

**Державна митна служба України
Академія митної служби України**

Дмитро Бочаров

**Потойбіччя процесуального:
гра, ритуал, міф**

Матеріали для самостійної роботи

**Затверджено науково-методичною радою
Академії митної служби України
Протокол № 3 від 12.12.2006 р.**

**Дніпропетровськ
2007**

УДК 340.111.5
ББК 67.0
Б 86

Бочаров Д.О. Потойбіччя процесуального: гра, ритуал, міф: Матеріали для самостійної роботи. – Дніпропетровськ: АМСУ, 2007. – 50 с.

Рецензенти:

В.П. Гмирко, кандидат юридичних наук, доцент, декан юридичного факультету Академії митної служби України;

Л.М. Лобойко, кандидат юридичних наук, доцент, професор кафедри кримінального процесу Дніпропетровського державного університету внутрішніх справ;

В.В. Шкода, доктор філософських наук, професор кафедри теорії культури і філософії науки Харківського національного університету ім. В.Н. Каразіна.

Видання містить матеріали для самостійної роботи з питань, які стосуються поділу права на матеріальне й процесуальне та відповідного розмежування цих сфер. За допомогою зіставлення й порівняння автор установлює подібність ігрової, міфо-ритуальної та процесуально-юридичної сфер людського буття, досліджує характер їх зв'язку та взаємовплив. Разом з тим видання не містить остаточних висновків, залишаючи простір індивідуальним рефлексіям читача.

Стане в нагоді при опануванні відповідних тем дисципліни “Теорія держави та права” і спецкурсів “Проблеми теорії держави та права” і “Філософія права”.

Автор **Д.О. Бочаров**, старший викладач кафедри теорії та історії держави і права Академії митної служби України

Контактна адреса автора в Internet (e-mail): dmitroboch@mail.ru

Переднє слово

Задля уникнення можливих непорозумінь я хотів би, перш за все, зробити невеличке роз'яснення. Одним із рецензентів цієї роботи було зауважено, що вона продовжує традиції попередніх, влучно названих інтелектуальними провокаціями. Зауваження цілком слушне. “Потойбіччя процесуального” не є концентратом готових знань, не містить простих відповідей на складні питання та не передбачає засвоєння й подальшого сумлінного відтворення для проходження освітніх ініціатив. Це видання потребує самостійної роботи та містить необхідний матеріал для неї, і в цьому подібне до задачника. Хіба що, на відміну від задачника, наведені наприкінці відповіді на поставлені в процесі читання запитання є лише одним із багатьох варіантів можливих відповідей, до того ж, припускаю, неправильним. Адже під час роботи з текстом читач матиме справу з відверто дилетантською розвідкою, спробою через застосування фейєрабендівського принципу “anything goes” вийти за межі затісної методології вузькоспеціального дослідження, обмеженість якої (сподіваюсь, переконливо) продемонстровано в § 1. Розвідка, здійснена за принципом “придатне все”, спроможна у висліді дати будь-який результат. Слушно відзначена іншим рецензентом суцільна цитатність цього тексту вможливорює його альтернативні прочитання; авторські квазівисновки мають радше характер припущень, які ще потребують підтвердження. Свідомо приєднатися до позиції автора чи обрати власне бачення досліджуваної проблеми – ось можливості, що надаються читачеві цим текстом, але можуть бути реалізовані лише за умови його активного прочитання. Сподіваюсь, що класифікований як інтелектуальна провокація текст передовсім спонукатиме до читання й думання, провокуючи інтелектуальні зусилля й стимулюючи до самостійної роботи.

§ 1. У наближенні до проблеми

Очевидність оманлива. Незважаючи на свою широку вживаність і позірну простоту, категорія *процесуальності* є однією з найскладніших і найбільш невизначених категорій юридичної науки. Для переважної більшості процесуалістів слушність цього твердження додаткового доведення не потребує. Але для тих, хто ще не розбивав лоба об мури питань щодо сутності *процесуального* (провадження, режиму, законодавства тощо), не завадить дещо роз'яснити...

Категоріальний статус поняття процесуальності впливає, зокрема, з такого. Як зазначає А. Васильєв, правові категорії – це граничні за рівнем узагальнення фундаментальні абстрактні поняття теорії правознавства. Будучи відображенням найсуттєвіших якостей і головних зв'язків правових явищ, категорії “становлять собою найбільш глибокі за змістом і широкі за обсягом у межах правової науки поняття” [10, с. 58]. Отже, категорії можуть бути визначені як поняття, що характеризуються найвищим рівнем абстрактності, глибиною змісту й широтою обсягу.

Рівень абстрактності й глибина змісту поняття зазвичай перебувають у прямій залежності. Глибинний зміст – характеристика сутності. Утворення правових абстракцій здійснюється шляхом відкидання хай навіть однакових, але несуттєвих ознак правових об'єктів, і виділення тих загальних ознак даних об'єктів, які утворюють їх сутність. “Загальне в абстракціях слід розуміти не як просте виділення того, що притаманне для всіх окремих об'єктів, а як виділення в них сутнісно загального”, – слушно зауважує Д. Керімов [28, с. 138]. Тому досконала абстракція завжди змістовно глибока.

Глибина змісту й широта обсягу поняття також пов'язані. Зміст і обсяг поняття перебувають у зв'язку зворотної залежності: звуження змісту поняття зумовлює розширення його обсягу і навпаки. Поглиблення змісту зазвичай супроводжується його звуженням і водночас розширенням обсягу даного поняття. Поняття з гранично широким обсягом є поняттями з гранично вузьким і переважно глибоким змістом.

Процесуальність – властивість “внутрішнього, глибинного порядку” [48, с. 14]. Поняттям “процесуальне” охоплюється вельми широке коло правових явищ: норми, відносини, провадження, стадії, режими тощо.

Тобто властиві категоріям глибина змісту й широта обсягу притаманні й поняттю процесуальності.

Окрім того, процесуальність як поняття характеризується високим рівнем абстрактності – настільки високим, що це навіть викликає нарікання. В. Протасов, наприклад, ганить конструкцію процесуальної форми саме через її надмірну абстрагованість від реальності [50, с. 142]. Але, як слушно зазначають автори критикованої В. Протасовим конструкції процесуальної форми, “будучи абстрагованою від реальності, вона дає можливість глибше, повніше й точніше дослідити цю дійсність” [57, с. 84]. Юридична абстракція виступає логічною основою конкретного, тим своєрідним вузловим пунктом, у якому загальні, найбільш характерні, суттєві, головні ознаки й специфічні особливості правових явищ і процесів поєднуються в чітку логічну систему [28, с. 141]. Тому глибина змісту й абстрактність правильно утвореного поняття категоріального рівня не є перешкодами на шляху до реальності, звісно, за умови, що сутнісні характеристики представленого поняттям явища відображені повно й адекватно.

Підсумовуючи доводи на обґрунтування категоріального статусу поняття процесуального, слід зазначити, що А. Васильєв у праці, присвяченій методологічним аспектам розробки системи категорій теорії права, прямо визначає “матеріальне” та “процесуальне” як парні правові *категорії* [10, с. 258 – 260].

Зміст понять категоріального рівня зазвичай видається очевидним. Дійсно, складно знайти когось, хто не знав би достеменно, що таке буття, добро, смерть, істина тощо. Але спроба визначити будь-яке з названих понять викликає бентежливе відчуття його невхопності й неосяжності.

Це повною мірою стосується й поняття процесуального. Розмежування парних категорій матеріального й процесуального здається справою нескладною. “Матеріальне” традиційно вважається правовою відповіддю на запитання *що* можна або слід (не слід) робити, тоді ж як “процесуальне” – відповіддю на питання *як* то належить чинити [52, с. 43]. Разом з тим, “просто” – не завжди “правильно”. Приміром, В. Протасов цілком слушно зауважує, що з урахуванням ієрархічної будови процедур обидва наведених питання можуть одночасно стосуватися однієї й тієї ж процедурної норми. “В основу зазначеного підходу покладена лиш одна властивість процедурних (у розумінні прибічників такого підходу – процесуальних) норм: їх здатність упорядковувати застосування інших норм, які з огляду на те визнаються матеріальними. Однак таке співвідношення норм можна помітити й у суто процедурній сфері, коли реалізація однієї процедурної норми впорядковується іншою. Перша, проте, від того не стає матеріальною чи навіть “основною”, бо в цей самий час може виконувати функцію впорядкування стосовно третьої норми” [50, с. 41 – 42]. Про наявність процедур застосування процесуальних норм, аналогічних до процедур, які опосередковують матеріальні відносини, пише й А. Васильєв [10, с. 261].

Логічним наслідком усвідомлення неоднозначності такого критерію розрізнення матеріального й процесуального в праві стала констатація П. Рабіновичем того, що “процесуальність – то така регулятивна функція юридичних норм, якої вони набувають лише стосовно інших (“матеріальних”) норм під час взаємодії з ними... “Матеріальність” і “процесуальність” юридичних норм – це умовні терміни, які позначають певні функціональні властивості норм, що зумовлені їх роллю в правовому регулюванні” [53, с. 251, 247]. Слушність такого підходу до розуміння процесуального визнається й іншими вченими. Наприклад, В. Баландін і А. Павлушина визначають “процесуальність” і “матеріальність” як функціональні характеристики правових приписів [8, с. 57].

Свого часу С. Алексєєв закликав радянських учених “з максимальною чіткістю розмежовувати матеріально-правові й процесуальні властивості й призначення правових явищ” [5, с. 254]. Адже “визначити поняття – значить виявити відношення даної категорії до інших, оскільки лиш у цих відношеннях вона виявляє свій справжній зміст” [56, с. 446]. Але чверть століття по тому В. Баландін та А. Павлушина зазначають, що “ні з максимальним, ні з будь-яким іншим ступенем чіткості це зробити неможливо. Упевнені, що такої межі немає взагалі; намагатись відшукати її в масиві норм – марна справа. Поділ права на матеріальне й процесуальне має умовний, а головне – відносний характер. У різних вимірах одна й та сама норма може бути й матеріальною, й процесуальною... На наш погляд, – резюмують автори, – слід нарешті визнати, що механічно розмежувати норми права на матеріальні й

процесуальні й назавжди закріпити їх належність до певної групи вочевидь неможливо” [8, с. 60 – 61].

Інший підхід до розмежування процесуального й матеріального ґрунтується на їх розрізненні як форми та змісту. Як зазначає А. Васильєв, у парності категорій “матеріальне” – “процесуальне” виявляється єдність двох основних аспектів нормативно-правової регламентації: по-перше, змістовного, який полягає в безпосередній, прямій юридичній регламентації суспільних відносин, а по-друге, формального, через установлення процесуальних форм захисту врегламентованих суспільних відносин [10, с. 260]. Своєрідним апофеозом цього підходу стало створення теоретичної конструкції “процесуальної форми”, яка призначена характеризувати всі вияви процесуального в юридичній сфері [57, с. 71 – 84]. Незалежно від ставлення до конструкції “процесуальної форми”, з поняттям форми так чи інакше пов’язують сутність процесуальності більшість учених. Щоправда, не без деяких застережень: наприклад, вважається неприпустимим протиставлення “матеріальне” – “процесуальне” переносити на правові галузі, протиставляючи матеріальне право як “змістовне” процесуальному як “формальному”. Адже “жодна галузь права не може бути суто формальною в сенсі відсутності в ній власного змісту” [49, с. 24]. Окрім того, має рацію В. Протасов, коли стверджує, що категорії “форма” й “зміст” малопридатні для використання в ролі знарядь детального аналізу відмінностей “матеріального” і “процесуального”. Вони спроможні відображати лише найбільш загальні, принципів зв’язки й властивості таких явищ [50, с. 141]. Зрештою, цей підхід, як і попередній, кінець кінцем необоротно приводить до визнання потреби розмежування “змісту” й “форми” за допомогою питань “що?” і “як?”

Ще одна досить оригінальна можливість визначення меж процесуального за відсутності достатнього критерію “процесуальності” полягає в банальному відніманні матеріальних явищ від усієї сукупності правових утворень [50, с. 37]. Припустивши дихотомічність поділу правових явищ на матеріальні й процесуальні та вилучивши з усієї сукупності правових явищ матеріальні, одержимо в залишку процесуальні. В усякому разі, матимемо достатні підстави вважати процесуальним усе, що залишиться після такої операції. Однак і цей “математичний” підхід не дає, на жаль, очікуваного результату. Адже “про матеріальне право, матеріальну норму, матеріальне правовідношення йдеться лише тоді... коли треба розмежувати їх із процесуальним правом, процесуальною нормою, процесуальним правовідношенням. Цивільне право як таке нікому не спаде на думку називати “матеріальним”; просто так не називають “матеріальним” господарське, трудове чи земельне право... Потреба в додатковому епітеті “матеріальне” з’являється виключно в питаннях, пов’язаних із процесом”. Це значить, по-перше, що “зв’язок парних явищ виявляється в їх протиставленні... але протиставлення і розмежування можливі тільки в контексті взаємозв’язку” [10, с. 241]. А по-

друге, що ключ до розмежування матеріального та процесуального все ж таки захований у царині процесуального*, і через віднімання матеріальних явищ від усієї сукупності правових утворень навряд чи можна дійти розуміння суті й меж процесуального [50, с. 33 – 34, 37].

Більшість процесуалістів визнає проблему поділу правових явищ на матеріальні та процесуальні внутрішньою, спеціальною проблемою юриспруденції [8, с. 54; 44, с. 13; 50, с. 35 – 36]. Разом з тим, за цілком слушним зауваженням В. Протасова, спроби розмежувати матеріальне та процесуальне у праві, а отже, й визначити суть “процесуального” без урахування інших можливих аспектів такого поділу навряд чи будуть плідними [50, с. 37].

“У процесі абстрагування доводиться визначати межі досліджуваного й заради цього буквально виривати його з мережі зв’язків і залежностей, розглядаючи як щось таке, що навіть коли й передбачає існування інших явищ, то лише в формі чогось зовнішнього, стороннього, – зазначає В. Сирих. – Але, з урахуванням багатоманітності та неоднозначності зв’язків і залежностей у реальному житті, провести чітку межу між окремими явищами (відповідно, і між поняттями, що їх відображають) буває досить складно через те, що їх сутнісні характеристики наперед невідомі” [56, с. 446]. Право – досить складне й багатогранне суспільне явище. Воно пов’язане та взаємодіє з комплексом найрізноманітніших суспільних відносин: економічних, господарських, політичних, культурних, сімейних, моральних тощо. Тому для одержання об’єктивних знань про загальні властивості й закономірності правового буття необхідно враховувати й використовувати доробок інших суспільствознавчих наук – лише тоді воно може бути виражене в усіх своїх аспектах і зв’язках [10, с. 90].

Іншими словами, лише дослідивши, систематизувавши й узагальнивши спільні й відмінні риси суміжних і споріднених із безпосередньо досліджуваним явищ, можна більш-менш адекватно розмежувати об’єкт і предмет дослідження та субстанційні й акцидентні ознаки безпосередньо досліджуваного явища. Тобто визначити, що саме виступає предметом дослідження...

З’ясувати, що є досліджуваним у нашому дослідженні сутності *процесуального*.

§ 2. “Родичі” й “сусіди” процесуального

“Як виграти спір з обленерго...”, “Mc Donald’s поки що програє...”, “Українські в’язні виграли...” – такими заголовками рясніють шпальти періодичних видань [22; 31; 61]. Складається враження, нібито йдеться в них про результати перегонів, футбольних матчів, а чи парі знаменитостей. Та насправді в більшості випадків у такий спосіб подаються відомості про

* Хоч абсолютизувати *процесуальне*, так само як і *матеріальне*, у ролі предмета аналізу не варто: для вирішення цього питання їх співвідношення має принципове значення.

перспективи чи результати судових процесів, правові позиції учасників судових справ і професійну діяльність юристів.

Здавалося б, мало що на світі більш віддалене одне від одного, ніж сфера права, закону й правосуддя і царина гри. Священна поважність, висока серйозність і життєві інтереси окремого індивіда й суспільства неподільно панують у всьому, що належить до права й правосуддя. Етимологічна основа для словесного вираження понять права, справедливості й закону перебуває переважно в межах установлення, фіксування, розташування, констатації, призначання, утримування, впорядкування, вибору, поділу, зобов'язування тощо. Усі ці поняття начебто слабо пов'язані чи й зовсім не пов'язані із семантичною сферою, з якої постали слова на означення гри, і навіть цілковито протиставляються тій сфері [11, с. 91]. “Наш спосіб мислення різко протиставить гру серйозному. Однак, – зазначає Й. Гейзінга, – коли придивитися ближче, з'ясується, що протиставлення гри й серйозного не таке вже й викінчене та стале. Ми можемо сказати: гра – це несерйозне. Але хай-но ми замість “гра – це несерйозне” скажемо “гра несерйозна”, як це протиставлення втратить свою силу: адже деякі види гри можуть бути по-справжньому серйозні” [11, с. 12].

Ось як змальовує сутність гри й належне ставлення до неї на прикладі за довершеністю подібної до “абсолютно чорного тіла” ідеальної гри “в бісер” Г. Гессе: “Кожен, почувши слова “гра в бісер”, найперше подумає про урочисті публічні ігри, що відбуваються під керівництвом небагатьох досвідчених майстрів, яких у кожній країні очолює Магістр Гри. Такими іграми не тільки побожно втішаються запрошені – за ними з напруженою увагою стежать слухачі в усіх частинах світу. Деякі з цих ігор тривають кілька днів або й тижнів, і протягом усього свята і гравці, і слухачі живуть за суворими приписами, обов'язковими навіть на години сну, аскетичним, відчуженим від світу життям цілковитого самозаглиблення... Тогорічна Гра, і досі відома й часто згадувана... порадувала відчуттям справжнього врочистого, на диво вдального свята... Мовчазний і неприступний, справжній первосвященик, одягнений у біле з золотом, головна фігура на святковій шахівниці символів, Магістр урочисто виконував свій... твір; випромінюючи спокій, силу й гідність, недосяжний для буденного звертання, він з'явився у святковій залі серед гурту своїх помічників і почав ритуальними жестами відкривати дію за дією своєї Гри, гарно виписуючи блискучим золотим грифелем знак за знаком на маленькій табличці перед собою, і ті знаки, тайнопис Гри, зразу ж з'явилися у стократ збільшеними на величезній дошці, прибитій на задній стіні зали, й тисячі голосів пошепки повторювали їх, оповісники голосно вигукували, телеграф передавав їх по всій країні й по всьому світі, і коли наприкінці першої дії Магістр накреслив на табличці підсумкову формулу, а потім, не міняючи своєї величної, чудової постави, дав указівки до медитації, відклав грифель і сів, продемонструвавши найкращу позу для

самозаглиблення, то не тільки в залі... але й за її межами, в багатьох країнах світу прихильники Гри в бісер побожно посідали для тієї самої медитації і не рухалися доти, доки Магістр знов підвівся. Абстрактний і начебто позачасовий світ Гри був досить гнучкий, щоб у сотнях нюансів відгукуватися на голос, темперамент, вдачу й напрям думок особистості, а особистість досить видатною і розумною, щоб не вважати свої знахідки важливішими за недоторкану автономність Гри; помічники й партнери, вся еліта корилися, як вимуштрувані солдати, а проте здавалося, наче кожен із них, навіть якщо він тільки кланявся разом з усіма чи допомагав запинати завісу навколо заглибленого в медитацію Магістра, виконував свою власну, породжену власним натхненням Гру. А з натовпу, з людського моря... з глибини тисяч душ, які слідом за Магістром здійснювали фантастично-священний похід по безкраїх, багатовимірних просторах ідей і понять Гри, пролунав особливий акорд свята, глибокий, тремтливий, басовий дзвін, який для наймолодших членів громади лишається найкращим і чи не єдиним переживанням на святі, але й у досвідчених віртуозів Гри і критиків з еліти, у службовців... що допомагають Магістрові, і навіть у самого Магістра викликає святобливий трепет... Взагалі, крім кількох геніальних винятків, ігор з негативним чи скептичним, дисгармонійним акордом в основі не любили, а часом навіть забороняли їх – головним чином через той зміст, який у період свого найвищого розквіту Гра здобула в очах гравців. Вона означала витончену, символічну форму пошуків досконалості, високу алхімію, наближення до єдиного в собі, над усією безліччю образів суцього духу, отже, до Бога” [13, с. 48, 240 – 241, 49].

За цілком слушним зауваженням Й. Гейзінга, протилежність “гра – серйозне” завжди лишається нестійкою. Діти, футболісти, шахісти грають цілком серйозно, без щонайменшої схильності сміятися. Нижчість гри раз у раз переростає у відповідну вищість її серйозності. Гра обертається серйозним, а серйозне – грою. Гра може підійматися до верховин прекрасного й священного, лишаючи серйозне далеко внизу [11, с. 12, 15].

Можливість існування спорідненості між правом і грою стає очевидною, як тільки ми завважимо, наскільки практичному відправленню права, сказати б інакше, судочинства, – хоч би які були ідеальні підвалини права, – притаманні риси власне змагання. “Змагатися” означає “трати”, – переконаний Й. Гейзінга. – І ігрові якості, й змагальні – ті й ті піднесені до площини священної серйозності, якої всяке суспільство потребує для свого правосуддя, – досі прозирають у всіх формах правового життя” [11, с. 91, 92].

Колись судочинство було справжнім агонем (змаганням. – Д.Б.) у буквальному розумінні цього слова [11, с. 88]. Як зазначає Й. Гейзінга, “ми, сучасні люди, не можемо сприймати право як щось відокремлене від абстрактної справедливості, хоч би яке невиразне уявлення ми мали про те й те. Судовий процес для нас – це насамперед суперечка про

справедливість і несправедливість, а питання виграшу чи програшу відступає на друге місце. Але ж саме ці, етичні, цінності нам доведеться облишити, якщо ми хочемо осягти архаїчне право. Коли ми повернемо наш погляд назад, від правосвідомості високорозвинених цивілізацій на правові уявлення давніших стадій культури, то побачимо, що ідея виграшу й програшу, себто суто агоністичне поняття, ніби затьмарює ідею справедливості й несправедливості, невинності й провини, себто етико-юридичну концепцію. Архаїчна свідомість переймається не так абстрактним питанням справедливості й несправедливості, як цілком конкретною проблемою виграшу чи програшу. Що далі уявно ми посуватимемося назад разом із нашим слабеньким етичним стандартом, то більшою, незмірно більшою ставатиме роль агоністичного чинника в судочинстві, а де зростає агоністичний елемент, там посилюється елемент випадковості, шансу, – аж, зрештою, ми цілковито опиняємося в ігровій сфері. Перед нами розгортається такий духовний світ, де поняття про рішення, ухвалене за порадою оракула, за волею богів, через випроб, через чари (себто через гру), і поняття про рішення, прийняте на основі правосуддя, зливаються в один-єдиний нерозчленований ідейний комплекс. Правосуддя підпорядковується – і то цілком щиро – правилам гри” [11, с. 94]. Архаїчний суд, на думку Й. Гейзінги, міг здійснюватись у формі азартної гри, змагання чи словесного двобою. Прикладів того існує більш ніж достатньо [11, с. 93 – 104].

Як би то не було, завжди й за будь-яких обставин у процедурі, що розігрується перед суддею, панувало й пануватиме палке бажання обох сторін виграти справу. Це бажання виграшу таке сильне, що агоністичного чинника не можна ані на єдину мить скинути з рахунку... Мова і стиль юридичних сутичок під час теперішніх судових процесів показують, з яким часто спортивним запалом наші правники засипають один одного аргументами й контраргументами, прагнучи одержати верх у судовому “двобої” [11, с. 93]. На думку сучасних процесуалістів О. Александрова й А. Стулікова, судові змагання – річ жорстока. У ньому зазвичай перемагає не той, хто правий, а той, хто сильніший. Тому до суду вони радять іти з готовністю “розірвати” процесуального супротивника або ж не потикатися туди взагалі [4, с. 8]. І. Решетникова зазначає, що в деяких країнах сторони та їх адвокати за надмірну войовничість навіть здобули назву “правових глadiatorів” [54, с. 21].

За слухним спостереженням М. Фуко, елемент змагальності наявний і в акті кари, а в найбільш вираженому вигляді – в акті публічного покарання. “У класичному праві, – пише він, – будь-який злочин уважався викликом носію влади, ставив під сумнів його право і волю, утілені в законі, спрямовувався на силу й тіло влади та її носія (у т. ч. фізичне)”. У відповідь володар змушував злочинця до вочевидь нерівного герцю, самовбивчого двобою з владою на ешафоті, зайвий раз демонструючи

громадськості й самому злочинцеві безглуздість такого змагання [65, с. 44, 60 – 63; 66, с. 108 – 109].

Засади “здорової” змагальності набули закріплення у процесуальному законодавстві країн з різними системами відправлення правосуддя, зазвичай більш виражено – у цивільному та господарському (арбітражному), менш – у кримінально-процесуальному, де зберігає вплив ідея безумовного встановлення судом об’єктивної істини за будь-яких обставин.

Орієнтація процесу на змагальність потребує взаємного розмежування функцій обвинувачення, захисту й вирішення справи; відокремлення функції вирішення справи від інших процесуальних функцій (насамперед, від обвинувальної); забезпечення реальної процесуальної рівності сторін, які змагаються перед лицем суду [33, с. 268 – 269]. На думку Л. Лобойка, у кримінальному процесі, на відміну від цивільного, можливостей щодо реалізації своїх прав у сторони обвинувачення, звичайно ж, більше, ніж у сторони захисту. Тому з метою врівноваження в судочинстві наступальної могутності її офіційного супротивника стороні захисту надаються дещо більші права. Робиться це за рахунок підтримання слабшого супротивника додатковими юридичними гарантіями, що в теорії кримінального судочинства називають *favor defensionis*, або перевагами захисту. До числа останніх належать презумпція невинуватості, право обвинуваченого (підсудного) не давати свідчення тощо [33, с. 270]. Прототипом цього, ймовірно, стали своєрідні штучні утруднення (*handicaps*), якими намагалися зрівняти шанси супротивників з нерівними силами під час судового двобою в минулому. Приміром, коли чоловікові випадало битися з жінкою, він мав робити це, стоячи в ямі по пояс [11, с. 110].

У кримінальному процесі активність сторін не має вирішального значення для кінцевого результату. Чи діяти активно і якщо діяти, то наскільки активно, вирішують самі сторони. Врешті-решт, вони можуть узагалі відмовитись від використання наданих законом можливостей. Їх пасивність почасти компенсується активністю суду в частині з’ясування чи уточнення ним обставин справи з метою її правильного вирішення [33, с. 275].

Натомість для суто змагальної системи відправлення правосуддя (та суто змагальних типів процесу: цивільного, арбітражного (господарського) тощо) важливий не лише рівний процесуальний стан супротивників, але й належність їм ініціативи у веденні справи на всіх стадіях процесу, можливість контролювати хід підготовки справи та її слухання, зрештою самим провадити судові слідство [54, с. 21].

Визнавши змагальність субстанційною рисою судочинства, а разом з тим і суттєвою ознакою поняття процесуального, підсумуємо словами Й. Гейзінги: “Сказати коротко, на запитання, чи маємо ми право включати змагання в категорію гри, можна без вагань дати ствердну відповідь” [11, с. 60].

Позитивно вирішивши в такий спосіб питання щодо генетичної й сутнісної спорідненості процесуальної та ігрової сфер, з’ясуємо інші

суттєві риси гри. Ними фундатор ігрової концепції культури Й. Гейзінга, зокрема, вважає такі:

– гра не є “звичайне” чи “справжнє” життя. Це радше вихід з рамок “справжнього” життя в тимчасову сферу діяльності, де панують її власні закони [11, с. 15];

– гра вирізняється на тлі “звичайного” життя і місцем дії, і тривалістю. Гра починається і в певний момент закінчується. Вона дограється до того чи іншого кінця. А поки вона триває, в ній панує рух, зміна, черговість, поступовість, об’єднання та відокремлення. Її перебіг і сенс містяться у ній самій. Всяка гра відбувається в межах свого ігрового простору, визначеного заздалегідь матеріальними чи ідеальними засобами, за домовленістю гравців чи як само собою зрозуміле [11, с. 16 – 17];

– “інакшість” і таємничість гри найяскравіше виявляються у перевдяганні. Тут “позазвичайна” природа гри сягає довершеності. Перевдягшись чи сховавшись за маскою, людина “грає” іншу роль, іншу істоту. Вона ж і є ця інша істота! [11, с. 20];

– особливо важливу роль відіграє в грі... елемент напруги. Напруга означає непевність, залежність від випадку, прагнення розв’язати проблему й тим покінчити з нею. Немовля тягнеться до іграшки, кошеня б’є лапкою катушку з ниткою, дівчинка підкидає м’яча – всі прагнуть досягти чогось нелегкого, добитися успіху, покінчити з напругою [11, с. 17 – 18];

– гра творить лад, вона сама є лад, порядок. У недовершений світ, у життєве сум’яття вона приносить тимчасову, обмежену довершеність [11, с. 17];

– правила – це дуже важлива частина поняття гри. У всякої гри свої правила. Вони визначають, що має силу всередині обмеженого грою тимчасового світу. Правила гри беззастережно обов’язкові й не підлягають ніякому сумнівові [11, с. 18];

– гра сприяє утворенню стійких угруповань, схильних оточувати себе таємницею і підкреслювати свою відмінність від звичайного світу маскуванню та іншими засобами [11, с. 20].

Отже, грі властиві специфічність ігрової реальності; особливість ігрового часу й простору; “інакшість” учасників щодо самих себе; непевність, напруженість і прагнення до утвердження ладу (як він уявляється гравцям) установленим порядком.

Гра має й інший, порівняно зі змаганням, вияв. Як зазначає Й. Гейзінга, функція гри в її вищих формах виявляє себе в двох найголовніших аспектах: “Гра – це змагання за що-небудь або ж представлення чого-небудь”.

Слово “представляти” означає буквально “ставити щось перед очима”. Представлення може бути демонстрацією перед очима глядачів якогось видовища [11, с. 20]. Цей аспект гри пов’язується передовсім з поняттям театральності. “Театральність, – пише О. Клековкін, – це істотна характеристика явищ соціального життя, котра об’єднує все, що здійснюється в розрахунок на те, щоб справити враження на роззяву – спостерігача або глядача” [30, с. 25]. Опредмечена театральність зазвичай

виступає у формі видовищних атракціонів, тобто створених з метою притягування уваги глядача рідкісних подій [30, с. 25 – 26], демонстрацій чогось особливого, небаченого в даній місцевості чи соціумі. Передтеатральна “вистава”, на думку О. Фрейденберг, являла собою дійство глядіння на якусь панораму, що показувалася... й могла бути сяючим “дивом” або, навпаки, мороком смерті... Поряд з панорамою йшли й агони ілюзійного типу [30, с. 92, 93]. На видовище перетворилося полювання [30, с. 87]. Зрештою театральний атракціон міг виглядати й так: “Діти так наполягали, що Хосе Аркадіо Буендіа заплатив тридцять реалів і завів їх до шатра, де велет із поголеною головою і волохатим тілом, з мідним кільцем у ніздрі й важезним залізним ланцюгом на щиколотці стеріг піратську скриню. Коли велет підняв віко, зі скрині повіяло пронизливим холодом. Усередині лежала сама тільки здоровенна прозора брила, повна безлічі білих голок, об які вечірнє світло розбивалося на мріади різнобарвних зірочок.

Ошелешений, однак знаючи, що діти чекають від нього негайного пояснення, Хосе Аркадіо Буендіа відважився й промимрив:

- Це найбільший у світі діамант.
- Ні, – поправив його циган. – Це лід.

Нічого не зрозумівши, Хосе Аркадіо Буендіа простяг руку до брили, та велетень відвів її.

- П’ять реалів за те, щоб помацати, – мовив він.

Хосе Аркадіо Буендіа заплатив п’ять реалів, поклав руку на лід і потримав її отак хвилинку, а серце йому повнилося страхом і захватом від доторку до таємниці” [37, с. 35 – 36]. Це, так би мовити, приклади “театральності до театру” [30, с. 25] або, радше, позатеатрової театральності.

Тож навряд чи кому спаде на думку заперечувати театральність, притаманну судовій діяльності. Демонстративність, видовищність завжди були невід’ємними рисами судочинства й виконання покарань. Як зазначає О. Тогоєва, під час переходу від архаїчної моделі судочинства, заснованої на принципах приватного обвинувачення та “Божого суду”, до інквізиційної (розшукової) моделі головними завданнями судової влади стали авторепрезентація та самоствердження. “У цій ситуації представникам світської судової влади вкрай необхідно було будь-яким чином переконати громадськість у легітимності своїх владних повноважень, у тому, що земний суд – не просто “теж суд”, але суд *par excellence*. Щоб донести цю думку до підданих, судова влада використовувала найрізноманітніші способи. До них можна зарахувати, зокрема, вимогу відкритості, публічності судових засідань, аби глядачі самі мали змогу спостерігати за здійсненням правосуддя; уведення інституту обов’язкового зізнання обвинуваченого, яке мали б можливість почути всі присутні на процесі; ретельно продуманий обряд покарання, коли винуватість і соціальна небезпечність певної особи підкреслювалася

не лише візуально (позою, вбранням, діями та жестами), але й за допомогою мовленнєво-слухової фіксації (зачитування вголос обвинувачення й вироку) [58, с. 4 – 5]. За М. Фуко, театральність виконання покарань зумовлювалася тим, що кара мала відтворити й перевершити собою страхіття злочину, виявити нелюдську велич і могутність влади, а також стати погрозою потенційним злочинцям. “Як наслідок, ключовим елементом середньовічної системи покарань стала не міра, а принцип перебільшеної демонстрації” [66, с. 109]. Слід зауважити, проте, що такий підхід властивий не лише середньовіччю. Адже своєрідним апогеєм театралізації кари були давньоримські постановочні феєрії на міфологічний сюжет. “Смерть героя, якою п’еса закінчувалася, розігрувалася у великих стражданнях і насправді, а виряджений актор, обливаючись кров’ю, спалювався, вбивався, розпинався, розривався звірами відразу на сцені... Злочинці, засуджені до страти, зустрічали її на вогнищі Геракла або на колесі Іксіона і т. ін. Ось форма сценічних ігор, у якій смерть стає предметом видовища, а небіжчик (той, на кого очікує смерть, засуджений) – актором” [30, с. 102]. Зрештою, “страта як вистава” в ролі видовища нічим не поступалася “виставі зі стратою”. У тому неважко переконатись хоча б на прикладі страти Р. Дам’єна, 1757 р. засудженого на смерть за батьковбивство у Франції: “Другого березня... Дам’єна засудили до “прилюдного каяття перед головною брамою Паризької церкви”. Туди його мали “привезти на возі голого, в самій сорочці, з запаленою двофунтовою свічкою в руках”, а потім “на тому самому возі перевезти на Гревський майдан і на спорудженому там ешафоті виривати щипцями шматки тіла з грудей, рук, стегон і литок; його праву руку з ножем, котрим він заподіяв батьковбивство, спалити в сірчаному полум’ї, а на місця, де вирвано шматки плоті, лити розтоплений свинець, киплячу олію, гарячу смолу, розплавлений віск та сірку; по тому його тіло розпростерти й розчленувати чотирма кіньми, кінцівки й тіло спалити, обернути на попіл і розвіяти той попіл за вітром”.

“Нарешті його розпростерли, – писала “Gazette d’Amsterdam”. – Ця остання процедура тривала дуже довго, бо запряжені коні були не привчені тягнути; тож замість чотирьох довелося запрягти аж шістьох, але й цього не вистачило, відчленовуючи стегна, довелося перерізати бідоласі сухожилля й розрубати суглоби...

Запевняють, ніби з Дам’єнових вуст, дарма що він завжди страшенно полюбляв лайку, не вихопилося жодного прокльону, тільки несвітські муки змусили його моторошно зойкати, й він часто приказував: “Господи, зжалься наді мною. Ісусе, допоможи мені”. Глядачі були дуже вражені ревністю панотця з церкви св. Павла, що, попри свої похилі літа, не проминув жодної нагоди потішити страдника”.

А ось що писав жандарм Бутон: “Сірку підпалили, але вогонь був такий слабенький, що шкіра на тильному боці долоні лише трохи попеклася. Тоді кат, закасавши рукави вище ліктів, узяв зумисне

наготовані залізні щипці завдовжки півтора фути і виривав йому шматки м'яса спершу з правої литки, потім із стегна й правої руки нижче плеча спереду і ззаду, згодом із грудей. Кат, дарма що кремезний і дужий, докладав чималих зусиль, аби вирвати шматки плоті, і мусив хапати їх щипцями двічі або тричі з одного боку та скручувати, тож, коли нарешті виривав, на кожному місці утворювалась рана завбільшки з шестиліврову монету.

Після катувань щипцями Дам'єн, що дуже кричав, але не лаявся, підвів голову і оглянув себе; той самий кат залізною ложкою зачерпнув з казана киплячу суміш і щедро поливав кожен рану. Згодом тонким мотуззям прив'язали до коней линви, а потім отак запряжених коней прив'язали до кожної кінцівки – до рук і до ніг.

Пан Лабретон, секретар, не раз підходив до страдника, запитуючи, чи той не хоче чогось сказати. Дам'єн відповідав, що ні, а на кожен заподіяний йому біль кричав так, як, напевне, кричали б засуджені на довічні муки, і приказував: “Прости мені, Боже! Прости, Господи!” Попри всі свої муки, катований уряди-годи підводив голову й пильно оглядав своє тіло. Линви, що їх, прив'язуючи, вкрай туго затягли, завдавали йому несказанних мук. Знову підступив пан Лабретон і запитав, чи Дам'єн не хоче чогось сказати, той відповів, що ні. До нього не раз підходили сповідники й довго щось говорили, засуджений охоче цілував піднесені розп'яття, випинав губи й неодмінно проказував: “Прости мені, Господи!”

Коні шарпнули, кожен кінь тягнув за одну випростану кінцівку, кожного поганяв кат. Минуло чверть години, жодного успіху. Зрештою, після багатьох невдалих спроб, коней, прив'язаних до стегон, стали розвертати то до однієї, то до другої руки, і через те руки зламались у суглобах. Коні раз у раз шарпали і тягли, але марно. Засуджений підводив голову й оглядав себе. Кати були змушені припрягти ще двох коней – попереду тих, що тягли за стегна, – тож загалом тепер стало шестеро коней. І знову невдача.

Нарешті кат Самсон сказав панові Лабретонові, що нема ані способу, ані надії дійти таким чином кінця, і попросив його поспитати в панів з муніципалітету, чи вони дозволять розрубати засудженого. Пан Лабретон, повернувшись із міста, звелів удатись до нових спроб, що й зроблено, проте коні ставали дибки, а один кінь, прив'язаний до стегна, упав на бруківку. Підступили сповідники й знову заговорили до засудженого. Той сказав їм: “Поцілуйте мене, добродії”. Панотець із церкви св. Павла не наважився, панотець із церкви св. Марсилія пройшов під линвою лівої руки й поцілував страдника в чоло. Кати стали радитись, а Дам'єн попросив їх не лаятись і виконувати свою роботу, він не має до них претензій; просив їх молити за нього Господа й порадив панотцеві з церкви св. Павла помолитися за нього на першій відправі.

Після двох чи трьох спроб кат Самсон і кат, що виривав щипцями м'ясо, дістали з кишень ножі й підтяли засудженому ноги там, де вони

відходять від тулуба; четверо коней щосили шарпнули й потягли за собою ноги, причому спершу праву, а згодом ліву; потім підтяли руки біля плечей і пахвин, одне слово, четвертували; різати довелось до самих кісток, і коні шарпнули й потягли спершу праву руку, згодом ліву.

Коли всі чотири кінцівки відтягли, підступили сповідники, щоб поговорити з Дам'єном, проте кат сказав їм, ніби той уже мертвий, хоча я бачив, що чоловік іще ворушився, а його нижня щелепа піднімалась та опускалась, немов він казав щось. Один кат трохи згодом навіть признався, що тоді, як вони брали тулуб і кидали його на вогонь, засуджений був іще живий. У розкладене неподалік від ешафота вогнище спершу вкинули чотири кінцівки, виплутані з лив, що за них тягли коні, потім тулуб, а зверху прикрили дровами та оберемками хмизу й підпалили соломку, що лежала впереміш із дровами” [65, с. 6 – 9]. “Аншлаги” на виставах такого гатунку досить часто забезпечувалися примусовим порядком.

Театральність не лише окраса судочинства, її функція – вплив на свідомість “глядачів”. Адже саме вона, суспільна й індивідуальна свідомість, завжди править за об’єкт юридичної діяльності в усіх можливих смислах. На думку О. Тогоєвої, забезпечення визнання громадськістю законності того чи іншого судового рішення, того чи іншого вияву судового насильства становило чи не головний клопіт середньовічної судової влади [58, с. 5]. “Класичною добою зазвичай захоплюються тому, що вона спромоглася винайти вражаючу кількість наукових і промислових технік, – зазначає М. Фуко. – Але класична доба вдосконалила й техніку реалізації влади, спрямувавши її на “нормалізацію” індивідуалізованих патологій” [66, с. 71 – 72]. Замість тіла на цьому етапі предметом опікування влади стає душа, внутрішній світ індивіда, замість вилучення й ізоляції тіла влада прагне привести до норми (як вона її собі уявляє) дух. “Ми не задовольняємося вимушеною слухняністю та приниженою покорою. Ми знищуємо зловмисника не тому, що він чинить спротив; допоки він опиратиметься, ми його не вбиватимемо. Ми наведемо його, заволодіємо його душею, перетворимо його на іншого. Ми випалимо в ньому все зло й ілюзії; він візьме нашу сторону – не з відчаю, а щиро, за велінням серця й розуму. А коли він стане одним із нас, ми вб’ємо його. Або не вб’ємо: тоді це вже не матиме ніякого значення. Але ми не допустимо існування ересі – навіть таємної, навіть безсилої, навіть у мить смерті”, – ось квінтесенція цього підходу, сформульована від імені влади Дж. Орвелом [42, с. 200]. А щоб одержати бодай незначну подобу змалюваного ефекту лише театральності вочевидь недостатньо, бо відповідного впливу мають зазнати не лише глядачі, а й самі учасники дійства.

За таких обставин ігрове представлення, на відміну від демонстративного вдавання, має полягати в образному, символічному

перетворенні реальності та перевтіленні, подібному до перетворення й перевтілення в дитячій грі та ритуалі.

“Павич та індик лише красуються перед самицями своїм розкішним оперенням, але вже в цьому показі є ще одна істотна риса: демонстрація чогось незвичайного з метою викликати захват, – пише Й. Гейзінга. – Якщо ж птах не тільки демонструє, а при цьому ще й робить танцювальні па, то тут ми маємо дійство, вихід за рамки звичайної дійсності у сферу вищого порядку. Ми не знаємо, що відчуває при тому птах-виконавець. Проте знаємо, що в житті дитини такі дієства бувають насичені образністю. Дитина творить образ чогось відмінного, чогось гарнішого чи вищого, ба й небезпечнішого за її звичайне життя. Дитя уявляє себе принцом, або татом, або лихою відьмою, або тигром. Воно так захоплюється, що буквально “виходить за межі себе”, “заноситься” так далеко, аж майже вірить, ніби й справді є тим чи тим, хоч і не втрачає повністю усвідомлення “повсякденної дійсності”. Дитяче дійство – це не стільки удавана дійсність, скільки здійснення чогось в образах: “перетворення”, образне перетворення реальності.

Переходячи тепер від дитячих ігор до священних дійств архаїчної культури, ми переконуємось, що там “грає” більше духовного елементу, хоча визначити його надзвичайно важко. Священне дійство – це щось більше, ніж просто позірна актуалізація, удавана дійсність; це також більше, ніж символічне втілення; воно – містичне перетворення... Абориген, що танцює танець кенгуру, і справді є кенгуру. Він перейняв сутність кенгуру – так він каже. А ми кажемо: він грає кенгуру”. [11, с. 21, 33, 34].

Вважається, що театр виник з релігійної церемонії, в якій за певними сценаріями здійснювався сільськогосподарський обряд чи обряд плодючості. “Під час таких обрядів прилюдно помирав Бог, щоби затим воскреснути, страчували полонених, організовували урочисту ходу, оргію чи карнавал. Давньогрецька трагедія, приміром, походить від діонісійського культу й дифірамбу, – вважає П. Паві. – Усім цим обрядам уже властиві “передтеатральні” елементи: спеціальні убори служителів культу й майбутніх жертв; символічні предмети – ритуальна сокира чи меч; сакралізований церемоніальний простір, космічний і міфічний час, неподібні до звичайних часу й простору.

Розподіл учасників на акторів і глядачів, створення міфу – оповіді, вибір спеціального місця для таких зустрічей поступово перетворюють ритуал у театральну подію...

Сліди ритуальності, проте, наявні в усіх театральних виставах усіх часів (інколи незначні, але від того ще більш невитравні): три удари (дзвони), без яких не розпочинається жодна вистава, завіса, що відділяє сцену від глядачів, рампа... не кажучи вже про очікувані з нетерплячістю й обов’язкові для будь-якого жанру злочинну зраду, приниження невинних, подаровані долею порятунок і відплату” [43, с. 294, 295].

Нині, коли західна цивілізація втратила ілюзію “єдиної та неповторної”, визнавши цінність тих неєвропейських культур, де ритуал і донині відіграє важливу роль у суспільному житті, як ніколи відчутний потяг театру до своїх культових витоків. Цю тенденцію Т. Манн охарактеризував як “таємну ностальгію, найбільше прагнення театру знову злитися з ритуалом, із якого він, власне, й походить” [Цит. за: 43, с. 295].

На думку П. Паві, у театрі ритуальність торує свій шлях через сакральне представлення унікальної події: неповторне дійство (А. Арто, театр жорстокості), невидимий або спонтанний театр, священне розкриття актора перед глядачем (як у Є. Гротовського чи П. Брука) тощо. “Усе це вияви прагнення “повернутися до джерел”, символічним уособленням якого на останньому етапі творчих пошуків став Є. Гротовський зі своїм Театром Джерел” [43, с. 295].

Ось як змальовує свої шукання на цьому шляху сам Є. Гротовський: “Я думав, що оскільки театр до життя покликали первісні обряди, то саме через повернення до ритуалу, в якому беруть участь мовбито дві сторони, тобто, з одного боку, актори, корифеї, а з іншого – глядачі, тобто власне учасники – *можна буде віднайти церемоніал безпосередньої участі як особливий вид взаємності* (тут і далі курсив мій. – Д.Б.), як живу безпосередню реакцію, відкрити, вивільнену й автентичну... Я гадав, що коли актор своєю грою бентежить, збуджує глядача, заохочує його до співдії, навіть провокує його до певного типу поведінки, жесту, співу, словесних реплік тощо, то це дає змогу відбудувати, відновити оту первісну обрядову ситуацію... *Він (ритуал. – Д.Б.) завжди обертається навколо осердя, що становить собою акт віри, акт релігійний, послідовний не тільки у значенні міфу як образу, але також і принципів, притаманних усьому людству... Ритуал – це перформанс, dokonana дія, акт. Звироднілий ритуал – це видовище. Перформер (актор, яким він має бути в розумінні Є. Гротовського. – Д.Б.) є людиною дії. І аж ніяк не людиною, яка видає себе за когось іншого. Це і танцюрист, і священнослужитель, і воїн*” [15, с. 54, 55, 61, 135].

Із наведеного випливає, що переваги ритуального дійства перед театральним Є. Гротовський убачає насамперед у тому, що воно (1) є діянням, а не видовищем, тож відповідно (2) не передбачає глядачів, а лиш учасників, які (3) не вдають, а щиро переживають обрядову ситуацію завдяки (4) наявності віри. Якщо це дійсно так, сугестивність ритуального дійства вочевидь на порядок має перевищувати театральну.

Більшість наукових визначень ритуалу справді характеризують його передовсім у діяльнісному, поведінковому аспекті. “Цілком природно релігійні явища поділяються на дві фундаментальні категорії: вірування й ритуали. Перші – це стани громадської думки, вони існують в уявленнях; другі – це певні способи дії, – вважав французький соціолог Е. Дюркгайм. – Ритуали є певними манерами діяти, які зародилися в середовищі людських гуртів і які покликані спричиняти, підтримувати або змінювати ментальні

стани цих гуртів” [16, с. 35 – 36, 13]. У розумінні англійського вченого В. Тернера, “ритуал – це стереотипна послідовність дій, які включають жести, слова й образи, учиняються на спеціально підготованому місці й призначені впливати на надприродні сили й істот у цілях та інтересах виконавців” [60, с. 32]. Уже зазначалося, що Й. Гейзінга ставився до ритуального дійства, як до чогось більшого, ніж позірна актуалізація, удавана дійсність чи символічне втілення. “Обряд породжує ефект, який не стільки показується образно, скільки дійсно відтворюється в дії” [11, с. 22]. Православний священник О. Мень стосовно сенсу обрядового богослужіння зазначав, що “людина – істота не лише духовна, що дух у ній нерозривно пов’язаний із душевним і тілесним життям. Саме тому дух шукає втілення... виявляючи себе в жестах, своєрідних ритуальних діях” [38, с. 9]. На основі ретельного аналізу семантичних мотивувань слів, що використовуються в різних мовах і традиціях для позначення ритуалу, та семантичних мотивів опозиції “ритуал – міф” В. Топоров обгрунтовано дійшов висновку, що саме в значенні “діла, діяння” виступає ритуал у своїй “сильній позиції”, де найбільше проявляються його суть і можливості [59, с. 23 – 24, 27 – 28]. Між іншим, як порядок учинення певних дій, виконуваних у певній формі, визначає ритуал російський правник Т. Кашаніна [27, с. 188]. Сукупність обрядів і порядок обрядових дій у правовій, політичній, релігійній, дипломатичній чи іншій сфері людської діяльності; форми складної символічної соціальної поведінки, що відображає певні культурні особливості та взаємозв’язки; церемонію, церемоніал уключають до обсягу поняття ритуалу впорядники вітчизняної фундаментальної юридичної енциклопедії [69, с. 326]. Аналогічних визначень можна було б навести значно більше, але навряд чи в тому є потреба.

Адже на діяння ритуал перетворює зовсім не кількість учинюваних у його перебігу дій, а передовсім їх якість. Утвердження в десакралізованому соціумі різного гатунку “діяльностей” і розмаїття начебто самоцінних “дій” спричиняється втратою зв’язку зі *священним* [59, с. 54 – 55], тож відновлення цього зв’язку в ритуалі дає можливість відтворити з діяльностей – діяння, зі значень – смисл, а з реальностей – яву.

У ритуалі “щось невидиме й нечинне прибирає прекрасну, чинну, священну форму. Учасники ритуалу переконані, що їхнє дійство актуалізує, здійснює певне “божественне” благо, приносить такий порядок речей, який вищий за той, що серед нього вони звичайно живуть” [11, с. 21]. Ритуальна реальність аж ніяк не умовна – вона справжня і навіть єдино можлива дійсність, оскільки лише ритуал дає змогу наблизитися до того, що визначає сенс людського буття. Ритуал немовби висвітлює зазвичай затемнені сутність і призначення речей, явищ і дій. Звідси й “двоїстість” усіх явищ, їх здатність бути чимось одним у повсякденні й абсолютно іншим – у ритуалі; та двоїстість, яка вможливує дивовижне переміщення з рівня пересічного рутинного буття на рівень актуальних цінностей [7, с. 17]. Як зазначає В. Топоров, ритуал “розігрує” тему “священного”, експлікує

його, вказує операційні правила його формування, віднаходження його ознак. У ритуалі, подібно до божества, “священне” відкриває себе учасникам обрядового дійства (епіфанія, ієрофанія). Тому саме під час ритуалу складаються найбільш сприятливі умови, за яких можливе максимальне, повне виявлення “священного” та його різновидів [59, с. 36].

Зміст *священного* неоднозначний. Наприклад, динаміка вживання прикметників “святий”, “свята”, “святе” засвідчує вельми рухливий характер уявлень про священне, сакральне. Здійснений О. Клековкіним вибірковий аналіз деяких творів української літератури дає такий результат: “У “Слові про Ігорів похід” святим названо лише Київ; у “Слові про Закон і Благодать” – купіль, дух, трійця, вівтар, церква, мужі, отці, Київ, Бог, Богородиця; у “Марусі” Г. Квітки-Основ’яненка – воля, правда і хліб, а в його ж п’єсі “Сватання на Гончарівці” – служба і... палка; у поемі “Гайдамаки” Т. Шевченка – ножі, кара, сповідь, Чигирин; у його ж творі “Кавказ” – воля; у поемі “Єретик” – “чех святий”; у повісті “Художник” – “жінщина”, “чуттєво скромності в жінчині”; у поемі “Маруся Богуславка” П. Куліша, – “народ веселий у святій свободі”; у М. Кропивницького, у п’єсі “Доки сонце зійде, роса очі виїсть” – любов, воля, небо і земля; у його ж п’єсі “Глитай, або ж Павук” – Київ; у п’єсі “Талан” М. Старицького – “святе іскуство”; у п’єсі “Сава Чалий” І. Карпенка-Карого – “святий спокій”; у його ж п’єсі “Сто тисяч” – “свята земелька”; у “Захарі Беркуті” І. Франка – камінь, громадські установи, лад, суд, Русь; у його ж поемі “Мойсей” – любов (до Бога), вогонь, намет, бажання; в “Орґії” Лесі Українки – орґія, святощі містерій; в її ж п’єсі “В катакомбах” – громада; у романі “Сонячна машина” В. Винниченка – “преддвер’я до святого святих – приймальна зала пана президента”, “єдине, що людина мала незмінного, вічного, святого, це – родина”, “вічно свята, загадкова жінщина”, “святе жіноче єство”; у п’єсі “Патетична соната” М. Куліша – “найрідніша і свята ідея національного визволення”; у романі “Бур’ян” А. Головка – свята земля; у “Зачарованій Десні” О. Довженка – (крім святих Юрія та ін.) вживається словосполучення “святість босоногого дитинства”; у “Чотирьох шаблях” Ю. Яновського – кошові, козацтво, ніж; у “Мисливських усмішках” Остапа Вишні – “святе охотницьке правило”; у “Твоїй зорі” О. Гончара – худібка, вчительські обов’язки, хліб, садок; у його ж “Прапороносцях” – діло, вода, робота, традиції і “найвища святиня – народ”; у його ж “Людині і зброї” – каміння, могила Тарасова, вогонь, “Дніпрогесівська територія – свята святих”; у його ж “Циклоні” – дніпровська вода, мистецтво, принцип мистецтва, любов; у його ж “Соборі” – кохання, собор (“храм святої краси”) і така сентенція вустами одного з персонажів – “ні голови, ні парторга не було, сам бухгалтер за всіх святих”; у його ж “Березі любові” – зерно, хліби, “свята любов до рідної землі”; у п’єсі “Голубі олені” О. Коломійця – “війна священна, і солдати святі”, кохання – “святе слово”; у його ж п’єсі “Фараони” жінки – “святиня”; у “Фортеці на Борисфені” В. Чемериса – “святе звання

козацьке”, “свята козацька ріка Дніпро”; у “Третій роті” В. Сосюри – “на чекістів, справжніх чекістів, я дивився крізь святий образ Дзержинського”. Як впливає навіть із кількісно обмежених прикладів, територія сакрального рухлива і, у більшості випадків, релігійно й соціально забарвлена” – цілком слушно підсумовує результати свого дослідження О. Клековкін [30, с. 81 – 82].

Священне не підпорядковується пересічним етичним стандартам. Як зауважував на початку минулого століття В. Розанов, священне, сакральне, навіть святе може бути водночас непристойним, нечистим, причому в очах одних і тих самих осіб [55, с. 48 – 50]. На подвійному значенні терміна *sacer* (“священний” і... “брудний”) наголошує О. Клековкін [30, с. 75]. “Відтак, чисте й нечисте – це не два окремі види, це два різновиди того самого виду, що включає всі сакральні речі. Є два типи сакрального, один добродійний, а другий пагубний; між двома типами не тільки немає порушення зв’язку, а один і той самий предмет може перейти з одного типу в інший, не змінюючи своєї сутності... Власне в можливості таких перетворень і полягає двозначність сакрального”, – зазначав із цього приводу Е. Дюркгайм [16, с. 383]. “Одна й та сама річ може бути і свята, і злочинна, з якого погляду її розглядати”, – майже водночас із В. Розановим писав В. Винниченко [Цит. за: 30, с. 83]. Нині ж зв’язок “священного” з насильством, можливість уведення в сакральний вимір завдяки акту жорстокості, через пожертву, визнається беззастережно [59, с. 37 – 38]. “Саме насильство становить справжнє осердя й таємну душу священного, – вважає Р. Жирар. – Убивство жертви є злочином, але жертва не стане священною, якщо її не вбити” [19, с. 42, 7].

Разом з тим священному притаманні й певні константи. “Перше визначення, яке можна дати священному: те, що протилежне мирському, – пише М. Еліаде. – Священне завжди проявляється як реальність зовсім іншого порядку, аніж реальності природні” [17, с. 8, 7]. “Найголовнішою ж умовою існування сакрального є віра, – зазначає О. Клековкін. – Звідси впливає ще один аспект сакрального – той, що пов’язаний з уявленнями про священне як чудесне, надприродне, непідвладне людині” [30, с. 83]. І нарешті, безперечно, має рацію В. Топоров, коли стверджує, що “священне” – це найвище надбання даної культурної традиції, найвища форма оцінки, найвищий тип поведінки (“святість”) [59, с. 35].

Отже, священне (сакральне, святе) можна визначити як щось таке, за чим визнається надзвичайна цінність, особливе значення; що править за об’єкт віри чи його атрибути; є протилежним профанному, мирському, звичайному тощо.

Ритуал, як зазначалося, творить, актуалізує, виявляє “священне”, становить той часово-просторовий осередок, у якому воно діє, виявляючи свою найвищу силу, а тому сам є священним [59, с. 35]. Ритуальні час і простір – особливі, непересічні. Звичайний часо-просторовий континуум розривається в ритуальному дійстві, утворюючи специфічно ритуальну

дійсність. “Через ритуали... людина може без перешкод “перейти” зі звичайного часу в час священний, – стверджує М. Еліаде. – Брати участь у релігійному святкуванні означає вийти зі звичайного часу, щоб повернутися в міфічний час, який реактуалізується через це свято” [17, с. 37]. Водночас простір ритуалу – брама у священну реальність, точніше, подібно до посольств і дипломатичних представництв, територія священного в пересічному бутті. “Уже саме виокремлення освяченого місця є найперша ознака всякого сакрального акту, – переконаний Й. Гейзінга. – Майже всі обряди освячення і посвячення передбачають певне штучне відокремлення як для виконавців, так і для посвячуваних... Таїнство і містерія передбачають наявність священного місця” [11, с. 27, 28]. Ритуальний простір може бути вказаний, знайдений або створений, але в будь-якому разі він якісно відрізняється від інших (профанних, мирських) територій. “Існує священний простір, він могутній, значущий, і існують інші простори, не святі, позбавлені структури, стійкості, одне слово, аморфні. Для віруючої людини* ця відсутність однорідності простору полягає в усвідомленому протиставленні святого простору, при цьому тільки він є реальним, справді існуючим, і того хаосу, що його оточує, решти світу” [17, с. 12].

У ритуальному часово-просторовому осередку панує особлива дійсність. “Священне – це в першу чергу реальність, і водночас це час, сила, дієвість, джерело життя й родючості. Прагнення релігійної людини *жити у священному* рівнозначне її прагненню перебувати в об’єктивній реальності, не дати спаралізувати себе безкінечною відносністю суто суб’єктивних відчуттів, жити в реальному і дієвому світі, а не в ілюзії”, – зазначає М. Еліаде [17, с. 16]. Ритуал переживається як ява, що актуалізує глибинні смисли існування [59, с. 9]. Це – дійсність як вона є, дійсність *par excellence*.

Зрештою, людина “в ритуалі” також зовсім не тотожна собі повсякденній [7, с. 17]. У більшості випадків обрядові передують усамітнення, більш або менш тривалий, але завжди суворий піст, утримання від статевих стосунків і паління, очищення вогнем, водою, блювотними та проносними засобами, зосереджені молитви чи медитації. Натомість під час обряду досить часто застосовуються вино та інші

* За цілком слушною думкою М. Еліаде, арелігійна людина *в чистому вигляді* – доволі рідкісне явище, навіть у найбільш десакралізованому сучасному суспільстві. “Більшість “безрелігійників” усе ще поведуться по-релігійному, хоч і не усвідомлюють цього. Та сучасна людина, яка вважає себе арелігійною і стверджує, що вона арелігійна, все ще має у своєму розпорядженні цілу замасковану міфологію і багато zdegradovaniх ритуалів... Це не повинно нас дивувати, бо мирська людина – нащадок *homo religiosus*, і вона не може анулювати власну історію, поведінку своїх релігійних предків, які зробили її такою, якою вона є сьогодні, тим більше що значна частина її буття живиться пульсаціями, що йдуть з глибин її ества, з зони, яку назвали “несвідомим”. Цілком раціональна людина – це абстракція; в дійсності її ніколи не зустрінеш” [17, с. 109, 111].

алкогольні напої, тютюн, наркотичні засоби (переважно галюциногенні), інші знаряддя й техніки, спрямовані на зміну свідомості й досягнення екстатичного стану (або, навпаки, стану зосередженості) [17, с. 282, 568; 38, с. 140, 168 – 169; 64, с. 31 – 32, 507 – 509, 513 – 514, 522, 580; 71, с. 282 та ін.]. Окрім того, людина в ритуалі подеколи ототожнює себе з божественними прашурами, міфічними героями, рослинами, птахами і тваринами [16, с. 334; 17, с. 53; 71, с. 212, 215, 217]. Обрядові перебирання, рядження, використання машкар також не минають безслідно: “зміна зовнішності завжди передбачає зміну ролі, а отже, й сутності. Семантичний принцип лежить в основі всякого рядження, – цілком слушно стверджує Т. Апінян. – Перевдягання змінює особистість... Одяг – це лице людини, змінити вбрання – значить змінити обличчя” [6, с. 119, 120]. Сховавшись за ритуальною маскою, людина тимчасово перетворюється на свого *іншого*. На думку Р. Жирара, маска сприяє заміщенню одного іншим, сполученню різного в одному: “Маска об’єднує людину й тварину, бога й нерухомий об’єкт. Маска сполучає й змішує істот і предмети, розділені відмінністю. Вона не знає розрізень, але не тому, що переступає через них, а тому, що стирає їх у собі, комбінуючи надзвичайним чином” [19, с. 204 – 205].

Надзвичайна соціальна цінність ритуалу, між іншим, зумовлена його “антикризовим” характером. “Ритуали виконувалися та виконували своє призначення лише в умовах екстремальних ситуацій, – вважає А. Байбурін. – Репертуар ритуалів був обмеженим і зазвичай пов’язувався з кризовими моментами в житті колективу, зумовленими або трансформацією соціальної структури (народження, ініціація, шлюб, смерть), або змінами в навколишньому середовищі (переломні моменти календарного циклу, епідемії, епізоотії, стихійні лиха). Усі ці ситуації долалися виключно за допомогою ритуалів. Способів іншого, неритуального, розв’язання й оформлення зазначені ситуації не передбачали. З огляду на те ритуал можна визначити як єдино можливий спосіб поведінки людини й колективу в ситуаціях, що розглядаються цим колективом як кризові” [7, с. 22]. В. Тернер на основі особисто здійснених польових досліджень установив, що рішення про відправлення ритуалів зазвичай пов’язуються з кризами в соціальному житті, а зв’язок між соціальним конфліктом і ритуалом існує завжди й на всіх рівнях буття [60, с. 112]. “Прагматичність ритуалу визначає його винятковий статус у житті людини й полягає в тому, що за його допомогою вирішується головне завдання – забезпечення гарантії (дійсної чи уявної) виживання колективу, – погоджується В. Топоров. – Ритуал здійснюється в екстремальних умовах, коли загроза (так само дійсна чи уявна) безпеці життя й світу максимальна, знімає напругу, приводить до усунення ентропії та відновлює лад. Ритуальній одправі передують непевність, напруженість і почуття тривоги, натомість обряд породжує відчуття впевненості, ладу, гармонійної єдності зі світом” [59, с. 17].

Власне, ритуал як такий – уособлення порядку, закону, міри й належної послідовності [59, с. 24 – 27].

Усезагальність і “соціальність” ритуалу виявляються між іншим у тому, що архаїчний ритуал передбачає участь усіх членів колективу не тільки й не стільки в ролі глядачів, як у ролі учасників [59, с. 18]. У справі відвернення спільної для всіх загрози сторонніх і байдужих не залишається. Тому в ритуалі категорія відсторонених глядачів як така відсутня – є лише більш або менш активні учасники [7, с. 22]. За цією ознакою ритуал найчастіше відмежовують від театрального дійства [30, с. 75] та гри [7, с. 22]. “Навіть поверховий огляд свідчить про те, що в більшості ритуальних практик та їх міфологічних інтерпретацій мотив *одностайності* з’являється з вражаючою частотою, – пише Р. Жирар, – причому в культурах настільки далеких одна від одної, у формах настільки різноманітних та в настільки різнохарактерних текстах, що годі й припускати можливість взаємного впливу” [19, с. 124]. Без участі *всіх* обряд втрачає свою силу, перетворюється на безплідний або навіть небезпечний [19, с. 125].

Причетність до священного накладає свій відбиток, відокремлюючи посвячених від усіх інших і сприяючи утворенню таємних (для інших, себто профанів) товариств. Як зазначає М. Еліаде, існують таємні товариства виключно чоловічі та виключно жіночі, хоча кількість останніх значно менша [17, с. 279]. “Ритуали входження в таємне чоловіче братство повністю ідентичні ініціації в статеву зрілість: ізоляція, тортури і випробування ініціації, смерть і воскресіння, присвоєння нового імені, вивчення таємної мови тощо. Таємні зібрання жінок завжди пов’язані з таємницею народження й плодючості. До наших днів збереглося кілька типів таємних жіночих товариств: їхні ритуали завжди містять символізм родючості. *Доступ до священності*, тієї, якою вона розкривається після прийняття стану жінки, – це і мета ритуалів ініціації в статеву зрілість, і мета таємних жіночих товариств. Усі інші форми містерій впливають з первісного відкриття, яке має здійснити будь-яка істота, щоб стати *чоловіком* або *жінкою*. І єдину ймовірну причину виникнення таємних товариств містерій слід шукати у прагненні якомога інтенсивніше відчувати священність, притаманну кожній зі статей” [17, с. 102, 279, 289]. Отже, заснування таємних товариств, як бачимо, прямо пов’язане з обрядом, походить із ритуальних практик.

Існують таємні товариства, утворені за ознакою належності до певного клану, тотема, релігійної конфесії, але “не існує товариств містерій без клятви зберігати таємницю” [17, с. 280]. “Все, що я побачу тут, я не скажу нікому, ані жінці, ані чоловікові, ані мирянину, ані білому; а коли ні, зроби так, щоб я розпухнув, убий мене!” – присягаються неофіти таємного товариства бахімба в Майомбе [17, с. 282]. Розкриття таємниці посвяченими, як і намагання вивідати її з боку профанів, суворо караються – аж до смерті. Як стверджують, за розголошення таємниці елевсинських

містерій давньогрецького трагіка Есхіла ледве не втрачено, але, беручи до уваги його заслуги перед батьківщиною, страту замінили довічним вигнанням на острів Сицилію [30, с. 89 – 90, 98]. На початку минулого століття повідомлялося про те, що дві європейки за спробу наблизитися до священного місця проведення ритуалів Ніембе (поширені в Західній Африці таємні жіночі товариства) були в буквальному розумінні приречені на смерть і врятувалися просто дивом [71, с. 195 – 196].

Наявність однодумців, які серйозно ставляться до того, що їх об'єднує, неабияк підсилює дієвість ритуальної відправи. Адже “дієвість магії потребує віри в себе, і вона постає у трьох аспектах, які взаємно доповнюються: передусім віра “чаклуна” в дієвість своїх прийомів, віра хворого, якого він лікує, або жертви, яку переслідує, в могутність “чаклуна”, і нарешті, довіра й вимоги колективної думки, котра постійно формує щось на зразок гравітаційного поля, всередині якого визначаються й складаються зазначені відносини” [32, с. 158]. Таким чином, раніше наведені міркування Є. Гротовського стосовно переваг ритуального дійства перед театральним виявилися цілком слушними в усіх їх аспектах.

Разом з тим невідворотно постає питання щодо характеру віри, якою “запліднене” ритуальне дійство. За переконанням Е. Дюркгайма, у всякому культурі існує практика, яка діє сама собою, через якусь чесноту, властиву йому, і без жодного бога вклинюється між індивідуумом, який виконує ритуали, та поставленою метою. “Вони діють самі собою, так що їх дієвість не залежить від жодної божественної волі; вони механічно справляють вплив, що виправдовує їхнє існування. Вони не полягають ні в молитвах, ні в жертвоприношеннях якійсь сповненій доброї волі істоті, від якої залежить очікуваний наслідок; цей наслідок отримано за допомогою мимовільної гри обряду” [16, с. 35, 36]. Існують ритуали без богів і навіть ритуали, з яких походять божества [16, с. 36]. Звичайно, “ритуал – це не просто квінтесенція референтів, відомостей про цінності й норми; разом з тим це й не звичайний набір практичних інструкцій і символічних парадигм для повсякденної поведінки... Це сполука сил, які вважаються притаманними людям, явищам, діянням і переказам про них, представлених ритуальними символами. Це мобілізація енергій та ідей. У цьому сенсі ритуальні предмети й відповідні дії не лише являють собою речі, що символізують інші речі або щось абстрактне – вони становлять питому складову тих сил і цілющих енергій, які представляють” [60, с. 39, 40]. Проте “не існує жодного важливого магічного ритуалу, церемонії чи обряду, які б не ґрунтувалися на віруванні; вірування ж утілюється в конкретному міфіві. Зв'язок цей дуже тісний, бо міф править не лише за коментар, що містить додаткову інформацію, але й за своєрідну гарантію, правову підставу та навіть інструкцію зі здійснення тих дій, з якими він пов'язаний” [36, с. 297].

Таким чином, предмет вірування, яке виступає каталізатором ритуального дійства та забезпечує його дієвість, визначається й конститується певним міфом.

“І в науковому, і в повсякденному вжитку слово “міф” набуло найрізноманітніших значень, – пише Д. Фонтенроуз, – ми змішуємо традиційні перекази, магічно-релігійні вірування, теологію, забобони, вигадки, ритуальні формули, літературні образи й символи, соціальні ідеали в одному тиглі й іменуємо цю суміш міфологією” [63, с. 113]. Історії міфології не бракує видатних імен і концепцій, які достатньою мірою висвітлені в інших працях [6, с. 12 – 59]. Тому, поклавшись на авторитет О. Лосєва, виходитимемо в подальшому з того, що міф не є вигадкою, або фікцією, не є фантастичним вимислом; міф не є ідеальним буттям; міф не є науковою і, зокрема, примітивно-науковою конструкцією; міф не є метафізичною побудовою; міф не є ані схемою, ані алегорією; міф не є поетичним твором; міф не є спеціальним релігійним продуктом чи догматом; міф не є історичною подією як такою [34, с. 395 – 535].

Як зазначає Г. Гадамер, слово “міф” позначає спочатку ніщо інше, як спосіб засвідчення. “Міф – це щось розказане, переказ, проте такий, що сказане в цьому переказі не припускає жодної іншої можливості досвіду, крім тієї, яку отримано за допомогою цього переказу” [14, с. 102]. Взірцевий “традиційний” міф обернений до подій далекого минулого, які відбувалися *in illo tempore**: “до сотворіння світу” або ж “у перші віки”, у будь-якому разі “дуже давно” [7, с. 10; 17, с. 37; 32, с. 198; 36, с. 291 та ін.]. Але “міфічне” пробуджує не тільки споглядання доісторичної величі, яка не зустрічається в жодному досвіді сучасності, але й потойбіччя досвіду, який трапився всередині реального світу і все ж полишив за собою усякий досвід [14, с. 114]. Іншими словами, міф – сценарій інтерпретації дійсності, який не спирається на профанний досвід [30, с. 62].

Ось воно, те “потойбіччя” приголомшливого досвіду спілкування з правосуддям, який має чи не кожна пересічна людина: “Перед брамою правосуддя стоїть сторож. До нього підійшов селянин і попросив, щоб йому дали доступитись до правосуддя. Проте сторож сказав, що тепер його пустити не можна. Чоловік замисливсь, а потім запитав, чи можна йому зайти згодом. “Можливо, – відповів сторож, – але тепер – ні”. Оскільки брама правосуддя була, як завжди, відчинена, а сторож відступив убік, чоловік пригнувся, щоб через браму зазирнути всередину. Сторож, помітивши, засміявся: “Якщо тобі так кортить туди, спробуй зайти попри мою заборону. Але пам’ятай: хоч я дуже могутній, я тільки найнижчий сторож біля брами. Там, перед кожною брамою, теж стоять охоронці, і кожен наступний могутніший за свого попередника. Вже на третього навіть я дивитися не можу”. Селянин не сподівався таких труднощів, правосуддя має бути доступне для всіх, і то завжди, гадалося йому, але, придивившись до охоронця, що стояв у кожусі, виставивши великого

* У ті часи (лат.); рос. – “во времена оные”.

загостреного носа і довгу рідку чорну татарську бороду, він подумав, що краще зачекати, аж поки йому дозволять зайти. Сторож подав йому стільчика й посадив біля брами. Чоловік сидів там день у день довгі роки і не раз намагався дістати дозвіл зайти, він уже вимучив сторожа своїми благаннями. Сторож часто влаштовував йому невеличкі допити, розпитував про його рідний край і про всіляку всячину, але то були байдужі запитання, як-от ті, що їх ставлять великі пани, врешті-решт завжди казав, що ще не може його пустити. Чоловік, що, готуючись до подорожі, взяв із собою багато речей, віддав геть усе бодай трохи вартісне, намагаючись підкупити сторожа. Той, щоправда, брав усе, але завжди приказував: “Я беру, але тільки на те, щоб ти не думав, ніби не вжив усіх способів”. Протягом багатьох років чоловік майже невідступно спостерігав сторожа. Він уже забув про решту сторожів, і цей перший видавався йому єдиною перешкодою, що не давала доступитись до правосуддя. Бідолаха проклинав уголос той нещасливий випадок першого року, коли він відмовився зайти, а згодом, як став старий, тільки бурчав собі під ніс. Він здитинів, а оскільки за довгі роки придивляння до сторожа впізнавав навіть бліх у його кожусі, то просив навіть їх допомогти йому і власкавити сторожа. Зрештою він став недобачати і вже не знав, чи то насправді так темно, чи то очі його підводять. Аж тепер, серед пітьми, він помітив незгасне сяєво, що неперервним потоком лилося з брами правосуддя. Після цього він довго й не прожив. Перед смертю чоловік згромадив у своїй голові весь досвід змарнованого чеканням часу, зосередивши його в єдиному запитанні, якого доти ще не ставив охоронцеві. Він махнув йому рукою, бо його заціпеніле тіло вже не випростувалось. Сторож мусив низько нахилитись до нього, чоловічок за довгі роки змалів і висох.

– Про що ти хочеш дізнатися тепер? – запитав сторож. – Адже ти просто невситимий.

– Усі прагнуть доступитись до правосуддя, – проказав чоловік, – тож як сталося, що за багато років ніхто, крім мене, не вимагав, щоб його пустили?

Сторож побачив, що чоловік от-от помре, і, щоб його кволий слух ще сприйняв що-небудь, проревів йому на вухо:

– Тут більше нікого не можна було пускати, бо ця брама призначалася тільки для тебе. Тож тепер я піду звідси й зачиню її” [26, с. 205 – 207].

Розмірковуючи про міф або маючи справу з міфом, ми завжди перебуваємо в полі інтерпретацій. “Інтерпретація – спосіб існування міфу. Аби добутися до смислу, захованого в міфові, його необхідно розтлумачити, і то так завжди, – зазначає Т. Апінян. – Питання про міф – це питання про коментар. Міф живе лиш як коментар і завдяки коментарям” [6, с. 233, 234]. У наведеній історії природно властивим міфові й Кафці способом утверджуються ідеї священної високості правосуддя та водночас його доступності. У цьому нескладно пересвідчитися, ознайомившись із численними “коментарями”, які

парадоксальним чином поєднують ідеї гуманізації й демократизації правосуддя, вимоги щодо його професіоналізації та гостру критику суду присяжних. Зрештою, наявні й інші інтерпретації наведеного уривка [26, с. 207 – 212].

Окремі автори вважають функцією міфу пояснення того, що “відбувається” під час здійснення ритуалів. На думку Г. Гадамера, “суть грецької релігії полягає в прилюдному культі, а міфологічний переказ не має на меті нічого іншого, крім як тлумачення цієї сталої і непорушної культової традиції” [14, с. 102 – 103]. Як зазначає Д. Фонтенроуз, представники міфо-ритуальної теорії “лорд Реглан і Дж. Харрісон переконані, що міфи – це ті слова, які супроводжують ритуали. Доходило навіть до того, що Реглан цілком серйозно стверджував, що фраза “good-bye (God be with you)” є міфом, який супроводжує ритуал рукостискання при прощанні” [63, с. 112]. Натомість, за слухним спостереженням Б. Малиновського, міфи вступають у дію, коли обряд, церемонія, соціальне чи моральне правило потребують засвідчення й обґрунтування, яке б гарантувало їх давність, реальність чи святість. “Оповідки” про походження обрядів і звичаїв також переказують не задля того, аби щось пояснити: вони ж бо ніколи нічого не пояснюють у жодному зі значень цього слова. Їх призначення – довести до відома наявність прецеденту, який конститує певний ідеал і гарантію його непорушності, а також інколи й практичні рекомендації щодо процедури [36, с. 297, 300]. “Я певний у правильності висновку Малиновського, згідно з яким міф виконує радше виправдувальну чи настановну, ніж пояснювальну функцію; свідчить про давню подію, що зумовила створення певного інституту, – погоджується Д. Фонтенроуз. – То можуть бути ритуальне правило чи культ; певна соціальна, політична чи економічна засада; суспільно значущі природні явища та процеси. А це зовсім не те саме, що вважати міфи поясненнями, що їх єдине призначення – давати відповіді на питання про походження будь-чого” [63, с. 122 – 123]. “Міф не пояснює, – вважає й Т. Апінян, – а виправдовує й узаконює” [6, с. 132]. Інакше кажучи, міф “легалізує” підстави віри та “легітимізує” природні й соціальні процеси, явища, інституції.

Отже, йшлося про те, що “міф виражає, підсилює й кодифікує вірування” та через віру “підтверджує дієвість ритуалів” [36, с. 291].

Разом з тим, як зазначалося, “обряд може діяти безпосередньо чи непрямо. Під обрядом прямої дії слід розуміти обряд, який здійснюється без посередника й невідкладно приводить до результату (прокляття, зурочення та ін.). Непрямий обряд, навпаки, наче поштовх, який приводить у дію самостійну персоніфіковану силу чи комплекс надприродних сил, наприклад, демона, джинів або божество. Усі вони виступають посередниками на користь того, хто дав обітницю, прочитав молитву, здійснив богослужіння, тобто виконав обряд у звичайному розумінні цього слова. Дія безпосередніх обрядів – автоматична, дія непрямих –

рикошетна” [12, с. 13]. Із “непрямим” обрядом начебто все зрозуміло: то релігійна відправа в її чистому вигляді, яка без віри в “самостійну персоніфіковану силу чи комплекс надприродних сил” неможлива в принципі. Але яка віра живить “прямий” обряд, що його дія – автоматична або, за Дюркгаймом, механічна?

Спробуймо сформулювати це питання дещо інакше: чи можна *вірити* в те, що підкинутий угору камінь впаде на землю, а не здійметься в небо? Атож, адже більшість вірить у те. Це ж бо закон природи, хіба ні? Тобто, в “закони природи” можна вірити, що більшість і робить.

Скажуть: “Це не віра, це знання, і до того ж знання наукове. Знання й віру не слід ототожнювати”. Але “віра не лише неможлива без знання, але саме вона є справжнім знанням, а знання не тільки неможливе без віри, але воно й саме є справжня віра. Вірити можна лише тоді, коли знаєш, у що потрібно вірити, а знати можна тільки вірячи, що об’єкт знання насправду існує” [34, с. 499]. Одне без іншого неможливе. До того ж, як стверджують сучасні й цілком прагматичні вчені (Т. Кун, О. Лосєв, П. Фейєрабенд та ін.), питання наукового вибору – це завжди питання віри. Підмурком реальної науки, як і релігії, є міф [62, с. 450 – 453]. “Наука не існує без міфу, реальна наука завжди міфологічна” [34, с. 405, 407]. Зрештою, ритуали також не позбавлені своєї “науковості”. Їх основу становлять два принципи: подібності й дотичності. Перший стверджує, що подібне приводить до подібного, а наслідок схожий на свою причину. Відповідно до другого принципу, хоча б на мить сполучені речі продовжують зберігати зв’язок і залежність навіть після припинення прямого контакту. Носій традиційної міфологічної свідомості вважає, що зазначені принципи зумовлюють специфіку не лише магіко-ритуальних дій, але й буття в цілому, включно з неживою природою. На думку Дж. Фрезера, принципи подібності й дотичності являють собою викривлений аналог системи природних законів [64, с. 18].

Тобто віра, якою живиться ритуальне дійство, не обмежується лише рамками віри в “самостійну персоніфіковану силу чи комплекс надприродних сил”, а “міф як такий, чиста міфічність як така зовсім не обов’язково мають бути виключно релігійними” у вузькому розумінні [34, с. 483]. Сучасність знає чимало наукових [6, с. 47], культурологічних [20, с. 157 – 159] і політичних [17, с. 110, 127 – 128] міфів, що безпосередньо не пов’язані з обожненням (у буквальному розумінні цього слова), але потребують віри чи покликані породжувати її.

Зазвичай ритуал і міф утворюють симбіоз: своєрідний міф-ритуальний комплекс [6, с. 192]. Співвідношення міфу й ритуалу в рамках такого симбіозу – це співвідношення *слова* та *діла*. З огляду на це співвідношення Т. Апінян образно визначає міф як “лібрето” священної ритуальної “вистави”, а ритуал – як відтворення, інсценування сюжету міфу [6, с. 192, 196]. “Семантичний мотив *діяння*, покладений в основу багатьох позначень ритуалу, немов протиставляє його *мовленню*, тобто

тому, що становить основу й внутрішній смисл міфу, – зазначає В. Топоров. – Ритуал і міф, що про їх співвідношення тривалий час точаться суперечки й дискусії, передовсім виступають як сфера втілення протиставлення діла – слову, більше того – як сильна позиція, в котрій найбільшою мірою виявляються суть і можливості цих останніх” [59, с. 27, 28]. У цьому сенсі давньогрецьке визначення міфу як того, що говорить в перебігу того, що робиться – *τά λεγόμενα ἐπὶ τοῖς δοόμενοις* – якнайкраще висвітлює співвідношення міфу й ритуалу в рамках міфо-ритуального комплексу й почасти виправдовує позірно недолуге розуміння Ф. Регланом значення фрази “good-bye” у процесі рукостискання.

Означене співвідношення міфу та ритуалу, втілене в абстрактному міфо-ритуальному комплексі, не є викінченим і сталим для всіх існуючих культур. У деяких випадках (наприклад, у народності тода) вельми широкий спектр церемоній не має ґрунтового міфологічного підкріплення, а в інших розгалужена міфологія існує більш-менш незалежно від малорозвиненої обрядової системи. Приміром, попри наявність значної кількості міфів про Ареса в класичній Греції, нечисленні пов’язані з ним ритуали були поширені лише в окремих місцевостях та недовго зберігали актуальність. Натомість давні римляни, на думку К. Клакхона, взагалі чудово обходилися без міфології. Добре відома мізерність ритуалів, що супроводжували надзвичайно розвинений комплекс міфології в племені Мохаве (каліфорнійських індіанців). Так само й бушмени мають велику кількість міфів і незначну – ритуалів. Можна навести й протилежні приклади культур, подібних до ескімосів центральної Аляски, в яких кожна деталь міфу про Седну має свій обрядовий аналог, чи подібних до деяких племен американських індіанців, у яких космогонічні міфи ніколи не втілюються в обрядових формах. Навіть у різних регіонах однієї культури можливі всі перелічені варіанти співвідношення міфу й ритуалу: деякі міфи ніколи не знаходять утілення в церемоніях, зміст окремих церемоній ніяк не пов’язаний з міфом, а декотрі церемонії мають вельми невизначений статус у міфологічному контексті культури [29, с. 159 – 160].

Очевидно, співвідношення міфу та ритуалу полягає в тому, що “між ними існує складний взаємозв’язок; своєрідна залежність одного від іншого, по-різному структурована в різних культурах і на різних етапах розвитку однієї й тієї ж культури” [29, с. 167].

Питання щодо каузальної й хронологічної “першості” ритуалу чи міфу вирішується по-різному. Судячи з аналізу літератури, нині панівним підходом до його розв’язання слід вважати той, який ґрунтується на ствердженні пріоритету ритуалу над міфом. Спрощено його суть можна сформулювати словами Ф. Боаса: “Подібність численних і поширених обрядів та різноманітність їх міфологічних інтерпретацій свідчать про те, що саме ритуал стимулює виникнення міфів. Міфи виникають завдяки прагненню пояснити (легітимізувати, обґрунтувати тощо. – Д.Б.) ритуали, смисл яких невідомий” [Цит. за: 29, с. 160]. Проте наявність хоча б одного

винятку, як відомо, заперечує правило. Не вступаючи в запальну полеміку з авторами наведеного і численних подібних йому тверджень, К. Клакхон лише зауважує, що “християнська меса є промовистим прикладом обряду, що його виникнення вочевидь обумовлене священною історією”, тобто міфом [29, с. 161]. Мабуть, варто додати до цього, що закоріненою у християнській традиції більшістю європейських учених майже до самого ХХ ст. визнавалася хронологічна й каузальна першість міфу перед ритуалом [29, с. 164].

Отже, “факти не дають підстав робити жодних узагальнень щодо того, чи ритуал є “причиною” міфу, а чи навпаки” [29, с. 167].

Такою ж неоднозначністю характеризується й співвідношення міфоруитуального комплексу та гри. Як зазначає А. Байбурін, “сфера гри не лише просякнута численними цитатами з ритуалів, але й утворена переважно саме з них. Не випадково при дослідженні символічних форм поведінки чи не найбільш складним визнається питання щодо співвідношення гри й ритуалу. Невизначеність критеріїв їх розмежування досить часто призводить до розширення сфери гри за рахунок ритуальних форм поведінки, і навпаки. У деяких наукових працях терміни “гра” і “ритуал” використовують як взаємозамінні” [7, с. 21].

На думку Й. Гейзінги, великі, архетипічні види людської діяльності від самого початку вже пройняті грою. “Візьмімо, наприклад, мову – найперший і найвищий інструмент, що його творить людина, аби спілкуватися, навчати, наказувати. Творячи мову, дух постійно “мерехтить”, перестрибує з рівня матеріального на рівень думки, власне, грається тією чудесною номінативною здатністю. За назвою кожного абстрактного поняття ховається щонайсмільвіша з метафор, і що не метафора – то гра словами... Або візьмімо міф. Він теж – перетворення, “пере-образування” зовнішнього світу, але з тією різницею, що тут цей процес більш розроблений та прикрашений, ніж у випадку окремого слова. Складаючи міф, первісна людина намагається пояснити світ розмаїтих явищ виведенням їх із сфери божественного. У всіх цих дивовижних витворах міфології вигадливий дух грається на межі жарту й серйозного. Чи візьмімо, нарешті, ритуал. Цілком у дусі чистої гри, відповідно до істинного її розуміння, первісне суспільство виконує свої священні обряди, жертвоприношення, освячення та містерії – і все те має бути запорукою благоденства світу... Зваживши на всі обставини, – пише Й. Гейзінга, – я доходжу висновку, що ми не впадаємо в крайність, коли кваліфікуємо обрядове дійство як гру. Священнодійство має всі зазначені вище формальні й суттєві ознаки гри” [11, с. 11, 26]. Не менш поширена й точка зору, “згідно з якою гра генетично походить із ритуалу; ідея обрядового походження гри виникає щоразу, тільки-но заходить мова про їх співвідношення. Концепція генетичної спорідненості гри й ритуалу найчастіше ґрунтується на доказах типологічного гатунку, подібних до міркувань про ритуальне походження драми й інших видів мистецтв.

Своєрідною модифікацією цього підходу є ставлення до гри, як до “вихолощеного”, деградованого ритуалу. Дійсно, можна навести велику кількість прикладів перетворення ритуалу чи деяких його фрагментів на гру при незначній кількості протилежних прикладів. На користь ідеї щодо ритуального походження гри свідчить і те, що гра часто з успіхом править за матеріал для реконструкції архаїчних ритуалів.

Разом з тим існують і суттєві доводи на спростування такої еволюційної моделі. Зокрема, практично неможливо уявити такий стан культури, за якого ігрові колізії виявляли б себе виключно в ритуалі. Якщо прибічники цієї концепції й мають рацію, то лише стосовно певних ігор, а не гри як такої. Гра – не менш важлива для нормального функціонування суспільства форма поведінки, ніж ритуал. Імовірно, гра й ритуал співіснували протягом усієї історії людства як основні форми символічної поведінки” [7, с. 21 – 22].

Попри всю невизначеність питання щодо порядку виникнення гри, ритуалу та міфу в контексті розвитку культури, їх виникнення й розвиток вочевидь передували виникненню права, суттєво вплинувши на його формування та становлення.

“З архаїчної міфології, з руїни цього величного цілого виникла культура, яку можна порівняти з фантастичною багатоголовою істотою, одна голова якої – це релігія, друга – мистецтво, третя – етика, четверта – філософія, п’ята – право тощо. Але в них один тулуб – як незаперечне свідчення генетичної спорідненості, – вважає В. Бачинін. – Наступні часи чимало зробили для того, щоб від’єднати “голови” від “тулуба”, поховати й забути архаїчне тіло міфу, а голови пустити в світ безбатченками. Тоді й виникло припущення, що право живе смертю міфу. Проте дослідження сучасних учених дозволяють стверджувати, що то не так. Право живе життям міфу. В усі часи право являло собою одну з форм інобуття міфу. Нормативність міфології, розподілена між різними галузями культури, найбільшою мірою сконцентрована саме в праві” [9, с. 96 – 97]. Г. Гойтейн цілком виправдано пов’язує виникнення права й судових інститутів з розвитком ритуальних форм [68, с. 183, 197]. За переконанням Й. Гейзінги, право і порядок походять з міфу й ритуалу та “кореняться в ігровому ґрунті” [11, с. 11].

Таким чином, маємо визнати, що *гра, ритуал, міф* не лише “сусіди” *правового і процесуального* у сфері суспільного буття, але й “родичі” за висхідною лінією.

§ 3. Наскрізнi паралелі

Слушність сентенції “все пізнається через порівняння” навряд чи потрібно доводити. Найвагомим аргументом на її користь є досвід. Тож установлені характерні риси гри, ритуалу й міфу правитимуть у подальшому за відправні пункти для аналізу змісту *процесуального*.

Як зазначає Й. Гейзінга, арена цирку, картярський стіл, чарівне коло, храм, сцена, кіноекран, тенісний корт, приміщення суду тощо за формою і функцією суть відчужені місця, відокремлені, обгороджені, освячені території, де діють особливі, власні правила. Все це ніби тимчасові світи серед світу звичайного, створені для відправлення окремого, замкненого в собі дійства [11, с. 17].

Процесуальні дії реалізуються на спеціально відведеній для потреб судочинства (або іншої процесуальної діяльності) території. Як виняток закон чітко регламентує порядок і умови вчинення такого роду дій поза межами суду чи нотаріальної контори.

Відмежованість ігрового та ритуального просторів символічно вказує на відокремленість ігрової й обрядової реальностей від іншого, повсякденного буття. Аналогічно від'єднання й виокремлення місць судочинства символізують особливість реальності, що панує в цих місцях, її нетотожність із дійсністю пересічною [46].

“Юридичне буття, на відміну від фактичного, має зовсім іншу сутність, – пише О. Аверін. – В юридичного буття своя плоть, свої внутрішні закони, свої критерії, свої вияви. Щоб існувати в юридичному бутті, слід відповідати й підпорядковуватися його внутрішнім законам” [1, с. 124]. Сторонній, не втаємниченій у юридичне людині зовнішні вияви цього буття видаються незрозумілими або й абсурдними. “Я погано усвідомлював, де я і що зі мною відбувається, – так змальовує судові враження від імені підсудного А. Камю. – Мабуть, через це, а ще й тому, що я не знав до ладу судових процедур, я не дуже зрозумів усе, що сталося потім: вибір присяжних жеребкуванням, запитання голови суду до адвоката, до прокурора і до присяжних, швидко зачитаного обвинувального висновку, в якому я зрозумів тільки назви місць та осіб, і нові запитання до мого адвоката...” [23, с. 71, 69]. Як зазначає Л. Карнозова, зазвичай ані підсудний, ані потерпілий до пуття не тямлять того, що *насправді* відбувається в судовому процесі [24, с. 33 – 34].

Адже розуміння юридичного аспекту буття неможливе без наявності специфічної юридичної свідомості, яка функціонує за законами юридичного мислення. За виразом Л. Карнозової, “на вході” до свідомості досвідченого юриста стоять відповідні “фільтри” й “трансформатори”; матеріал, який потрапляє до свідомості правника-професіонала, ще на вході зазнає належних селекції та формалізації з огляду на потребу подальшої кваліфікації; так звана “житейська” складова відсіюється, залишаючись поза межами свідомості [24, с. 34]. Власне, головна відмінність у побудові міркування “юристом” і “неюристом” полягає в тому, що юрист сприймає подію “задом наперед”, тобто варіанти кінцевих рішень правлять йому за критерії оцінки й структурування матеріалу, який надходить у свідомість, задають форму для його сприйняття; неюрист, не маючи в своєму розпорядженні таких форм, будує міркування хронологічно [24, с. 36]. Специфіка юридичного мислення визначає й

формує особливості того світу, тієї дійсності, яка зветься юридичною [24, с. 32].

На думку відомого російського судді С. Пашина, юридична професія передбачає роботу в умовному, штучному просторі, утвореному шляхом заміщення реальних подій їх “копіями без подібності” – фактами [46]. “У ході відправлення судочинства з приводу й на ґрунті дійсних та уявних подій створюються факти, що мають юридичне значення, – вважає він. – При тому рішення в процесі ухвалюються саме за плодами такої діяльності – фактами, безвідносно до справжніх подій, які не існують для суду в їх природному вигляді” [45, с. 7]. *Quod non est in actis, non est in mundo*, – стверджували давньоримські правники: чого бракує в справі, те й у світі не існує.

Інакше кажучи, ця дійсність – продукт юридичного мислення та юридичної діяльності. У цьому вона також подібна до ігрової реальності, яка існує тільки в перебігу гри, та сакральної, що відтворюється через обряд. Але подібність їх не обмежується лише цим.

Юридична реальність так само, як ігрова й обрядова, змушує й учасників позбутися самоідентичності, перетворитися на своїх *інших*. Наприклад, обвинувачений, потерпілий, захисник, підсудний, засідателі, судді – всі вони *не* люди, *не* особистості [25, с. 56]. “Видається, – зазначає Й. Покровський, – що юридична дійсність узагалі є особливою: цілком реальна людина, ставши суб’єктом права, значною мірою втрачає свою реальність; для суб’єкта права не мають жодного значення ані зріст, ані колір волосся тощо” [47, с. 147].

Зрештою, живі люди з їх проблемами, болем, кривдами в цей простір особисто й не допускаються. Як і в маскарадї, потрапити сюди може не людина, а тільки маска, костюм: обвинувач, захисник, потерпілий, підсудний тощо [46]. “І... судді, перш ніж приступити до своїх обов’язків судочинства, виходять за рамки “повсякденного” життя: надягають мантию та перуку, – пише Й. Гейзінга. – Сама ця перука становить дещо більше, ніж простий релікт старовинного професійного вбрання. Функціонально вона близько споріднена з танцювальною маскою первісної людини. Як і машкара, перука перетворює свого носія на “іншу істоту” [11, с. 92 – 93].

Окрім того, за виразом С. Пашина [46], практикується й заміщення “професійними магами” – представниками пересічної особи в юридичній дійсності, які діють “від імені та в інтересах” цієї особи. Ось загальне враження від представництва, здійснюваного таким “шаманом”: “Промова мого адвоката видалася мені безкінечною. Одного разу я почув, як він казав: “Справді, я вбив його”. Він і далі дотримувався цієї манери, кажучи “я” щоразу, коли йшлося про мене... Коли я хотів щось додати від себе, захисник зупиняв мене словами: Мовчіть! Це ж бо в ваших інтересах...” [23, с. 77, 80 – 81]. Живій людині немає чого робити в юридичній дійсності особисто. “Юридичний” простір судової зали не випадково відділений від місць для публіки. У цьому *юридичному просторі* первинні учасники

конфлікту заміщуються *юридичними фігурами* – державним обвинувачем і захисником, які за допомогою *юридичної мови* відтворюють цей конфлікт, а самі, у фізичному сенсі присутні особисто, виступають “у масках” обвинуваченого й потерпілого [24, с. 32 – 33].

Символічність юрисдикційної діяльності не вичерпується лише процесуальним “маскарадом”. Архітектура суду, судової зали, приміщень для затриманих і ув’язнених, форма судового чиновництва та суддівські мантиї – вся матеріальна атрибутика влади утворює символічний вимір судочинства. Приміром, клітка для підсудного є знаком влади, символізує реальність ізоляції й відчуження від суспільства [3, с. 24]. Символічність, яка панує в царині процесуального, також властива й ігровій та міфоруитуальній сферам. “Ті галузі поведінки й досвіду, що перебувають за межами сфери раціонального й технологічного контролю, піддаються впливові символів, – вважає К. Клакхон. – І міф, і ритуал – це символічні процедури, і вони переплетені один з одним найбільш тісно саме в цьому відношенні. Міф – система словесних символів, а ритуал – система символічних об’єктів і дій. Обидва суть символічні процеси, стосуються ситуацій одного кшталту й долають їх однаково афективно” [29, с. 168]. На функціональний зв’язок символу з ритуалом і міфом недвозначно вказував і В. Тернер [60, с. 33 – 46]. Символізм гри в обох її виявах узагалі неприхований: адже змагання завжди символізує двобій, а представлення одного через інше – то суть символічної репрезентації.

Подібно до ігрової та міфоруитуальної, юридична “реальність-карнавал”, яка уможлиблює існування й функціонування нелюдів на кшталт юридичних осіб і гоголівських “мертвих душ”, немов нашаровується на пересічну, а в точках найбільшого напруження перетинається з нею, утворюючи так званий ефект подвійної реальності, коли з позицій здорового глузду світ сприймається водночас як реальний і як умовний. Точніше, не просто перетинається, але й змішується, утворюючи неоднозначний, аномальний вимір, у якому співіснують особа і правовий статус, безглуздий учинок і правопорушення, зрада й правдиве свідчення. Навіть повністю занурившись у ігрову реальність, “кожна дитина чудово знає, що це “не по-справжньому”, що вона “тільки прикидається” кимось” [11, с. 15]. Ритуал також “немовби висвітлює зазвичай затемнені сутність і призначення речей, явищ і дій. Звідси й “двоїстість” усіх явищ... у ритуалі” [7, с. 17]. Так само й у суді пересічна людина попри усвідомлення себе відповідачем або потерпілим передовсім убачає в собі конкретного індивіда, особу, а суддя чи прокурор, навпаки, намагаються (далеко не завжди – успішно) сприймати суб’єкта права безвідносно до того, ким він є “у житті”.

“Але ж я так вправно влаштований... вигин мого хребта такий вишуканий, такий таємничий. Я відчуваю в литках безліч верст, які міг би пройти й пробігти в майбутньому. Моя голова – яка ж вона зручна та функціональна”, – через неприховану, навіть кричущу особистісність так,

вочевидь, не повинен міркувати свідомий свого стану *засуджений*, і разом з тим це – саме його крик душі [40, с. 12].

На думку Л. Карнозової, нормальна пересічна людина не здатна адекватно осмислювати обидві реальності водночас [24, с. 33]. Натомість С. Пашин звертає увагу на невміння значної частини “нормальних” пострадянських юристів належно розмежовувати юридичну й “життєвську” реальності, перебуваючи в обох одночасно [45, с. 68]. Аби здобути навички цієї манери думання, нею слід оволодівати, тренуючи власну свідомість [24, с. 33]. Почасти це нагадує позбавлену негативних конотацій техніку орвелівського “двомисля”, коли “доводиться брехати й у те вірити; забувати будь-який факт, який є незручним, і вміти згадати його, коли треба; щиро заперечувати існування об’єктивної дійсності й ураховувати заперечувану дійсність... Цей процес має бути свідомим – в іншому разі його не вдасться здійснити належно, але разом з тим і природним, бо інакше лишатиметься відчуття фальшу. Зрештою, цього фокусу можна навчитися, як і будь-якого іншого методу розумової діяльності” [42, с. 169]. Обумовлене браком відповідних навичок враження “поєднання непоєднуваного” прозирає, наприклад, у змальованих А. Камю міркуваннях засудженого до страти: “Був якийсь недолугий розрив між вироком, що її зумовив, та її невідворотним наближенням з тої миті, як виголосили вирок. Його зачитали о восьмій вечора, але ж могли зачитати о п’ятій, він міг бути й іншим, його винесли люди, які щоденно міняють білизну, виголосили його ім’ям французького народу (а чому б не китайського чи німецького) – усе це, здавалося, робить вирок якимось несерйозним. Разом з тим я не міг не визнати, що з моменту проголошення його дія стала такою ж відчутною й безперечною, як і стіна, що до неї зараз я притисся всім тілом” [23, с. 84].

По суті, ця аномалія є наслідком колізії двох несумісних реальностей, які нашарувалися одна на одну “в окремо взятому місці” – точці найбільшого напруження буття, утворивши своєрідний “простір переходу” з однієї в іншу. За переконанням Л. Карнозової, перехід із пересічного буття в царину правового можливий лише завдяки належній організації й облаштуванню того простору переходу [25, с. 54], яким виступає сфера процесуального.

Слід зазначити, що згадана колізійність/аномальність цього простору дає додаткові підстави вважати його нічим іншим як сферою процесуального. Наприклад, В. Протасов вважає критерієм розмежування *матеріального* та *процесуального* спрямованість останнього на впорядкування реалізації охоронних правовідносин; охоронні ж правовідносини він визначає як правовідносини, покликані опосередковувати владну діяльність держави щодо забезпечення функціонування правового механізму, правової та інших соціальних структур, спрямовану на ліквідацію виявлених аномалій цих явищ за допомогою правового примусу, правозастосування та ін. [50, с. 62, 90].

О. Лук'янова також пов'язує поняття процесуального з аномаліями, що їх вона визначає як “зумовлені об'єктивними й суб'єктивними чинниками відхилення від нормального перебігу й розвитку суспільних відносин”, і зараховує до них разом із правопорушеннями ситуації з високим ступенем ризику (потенційно небезпечні), спори про право, а також нормативні колізії й прогалини в праві [35, с. 62 – 66, 73 – 74]. Видається, що сфера процесуального насамперед позначається наявністю колізії, зумовленої складнощами суміщення правової й “житейської” реальностей. До речі, це також ріднить сферу процесуального з обрядом та грою: напруженість і “антикризова” спрямованість властиві усім трьом.

Процесуальне не лише гармонізує певні зовнішні колізії; подібно до гри й обрядового дійства сфера процесуального становить лад як така, утілює порядок. Ішлося про те, що гра не лише творить лад – вона сама є ним. Правила – невід'ємна частина поняття гри, вони беззастережні й обов'язкові [11, с. 17 – 18]. Так само й обрядова відправа – утілення порядку за визначенням, адже *ritá-* (вед.) і *rītus* (лат.), від яких походить слово “ритуал”, означають утілені порядок, правило, закон, а *obředь* (давньослов'янськ.), без видимих змін використовуване й донині як синонім ритуалу, позначає встановлення закономірної послідовності, обчислення й упорядкування [59, с. 24 – 27]. Усталеність ігрової процедури забезпечується переважно чіткими правилами гри, натомість сталість обрядової відправи більш-менш самодостатня, оскільки забезпечується в інший спосіб: механізм трансмісії ритуалу передбачає заучування його частин, блоків і фрагментів для незмінного відтворення в подальшому [7, с. 23]. Тобто незмінність ритуалу значною мірою забезпечується незмінністю його структури, адже структура, як відомо, це слід, залишений діяльністю задля свого відтворення [25, с. 58]. Таким чином, різноманітні трансформації, модифікації та інновації зачіпають лише поверхові рівні ритуалу (аспекти вираження), а глибинні змістовні схеми залишаються стабільними й незмінними [7, с. 10 – 11]. У царині процесуального лад убезпечується як за допомогою правил, так і через ефекти функціонування структури. Власне, процесуальні норми-правила посідають окреме місце в структурі так званого процесуально-правового механізму, функціонування якого забезпечується й іншими чинниками [35, с. 164; 50, с. 101 – 103]. Головна особливість процесуальних норм полягає в тому, що вони мають процедурний характер, тобто визначають не лише дії учасників процесу, але й спосіб, порядок, послідовність їх здійснення та форми закріплення результатів цих дій [35, с. 168]. Але навіть у разі часткової зміни цих правил усупереч усталеним характеристикам функціонування структури (механізму), загальний ефект її функціонування в цілому залишається незмінним (як це, наприклад, сталося у випадку вилучення з КПК України норми з вимогою встановлення істини: структура в цілому донині зумовлює ті самі результати).

Не останню роль у функціонуванні зазначеної структури (процесуально-правового механізму) відіграє й “людський фактор”: специфіка мислення й поведінкові установки тих, хто на позір “обслуговує” цей механізм, а насправду становить одну з його функціональних складових. “Будучи елементом професійної технології, “внутрішнє переконання” судді та інших є нічим іншим як проекцією уявлень, які панують у професійному співтоваристві. Це твердження базується на концепції соціокультурної природи людської психіки: прищеплені через освіту й інтеріоризовані форми професійної культури, соціально закріплені норми діяльності й узвичаєння правозастосовчої практики дають можливість говорити не тільки й не стільки про індивідуальні переконання професіоналів, скільки про феномен *загальної професійної свідомості*, яка виявляється в *окремих* правозастосовчих актах, ухвалених *окремими* професіоналами. Структура професійної свідомості, своєю чергою, включає, з одного боку, способи і операції професійного мислення, а з іншого – професійні міфи, корпоративні стандарти, узвичаєння. Голосом судді, який ухвалює рішення, промовляє все професійне співтовариство, солідарне в своїх “внутрішніх переконаннях” [24, с. 50; 25, с. 52].

Інертність і специфічність професійної “юридичної” свідомості, згадані вище, між іншим, забезпечують сталість тих процесів, які протікають у сфері процесуального, водночас об’єднуючи носіїв такої свідомості в окрему групу (згадаймо про тенденції утворення ігрових товариств і таємних товариств, які об’єднують adeptів певних ритуальних практик). У цьому, до речі, також можна вгледіти подібність ігрової, міфоруитуальної та процесуальної сфер: очевидний корпоративізм юристів, плекання професійної солідарності (“командного духу”), позиціонування себе як “служителів правосуддя”, “жерців Феміди” та інше свідчать на користь того.

Констатація подібності сфер *ігрового* та *процесуального* зазвичай не викликає суттєвих заперечень*, тоді ж як схожість із *процесуальним* царини *міфоруитуального* визнається здебільшого неохоче. Разом із тим сфера *процесуального* не лише багато в чому подібна до *обрядової*, але й сама значною мірою міфологізована й ритуалізована.

Так, О. Александров зазначає, що “театр правосуддя” безпосередньо виконує між іншими й міфотворчу функцію, що становить необхідну складову дії права [2, с. 145]. З іншого боку, міф є невід’ємним елементом юридичної науки, оскільки жива наука (юридична наука не становить винятку) міфологічна, про що вже йшлося раніше. “Наука, яка існує реально – завжди міфологічна – писав послідовний діалектик О. Лосєв, якого ніяк не запідозриш у надмірній прихильності до метафізичних спекуляцій. – Наука як “річ у собі”, “чиста” наука не міфологічна. Не

* Л. Карнозова навіть зазначає, що грають у процесі не лише сторони, але й судді, хоча їх ігрова мотивація зазвичай відрізняється від ігрової мотивації сторін [24, с. 163 – 164].

міфологічна механіка Ньютона, взята в її “чистому” вигляді. Але реальне оперування з механікою Ньютона приводить до того, що ньютонівська ідея однорідного простору перетворюється на єдино значущу наукову ідею. А це вже – віровчення й міфологія...” [34, с. 407]. Таким чином, якщо розглядати реальну науку, тобто науку, яка твориться й використовується реальними людьми в реальному часі, то така наука завжди супроводжується міфологією й живиться нею [34, с. 403]. Складно сказати, чи сама наука, чи практика її впровадження породжує міф, але “міфотворчу” функцію взаємодії науки з практикою не можна залишати поза увагою.

Певно, найкращим засвідченням слушності вищенаведених тверджень є наявний статус істини в процесуальній науці та практиці. Якщо трактувати міф у гадамерівському розумінні, тобто як спосіб інтерпретації, що не спирається на профанний досвід, то статус істини в юридичній науці та процесуальній діяльності вочевидь свідчить про її міфічний характер. Істину проголошено метою й найвищою цінністю процесуальної діяльності, доведенню цієї тези присвячено численні наукові дослідження, розроблено систему керівних роз’яснень і практичних рекомендацій із забезпечення задекларованої мети. Таким чином істина посіла місце, яке в архаїчних системах правосуддя належало Богам. Адже, як зазначає В. Нікітаєв, “участь Бога була необхідною... оскільки апелювання в перебігу судового процесу до того, чого не існує (було й минуло), не могло мати значення й сили без упевненості в існуванні остаточної всезнаючої інстанції. Тому подальше наукове заперечення існування Бога ставить юриспруденцію перед потребою запровадити принцип, еквівалентний принципу участі Бога, або радикальним чином змінити засади судочинства й доказування... Перший шлях* необоротно приводить до проголошення принципу матеріальної (об’єктивної) істини... а згодом у свідомості юристів розуміння того, що застосування правових процедур не відтворює шуканої події, дивним чином поєднується з непохитною впевненістю у протилежному” [41, с. 280 – 281]. В. Нікітаєв іменує статус істини в процесуальній науці та практиці заснованою на фікції догмою, проте з огляду на характер і функції цього концепту йому більше пасувало б ім’я “сучасного міфу”.

Подібно до міфу, концепт істини виправдовує існування численних обтяжливих процедур, що їх призначення незрозуміле пересічним учасникам юридичної відправи; подібно до міфу, виводить за межі розуміння й спосіб досягнення мети судочинства, який у більшості випадків не ґрунтується на безпосередньому досвіді; зрештою, концепт істини легітимізує насильницьке за суттю судочинство в очах загалу, що

* Існує й інший шлях, за яким відбувся розвиток так званої “англосаксонської” правової системи. Він полягає в радикальній зміні засад судочинства й доказування згідно з ігровим принципом, на засадах “чистої” змагальності [41, с. 280 – 281].

донині з повагою ставиться до цінностей “правди-істини”, незважаючи на постійну й незворотну їх девальвацію.

Істина – священна складова процесуальної діяльності. У цьому нескладно пересвідчитися, навіть поверхово ознайомившись із доробком процесуальної науки з відповідної проблематики: істині накладаються різного кшталту ірраціональні властивості, взаємовиключні характеристики, якості абсолюту тощо [39, с. 69 – 71]. Надзвичайна цінність істини стверджується процесуальною наукою й визнається практикою, раціональна віра в “істинність” результатів процесуальної діяльності, наскільки це взагалі можливо, підтримується численними на позір зрозумілими (для втаємничених) та езотерично-туманними (для профанів) обґрунтуваннями в наукових статтях і судових рішеннях. Поділ учасників процесу на “втаємничених” і “профанів” також свідчить на користь визнання священної природи істини: спроможність пересічних громадян забезпечити “встановлення істини” в перебігу судочинства найчастіше прямо чи завуальовано заперечується супротивниками суду присяжних [25, с. 52]. Як бачимо, наведені характеристики істини відповідають усім раніше визначеним критеріям *священного*.

Таким чином, концепт істини перетворює судовий процес у цілому на ритуальну відправу й прояснює деякі, на перший погляд безглузді, процедури й інститути. Вже йшлося про те, що саме ритуал “розігрує” тему “священного”, експлікує його, вказує операційні правила його формування, віднаходження його ознак; у ритуалі, подібно до божества, “священне” відкриває себе учасникам обрядового дійства; у перебігу ритуалу складаються ті найбільш сприятливі умови, за яких можливе максимальне, повне виявлення “священного” та його різновидів [59, с. 36]. Так само й істина формується лише під час судового розгляду, в жодній іншій спосіб істина встановлена бути не може. Священне (істина) відкриває себе учасникам обрядового дійства через “жерця” – суддю*. Цей акт без перебільшення становить ієрофанію, тобто явлення священного в пересічному бутті. “Магічний” характер цього феномена між іншим підтверджується існуванням інституту нарадчої кімнати, практичний сенс якого деякими вченими, м’яко кажучи, ставиться під сумнів [67]. Його існування набуває смислу й значення з огляду на потребу відмежування глибоко езотеричного за своєю суттю процесу формування істини від усього іншого. Перетворення численних завжди суперечливих і часто брехливих свідчень, плутаних висновків і сумнівних речових доказів на “єдино можливу”, “непідробну” і “безумовну” [39, с. 69] істину потребує тайни, інакше-бо шукана істина не набуде необхідного ореолу “святості”: якимись особливими візуальними, звуковими та іншими ефектами ця

* Між іншим, “служителя Феміди”.

метаморфоза не супроводжується й не засвідчується, а отже, єдиним гідним супутником дива перетворення може бути лише таємниця. У цьому суддя в нарадчій кімнаті подібний до правителів, які ховаються від інших на час споживання їжі й питва та карають (іноді дуже жорстоко) нещасливців, заскочених за спогляданням священної особи під час гамування нею голоду чи спраги [64, с. 214]. До речі, порушення таємниці нарадчої кімнати зазвичай також тягне негативні правові наслідки...

Концепт істини – не єдиний укорінений у процесуальній науці та практиці міф. Об'єктивні властивості доказів, незалежність внутрішнього переконання правозастосувача, реальність юридичних фактів... список того, що становить зміст процесуальної міфології, може бути продовжений. Так само й інститут нарадчої кімнати за одноосібного розгляду справи не вичерпує переліку зумовлених процесуальними міфами ритуалів. Зрештою, ритуали не є поодинокими вкрапленнями до процесуальної матерії. Її ритуалізованість – тотальна, і передусім у дискурсивному вимірі.

“Адвокат і прокурор, обидва фарбовані й дуже схожі один на одного (закон вимагав, аби вони були близнюками, проте не завжди вдавалося підібрати, і тоді гримувалися) з віртуозною швидкістю проговорили належні п'ять тисяч слів кожний, – так змальовує судовий процес В. Набоков. – Відповідно до закону, смертний вирок оголосили... пошепки. Суддя, наблизившись упритул... проказав сирим шепотом: “з люб'язного дозволу публіки Вам одягнуть червоний циліндр”, – передбачена законом формула, справжнє значення якої знав усякий школяр” [40, с. 5, 11 – 12]. Попри негативне забарвлення цього месиджу, його автор у цілому має рацію: судовий процес – то переважно *ритуал судоговоріння*. На думку О. Александрова, ритуал судоговоріння включає набір технічних прийомів ведення діалогу; ритуал визначає кваліфікацію, що її мусять мати учасники судової полеміки; ритуал визначає жести, поведінку, обставини й усю сукупність знаків, які мають супроводжувати дискурс; зрештою, він фіксує припустиму чи стверджувану дієвість слів – їх дію на тих, до кого вони звернені, й межі їх примусового впливу [3, с. 41].

Значення ритуалу в юридичній сфері не слід недооцінювати. Розмірковуючи про сенс процедури, Ю. Феофанов наводить давньокитайське прислів'я: “Шанобливість без ритуалу стає метушливістю, обережність – боягузством, сміливість без ритуалу перетворюється на зухвалість, а щирість – на брутальність”, цілком слушно зауваживши на додаток, що закон без ритуалу трансформується у свою протилежність і призводить владу – до свавілля, а людину – до беззахисності [Цит. за: 51, с. 3].

Тісний зв'язок процесуального з ігровим і міфо-ритуальним може виявитися й випадковим, адже все без винятку так чи сяк може бути

пов'язано з правосуддям [26, с. 149]. Але з огляду на все вищенаведене, чи не забагато спільного, як на випадок?

§ 4. Замість висновків

Якщо все ж припустити, що подібність і зв'язок *процесуального, ігрового* та *міфо-ритуального* не випадкові, то що впливає з такого припущення? Які висновки можна було б зробити з усього того?

По-перше, вільно припустити, що *процесуальне* нерозривно пов'язане зі *священним*, актуалізує його в пересічному бутті. У ролі *священного* найчастіше виступає *істина*, але з не меншим успіхом цю роль можуть відіграти *справедливість*, *влада* чи *порядок*. Промовистим у цьому сенсі є той факт, що в країнах із правовими системами англо-американського типу, де ігровий принцип (принцип змагальності) домінує в юридичному процесі над пов'язаною зі священним складовою, поділ права на матеріальне й процесуальне зазвичай не здійснюється.

Сакралізація процесуального виміру невідворотно тягне й відповідні наслідки. Зокрема, створення своєї процесуальної міфології, що почасти роз'яснює, почасти виправдовує наявність окремих процесуальних інститутів і процедур, водночас легітимізуючи й існування процесуального як такого; поділ загалу на втаємничених і профанів; відповідну організацію й облаштування процесуального простору як священного тощо. Слід зауважити також на тому, що сакралізація *процесу* ускладнює його реалізацію на засадах змагальності. Якщо гра стає обов'язком – вона перетворюється на ритуал [11, с. 15]. “Спортивна” складова процесуальної діяльності, яскраво виражена в правових системах англо-американського типу, відступає на другий план, поступаючись місцем засадам “обрядової гри”^{*}, пов'язаної священним обов'язком – попри все встановити істину.

По-друге, специфіка процесуального виміру не вичерпується лише зв'язком зі священним, що використовує сферу процесуального як браму для свого явлення в пересічному бутті, оскільки сфера процесуального служить брамою й для іншого переходу – переходу в царину юридичного. Фактично, сфера процесуального виступає своєрідним шлюзом, у якому змішуються й набувають рис одне одного юридичне та пересічне, створюючи напруженість і непевність. Таким чином, сфера процесуального між іншим позначається наявністю колізії, зумовленої складнощами суміщення правової й “житейської” реальностей.

* Спортивна складова “обрядової гри” не є самодостатньою, вона підпорядкована певній “священній” процедурі. Прикладів того не бракує. Так, в індіанців уїтото до ритуалу включено гру в м'яч. У кайан з Борнео гра з дзигою є складовою релігійної церемонії. Ще прикметнішою в цьому сенсі видається традиційна “гра в кістки”, яку практикують індіанці канелос під час церемонії поховання. Грають лише чоловіки. Розділившись на дві команди – по різні боки від мерця – вони по черзі кидають кістки над тілом померлого... Ставкою в цій грі виступає скотина небіжчика. Поза ритуалом ця гра не практикується, так само, як і попередні. Отже, за такого підходу не священне виступає частиною гри, а навпаки, гра – складовою священного [19, с. 380 – 381].

Нетотожність процесуального з суто юридичним засвідчується міфом про примат матеріального (права, відносин, процедур) і вторинність процесуального в праві [41, с. 293 – 294].

По-третє, процесуальне пов'язане з упорядкуванням зумовленої цією колізією аномалії й утвердженням ладу. Упорядкування здійснюється шляхом оформлення різнорідного матеріалу, надання йому правової форми. Значною мірою таке оформлення забезпечується структуруванням оформлюваної субстанції за допомогою відповідних (процесуальних) правил та приведення у відповідність зі своєю (процесуального) структурою. Тим-то й пояснюється сполучення стабільності й варіативності, притаманне процесуальній діяльності. Маневрування в межах ustalених правил (подібно до гри) і сталих елементів структури процесуальної діяльності (як у ритуалі та міфові) – такий обсяг процесуальної свободи.

Також слід наголосити на символічності, знаковості процесуального. Суть процесуальної діяльності полягає в оперуванні знаками в семіосфері, перетворенні дійсності за допомогою символів. Щоправда, створена в такий спосіб реальність (юридична дійсність) також матиме винятково символічний (знаковий) характер, але цього начебто ніхто й не заперечує. Авторитетно засвідчена К. Леві-Стросом, В. Тернером та іншими антропологами й етнографами “фізична” дієвість символів [32, с. 158, 176 – 191; 60, с. 39 – 40] у сфері юридичного сумнівів не викликає.

Хоча визнання тісної спорідненості *процесуального з ігровим і міфо-ритуальним* як складовими об'єкта дослідження під час визначення природи процесуального певною мірою сприяє розмиванню меж, які відокремлюють *процесуальне* від *непроцесуального*, проте забезпечує більш адекватне й повне бачення об'єкта, тим самим збагачуючи й уявлення про предмет такого дослідження.

Визнання спорідненості й зв'язку з ігровою та міфо-ритуальною сферами дозволяє не лише відзначити деякі аспекти *процесуального*, які без того, певно, залишилися б поза увагою дослідників, але й більш адекватно окреслити коло його можливих функцій з огляду на функції, відповідно, гри, ритуалу та міфу.

Зрештою, це також дає можливість пояснити складнощі з розмежуванням і визначенням *матеріального й процесуального*, що про них ішлося на самому початку, схильністю міфо-ритуальної свідомості, в яку закорінене сучасну науку, інтерпретувати дійсність за допомогою бінарних опозицій*, у нашому випадку – за допомогою парних категорій *матеріального і процесуального*.

* Як зазначає В. Тернер, найпоширенішою формою співіснування об'єктів у міфо-ритуальному контексті виступає бінарна опозиція, тобто специфічний зв'язок-протиставлення двох об'єктів з явно протилежними якісними чи кількісними характеристиками, які в даному контексті утворюють сталу опозиційну семантичну пару [60, с. 37].

ЛІТЕРАТУРА

1. Аверин А.В. Судебная достоверность (Постановка проблемы). – Владимир, 2004. – 312 с.
2. Александров А.С. Введение в судебную лингвистику. – Н. Новгород, 2003. – 420 с.
3. Александров А.С. Язык уголовного судопроизводства. – Н. Новгород, 2001. – 146 с.
4. Александров А.С., Стуликов А.Н. Судебные доказательства и доказывание по уголовным делам: Лекции. – Н.Новгород, 2002. – 188 с.
5. Алексеев С.С. Структура советского права. – М., 1975. – 258 с.
6. Апинян Т.А. Мифология: теория и событие. – СПб., 2005. – 281 с.
7. Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. – СПб., 1993. – 240 с.
8. Баландин В.Н., Павлушина А.А. Принципы юридического процесса. – Тольятти, 2001. – 150 с.
9. Бачинин В.А. Философия права и преступления. – Х., 1999. – 607 с.
10. Васильев А.М. Правовые категории. Методологические аспекты разработки системы категорий теории права. – М., 1976. – 264 с.
11. Гейзінга Й. Homo Ludens / Пер. з англ. О. Мокровольського. – К., 1994. – 250 с.
12. Геннеп А., ван. Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов: Пер. с фр. – М., 2002. – 198 с.
13. Гессе Г. Гра в бісер: Роман / Пер. з нім. Є.О. Поповича; передмова Д.В. Затонського. – Х., 2001. – 510 с.
14. Гадамер Г.Г. Герменевтика і поетика. Вибрані твори: Пер. з нім. – К., 2001. – 288 с.
15. Гротовський Є. Театр. Ритуал. Перформер: Пер. з польськ. – Львів, 1999. – 187 с.
16. Дюркгайм Е. Первісні форми релігійного життя. Тотемна система в Австралії / Пер. з фр. Г. Філіпчука та З. Борисюк. – К., 2002. – 424 с.
17. Еліаде М. Священне і мирське; Міфи, сновидіння і містерії; Мефістофель і андрогін; Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання / Пер. з нім., фр., англ. Г. Кьорян, В. Сахно. – К., 2001. – 591 с.
18. Емельянов В.В. Ритуал в Древней Месопотамии. – СПб., 2003. – 320 с.
19. Жирар Р. Насилие и священное / Пер. с фр. Г. Дашевского. – М., 2000. – 400 с.
20. Забужко О.С. Шевченків міф України. Спроба філософського аналізу. – Вид. друге, випр. – К., 2001. – 160 с.
21. Зняти перуки, суд іде // Євробулетень. – 2003 р. – Травень. – С. 15.
22. Зотиков С. Как выиграть спор с облэнерго? // Юридическая практика. – 2005. – № 45 (411).
23. Камю А. Посторонний; Чума; Падение; Миф о Сизифе; Пьесы; Из “Записных книжек”: Сб.: Пер. с фр. – М., 2003. – 809 [7] с.
24. Карнозова Л.М. Возрожденный суд присяжных: Замысел и проблемы становления. – М., 2000. – 368 с.
25. Карнозова Л.М. Суд присяжных в России: инерция юридического сознания и проблемы реформирования // Государство и право. – 1997. – № 10. – С. 50 – 58.

26. Кафка Ф. Процес: Пер. з нім. / Передмова Д.В. Затонського; примітки О.П. Чертенка. – Х., 2006. – 351 с.
27. Кашанина Т.В. Происхождение государства и права. Современные трактовки и новые подходы. – М., 1999. – 335 с.
28. Керимов Д.А. Методология права (предмет, функции, проблемы философии права). – М., 2000. – 560 с.
29. Клакхон К. Мифы и обряды: общая теория // Обрядовая теория мифа: Сб. науч. трудов / Составл., перевод, предисл. и примечан. А.Ю. Рахманина. – СПб., 2003. – С. 157 – 176.
30. Клековкін О.Ю. Сакральний театр: Генеза. Форми. Поетика. (Структурно-типологічне дослідження). – К., 2002. – 272 с.
31. Корбут В. Mc Donald's пока проигрывает // Юридическая практика. – 2004. – № 9 (323).
32. Леві-Строс К. Структурна антропология / Пер. з фр. З. Борисюк. – К., 2000. – 387 с.
33. Лобойко Л.М. Методи кримінально-процесуального права. – Дніпропетровськ, 2006. – 352 с.
34. Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Из ранних произведений. – М., 1990. – С. 391 – 599.
35. Лукьянова Е.Г. Теория процессуального права. – М., 2003. – 240 с.
36. Малиновский Б. Миф в первобытной психологии // Малиновский Б. Избранное: Динамика культуры: Пер. с англ. – М., 2004. – С. 285 – 334.
37. Маркес Г. Г. Сто років самотності: Роман. Повісті. Оповідання: Пер. з ісп. / Передм. Д. Затонського. – К., 2004. – 616 с.
38. Мень А.В. Православное богослужение. Таинство, Слово и образ. – М., 1991. – 191 с.
39. Мурадян Э.М. Истина как проблема судебного права. – М., 2002. – 287 с.
40. Набоков В.В. Приглашение на казнь // Собр. соч. в 4 т. – М., 1990. – Т. IV. – С. 5 – 130.
41. Никитаев В.В. Проблемные ситуации уголовного процесса и юридическое мышление // Состязательное правосудие: Труды научно-практических лабораторий / Отв. ред. С.А. Пашин, Л.М. Карнозова. – Вып. 1, ч. 2. – М., 1996. – С. 251 – 308.
42. Оруэлл Дж. 1984. Ферма животных / Пер. с англ. В. Голышева, С. Кибирского. – М., 1989. – 320 с.
43. Пави П. Словарь театра: Пер. с фр. / Под ред. К. Разлогова. – М., 1991. – 504 с.
44. Панова И.В. Юридический процесс. – Саратов, 1998. – 76 с.
45. Пашин С.А. Доказательства в российском уголовном процессе. – М., 1999. – 104 с.
46. Пашин С.А. Доказательства в уголовном процессе. Проблемная лекция (20.04.1999, г. Москва) // www.terralegis.org/terra/lek/lek_4.
47. Покровский И.А. Основные проблемы гражданского права. – Изд. 3-е, стереотип. – М., 2001. – 354 с.
48. Правовые формы деятельности в общенародном государстве / Под ред. В.М. Горшенева. – Х., 1985. – 84 с.
49. Проблемы судебного права / Н.Н. Полянский, М.С. Строгович, В.М. Савицкий, А.А. Мельников. – М., 1983. – 224 с.
50. Протасов В.Н. Основы общеправовой процессуальной теории. – М., 1991. – 144 с.

51. Протасов В.Н. Юридическая процедура. – М., 1991. – 80 с.
52. Процессуальные нормы и отношения в советском праве (в “непроцессуальных” отраслях) / Под ред. И.А. Галагана. – Воронеж, 1985. – 208 с.
53. Рабинович П.М. Упрочение законности – закономерность социализма (Вопросы теории и методологии исследования). – Львов, 1975. – 260 с.
54. Решетникова И.В. Доказательственное право Англии и США. – Екатеринбург, 1997. – 240 с.
55. Розанов В.В. Сочинения / Сост., подгот. текста и коммент. А.Л. Налепина и Т.В. Померанской. – М., 1990. – 592 с.
56. Сырых В.М. Логические основания общей теории права: В 2-х т. – М., 2000. – Т. 1: Элементный состав. – 528 с.
57. Теория юридического процесса / Под общ. ред. проф. В.М. Горшенева. – Харьков, 1985. – 192 с.
58. Тогоева О.И. “Истинная правда”: языки средневекового правосудия. – М., 2006. – 333 с.
59. Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. – М., 1988. – С. 7 – 60.
60. Тэрнер В. Символ и ритуал: Пер. с англ. / Сост. и авт. предисл. В.А. Бейлис. – М., 1983. – 277 с.
61. Украинские заключенные выиграли в Европейском суде // Юридическая практика. – 2003. – № 18 (280).
62. Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки / Пер. с англ. и нем. А.Л. Никифорова; Общ. ред. и вступ. ст. И.С. Нарский. – М., 1986. – 542 с.
63. Фонтенроуз Д. Обрядовая теория мифа // Обрядовая теория мифа: Сб. науч. трудов / Составл., перевод, предисл. и примечан. А.Ю. Рахманина. – СПб., 2003. – С. 10 – 131.
64. Фрэнгер Дж.Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии / Пер. с англ. М.К. Рыклина. – М., 2003. – 781, [3] с.
65. Фуко М. Наглядати й карати. Народження в’язниці / Пер. з фр. П. Тарашука. – К., 1998. – 392 с.
66. Фуко М. Ненормальные: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1974 – 1975 учебном году: Пер. с фр. – СПб., 2004. – 432 с.
67. Харута О. Чи потрібна нарадча кімната? // Право України. – 1995. – № 8. – С. 46.
68. Хьюман С. Обрядовый подход к мифу и мифическому // Обрядовая теория мифа: Сб. науч. трудов / Составл., перевод, предисл. и примечан. А.Ю. Рахманина. – СПб., 2003. – С. 177 – 197.
69. Юридична енциклопедія: В 6 т. / Редкол.: Ю.С. Шемшученко (голова редкол.) та ін. – К., 1998. – Т. 5: П – С. – 736 с.
70. Элиаде М. Аспекты мифа: Пер. с франц. – 3-е изд. – М., 2005. – 224 с.
71. Элиаде М. Тайные общества: Обряды инициации и посвящения: Пер. с франц. – К. – М., 2002. – 352 с.

АННОТАЦИЯ

Издание содержит материалы для самостоятельной работы по вопросам, касающимся деления права на материальное и процессуальное и соответственного разграничения этих сфер. При помощи сопоставления и сравнения автор устанавливает сходство игровой, мифо-ритуальной и процессуально-юридической сфер человеческого бытия, исследует характер их связей и взаимное влияние. Читатель последовательно подводится к выводу о насыщенности процессуальной сферы игровыми и обрядовыми элементами, а также о существовании специфической процессуальной мифологии.

В качестве священной составляющей процессуальной деятельности, по мнению автора, выступает истина, формирование которой в отечественной правовой системе осуществляется сугубо в процессуальном порядке и подчиняет себе иные возможные аспекты деятельности. Между прочим, автор замечает, что в странах с правовыми системами англо-американского типа игровой принцип доминирует в юридическом процессе над связанной со священным составляющей и деление права на материальное и процессуальное отсутствует. Принцип состязательности рассматривается как воплощение в процессе игрового начала. Игровое и обрядовое начала процессуальной деятельности трактуются как конкурирующие в рамках одного типа процесса. Как представляется автору, сакрализация процесса усложняет его реализацию на принципах состязательности, поскольку в этом случае “спортивная” составляющая процессуальной деятельности отступает на второй план, освобождая место началам “обрядовой игры”, связанной священной обязанностью – вопреки всему установить истину.

По аналогии с игровой и обрядовой реальностями автор рассматривает сферу процессуального как своеобразное “магическое” горнило, в котором совмещаются и взаимно преобразуются обыденная и юридическая реальности, создавая характерную напряженность и неоднозначность процессуальной действительности. Таким образом, отличительной чертой сферы процессуального, по убеждению автора, является наличие коллизии, обусловленной сложностями совмещения правовой и “житейской” реальностей.

Кроме того, процессуальное связывается с упорядочением обусловленной вышеупомянутой коллизией аномалии. Упорядочение осуществляется путем оформления разнородного материала, придания ему правовой формы при помощи процессуальных правил и приведения в соответствие со структурой процессуальной деятельности. Маневрирование в границах установленных правил (подобно игре) и стабильных элементов процессуальной деятельности (подобно ритуалу и мифу) – таков объем процессуальной свободы.

По мнению автора, признание сходства и сродства процессуального как явления с игровым и мифо-ритуальным позволяет более адекватно и полно представить себе тот объект, частью которого является сфера процессуального.

SUMMARY

The publication includes materials for independent work on issues concerning the division of law into the law of substance and procedural law and corresponding discrimination of these spheres. By confronting and comparing these notions author determines the similarities of gaming, mythological-ritual and procedural law spheres of the humanity being, researches the nature of their relations and mutual impact. The reader is step by step suggested the conclusion about the saturation of procedural sphere with the elements of game and rite, and also about the existence of a special procedural mythology.

As a sacred constituent of the procedural activity, in author's opinion, acts the truth, which in domestic legal system is formed solely within the proceedings and subordinates all other possible aspects of this activity. By the way, the author notes that in the countries with legal systems of Anglo-American type the gaming principle predominates in the legal process over the constituent bound with the sacred principle and also it has no division into law of substance and procedural law. The principle of competitiveness is considered as an embodiment of the gaming principle in the legal process. Gaming and ceremonial principles of the procedural activity are treated as the competing ones within the frames of the homogeneous process. As the author renders it, the sacralization of the process sophisticates its implementation on the principles of competitiveness as in this case the "competing" constituent retreats to background giving way to the principles of "ceremonial game" bound by the sacred duty – to find the truth notwithstanding anything.

By analogy to gaming and ceremonial realities the author contemplates the sphere of proceedings as a unique "magical" hearth, in which trivial and legal realities combine and mutually transform creating characteristic intensity and ambiguity of procedural reality. Thereby according to the author the distinguishing characteristic of the sphere of proceedings is the existence of collision conditioned by difficulties of combining the legal and "trivial" realities.

In addition, the procedural reality gets bound with the regulation of the anomaly conditioned by the collision mentioned above. Regulation is performed through arranging heterogeneous material, shaping it into a legal form using the rules of proceedings and adjusting it in accordance with the structure of procedural activity. Maneuvering within the rules set (like in the game) and stable elements of procedural activity (like the rite and myth) – that is the extent of procedural freedom.

Acknowledgement of similarity and affinity between the procedural phenomenon and gaming and mythological-ritual phenomena will first of all allow to visualize the object the procedural sphere is a part of which.

ЗМІСТ

Переднє слово	3
§ 1. У наближенні до проблеми	3
§ 2. “Родичі” й “сусіди” процесуального	7
§ 3. Наскрізні паралелі	32
§ 4. Замість висновків	42
Література	44
Анотація	47
Summary	48

Навчальне видання

Дмитро Бочаров

**ПОТОЙБІЧЧЯ ПРОЦЕСУАЛЬНОГО:
ГРА, РИТУАЛ, МІФ**

МАТЕРІАЛИ ДЛЯ САМОСТІЙНОЇ РОБОТИ

Редактори: Дерев'янка Т.П., Алексєєва Т.А., Масюк Н.Г., Гончаренко О.В.

**Підписано до друку 18.09.2007. Формат 60×84 1/16. Папір офсетний.
Ум. друк. арк. 3,31. Облік.-вид. арк. 2,94. Тираж 100 прим.
Замовлення № 595**

**Дніпропетровськ: Академія митної служби України (свідоцтво про
видавничу діяльність ДК №10 від 24.02.2000 р.)
49044, м. Дніпропетровськ, вул. Рогальова, 8.**