

## Переднє слово

З 1993 по 1995 рік у польському місті Любліні відбулося п'ять міжнародних конференцій, присвячених філософським, культурологічним, етнологічним, фольклористичним, етномузикознавчим та іншим аспектам танатологічної проблематики. Три з них мали назву "Ерос і Танатос", дві — "Культ мертвих". Конференції організувала фундація "Музика кресів" (Осередок музикознавчих та культурологічних досліджень Центрально-Східної Європи). Її керівникам — Моніці Мамінської та Яну Бернаду — укладачі завдячують ідеєю тематичної спрямованості збірника.

Чи не найважливішим наслідком цих конференцій було доглибно-гостре усвідомлення того, що нові пізнавальні обрії в етнології можуть відкритися не стільки через зосередження на тому чи іншому фрагментові дійсності, що цілковито влягається в усталені "рубрики" та "теми", скільки через зосередження на проблемах, котрі лежать на перехресті різних наук та теоретичних концепцій. Зрозуміла річ, що постулати цілісності, системності, неадитивності, багатомірності бачення, а також концепт міждисциплінарного вивчення задекларовані й втілюються вже давно. Звідсіля виійшли психологічна антропологія і етнологія, етносеміотика, когнітивна етнолінгвістика та етнопсихолінгвістика, етносоціологія і етнодемографія тощо. Однак, досвід п'яти міжнародних люблінських конференцій переконав нас насамперед у двох кардинальних речах, котрі, як нам здається, утвердили нас у розумінні доконечності спеціальної інтегральної культурології, котра була б зорієнтована на дослідження не стільки об'єктів, скільки проблем, і котра б навіть локальні явища бачила на щонайширшому крос-культурному тлі. Отож, кілька слів про ті дві кардинальні речі, котрі стали для нас очевидними.

**ПЕРШЕ.** Осередком поглиблення наукових студій можуть стати не лише окремі міждисциплінарні ділянки, що в силу внутрішньої природи лежать на суміжжі різних наук (як, наприклад, ті, що перелічувалися вище). Таку інтегральність назвемо горизонтальною, але також і окремі проблеми, концептуалізовані самими дослідниками через фокусування різних аспектів та різних підходів у площину цього питання. Таке фокусування варто розглядати не як звичайну сукупність різних поглядів, а як спробу цілісного бачення глибинного ізоморфізму та ізофункціональності деяких структур, між якими може не бути прямої генетичної чи структурно-

функціональної залежності. Це назовемо інтеграцією углиб проблеми. Проілюструємо ці інтегруючі "ланцюжки" на праці М.Жуйкової, де пізнавальна думка рухається від історичної етимології певного "гнізда" лексем і фразем, пов'язаних з ідеографією смерті (1-ий ступінь "заглиблення") до їх внутрішньої форми (2-ий ступінь "заглиблення"), далі — до відповідного семантичного поля (3-ій ступінь "заглиблення"), — аж до вербальної картини світу та співвідносної із нею психосемантики свідомості (4-ий ступінь), і, зрештою, до самої ментальності — до архаїчних патернів мислення і світорозуміння (5-ий ступінь). Або, наприклад, поєднання екзистенційної межової ситуації, проблем народного світорозуміння і світовідчування та питань художнього відтворення смерті у новелах Василя Стефаника, що знаходимо у статті М.Зубрицької. До такої цілісності бачення ми прагнутимо у наших спробах багатомірного моделювання ключових проблем. Вважаємо таку нашу теоретичну засаду за своєрідну антитезу до елементаризму та дескриптивного систематизаторства, властивого тій гуманітарній традиції ХІХ століття, яка ще тяжіє над нами.

**ДРУГЕ.** Нині нам вкрай необхідна спеціальна теорія культури, теорія інтегрального типу, яка враховувала б глибинний взаємозв'язок функціонально-діяльнісних і нормативно-прескриптивних, когнітивних та експресивних аспектів культури, зв'язок інтеріорного та екстеріорного, рецептивного та креативного, процесуального та сталого, репродуктивного та інноваційного, діакронії та синхронії тощо.

Що стосується фундаментального відношення інтеріорного-екстеріорного, то мусимо врешті-решт цілковито і остаточно відкинути абсолютно хибний поділ культури на матеріальну та духовну. Все, що є "матеріального" у культурі — це лише озовніщення інтеріорного, екстеріоризація ціннісних орієнтацій і настанов, навиків і фонових знань, емоційного досвіду і внутрішньорелігійних переживань тощо. Поза інтреріорним ядром культури все "матеріальне" в культурі не існує як культура, як артефакт, але лише — в кращому разі — як потенційний "матеріал" культури. Жодна річ не може стати культурним фактом поза знанням способів її використання (її функціонального сенсу), поза певними навиками орудувати нею та усвідомленням її релятивної значущості у загальній ієрархії вартостей. З другого ж боку, культура не лише розгортається (екстеріоризується), але й психічно "згортається", інтеріоризується, безперервно переходить у "внутрішній план". Тобто визначається (і ми, на разі, приймаємо це визначення відомого голандського дослідника Гірта Гофштеда) як колективне

програмування свідомості<sup>1</sup>.

Інтегральна культурологія, що мала би дати стереоскопічне і, водночас, динамічне бачення культури, неможлива без відтворення інтегральної моделі самої культури. Звідсіля, до речі, і певна двозначність назви цього збірника: “Дослідження інтегральної культури” (дослівний переклад назви англійською мовою) та “Студії з інтегральної культурології” — в українському варіанті. Адже перше та друге нетотожне щодо свого змісту і співвідноситься як предмет науки — інтегральна культура, і як власне наука — інтегральна культурологія. Однак, робимо ми це свідомо, прагнучи у такий спосіб заакцентувати ту очевидну істину, що без інтеграції багатомірної моделі самого предмету науки неможлива також і цілісна інтегральна культурологія.

Коротко витлумачимо також і сенс, що його ми вкладаємо у назву самого збірника. ТАНАТОС у давньогрецькій міфології — бог смерті, а також до певної міри її персоніфікація. Ми розуміємо танатос не лише як сам факт смерті, завершення життя. Для нас найбільшим до зазначеної категорії є поняття ентропії, взяте не у первісному своєму сенсі (у межах другого закону термодинаміки), а екстрапольоване на суспільство та на усі культурні процеси. Це та міра невпорядкованості, міра безладу, міра “атомізації”, розсіювання та хаотизації життя., що чинить руйнівну, розкладаючу дію і на людину, і на людські спільноти. Розуміння танатосу як сил хаотизації, руйнації, дисгармонізації, “розмивання” та кінечності усіх структур вмотивовує і виправдовує появу у нашому збірнику тих матеріалів, де йдеться про есхатологізм (як у матеріалі Т.Возняка), про ліхні сили (див. статтю А.Дандеса) та негативні емоції (див. статтю Т.Шеффа).

Здається, що наскрізним трохи чи не в усіх міфологічних, релігійних, теологічних та філософських системах було не звичайне протиставлення життя та смерті, а певна етизація, аксіологізація і спиритуалізація смерті, що надавала самому життю вагомості та глибини. Смерть не лише “розпаковувала” приховані смисли життя, але й часто-густо ставала в людській історії корелятом таких моральних “величин” як сумління, гідність, честь (згадаймо лицарські турніри чи смертельні сатисфакції за приниження гідності на дуелі ще у зовсім недавні часи). Знецінення смерті завсіди йшло у парі зі знеціненням самого життя. Тому у цьому збірникові, коли ми зосереджуємося на танатології, то робимо це заради життя та для життєствердження, цілковито погоджуючись із дивовижно глибоким міркуванням Л.Толстого, що “усі думки про смерть потрібні для життя”. Хоч це і парадоксально звучить, але власне проблема смерті здатна оживити нашу гуманітарну думку. Оновитися — це, насамперед, остаточно відсікти змертвіле, зотліле та ветхе. Сьогодні загальна теорія систем (започаткована ще Людвігом фон Берталанфі), синергетика, семіотика, герменевтика та деякі інші концептуальні системи не тільки допоможуть нам визбутися примітивного марксистського редукціонізму, але також і запліднити культурологічну думку новим багатомірним баченням

взаємозалежності усіх суспільних і культурних процесів.

Принаймні на короткий історичний екскурс заслуговує становлення танатологічної проблематики в науці. Саме Фройдові належить відкриття фундаментального механізму впливу людської культури на зростання агресивності, що є своєрідною танатологізацією суспільства. Фройд був першим у глибинно-психологічній постановці проблем танатології (але не терміну танатос), і автором спеціальних праць, присвячених цій тематиці: “По той бік принципу насолоди”, “Ми і смерть” Згадаймо, що у фройдівській системі координат посутньою передумовою культури є сублимація та десексуалізація. Наслідком цього останнього процесу є послаблення еротичного компоненту у системі “Ерос-Танатос” Адже саме еротичний складник сконує дію руйнівних чинників, проте, послаблений сублимацією, він більше не здатний бути стримуючим фактором і вивільняється у вигляді схильності до агресії та руйнації.

Фройд був свідком усіх страхів Першої світової війни і замислювався не лише над тим, які спонукання стояли за масовим люднозгубництвом, але і які приховані механізми деструкції та жорстокості. У своїх лекціях того часу (“Вступ до психоаналізу”) Фройд писав: “Подумайте про безмежну жорстокість, лють і облуду, котрі нині широко розповсюдилися у культурному світі. Чи ви дійсно гадаєте, що жменці безсовісних кар’єристів і спокусників вдалось би вчинити стільки зла, якщо б мільйони тих, що йдуть за провідниками не були учасниками злочину?”<sup>2</sup>. Фройд прослідкував передумови і витоки ненависті, що провадять до агресивних дій. В онтогенетичному плані ненависть як ставлення до об’єктів є “старшою” за любов. Ненависть бере свій початок від засадничо-первісного відкидання нарцисичним Я зовнішнього світу: Я почуває огиду до всіх об’єктів, котрі були для нього джерелом неприємних почувань, переслідує їх, намагаючись зруйнувати. Агресивність, за Фройдом є прикметою інстинктів Я, яке противиться вторгненню зовнішнього (згадаймо, що Еріх Фром у своїй славнозвісній “Анатомії людської деструктивності” саме розмаїті форми групового нарцисизму теж пов’язував із ненавистю та деструктивністю).

Про інстинкт смерті Фройд писав, що той початково перебуває цілковито всередині. Відтак частина його випускається назовні і проявляється як агресивність. Інша частина інстинкту смерті залишається всередині яко так званий первинний мазохізм. Однак, коли “випущена” назовні частина зустрінеться з нездоланими перепонами, вона повертається всередину і діє як вторинний мазохізм. Через таку інтроекцію агресії, котра спрямовується супроти власного Я, може відбутися своєрідне подолання небезпечних агресивних устремлень: своєрідна трансформація деструктивності у совість, що карає саму себе. Інтроектована агресивність “перехоплюється” супер-его, і тепер уже, — як міркує Фройд, — у вигляді сумління “використовує супроти Я ту ж готовність до агресії, котру Я ладне було вилити на інших [...] індивідів”<sup>3</sup>. Ані сам Фройд, ані інший визначний віденський психоаналітик Вільгельм Штекель (він ще до Фройда почав вживати термін “танатос” на позначення “потягу до смерті”), ані відома британська

<sup>1</sup>Про це див. вельми цінну, насамперед з огляду на інтегральність бачення, книгу цього вченого: Hofstede G. Cultures and Organizations. Software of the Mind. Intercultural Cooperation and its Importance for Survival. — London, 1994.

<sup>2</sup>Фройд З. Введение в психоанализ. Лекции. — М., 1991. — С. 91.

<sup>3</sup>Фройд З. Психоанализ. Религия. Культура. — М., 1994. — С.116.

дослідниця Мелані Кляйн (а вона на підставі розвитку фрейдівських ідей про "інстинкт смерті" простежила його прояви у вроджених потягах до деструктивності у дітей) не ладні були лише біологізувати чи лише сексуалізувати вияви деструктивності та самодеструкції. Отож, саме інтегральне біо-соціальне бачення танатологічних проблем варто культивувати і новітній культурології. Ті, що намагалися ще у 30-их роках відкинути фрейдівську гіпотезу Інстинкту Смерті, іноді просто однобоко сприймали її. Так, скажімо, одна з найвідоміших у плеяді неофрейдистів Карен Хорні у своїй програмовій праці "Нові шляхи у психоаналізі" писала про те, що начебто ідея Інстинкту Смерті у Фрейда передбачає ворожість і деструктивність як засадничі властивості людини<sup>4</sup>. Але, як зауважив був з цього приводу ще Герберт Маркузе, Фрейд ніде і ніколи не стверджував, що ми живемо для того, аби руйнувати. Інстинкт руйнування, — підкреслював Маркузе, — або ж діє супроти Інстинкту Життя, або ж навіть і слугує йому. Адже буває, — додамо ми від себе, — і конструктивна деструкція. Більш того, — як знову ж таки зазначає Маркузе, — ціль інстинкту смерті — не руйнування per se, але усунення потреби руйнації"<sup>5</sup>.

Глибокий діалектик, речник франкфуртської школи негативної діалектики Маркузе, спираючись власне на Фрейда, дуже глибоко збагнув цю суперечливу єдність Еросу і Танатосу. У своїй знаменитій праці "Ерос і цивілізація" (1956 р.), останній розділ якої так і називався — "Ерос і Танатос", Маркузе розмірковував над тим, що порушення примату Еросу, його послаблення щодо Танатосу може спричинитися до розпаду інстинктів і навіть стати загрозою для цивілізації, котра, звужуючи сферу власне еротичної насолоди (яка полягає не лише у сексі та сексуальності), сприяє тому, що потяг до смерті візьме верх над інстинктами життя. Таким чином, цивілізація рухатиметься у напрямку до самознищення.

Попри такі категорії як деструктивність, агресивність, сумління, варто також взяти до уваги таку суттєву проблему як глибинне залгання символіки смерті у снах та фантазіях, що теж було вперше заакцентовано психоаналітиками (крім Фрейда також Вільгельмом Штекелем, Отто Ранком та ін.). Цей важливий аспект танатологічних студій має вихід на дослідження міфопоетики та семіотики фольклору, народної культури загалом.

Величезну кількість спеціальних досліджень присвячено також самогубству. Ще у ХІХ столітті його серйозне наукове студіювання було започатковане працями Енріко Морселлі ("Самогубство", 1878) та Еміля Дюркгайма ("Самогубство", 1897). Ми зупинимося тут на класичній праці Еміля Дюркгайма. Адже саме цей видатний французький вчений вперше переконливо показав, що самогубство залежить головним чином не від внутрішніх якостей індивідів і навіть не від певних конкретно-ситуативних колізій, а від тих зовнішніх причин ширшого соціокультурного плану, що характеризують певний тип і певний стан самого суспільства. Величезним здобутком Е. Дюркгайма була перша спроба серйозної систематичної розробки загальної типології та морфології самогубств, а також розгляд їх у контексті соціальної динаміки. Тут ми виділимо лише декілька вельми значущих для нас моментів без їх докладнішого розгляду.

1. Крива самогубств стрімко зростає щоразу, коли раптово і швидко змінюються умови соціального середовища, рвуться попередні зв'язки та відношення у загальній його мережі. Чим більше інтегроване суспільство, — тим менший відсоток самогубств. Всякі раптові перемини послаблюють структурну ієрархізованість та своєрідну "упорядкованість" соціальних позицій, послаблюючи силу та стабілізуючу дію соціальних зв'язків, а також вносять суттєву дезорганізацію в ієрархію вартостей, норм, моральних взірців. Одне з найпродуктивніших у соціології Дюркгайма поняття аномії є ключовим для розуміння стрибка самогубств у кризово-переходові періоди чи у тих соціальних верствах, що зазнають дезорганізації аномійного типу. При цьому число самогубств завжди є обернено пропорційним ступеневі інтеграції тих соціальних груп, до яких належить індивід.

2. Значно вищий рівень самогубств серед чоловіків зумовлений їх більшою залученістю у суспільне життя, а отже й інтенсивнішою дією на них розмаїтих дезорганізуючих чинників. Для культурантрополога цей висновок є вельми важливим також в аспекті різних стереотипів фемінінності/маскуліності, а також відповідних психокультурних та комунікативних особливостей жіночої та чоловічої субкультур.

3. Постулат превалювання соціокультурних чинників над конкретно-індивідуальними полягає у тому, що аж ніяк не відкидаючи безумовного фактору індивідуальної схильності (генетичної, психопатичної, емоційно-характерологічної) до самогубства, а також важливу роль унікальних екзистенційних "порогових" ситуацій, цей постулат стверджує, що ширші смертоносні течії діють на індивідів ззовні, вишукуючи у найбільш схильних для самогубства осіб їх слабкі місця.

4. Заслуговує на культурологічне поглиблення також і етіологія самогубств Е. Дюркгайма (егоїстичні, альтруїстичні, аномійні, фаталістичні). З позиції доктрини культурного релятивізму є альтруїстичні самогубства (наприклад, відомий до недавнього часу у деяких народів звичай добровільної смерті немічних і старих).

З огляду на повніше включення у соціокультурну теорію самогубства психологічних чинників певний інтерес для новітніх інтегрально-культурологічних досліджень проблеми смерті може мати ще одна класична праця М. Хальбвакса "Причини самогубства"<sup>6</sup>.

Надзвичайно плідними в аспекті танатографії і танатології стали також дослідження французької школи історичної антропології — так званої школи "Анналів". Широко знаними, зокрема, є студії Філіппа Ар'єса<sup>7</sup>. У працях представників французької школи історичної психології можна було б умовно виділити три групи проблем, пов'язаних з історичною та історико-культурною (зокрема ментальною) динамікою Танатоса. По-перше, смерть в аспекті воєн, повстань, бунтів. По-друге, смерть в аспекті історичної демографії та тих історико-культурних чинників, котрі впливали на динаміку відтворення людності (а також зворотній вплив демографії на історичні та історико-культурні процеси). По-третє, власне історична антропологія смерті, зокрема еволюція психологічних настанов щодо смерті в історико-

<sup>4</sup>Horney K. New Ways in Psychoanalysis. — N.-Y.: W.W.Norton, 1939. — P. 130-131.

<sup>5</sup>Маркузе Г. Эрос и цивилизация. — К., 1995. — С. 286.

<sup>6</sup>Halbwachs M. Les causes du suicide. — Paris, 1930.

<sup>7</sup>Ар'єс Ф. Человек перед лицом смерти. — М.: Прогресс, 1992. — 509 с.

культурному контексті та у контексті трансформації самого менталітету. У ґрунтовному дослідженні Емануеля Ле Руа Лядюрі "Селяни Лангедока"<sup>8</sup> оригінальне потрактування отримав славнозвісний рух камізарів початку XVIII століття. Так звані "конвульсіонери", духовні провідники руху, розглядалися автором в аспекті тієї кризи, що вилилася у колективну істерію утискуваних гугенотів. Ця масова істерія започатковувалася "сновидіннями", конвульсійним безумством, мазохістськими почуттями. Такі спонукання переважно виникають з ірраціональних мотивів<sup>9</sup>. В аспекті історичної антропології Ле Руа Лядюрі чи не вперше спробував проаналізувати це питання ірраціональних чинників у танатографії народних повстань. Згодом цей історик намагався пояснити істеричну поведінку камізарів гальмуванням сексуальності, котре начебто є особливо розвиненим у гугенотів, янсеністів і пуритан<sup>10</sup>.

Окремою тематичною сферою у французькій історичній антропології стала соціальна історія смерті. Їй, зокрема, була присвячена книга Ф.Лебрена "Люди і смерть в Анжу в XVII-XVIII століттях"<sup>11</sup>. До речі, проблемі соціальної історії смерті було присвячене у 1977 році особне число "Анналів" Колективним соціопсихічним настановам щодо смерті XVII-XVIII століть була присвячена спеціальна монографія видатного представника французької школи історичної антропології Мішеля Вовеля "Вмирати колись. Колективні установки щодо смерті в XVII та XVIII століттях"<sup>12</sup>. У 1983 році побачила світ ще поважніша книга цього автора "Смерть і Захід від 1300 року до наших днів"<sup>13</sup>. На жаль, оперуючи марксистською термінологією ("базис", "надбудова", "спосіб виробництва" тощо), М.Вовель подекуди надто однозначно екстраполює схеми економічного та демографічного розвитку на динаміку соціопсихічних настанов щодо смерті. Намагаючись з'ясувати детермінанти того чи іншого сприймання смерті, він втрачає з поля зору те, що сама ця суспільна практика має реальним своїм субстратом мережу комунікацій, котра, як і всі інші семіотичні системи, буквально наскрізь пронизана структурами менталітету. М.Вовель не бачить цього глибинного зв'язку і тому цілком відкидає ролі підсвідомості у функціонуванні

настанов щодо смерті. Він також гостро полемізує з Ф.Ар'есом, відкидаючи юнґіанську категорію "колективного несвідомого", що нею оперує цей останній. Однак, маємо відвагу стверджувати, що ігнорувати ролі підсвідомого (засадничо біопсихічного), а також передсвідомого (сублімінального) у цілісній ситуації "людина перед поставою смерті" є очевидним нонсенсом. Навіть дослідження Конрада Лоренца досить переконливо показали, що є дуже багато спільного між емоціями, переживаннями смерті та в "горі" у тварин та людей (згадаймо славнозвісний приклад із тривалим стійким "стражданням" сірих гусей при втраті партнера). До речі, спеціальному дослідженню феномену "горя" пов'язаного зі смертю ані в Росії, ані в Україні не приділялося жодної уваги. Чи не першою працею в цьому плані була стаття Ф.Є.Васильюк "Пережити горе"<sup>14</sup>.

Величезним блоком проблем є поховальна обрядовість, розглядати які у контексті так званих "ритуалів переходу" розпочав ще Ван Геннеп (докладніше про це — у статті Е.Гаврилюк у цьому збірнику). Розроблені ним, а також іншими західними дослідниками (як от Едмунд Ліч, Віктор Тернер та ін.) методи та підходи у своїх дослідженнях активно використовують наші шановні польські колеги<sup>15</sup>, які давно вже випередили у цій царині не лише українських, а й російських вчених.

Намагаючись охопити у цьому збірникові найрозмаїтіші аспекти смерті і наголошуючи водночас на культурологічно-цілісній візії феноменів, що пов'язані з танатографією, ми водночас хотіли б звернути увагу шановного читача на те, що ця наша спроба інтегрального витлумачення, — чи, радше, поки-що інтегральної постановки питання — не є кардинально новою, це лише спроба органічно продовжити ту давню нашу наукову традицію комплексних народознавчих студій, котра дуже виразно виявилася була у львівському науковому осередку ще у 90-их роках минулого століття<sup>16</sup>. Нагадаємо, що насамперед у працях Івана Франка не лише щонайширше закроене було тло порівняльних історико-культурних (у тому числі фольклористичних) студій, що було стимульоване насамперед потужним компаративізмом такого фольклориста загальноєвропейського рівня як М.Драгоманов. Саме тоді заакцентовані були соціологічні та психологічні аспекти таких досліджень. Тому у певному сенсі наше повернення у загальноєвропейський науковий контекст означає сьогодні насамперед повернення до самих себе.

Роман Кісь  
Марія Маєрчик  
Оксана Кісь

<sup>8</sup>Le Roy Ladurie. Les paysans de Languedoc.— Paris, 1966.

<sup>9</sup>Там само. — С. 625, 627.

<sup>10</sup>Далин В.М. Историки Франции XIX-XXвеков.— М., 1981. — С.225.

<sup>11</sup>Lebrun F. Les hommes et la mort en Anjou au XVII et XVIII siècles. Essai de démographie et psychologie historique. — Paris, 1971.

<sup>12</sup>Vovelle M. Mourir autrefois. Attitudes collectives devant la mort aux XVII et XVIII siècles.— Paris, 1974.

<sup>13</sup>Vovelle M. La mort et l'Occident de 1300 à nos jours. — Paris, 1983.

<sup>14</sup>Васильюк Ф.Е. Пережить горе // О человеческом в человеке. Сб. статей под общей редакцией акад. И.Т.Фролова.— М., 1991.

<sup>15</sup>Buchowski M. Etnologiczna interpretacja obrzędów przejścia // Lud. — 1985.— Т. LXIX; Czerwińska-Burszta. Teoria rytów przejścia Arnolda van Gennepa i jej recepcja na gruncie strukturalistycznym // Lud. — 1986.— Т. LXX; Brenz A. Polska obrzędowość pogrzebowa jako obrzęd przejścia // Lud. — 1987. — Т.LXXXI; Buchowski M. Magia i rytuał. — Warszawa: Instytut Kultury, 1993.

<sup>16</sup>Про це докладніше чит. у статті Кісь Р., Сапеляк О. Комплексність методології українського народознавства кінця XIX — початку XX століття // Народознавчі Зошити.— 1995. — N 3.