

Scientific Journal

VIRTUS

#5, February, 2016
published in 2014

УДК 392.17:316.324

Костюк О.П.,

*аспірантка кафедри культурології та кіно-, телемистецтва Інституту культури і мистецтв Луганського національного університету імені Тараса Шевченка, olgakostuck@gmail.com**Україна, м. Старобільськ*

КУЛЬТУРНО-АНТРОПОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ ГЕНЕЗИСУ ІНІЦІАЦІЙНОЇ МАСКИ

В статті розкриваються культурно-антропологічні аспекти генезису маски. Розглянутий такий процес в системі ритуалів і обрядів ініціації.

Ключові слова: маска, ініціація, герой, образ «ідеальної людини».

Постановка проблеми. Сучасна цивілізація для співіснування висуває вимоги людині, яка потрібна бути не тільки індивідом, але й членом спільноти знаходячи цілісність через надособові авторитети, усвідомлений і несвідомий контакт з культурним цивілізованим співтовариством. У цьому процесі особистість використовує зручні для себе види маски, як засіб існування у соціальному і культурному просторі суспільного життя. У вивченні цієї проблеми існують різні напрями. Так, К. Юнг, демонструючи ідею «колективного підсвідомого», пояснював глибинні зв'язки, що існують між індивідом і суспільством. Він розрізняв дві душевні інстанції: Persona – денна маска, що є «беззмисловим осередком тільки соціального» і Anima – «образ душі», «центр цілісності». Точка зору Е. Фромма ґрунтується на тій посилці, що існують незмінні закони людської природи і людської поведінки, які діють в будь-якій культурі, тим самим захищаючи тезу про «початкову біологічну слабкість людини». Вивчаючи співвідношення біологічного (природного) і соціального у людській поведінці, Клод Леві-Строс дійшов висновку, що первинним і основним у ній є наявність формальних структур взаємин між людьми. Прояв цього процесу і його значення для сучасної культури можливо продемонструвати на дослідженнях маски в ритуалах і обрядах ініціації.

Мета статті – дослідити культурно-антропологічні аспекти генезису маски в системі ритуалів і обрядів ініціації.

Виклад основного матеріалу. У вивченні проблеми особистості швейцарський психоаналітик Карл Густав Юнг, розрізняв дві душевні інстанції. Перша – «persona, денна маска (відповідає фрейдівському Сверх-Я), яку людина надягає» і є «беззмисловим осередком тільки соціального, тобто є те, що людина по суті справи не є, але, за що вона сама та інші люди приймають її» [1, с.261]. У такому сенсі persona виступає як зручний вид маски, що встановлює відносини між індивідуальною свідомістю і соціальністю, щоб, з одного боку, сприяти на інших певне враження, а з іншого – приховувати справжню природу індивідуума. Іншими словами, це компроміс між вимогами середовища і внутрішньою структурною потребою індивіда. «По суті, persona не є чимось «дійсним». Вона – компроміс між індивідуумом і соціальністю з приводу того, «ким хтось є». Цей хтось приймає ім'я, отримує титул, представляє посаду і є тим або цим. Звичайно, в

певному сенсі це так і є, але у відношенні індивідуальності того про кого йде мова, persona виступає в якості вторинної дійсності, чисто компромісного походження, в якому інші іноді приймають набагато більшу участь, ніж він сам. Persona є видимість, двовимірна дійсність, як її можна було б назвати жартома» [2, с.220]. Інша душевна інстанція – це Anima (в пер. – тінь: у нашому розумінні – це відбиток потаємного, невідомого, що не можна подивитися) – частина душі, яка об'єднує свідоме і несвідоме і має більш глибоке розташування. Цей «образ душі» сполучається з «Самістю», яка за К. Юнгом розуміється як «цілісний спектр психічних явищ» і є метою розвитку кожної людської особистості. Самість співвідноситься з процесом самореалізації, індивідуації, що закладено у кожній людині, і має сутність в досягненні особистісного злиття колективного і універсального з одного боку і, з іншого, унікального і індивідуального. Anima знаходиться в прямому зв'язку з маскою (Persona). «Якщо маска інтелектуальна, «образ душі» майже напевно буде сентиментальним» [3]: адже persona відповідає звичайній зовнішньої установці людини, тоді як anima відображає її звичайну внутрішню установку. З таких позицій маска позначається як посередник між Я і зовнішнім світом, а «образ душі» – як посередник між Я і світом внутрішнім. При цьому К. Юнг відзначає одночасно необхідність і умовність такого процесу. З одного боку, persona, окреслюючи рамки Я у суспільстві, приховує справжню індивідуальність, оберігаючи Я від надмірного вторгнення у внутрішній світ, з іншого, вона ж розглядається психоаналітиком як приклад зміни внутрішньої структури особистості, як «одержимість», спокуса якою є бажанням бути прийнятим і схваленим у суспільстві. Але такий процес таїть у собі небезпеку «зростися» зі своєю persona-маскою і втратити справжню anima, що не дає можливості досягнення власної Самості. К. Юнг не випадково відзначає, що процес індивідуації в житті людини відбувається вже після закінчення процесу соціалізації та адаптації до зовнішнього світу. Саме тому, процес індивідуації, за К. Юнгом, представляючи собою внутрішнє духовне самоздійснення, передбачає динамічну взаємозалежність Persona – Anima, що дозволяє на шляху особистісного розвитку формувати відносини з суспільством, і при цьому людина включається в суспільство не як представник «безмовної більшості», а як Особистість, яка краще розуміє себе і оточуючих.

До проблеми маски, як механізму адаптації людської особистості у суспільстві і культурі близька теорія соціального характеру, що розвивається американським філософом та психологом Е. Фроммом. За Е. Фроммом особистість, яка «перебуває в стані постійної і неминучої невірності», є продуктом динамічної взаємодії між вродженими потребами, що існують одночасно і є причиною внутрішніх протиріч і конфліктів та тиском соціальних норм і правил. Через два типи самоорієнтації людини «мати» або «бути», філософ розкриває діалектику особистості, розвиток якої визначають протилежні прагнення – потреба в прискоренні, що змушує людину прагнути до суспільства, співвідносити себе з іншими його членами, прагнути до загальних орієнтирів і потреба в індивідуалізації, що виражається в прагненні до ізоляції від інших, свободі від тиску і вимог суспільства. «Володіння і буття є двома основними способами існування людини, переважання одного з яких визначає відмінності в індивідуальних характерах людей і типах соціального характеру» [4, с. 21]. За Е. Фроммом перший тип людей, для яких характерно демонстративність, спрямованість на думку інших, живуть за принципом «мати», орієнтований на зовнішню сторону, на речі, вкоріненість у суспільстві. Орієнтир людини на принцип «бути», що оцінюється не за зовнішніми проявами або оточуючим його речам, дозволяє розвивати внутрішню свободу, виникає потреба у творчості, транцендентальності, самоцінності і в прагненні бути самою собою, тобто унікальною особистістю. Аналізуючи вищевказані категорії «володіння» і «буття», що в різних пропорціях переважають в особистості і демонструють певним чином взаємопов'язаність і взаємозалежність, Е. Фромм стосується феномена маски, під чим розуміє зовнішній прояв особистості. «Володіння відноситься до речей, а речі стабільні і піддаються опису. Буття ж відноситься до досвіду, а людський досвід в принципі не можливо описати. Повністю піддається опису лише наша persona - маска, яку носить кожен з нас, «я», яке ми представляємо, – бо ця persona є річ. Навпаки, жива людська істота – не просто якийсь мертвий, застиглий образ і, тому не може бути описано як річ. Фактично живу людську істоту взагалі не можливо описати. Справді, можна багато що сказати про мене, мій характер, мою загальну життєву орієнтацію. Подібне проникливе знання може досягти більшої глибини в розумінні і описі моєї психічної структури. Але весь я, вся моя індивідуальність, моя своєрідність, яка настільки ж унікальна, як і відбитки моїх пальців, ніколи не можуть бути повністю збагнені навіть за допомогою емпатії, бо двох ідентичних людей не існує» [4, с. 92].

Таким чином, Persona і Anima, як діалектика зовнішнього і внутрішнього, соціального і індивідуального, являють собою прояви ініціації людської особистості у суспільстві і культурі, вони взаємопов'язані і взаємозалежні, повністю відповідають юнгіанським уявленням про архетипічний образ міфологічної мандрівки Героя, що є шляхом формування ідеалу «досконалої людини» [5].

З таких позицій ми фактично звертаємося в постмодерній культурі до архаїчних форм

американських індіанців, які досліджував французький антрополог Клод Леві-Строс. У книзі «Путь масок» він розглядає обряди ініціації у структурі міфу, як історичну аналогію процесу юнгіанської індивідуалізації. У цих ритуалах, де герой перемагає монстра, маска уособлює кордон між природним і надприродним, сакральним і профанним, вказує на зв'язок з потойбічним світом і виступає у вигляді записів соціального коду на тілі ініційованого. У книзі К. Леві-Строс описує два типи маски: жіночу (dzonokwa) та чоловічу (swaihwé), розглядає їх властивості. Тип маски swaihwé – назва ідентичне слову, яке позначає потлач – рід церемоній, по ходу яких господар розподіляє багатства серед запрошених ним гостей, щоб узаконити їх присутність своє прилучення до нового титулу або свій перехід у новий статус. За своїми аксесурами і супроводжуючому костюму маска висловлює спорідненість з білим кольором, має пір'я оздоблення, виступаючі очі, великий відкритий рот, звисаючу нижню щелепу, яка виставляє на показ величезний язик. Інший тип маски контрастний, так звана dzonokwa, позначає клас надприродних істот, найчастіше жіночих, які живуть в самій гущавині лісу, це люті велетні, а також людоджерки, що викрадають у індіанців дітей, щоб з'їсти їх. Разом з тим вони підтримують з людьми двоїсті відносини – то ворожі, то наділені певною співпрацею. Відомі численні маски, з цими характерними рисами, що дозволяють легко їх ідентифікувати: ці маски чорні або в їх декорі превалює чорний колір. Найчастіше у них обробка тваринного походження з чорної шерсті, яка зображує волосся, бороду, вуса, очі занурені в глибини орбіти, порожні або напівприкриті, щоки також запалі, рот не широко розкритий, а навпаки наморщений від надування губ, яке робить чудовисько у момент випускання ним свого характерного крику «у! у!».

Прототипи масок swaihwé походять з неба або з товщі води (зверху або знизу), dzonokwa – з гір або з лісу. «З позиції функціональної маски swaihwé представляють предків, засновників найбільш високих ліній: вони втілюють соціальний порядок, в опозиції к dzonokwa, які суть асоціальні духи, не предки – адже, за визначенням, це творці наступних за ними поколінь, – але викрадачі або викрадачки дітей, які перешкоджають цьому слідству» [6, с. 50].

В дослідженнях К. Леві-Строса маскам характерні пластичні аспекти, носії одного і того ж повідомлення або міфу інвертуються подібним же чином при переході до сусідньої популяції. При цьому звичай однієї маски втрачається і виникає нова маска, схожа і при цьому відрізняється від першої. К. Леві-Строс сформулював це так: «Коли при переході від однієї групи до іншої пластична форма зберігається, то семантична функція інвертується. Навпаки, коли семантична функція зберігається, то інвертується пластична» [6, с. 64]. Отже, ми бачимо, що два типи маски протиставлені одна іншій: з позиції пластики маска swaihwé виступаюча, dzonokwa – увігнута; міфи масок розподілені по протилежно орієнтованих осях: міфологія swaihwé розгортається по осі північ-південь, dzonokwa – по осі схід-захід. Але, не зважаючи на такі протиставні характеристики: зовнішнє світло (swaihwé), і внутрішня темрява (dzonokwa), К. Леві-Строс, показує їх

взаємозалежність і взаємопов'язаність, а людину в масці - в образі героя-змієборця, що проходить шлях духовного розвитку у протистоянні Світла і тіні.

З цього дослідження бачиться, що тотемна маска у первісному суспільстві існувала не тільки для позначення тотемного предка в ритуально-обрядовій діяльності і була символічною формою осмислення відносин людини та його соціальної ролі, а насамперед вона давала змогу наблизитися до ідеалу «досконалої людини».

Для розуміння цієї проблеми, звернемося до культурно-антропологічних аспектів генезису маски і розглянемо такий процес в системі ритуалів і обрядів ініціації. Відомо, що сучасна філософська антропологія, звертаючись до наукових досягнень таких дисциплін як: природничонаукова антропологія, етологія, зоопсихологія та ін., які дозволяють простежити еволюцію становлення і розвитку людини як біологічного виду в його органічному зв'язку зі світом природи, актуалізує питання загальних об'єднуючих початків людини і тварини. Саме з таких позицій, для виявлення генетичних витоків феномена маски в демонстраційно-комунікативному та захисно-адаптивному плані, можна звернутися до поведінки тварини, як до такої, що порівняно-етологічне аналізується з поведінкою людини. Засновник етології К. Лонерц особливу увагу приділяв питанню наявності філогенетичних підстав в культурних традиціях. У такому контексті К. Лоренц підкреслював принципову схожість між культурними традиціями і «ритуалами» тварин: вони мають комунікативний характер; каналізують поведінку; сприяють включенню нових мотивацій в систему відносин між особинами; перешкоджають змішуванню близькостпоріднених видів в живій природі і «квазі-видів» (культур) в соціумі. Принципова ж відмінність між ритуалами тварин і культурними традиціями К. Лоренц вбачав саме в тому, що останні виконують ще й функцію створення і трансляції символів: «Якщо у випадку філогенетичної ритуалізації «розуміння» рухів побратима по виду ґрунтується на успадкованих функціях приймача сигналу..., – то у випадку культурної ритуалізації відправлення та прийом сигналів розвивається на основі навчання та культурного успадкування набутих ознак» [7,с.431]. Сучасна дослідниця О. Гребеннікова, вивчаючи біологічні корені маски, доводить, що прообразом маски виступають особливі морфологічні ознаки тварин, які несуть сигнальну функцію, а також поведінкові механізми, характерні для демонстративної поведінки. Дослідниця звертається до світу тварин, де розглядає їх поведінку в конфліктних ситуаціях: у ритуалах загрози і ритуалах умиротворення тварини використовують механізми регуляції агресії, до яких відносяться: страхітливий зовнішній вигляд, наявність рогів, кликів, копит та ін., або навпаки – «демонстративне підставлення агресору найбільш вразливої частини тіла, і сигналізує, що тварина здається на милість найсильнішому» [8,с.23].

Можливо, саме з таких позицій, в ритуальних тотемічних уявленнях людської свідомості бралася до уваги образ досконалої тварини, уподібнювання до якої давало можливість людині удосконалення своєї сутності

перш за все духом, що психологічно пов'язано з розглянутим процесом маскування.

Одним з найбільш значущих аспектів таких тотемічних уявлень для індоєвропейців було зіставлення зі звірами-хижаками, зокрема вовками, які уособлювали воїнів. Досліджуючи археологічні, історичні та фольклорні джерела можна навести факти про поширення образу воїна-вовка в міфології багатьох індоєвропейських народів. Так, за давньогерманським епосом, Один – бог воїнів-вовків, якому поклонялися вікінги у Європі тисячу років тому, бенкетує у потойбічному світі з воїнами-героями, що загинули у бою, пригощає вовкоподібних воїнів вином і годує двох священних вовків [9]. Уособлювала образ вовка також і небесна собака бога Індри Самара, що фігурує у священній книзі стародавніх арійців Рігведи. У нартському епосі осетинів герой Сослан загартований у молоці вовчиці, а зганяла і доїла цих вовчиць праматір усіх собак Салам, яку співставляють з цією ж небесною собакою Рігведи Самарою. Український історик з культури індоєвропейців Л. Залізняк, досліджуючи трансформацію такого верхнього військового божества індоєвропейських народів, наголошує «Як, правило, це бог-громовержець та драконоборець, що часто фігурує в подобі вовка. Його прототип – бог Індра Рігведи, якого супроводжує небесна собака Самара. Двійник Індри у осетинів – військовий бог Уастирджі, часто теж в образі вовка. Бога стародавніх германських воїнів Одина супроводжують два священні вовки, тай сам він нерідко постає у подобі вовка» [10]. У наслідок християнізації Один, Уастирджі та інші божества війни були замінені Св. Юрієм – покровителем середньовічного лицарства Європи, який успадковує вовчі атрибути попередників, він господар, годівник вовків, іноді й сам має вовчий образ. У слов'янській традиції господарем всіх вовків вважається як Св. Юрій (Наддніпрянина), так і Св. Миколай (західні регіони України) – спадкоємці Перуна і Велеса.

Отже, розглянемо образ Героя-Змієборця у подобі вовка, як такий що тлумачить ініціацію як кемпбелловську міфологічну мандрівку. Згідно теорії Дж. Кемпбелла мандрівник проходить декілька етапів випробувань, а саме: слідування на заклик до мандрівки, битва із охоронцем (Змієм або Драконом), мандрівка потойбічним світом зі стражданням, маніпулювання добрими чи злими силами, пошук і знаходження скарбу та повернення з потойбічного світу до звичайного життя [5]. Як вдалося встановити відомому українському досліднику з питань етнічної історії В. Балушко, давньослов'янські ініціації проводили у віддаленому, відокремленому від общини місці – священному лісі. Це місце прирівнювалося до потойбічного світу, де ініційовані переживали тимчасову ритуальну смерть [11,с.126]. Ритуально вмираючи в людській подобі і зазнаючи при цьому важких фізичних і моральних випробувань, юнаки в давніх слов'ян «перероджувалися» на воїнів «вовків». За В. Балушом ініційовані члени таємного союзу, які ритуально перероджувалися на вовків, що пов'язано з міфом про вовкулаків, повторювали міфологічну мандрівку свого покровителя як типовий образ Змієборця. Основним епізодом названої мандрівки була

битва Перуна з його змієподібним супротивником Велесом, в процесі чого ініційований «проковтувався» чудовиськом Змієм-Велесом, а потім, одержуючи при цьому магичні знання світу, «виплюювався» [11,с.188]. В. Пропп дає цьому таке пояснення: «Щоб долучитися до тотемної тварини, стати нею і тим самим вступити з нею в тотемний ряд, потрібно бути з'їденою цією твариною» [12,с.206]. В. Балушок, розглядаючи ритуал перетворення ініційованого на вовкулаку наводить, що здійснювалось це шляхом одягання звіриної шкури, а це по суті процес маскування, що у сакральному аспекті означає прагнення героя-мандрівника в ідентифікації з іншими. Очевидно, має рацію припущення американського дослідника Річарда А. Радлі, який на підставі широкого лінгвістичного аналізу твердить, що слов'янський корінь слова «вовкулака» походить від давнього болгарського Vokodlak – «вкритий вовчою шкірою» [13,с.322].

Відомий сербський дослідник з індоєвропейської релігії та міфології О. Лома, описуючи стародавніх воїнів, також вказує на їх ритуальне маскування: «Одягнені у вовчі шкури або ведмеда, носили на голові роги, ікла або шлейфи, татування тощо. Ці атрибути тварин мали в два рази більш психологічний ефект, залякування опонентів і надавали їх власникам насолоджуватися додатковою мужністю на основі самоідентифікації з дикими звірами» [14].

За словами історика з середньовічної культури Ф. Кардіні, одягнена в особливий обстановці звірина шкура, «прикріплювала» людину до звіриного стану і зумовлювала відповідну поведінку воїнів-ініціантів. У бій вони йшли оголеними і прикритими лише вовчими шкурами. «Цей воїн, подібно звіру, сприяє на людину чаклунську дію, вселяючи в неї страх. Воїни-звіри тероризували противника» [15,с.322].

Продовжуючи описувати ритуальне переродження, В. Балушок переходить до завершальної стадії ініціації, яка передбачала реінкорпорацію: «При перетворенні вовкулаків на людей з них скидають вовчі шкури... а потім одягають їх у новий людський одяг» [11,с.184]. Такий процес осмислював нове народження, не тільки фізичне, а насамперед духовне воскресіння: «повернення в свою общину й посвячення в повноправні члени співтовариства чоловіків-воїнів, закритого для непосвячених, з своїми міфами, ритуалами і особливим комплексом ізоітеричних знань» [11,с.183].

Висновки. Таким чином, наведені приклади В. Балушоком кембелловської міфологічної мандрівки Героя, що імітують ініційовані члени таємного союзу, показують ініціацію як духовне народження з характерними ознаками досконалості людської особистості від тілесного (тваринного) до культурного цивілізованого співтовариства. У такому процесі звертає на себе увагу проблема взаємозв'язку Героя зі становленням цивілізації, ознаками якої є лад, що протиставляється природному хаосу. У цьому сенсі концепція А. Тойнбі наводить вимоги, завдяки яким цивілізація має право на існування – це Виклик кинутий природі або соціальним умовам з відповідною адекватною Відповіддю. Цивілізаційний рух, по А.Тойнбі, це такий собі процес аристотельської «золотої середини» – з одного боку приборкання природних

умов, з іншого прийняття їх для мирного співіснування. На нашу думку, саме ініціація як шлях духовного народження Героя від занурення у природний стан до переродження людини у нову якість означає єднання особистості з сучасною цивілізацією.

Перспективи подальшого дослідження. Для вирішення проблеми сьогоденної маски, як іміджу сучасної людини, що маскує внутрішній світ, необхідне осмислення досконалого образу на умовах пошуків цілісності особистості в процесі духовного ініціального очищення, що є найважливішим етапом занурення людини у власну Самість.

Література

1. Юнг К. Г. Душа и миф: шесть архетипов / К.Г. Юнг. – Киев : Гос.библиотека України для юношества, 1996. – 384 с.
2. Юнг К. Г. Психология бессознательного / К.Г. Юнг. – М.: Канон, 1994. – 320 с.
3. Якоби Иоланда. Психологическое учение Карла Густава Юнга // Теория и практика аналитической психологии [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://psiland.narod.ru/psiche/jacoby/3-30-32.htm>.
4. Фромм Э. Иметь или быть? / Э. Фромм. – 2-е изд., доп. – М.: Прогресс, 1990. – 238 с.
5. Кэмпбелл Дж. Герой с тысячами лицами / Джозеф Кэмпбелл; [пер. с англ. А. П. Хомика]. – К.: София, 1997. – 336 с.
6. Леви-Строс К. Путь масок / Клод Леви-Строс; [пер. с фр., сост., вступ. ст. и примеч. А. Б. Островского]. – М.: Республика, 2000. – 399 с. : ил.
7. Лоренц К. Обратная сторона зеркала / К. Лоренц. – М.: Республика, 1998. – 493 с.
8. Гребенникова О.М. Маска в социокультурном пространстве: генезис, функции, сущность : дис. канд. филос. наук. : 09.00.13 / Гребенникова Ольга Михайловна. – Омск, 2006. – 148 с.
9. Арешян Г. Индоевропейский сюжет в мифологии междуречья Курры и Аракса II тыс. до н. э. / Г. Арешян // Вестник древней истории. – 1988. – № 4. – С. 84-102.
10. Залізник А. Образ воїна-звіра в українській міфології/Леонід Залізник//Пам'ятки України. – 1991. – № 5. – С. 40-43.
11. Балушок В. Обряди ініціації українців та давніх слов'ян / Василь Балушок. – Львів – Нью-Йорк : М. П. Коць, 1998. – 216с.:ил.
12. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки / В.Я. Пропп – Л. : Изд-во ЛГУ, 1986. – 364 с.
13. Richard A Ridley. Wolf and Werewolf in Baltic and Slavic Tradition / Richard A Ridley // The journal of Indo-European Studies. – 1976. – Vol. 4, № 4.
14. Лома А. Свети Сава и облакогонци / Александр Лома // Сборник трудов Византологического института Л. – 2013. – С. 1041-1079.
15. Кардини Ф. Истоки средневекового рыцарства / Франко Кардини; [пер. с ит., вступ. ст. и примеч. А.Б. Островского]. – М.: Прогресс, 1987 – 384 с. : ил.

References

1. Yung K. G. Dusha i mif: shest' arkhjetipov / K.G. Yung. – Kiev : Gos.biblioteka Ukrainy dlya yunoshetva, 1996. – 384 s.
2. Yung K.G. Psikhologiya bessoznatel'nogo / K.G. Yung. – M.: Kanon, 1994. – 320 s.
3. Yakobi Iolanda. Psikhologicheskoe uchenie Karla Gustava Yunga [Elektronnyy resurs] // Teoriya i praktika analiticheskoy psikhologii – Rezhim dostupa: <http://psiland.narod.ru/psiche/jacoby/3-30-32.htm>.

4. Fromm E. *Imet' ili byt'?* / E. Fromm. – 2-e izd., dop. – M.: Progress, 1990. – 238 s.
5. Kempbell Dzh. *Geroi s tysyach'yu litsami* / Dzhozef Kempbell; [per. s angl. A. P. Kholmik]. – K.: Sofiya, 1997. – 336 s.
6. Levi-Stros K. *Put' masok* / Klod Levi-Stros; [per. s fr., sost., vstup. st. i primechi A. B. Ostrovskogo]. – M.: Respublika, 2000. – 399 s.: il.
7. Lorents K. *Oborotnaya storona zerkala* / K. Lorents. – M.: Respublika, 1998. – 493 s.
8. Grebennikova O. M. *Maska v sotsiokulturnom prostranstve: genezis, funktsii, sushchnost'*: dis. kand. filos. nauk.: 09.00.13 / Grebennikova Olga Mikhaylovna. – Omsk, 2006. – 148 s.
9. Areshyan G. *Indoevropeyskiy syuzhet v mifologii mezhdurech'ya Kury i Araksa II tys. do n. e.* / G. Areshyan // *Vestnik drevney istorii*. – 1988. – № 4. – S. 84-102.
10. Zaliznyak L. *Obraz voina-zvira v ukrains'kii mifologii* / Leonid Zaliznyak // *Pam'yatki Ukraini*. – 1991. – № 5. – S. 40-43.
11. Balushok V. *Obryadi initsiatsiy ukrainsiv ta davniki slov'yan* / Vasil' Balushok. – L'viv – Nyu-York: M. P. Kots', 1998. – 216 s.: il.
12. Propp V. Ya. *Istoricheskie korni volshebnoy skazki* / V. Ya. Propp – D.: LGU, 1986. – 365 s.
13. Richard A Ridley. *Wolf and Werewolf in Baltic and Slavic Tradition* / Richard A Ridley // *The journal of Indo-European Studies*. – 1976. – Vol. 4, № 4.
14. Loma A. *Sveti Sava i oblakogontsi* / Aleksandr Loma // *Zbornik radova Vizantoloskog instituta L.* – 2013. – S. 1041-1079.
15. Kardini F. *Istoki srednevekovogo rytsarstva* / Franko Kardini; [per. s it., vstup. st. i primechi A. B. Ostrovskogo]. – M.: Progress, 1987 – 384 s.: il.

Kostyuk O.P.,

PhD student, Department of Cultural studies and Motion picture-, Telearts of the Tarasa Shevchenko Luhansk National University, olgakostuck@gmail.com

Ukraine, Starobilsk

THE CULTURAL AND ANTHROPOLOGICAL ASPECTS OF THE GENESIS OF THE MASK

The article describes the cultural and anthropological aspects of the genesis of the mask. This process is seen in the rituals and rites of initiation.

Key words: mask, initiation, the hero, the image of the «perfect man».



Editor-in-Chief	M.A. Zhurba
Deputy Editor-in-Chief	I.O. Kuzmichenko
Deputy Editor-in-Chief	E.B. Talishinski
Proofreader	Yu.V. Polishchuk
Designer	T.H. Aldakimova
Makeup	T.H. Aldakimova
Web disien	V.H. Gendel

Journal Editorial Staff Contact Information.

Post Address: 93000 Ukraine, Rubizhne,
31 Lenina Str., Institute of Chemical Technology
Volodymyr Dahl East-Ukrainian
National University (Rubizhne),
Journal «Virtus» Editorial Staff, rooms 237,239,241
tel: +38(050)2273003, +38(0663)-6-10-61
e-mail: itg-conference@mail.ru
website: <http://www.virtus.conference-ukraine.com.ua>

Signed for printing 29.02.2015.

Format 60×84 1/8. Paper offset. Font Times.

Offset printing. Conventional printed sheet 27,9 Publisher's sheet-copy 17,1

Circulation 300 copies. Order 2887.

Publishing house Volodymyr Dahl East-Ukrainian National University

Certificate of Registration: ДК № 1620 from 18.12.2003
