Культ предків 25, 88, 144, 169, 171
 Культ східні 141, 145
 Культурна дія 115
 Курити 135

Корібанти 135

Л

Лари 143, 144
 Легенда 56, 117, 156, 160, 171, 190, 196, 205
 Лемури 143
 Лицарство 197, 198, 199
 Лицарський турнір 198, 199
 Лібація 137
 Лімінальність 112–114
 Лісовик (ліщук) 174
 Література 55, 56, 125, 126, 191, 216

М

Магія 23, 28–32, 57, 81, 161, 162, 191, 192
 Мани 143, 151
 Мара 175, 176
 Марксизм 44, 82, 210, 211
 Менгіри 158
 Метаморфози 74, 76, 126
 Мистецтво 9, 13, 14, 20, 32, 35, 55, 56, 58, 59, 60, 62, 63, 64, 66, 67, 73, 78, 102, 118, 127, 155, 161, 168, 209
 Міксантропічні форми 127, 132
 Міленаризм 82
 Містерії 34, 38, 114, 116, 136, 138, 145
 Містичність 15
 Міф
 авторський 204–208
 антропогонічний 79
 астральний 79
 героїчний 81
 есхатологічний 81, 82, 211
 етіологічний 80, 92
 календарний 81

- космогонічний 59, 80, 81, 117
 “повернення до джерел” 208
 про арійців 210
 “про благородне походження” 208
 “про героя” 202
 про походження 79
 солярний 79, 80
 соціалістичний 202, 203, 212
 соціальний 43–45, 48, 197, 202, 215
 теогонічний 79
 Міфологізація 76, 204, 212, 217
 Міфологічний час 57, 90
 Міфологічні моделі 79, 83
 Міфологічні мотиви (сюжети) 56, 74, 147
 Міфологічні персонажі 11, 56, 74, 77, 78, 79, 83
 Міфологія
 антична 125
 архаїчна 75, 77, 79, 80, 90, 128, 129
 германо-скандинавська 160, 164
 грецька 12, 59, 126, 127, 129, 132, 136, 138, 141, 146, 149, 156,
 демократичного суспільства 214
 єгипетська 59
 кельтська 154, 155
 радянська 212, 213
 римська 141, 145–151, 156
 слов’янська 167, 169, 175, 184
 соціальна 40, 45, 196, 201, 202, 213
 українська 167, 171, 180
 Мова 14, 15, 91–94, 99, 129, 145, 167
 Молитва 37, 116, 137, 138, 150, 180, 193
 Музи 59, 133
- Н**
- Навки (нав’є) 76, 175, 185
 Надприродне 15, 19, 27, 37, 71, 77, 115, 192
 Надприродні істоти 30, 36, 56, 71, 73, 77, 78, 110, 114, 116, 177, 182
 Надприродні сили 15, 30, 64, 77, 98, 104, 110, 192, 193
 Наука 11, 14, 17, 19, 20, 29, 31, 32, 58, 59, 73, 100, 125, 152, 159, 210
 Нацизм 82, 210
 Нація 41, 101, 186, 201, 204, 205, 208
 Нереїди 135
 Несвідоме 12–15, 43, 103, 202, 216
 Норма 23, 26, 42, 43, 48, 51, 59, 72, 78, 112, 114, 118, 120, 121, 164, 218
- О**
- Обряд 28, 30, 37, 60, 65, 72–74, 76, 78, 81, 86, 88, 89, 92, 110, 111, 113, 115, 116, 118, 120, 127, 136–138, 147–152, 157, 160, 168, 169, 171–174, 180, 181, 183, 186, 197
 Оммаж 197
 Оргії 138, 195
 Особистість 13, 18, 29, 41, 56, 61, 81, 98, 112, 120, 206
- П**
- Пантеон богів 79, 127, 155, 162, 180
 Пантеон етруський 144

- Пантеон олімпійський 131, 133, 144
 Пантеон римський 144, 148
 Пенати 143, 144
 Першопредки 57, 76, 77, 79, 90
 Полудниці 174
 Понтифіки 152
 Постмодернізм 40
 Простір 13, 75, 87, 89, 97, 112, 133, 155, 169, 207
 Простір міфологізований 16
 Проторелігія 23, 32
 Психоаналіз 12, 14
- Р**
- Рагнарьок 164
 Реклама 217, 218
 Релігія 9, 13, 18, 20, 23, 32, 34–36, 49, 58, 91, 99, 102, 103, 118, 127, 130, 141, 142, 150, 152, 159, 184, 186, 203, 204, 212
 Римський міф 146, 148
 Ритуал 12, 31, 32, 37, 38, 58, 59, 64, 72, 75, 78, 88, 90, 91, 105, 109–118, 120, 121, 145, 150, 151, 157, 159, 160, 167, 168, 179, 180, 182–184, 187, 191, 199, 204, 207, 212
 Ритуальна дія 50, 53, 62, 64, 137
 Ритуальний акт 37, 89, 115
 Русалки 175, 177, 185
- С**
- Сакральна дія 48
 Сакральне (священне) 35, 56, 60, 73, 77, 85, 94
 Сакральний акт 33, 38, 116
 Саламандри 164
 Сатири 130, 135
 Світове дерево 61, 67, 89, 156, 157, 162, 169, 170, 172
 Свобода 44, 45, 48–53, 83, 149, 150, 214
 Святилище 157, 181, 182
 Священний шлюб 74, 75
 Священнодійство 115
 Селени 135
 Семіотичний аналіз міфу 13
 Символ 10, 13, 17, 25, 26, 50, 61, 65, 66, 89, 93, 97–107, 112, 118, 144, 150, 155, 156, 167, 168, 170, 204, 208
 культурний 103
 міфологічний 34, 97, 102, 168, 187
 релігійний 34, 35, 61, 102
 ритуальний 105, 106
 Символізація 25, 93
 Символізм 64, 97, 102, 105
 Символіка 59, 61, 62, 65, 75, 88, 93, 101, 118, 213
 Сільфи 164
 Скінія 61
 Смерть 14, 31, 32, 37, 51, 61, 65, 66, 74–76, 80, 81, 87, 88, 111, 115, 131, 136, 143, 156, 163, 171, 173–176, 185, 189, 190, 191, 193, 204, 212, 213
 Стриги 194
 Структуралізм 14, 15
 Суккуби 176, 194
- Т**
- Табу (заборони) 12, 25, 27, 46, 72, 75, 80, 114, 120, 170, 190
 Телетаї 138
 Тератоморфізм 128, 132
 Тотем 25, 32, 75, 94, 129
 Тотемізм 23–26, 129

У	Ц
Унди́ни 164	Цверги 163, 164
Упир 76, 173, 175, 176, 194	Церемонія 73, 106, 111, 157, 182, 197, 199
Ф	Ч
Фетиш 24, 32, 128, 129	Чаклунство 28, 65, 193–195
Фетишизм 23, 24, 32, 128, 129	Час 57, 60, 87, 90, 91, 110, 210, 212
Фетишизм фітоморфний 128	Чорт 89, 175, 185
Феціали 152	Чудовиська 57, 76–78, 81, 104, 117, 128, 132, 156, 161, 162, 164
Фітоморфізм 130, 132	
Фольклор 56, 93, 168, 169, 171, 172	Ю
Фомори 156	Юнони 143
Х	С
Харити 133	Status Armarium 198
Храм 60–62, 89, 98, 128, 136, 137, 143, 146, 149, 150, 158, 189	
Християнство 34, 82, 169, 171, 172, 175, 184–186, 188	

ЗМІСТ

Вступ	3
Частина I. Міфологія в системі культури	7
Розділ 1. Міфологія як вчення про міфи	9
1.1. Міф як об'єкт філософсько- культурологічного аналізу. Проблема класифікації міфологічних теорій.	9
1.2. Головні напрями дослідження міфу у сучасній філософії	12
1.3. Міф як феномен культури	17
Розділ 2. Міфологія та релігія.....	23
2.1. Первісні релігійні вірування крізь призму взаємозв'язку міфології та релігії.....	23
2.2. Релігійна та міфологічна свідомість.	33
2.3. Сакралізація в міфології та релігії	35
Розділ 3. Міфологія та ідеологія	40
3.1. Ідеологія та соціальна міфологія.....	40
3.2. Міфологічне обґрунтування соціальної позиції сучасної людини	45
3.3. Соціальний міф та проблема свободи	48
Розділ 4. Міфологія та художня творчість.....	55
4.1. Міф та література.	56
4.2. Міф та музичне мистецтво.	58
4.3. Міф та пластичні мистецтва.	60
4.4. Міфологічність народного мистецтва.....	63
Частина II. Міф як феномен первісної культури	69
Розділ 1. Міф як найдавніша форма духовної культури людства.....	71
1.1. Міф як спосіб світовідчуття первісної людини.	71
1.2. Особливості побудови міфологічних сюжетів. Персонажі міфу.	74

1.3. Головні міфологічні моделі.	79
Розділ 2. Особливості міфологічного освоєння світу.....	85
2.1. Головні характеристики міфологічної свідомості.....	85
2.2. Простір і час як основні форми міфологічного світосприйняття.	87
2.3. Ім'я та слово як форми міфологічної свідомості.....	91
Розділ 3. Символізм міфологічної свідомості	97
3.1. Поняття символу. Творення символів.....	97
3.2. Проблема типологізації символів	99
3.3. Міф як символ.....	104
Розділ 4. Ритуал як найменша одиниця міфологічної свідомості	109
4.1. Ритуальність міфологічної свідомості. Основні види первісних ритуалів.....	109
4.2. Священнодійство та жертвоприношення як основні складові ритуалу.....	115
4.3. Міф. Ритуал. Традиція	118
Частина III. Міфологічні системи в історії європейської культури.....	123
Розділ 1. Антична міфологія як основа європейської науки та культури	125
Грецька міфологія	127
1.1. Архаїчні уявлення стародавніх греків.	127
1.2. Антропоморфізація божеств. Грецький пантеон богів.....	131
1.3. Ритуальність старогрецької міфології.	136
Міфологічна система Стародавнього Риму	
1.4. Особливості розвитку римської міфології. ..	141
1.5. Соціальний характер міфології Стародавнього Риму. “Римський міф”.	146

1.6. Обрядовість римської міфології.....	149
Розділ 2. Міфологічні системи народів Західної Європи ...	154
2.1. Кельтська міфологія	154
2.2. Германо-скандинавська міфологія	160
Розділ 3. Українська міфологія як виразник східнослов'янського типу європейської культури	167
3.1. Основні джерела української міфології.	167
3.2. Основні поняття східнослов'янської міфології.....	169
3.3. “Вища міфологія” давніх українців	177
3.4. Найдавніші обряди та ритуали	180
3.5. Дворіч'я в українській культурі.....	184
Розділ 4. Міфологія в християнізованій європейській культурі	188
4.1. Християнство та язичницькі вірування.	188
4.2. Магія в середньовічній Європі.....	191
4.3. Зародження соціальної міфології.....	196
Розділ 5. Соціальна міфологія Нового часу та новітньої доби	201
5.1. “Міф про героя” як основа соціальної міфології.....	202
5.2. Найзначніші міфи в ідеології ХХ ст.	208
5.3. Засоби розповсюдження соціального міфу на сучасному етапі.....	215
Список літератури	221
Іменний покажчик	235
Предметний покажчик	240

Навчальне видання

ДАРМОРИЗ Оксана

МІФОЛОГІЯ

Навчальний посібник

*Рекомендовано
Міністерством освіти і науки України*

Редактор *У. Крук*
Технічний редактор *С. Сенік*
Комп'ютерне верстання *Н. Лобач, Н. Буряк*

Формат 60×90/16. Умовн. друк. арк. 15,3. Тираж 300 пр. Зам.

Львівський національний університет імені Івана Франка
79000, Львів, вул. Університетська, 1

Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи
до Державного реєстру видавців, виготівників
і розповсюджувачів видавничої продукції.
Серія ДК № 3059 від 13.12.2007

Видруковано у книжковій друкарні "Коло"
82100, Львівська обл., м. Дрогобич, вул. Бориславська, 8.
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи серії ДК № 498 від 20.06.2001