

КОВАРІАЦІЇ УЯВЛЕНЬ ПРО СМЕРТЬ ЯК ІНДИКАТОР ТИПУ КУЛЬТУРИ (спроба крос-культурного бачення)

Роман Кісь

Ще представники британського антропологізму (Е.Тайлор, Д.Фрезер, А.Ленг), інспіровані еволюціонізмом, ладні були пояснювати близькі і паралельні явища у житті різних народів, не пов'язаних ані генетично, ані вторинними історичними зв'язками, головню СТАДІАЛЬНО. Не відкидаючи цього останнього аспекту, я спробую заакцентувати увагу на деяких структурно-типологічних (конвергентних) сходженнях у світоглядних уявленнях про смерть, що обумовлені, на мою думку, не генетично і каузально, а деякими універсальними внутрішніми механізмами моделюючої діяльності людської психіки (підсвідомості). Такий підхід кореспондує не із традиційним історичним компаративізмом, а із комплексом тих проблем, що були окреслені К.Г.Юнгом (архетипи колективного несвідомого), Хомським (проблема УНІВЕРСАЛІЙ), К.Леві-Строссом (підсвідомі когнітивні структури), Дж.Кемпбеллом (ізоморфи свідомості) і, зрештою, сучасною семіотикою (СЕМІОЗИС як процес, що у ньому діють знакові системи і певні механізми кодування, зокрема на міфологічно-вербальному та ритуально-акціональному рівнях).

Нижче я спробую показати, що, незважаючи на те, що християнська сотеріологія дійсно радикальним чином перемінила саме розуміння смерті, як і, зрештою, внутрішню інтенціональність САМОЇ СПРЯМОВАНОСТІ ДО-БОГА-БУТТЯ та очікування ВІЧНОГО ПОРЯТУНКУ; воно (християнство) не усунуло, не елемінувало із колективного несвідомого ані архаїчного світовідчуття у ставленні до самого процесу вмирання, до мерця, до поховання, ані міфологічного переживання циклічності часу, ані цілком не вмотивованої (ні духом, ні буквою християнства) сакралізації тлінного тіла та сакралізації місця поховань, ані, зрештою, не усунуло засадничо-глибинну переконаність щодо **МОЖЛИВОСТІ КОМУНІКУВАННЯ ІЗ МЕРЦЕМ**.

Незважаючи на двотисячолітній вплив християнства на європейську культуру, глибинні світоглядні матриці дохристиянських уявлень не лише збереглися, але й почасти навіть були абсорбовані реальним історичним християнством. Коли ми говоримо тут про певні світоглядні уявлення, то маємо на увазі не тільки

менталітет (світосприймання, світовідчуття і невідрефлексоване світорозуміння), але також і певну оцінкову шкалу. Зазначений аксіологічний аспект (смерть у контексті СИСТЕМИ ВАРТОСТЕЙ ТА НАРОДНОЇ СОЦІОНОРМАТИВНОЇ КУЛЬТУРИ) теж засвідчує тривке самовідтворення дивовижно архаїчного ставлення до **ВМИРАННЯ, ДО МЕРЦЯ, ДО ПОХОВАННЯ, ДО МІСЦЬ ПОХОВАНЬ** тощо. Тому однією із серйозних помилок у дослідженні настанов щодо смерті була б свідомо чи неусвідомлювана екстраполяція християнської аксіології та етики на уявлення, міфологеми, фантазми колективного несвідомого, котре в своїх параметрах залишилося глибинно тотожним самому собі.

Перш ніж показати на матеріалі конкретних крос-культурних зіставлень як глибинно-незмінне, універсальне у різних культурах, так і особливе — специфічні коваріації у межах порівнюваних культур, мушу насамперед наголосити на кількох визначальних методологічних засадах цього дослідження у контексті загальних проблем танатології.

ПЕРШЕ. Визначальним для розуміння того чи іншого гатунку уявлень про СМЕРТЬ є, насамперед, такі три сутнісно-типологічні, на мою думку, моменти:

а) суб'єктивне переживання часу, що властиве для даного культурного середовища і певного типу світогляду;

б) панівна космологічна модель (загальне уявлення про світобудову);

в) уявлення про нетілесну сутність людини (як от душа і дух у християнстві, п'ять різновидів "душ" в обських угрів, тілесна снага "увіріт" у чукчів та коряків, "двійник" в алтайських народів тощо).

ДРУГЕ. Компаративному крос-культурному аналізу мають бути піддані окремі складники поглядів на смерть і окремі елементи поховальної обрядовості не у їх синтагматичному розгортанні, а сам СПОСІБ ЇХ ПОЄДНАННЯ, їх місце і структурно-функціональне навантаження у загальній системі культури, тобто їх парадигматика.

ТРЕТЄ. Філософські та богословські уявлення про смерть, що розгортаються на вищому рівні рефлексії та саморефлексії, теж мають бути залучені до інтерпретації у порівняльному плані, як типологічних (конвергентних) подібностей різних культур, так і розмаїтості диверсифікації та полілінійності розвитку сприймання, розуміння та специфічного переживання смерті, поховання та "потойбіччя"

Порівняльні матеріали, що їх дають нам малі народи Сибіру, Крайньої Півночі Азії і Далекого Сходу засвідчують той безсумнівний факт, що в архаїчних культурах СМЕРТЬ не лише не сприймалась як фізіологічний чи фізичний акт КІНЦЯ ЖИТТЯ, завершення життя, але й не було поняття про якусь виразну чи жорстко фіксовану межу поміж буттям і

Роман Кісь (1949 р.н.), науковий співробітник Інституту народознавства НАН України. Розробляє проблеми теорії культури, урбаністичної антропології, етнолінгвістики, психологічної антропології та історії російської філософської думки.

У 1994 році читав курс лекцій з етнопсихології у Львівському університеті ім. І.Франка.

Основні публікації: "Ерос і водна стихія (первісна семіотичність шлюбної мапі" (Сучасність 1994, N1), "Українська маргінальна людина на порозі Європи" (Визвольний шлях 1993, N7-8), "Етнічна маргінальність і мовлення (деякі аспекти етнолінгвістичної ситуації в містах України" (Народознавчі Зошити 1995, N1), "Месіанство як феномен ментальності (до типології явища)" (Свобода народів 1995, N1).

небуття людини. Душа (або одна із душ) могла залишати людину ще до її властивої, фізичної смерті, навіть за рік. Покійник не розглядався ще як ЦІЛКОВИТО МЕРТВИЙ, а отже залишалась можливість ПРЯМОГО СПІЛКУВАННЯ З НИМ мовою спиритизму та мантики. Фізіологічно жива і навіть цілком діяльна людина могла розглядатись як "ЖИВИЙ ПОКІЙНИК" (дослівний переклад усталеного східно-хантійського означення-терміну). У хантійській казці "Про сову" дух господар горішнього світу запитує її: "Кого більше на землі — живих чи мертвих?", а Сова відповідає, що мертвих більше. "Як же це так, — дивується горішній дух, — коли ж вони вмерти встигли?" "Та ось так, — відповідає Сова, — тих людей, що у них всередині хвороба сидить, я вже маю за мертвих. Ті дерева, у котрих серце гниє, я вже вважаю сухими" Те, що хворих людей могли потрактовувати як уже мертвих, має прямі аналогії і в зовсім інших, взаємно дуже віддалених культурах. К.Леві-Стросс ще етнографом-початківцем під час своєї експедиції у глибинні райони Західної Бразилії (1934) звернув був увагу на те, що уявлення про межі поміж живим та мертвим є не тільки вельми лабільними, але й обумовлені тією чи іншою культурою: "Одного разу мені показали жінку, яка згорала від лихоманки в кутку хижі, її називали мертвою"¹. На підставі такого типу матеріалів В.Чернецов цілком слушно робить наступний висновок: "Таким чином, незважаючи на те, що людина ходить, розмовляє, вона вже до певної міри мертва. Її душа, друга душа, залишила тіло і готова піти в область мертвих. Другий етап смерті — це той, коли людину залишає її четверта душа, душадихання. Однак людина ще не мертва"².

Цілком очевидно, що навіть на рівні ВЕРБАЛІЗОВАНИХ КОГНІТИВНИХ СТРУКТУР та корелюючих із ними понятійно-класифікаційних систем ми не знаходимо відображення тих досить виразних семантичних "контурів" поміж поняттями життя і смерті. У традиційній хантійській, мансійській, нганасанській, евенкійській, чукотській, ескімоській мовних картинах світу нема жодної виразної демаркації поміж життям і смертю, що, однак, так характерно для нашого європейського ареалу. Життя і смерть тут — взаємопроникні, межі поміж ними відносні, лабільні: вмирання є лише трансформацією в іншу форму буття, а потойбічний світ є лише своєрідним ДЗЕРКАЛЬНИМ ВІДОБРАЖЕННЯМ цього світу. Більше того, — саме земне життя часто-густо розглядається як своєрідне ПОЕТАПНЕ ВМИРАННЯ.

За давніми уявленнями обських угрів людина переживає ТРИ ПОСЛІДОВНІ СМЕРТІ. Таким чином, індивід — це не окрема монада, що перебуває, живе у виразно окреслених, явних просторово-часових координатах. Людина вже у цьому світі може бути наче ДВОМІРНОЮ. Людина, особливо на схилку свого земного віку, шораз більше цілковито реально ЗАНУРЮЄТЬСЯ У ПОТОЙБІЧЧЯ. Ось чому таке РЕАЛЬНЕ ПЕРЕБУВАННЯ У ДВОХ ВИМІРАХ, за уявленнями нганасан, властиве і маленьким дітям: адже вони ще зовсім недавно "увійшли" у це життя. Перебуваючи наче НА ГРАНІ ДВОХ СВІТІВ і не закорінившись ще у світ людей, малі діти, ледве навчившись розмовляти, МОЖУТЬ БАЧИТИ,

ВІДЧУВАТИ І ПЕРЕДБАЧАТИ НЕВИДИМЕ. Якщо, скажімо, малюки починають гріти руки біля домашнього вогнища, значить швидко уже позимніє. Ще не втративши принесені ними із потойбіччя здатності свого роду "ясновидців", діти могли сповіщати дорослих про тих, що перебувають далеко від дому. Уявлення про співпричетність дітей (у віці до 5-6 років) зі СВІТОМ НЕВИДИМИМ цілком очевидно свідчить про взаємопроникнення, про своєрідну ДИФУЗІСЬТЬ уявлень про "ЦЕ" і "ТАМТЕ" на рівні архаїчного менталітету³.

Життя та смерть, їх внутрішній сенс і зв'язок не тільки по-різному осмислюються у різних культурах, по-різному "сеґментуються" у категоріях різних мов, але й можуть посідати різну функціональну значущість у контексті особливих структур життєдіяльності, а також у різних контекстах тієї "ритуалізації" життя і смерті, що притаманні різним народам. Йдеться не тільки про різний, сказати б, "асоціативний ореол" уявлень про смерть і життя, про смислові відтінки, про різні конотації цих уявлень (тобто про відмінності у плані значень, на рівні концептів). Йдеться про те, що міфопоетика різних народів не лише корелює із певними денотатами (емпіричне повсякденне життя, емпіричні факти вмирання і смерті), але й КОНСТРУЮЄ ЦІ ДЕНОТАТИ. Це активне міфопоетичне моделювання-конструювання смерті врешті-решт спричиняє те, що ірреальне, невидиме сприймається вже як ДІЙСНЕ і вельми ЗНАЧУЩЕ, перетворюючись таким чином у РЕАЛЬНО ЗНАЧУЩЕ.

Такі міфопоетичні моделі ніби "пронизують" усі сфери цієї життєдіяльності, — аж до найбільш практично-утилітарних. Так, скажімо, народний звичай "гріти покойників", що був розповсюджений аж до кінця минулого віку у східних слов'ян, виявляє цілковиту переконаність носіїв цього обряду у можливості ПРЯМОЇ ТА БЕЗПОСЕРЕДНЬОЇ СПІВУЧАСТИ ДУШ із тамтого світу у самих ритуальних діях. Ба, навіть більше, — обряди ці виявляють глибоку переконаність у можливості забезпечити у відповідний спосіб добрий урожай на другий рік. У рукописному простонародному календарі зі Шигровського повіту, що на Курщині, читаємо: "Другого грудня (коляда) на подвір'ях запалюють вогні, гадаючи, що померлі батьки приходять грітися, і що від цього вогню пшениця вродить яра"⁴. Російський етнолог Д.Зеленін у спеціальній розвідці на цю тему цитує дуже цікавий матеріал, занотований на Тамбовщині (Борисоглібський повіт): "У селі Архангельському є такий цікавий звичай "родителей греть". Коли я вийшов на вулицю, побачив село (до 500 дворів) і два доколишні села залиті вогненним морем. Тільки після "обідні" (а під час обряду усі сповнювали мовчазну молитву, звернувши погляди у напрямі храму — Р.К.) я дізнався докладніше про цю подію, котра полягає в тому, що посеред кожного селянського подвір'я кладуть віз або більше соломи, яку після ранкової відправи, власне, і запалюють... У цей час, за уявленнями селян, до цього полум'я, невидимо для очей глядачів, з'являються грітися померлі родичі. Переконати селян у безглуздість такого вірування дуже важко: вони не приймуть жодних доказів, відвернуться від вас, і, можливо, навіть матимуть за невіруючого в Бога"⁵.

Глибинні міфопоетичні (неусвідомлювані самими

³Грачева Г.И. Социализация детей и подростков в традиционном обществе нганасан // Традиционное воспитание детей у народов Сибири.— Ленинград, 1988.— С.49.

⁴Вестник Императорского русского географического общества.— СПб., 1852.— Отд.1.— С.9.

⁵Зеленин Д. Народный обычай "греть покойников".— Харьков, 1909.— С.3.

¹Леві-Стросс К. Печальные тропики.— М., 1994.— С. 177.

²Чернецов В.Н. Представления о душе у обских угров // Исследования и материали по вопросам первобытных религиозных верований. — М., 1959.— С. 155.

носіями) механізми ТРАНЗИТИВНОСТІ ритуалу, що мав би звбезпечити прямий і зворотній зв'язок "ЦЬОГО" і "ТАМТОГО", власне і породжує потребу у конструюванні проміжних, переходових чи лімінальних ланок-каналів. Це, безперечно, зумовлене передовсім фундаментально-онтологічною потребою людини у цілісній картині світу, потребою у подоланні усіх можливих розривів. У відповідному міфопоетичному та ритуальному коді розгортається та реалізується властива людині потреба доступу до "таємничого", злуки із "таємничим" Адже, між іншим, дефіцит інформації про "інше" є завжди джерелом негативних емоцій: цілком невідоме завше оцінюється jako загрози. А психотерапевтична й духовна функції міфу власне і полягають у динамічному врівноважуванні, в гармонізації, у злуці з іншим (навіть коли ця злука реалізується як конфлікт чи спротив). Потреба у віднайденні "щілин" та "каналів" для такого ритуального зозирання у таємниче, спілкування із цим таємничим набуває вигляду порогового переступання, пере-ходу у своєрідній корелят "святая святых", до-ступу до останньої "завіси" (як відомо, у свій час тільки Первосвященник у давньожидівському Храмі тільки раз у рік, мав доступ поза запону Святая Святых, цебто до прямого контакту з Єговою). У цьому контексті варто було б згадати також особливу міфосемантику наскрізного образу символічних дверей у драматичних речах Моріса Метерлінка: вони не лише оповиті у нього символічним серпанком загадки, Великої Таїни, але й конструюють у загальній системі образів та сюжетних подій своєрідний місток до цієї Таїни.

Потребу у діалозі між посеїбним та потойбичним середньовічна Європа зреалізувала особливо в добу Високого Середньовіччя у XIII столітті з допомогою надзвичайно розповсюдженого та популярного жанру "exempla", а також і так званих "visiones", у котрих відтворювалися нібито реальні відвідини живими людьми (найчастіше — під час сну) потойбичного світу, чистилища та пекла, із подальшим поверненням у цей світ. Цей "контакт" із потойбиччям сприймався та осмислювався настільки натуралістично (повернення із опіками та іншими предметними свідченнями дійсного тимчасового перебування у потойбичних місцях), що у нас нині не залишається сумніву в тому, що і середньовічний менталітет був своєрідним симбіозом поганського світосприймання та світорозуміння із порівняно поверховими (радіше антропоморфізованими, ніж спіритуальними) християнськими уявленнями про потойбичний світ. Масова християнська свідомість середньовіччя не тільки не мала поняття про трансцендентність потойбичного світу, але й моделювала цілий ряд переходових шаблів та градацій між цим і тамтим. Відомий російський медієвіст-культуролог А.Гуревич пише, що мертві у контексті цього середньовічного світосприймання "зберігають зацікавленість світом живих, відвідують їх задля того, щоб поладити свої земні справи, або покращити своє становище на тому світі. Світ померлих впливає на світ живих. Зі свого боку і світ живих здатен чинити рішучий вплив на долю покійників... Ті, що тимчасово померли, живі мерці, чи ті, що ожили, потойбичне існування котрих не має нічого спільного з вічним сном та спокоєм, обмін звістками та послугами між цим та тим світом, — отож між обома світами відбувається напружене спілкування"⁶. Таке драматичне постійне зіткнення

світу живих зі світом мертвих, постійна обопільна інтерференція, як це моделюється у середньовічній свідомості, дало навіть підставу Ж.Дюбі окреслити західне християнство на зламі X та XI століть як "релігію мертвих"⁷.

В аспекті танатологічному модель світу європейського середньовіччя (подібно як і в дохристиянському світорозумінні) теж не знала абсолютної бінарної супротивності живого і мертвого. В іншій монографії згадуваного вже А.Гуревича є чимало цікавих спостережень із цього приводу: "Поруч із вихідцями із того світу, тобто душами, котрі розлучилися з тілами лише на деякий час, а відтак удостоїлися реанімації, існувала ще одна категорія, котру можна було назвати "живими трупами" Це люди, чи, радше, людські оболонки, котрі рухаються, розмовляють, в усьому подібні до живих, але — мертв'яки, бо вони позбавлені душ"⁸. Ось типовий сюжет про живого мервяка. Один клірик мав чудовий голос, всі насолоджувалися його співом, але якось один монах почув його голос і сказав, що це не людський голос, а диявольський. Монах у присутності свідків заляв демона і спонукав його вийти із тіла клірика. У ту ж мить клірик перетворився у смердячий труп. Тоді всі збагнули, що тілом його вже давно маніпулював диявол⁹. Подібні до цього оповідання не лише відбивають (через поєднання дохристиянських і власне християнських елементів) іманентну культурному розвиткові полістадійність, але й моделюють властиву для архаїчних структур наївну холістичність світорозуміння з її континуальністю переходів поміж життям і смертю, смертю і життям. Оскільки втрата близьких не розглядається як остаточна і незворотня, то в архаїчному суспільстві умирання і смерть рідної людини не були сповнені такого драматизму, як у народів християнського світу (про це також свідчить звичай добровільної смерті, а також властивий народам юдо-християнського та мусульманського кола особливий стан і процес переживання горя з приводу втрати рідних і близьких людей).

Щодо самого ПЕРЕЖИВАННЯ СМЕРТІ, то тут, безумовно, треба враховувати дуже істотний момент культурного релятивізму, який засвідчує не тільки унікальні СПОСОБИ ВИРАЖЕННЯ І СТРИМУВАННЯ емоцій з приводу вмирання та смерті, але й РІЗНИЙ СПЕКТР самих цих емоцій, — присутню різне реагування на типологічно схожі ситуації та події. На цьому, між іншим, заакцентував був увагу ще видатний французький психолог Ш.Блондель, який розглядав навіть сльози і плач як досить складний продукт розвитку людської культури, а не чисто спонтанне і безпосереднє вираження певних афектів. Сама афективна структура, зрештою, теж плекається у лоні культури і залежить від неї.

Між цим і тим світами, згідно архаїчних уявлень, існує не лише взаємозалежність і взаємопроникнення, але й своєрідна ДЗЕРКАЛЬНА СИМЕТРІЯ. Як ще до недавнього часу гадали ненці, двійник померлої людини живе у світі мертвих стільки ж років, скільки прожила людина у цьому житті, а потім вдруге вмирає, перетворюючись на жука¹⁰.

⁷ Duby G. Le Temps des cathédrales. L'art et la société, 980 - 1420. — Paris, 1980. — P. 55.

⁸ Гуревич А.Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников. — М., 1989. — С. 81.

⁹ Там само. — С.82.

¹⁰ Хомич Л.В. Представления ненцев о природе и человеке // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX — начало XX века). — Ленинград, 1976. — С.24.

Своєрідну дзеркальну симетрію у моделюванні потойбічного світу бачимо також і на рівні традиційного хантійського менталітету. У цінній публікації фіно-угорської міфології подибуємо такі уявлення про смерть: "Смерть у горішньому світі означає народження в нашому, а смерть у нашому — народження у нижньому; те, що тут мертво, — там живе, що тут пошкоджене — там ціле і неушкоджене, коли тут сонце — там місяць"¹¹. Те, що інші світи моделюються як своєрідна проєкція тутешнього сенсорного і життєво-практичного досвіду є, безумовно, однією із УНІВЕРСАЛІЙ традиційного народного менталітету, тобто є постійною і необхідною прикметою поглядів на потойбіччя будь-якого народу (незалежно від щобля історичного розвою). Таку проєкцію, між іншим, подибуємо і в гуцульських співанках про рай:

*А ек прийшов, хло, до раю,
Ек лишень зорєє,
Сєтий Петро їст кулешу,
В сметану мачєє...*¹²

На рівні живої народної есхатології цей світ мовби ВРИВАЄТЬСЯ У ПОТОЙБІЧЧЯ, — він тільки ПРОДОВЖУЄ СВОЄ БУТТЯ у звичних для себе формах і вимірах. Навіть рецепція християнства на рівні масової буденної свідомості відбулася як своєрідна вибірково-активна трансформація його у відповідності із ГЛОМ АПЕРЦЕПЦІЇ, властивим традиційному (в основі своїй — поганському) народному світорозумінню та світосприйманням. Схожість світу мертвих, що моделюється за подобою світу живих людей у світоглядних архаїчних уявленнях обських угрів відбивається, між іншим, навіть у тому, що покійники також мають своїх шаманів і своїх духів-помічників. Якщо ж у хантійців чи мансі людина вмирала десь на чужині, то на родовому кладовищі влаштовувалося її фіктивне поховання, аби так звана "душа-тінь" ("могиляна душа" — одна із п'яти душ людини) могла "оселитися" посеред своїх родичів (саме кладовище і комплекс уявлень про нього ніби моделювали РОДОВИЙ СОЦІУМ, тяглість і неперервність родових стосунків, скріплюючи родову солідарність і цементуючи внутрішню єдність усіх поколінь).

Постійне ВЗАЄМОПРОНИКНЕННЯ "цього" і "тамтого" засвідчують своєрідний МЕНТАЛЬНИЙ ХОЛІЗМ, своєрідну цілісність, неподільність образів життя і смерті, посеїбччя і потойбіччя на рівні народного менталітету. З одного боку, народний менталітет (і весь пов'язаний із ним комплекс вірувань, звичаїв та ритуалів) ДОМСТИКУВАВ, "приручив", одомашнив СМЕРТЬ: смерть не є межею дискретності і кінечності посеїбччя, — вона лише інтегральна ланка у всезагальній континуальності буття, у ЗАМКНЕНИХ ЦИКЛАХ ВЗАЄМОПЕРЕХОДУ ЖИВОГО І МЕРТВОГО, це смерть, що веде до ВІЧНОГО ОНОВЛЕННЯ. Це те зернятко, що мусить зникнути у ріллі, аби відтак знову принести рясний плід. Недаремно в українців широко знаним було прислів'я "Не старе мре, а поспіле". Українці зовсім мислили визначальний ВЕКТОР ЖИТТЯ не як фізичне одряхління, "зношування", не як згортання життєвої енергії та снаги, а як ПРОЦЕС ДОСТИГАННЯ, як ЖИТТЄВЕ ПЛОДОНОШЕННЯ. Ця глибинно-архетипова вегетативна символіка образно позначалася не тільки на рівні окремих складників народного світорозуміння, але і у самому ладі мислення українців,

— на рівні самої СИСТЕМИ ЕТНОЕЙДЕМ народної психіки. Ось чому зла (за народно-християнськими уявленнями — духовно мертва) людина вважалась у традиційному українському середовищі цілковитим антиподом вічно родючої Матері-Землі і, більше того, навіть джерелом тих темних магічних сил, що викликають безплідність Землі (асоціація, що пов'язує дане уявлення із розумінням життя як плодоношення і оновлення, тут цілком очевидна). Славнозвісний польський народознавець О.Кольберг записав був на Холмщині цікаве народне оповідання про шахраїв-землемірів (geometry). Українці Холмщини вважали, що коли цих злих людей поховують на цвинтарі, то свята земля їх не зносить і викидує із себе геть. Відтак вони ходять упирами по світові, поки не потраплять на те місце, де колись міряли (а там сім років земля не родить), і лише там лягають на вічний спочинок¹³. Недарма в українців до цього часу побутує такий своєрідний прокльон: "Бодай тебе свята земля не прийняла"¹⁴. Без сумніву, цей зворот, хоч уже і в умовному та десемантизованому вигляді відтворює прадавнє уявлення про підземний світ не лише як справді потойбічний, але й як про своєрідний ЖИВИЙ ОРГАНІЗМ. Це, очевидно, пов'язане не лише із традиційним аграрним культом землі, але й із ще давнішими анімістичними уявленнями. Ось чому не лише про традиційну народну культуру, але і про сам народний менталітет як ядро цієї культури варто говорити в аспекті ПОЛІСТАДІАЛЬНОСТІ, — у плані структурно-функціональної констеляції розмаїтих генетичних первнів і різних історико-культурних діахронних верств.

Варте уваги, на мою думку, і те, що навіть у сучасній європейській культурі, незважаючи на просторово-часові та культурно-психологічні дистанції, якість наче зненацька із правічних глибин (із глибин колективного несвідомого) знову і знову виринають прадавні міфематеринського лона і ОНОВЛЕННЯ-ЧЕРЕЗ-СМЕРТЬ. У відомому творі Томаса Манна "Золота гора" читаємо таке міркування: "Єдино релігійна форма ставлення до смерті полягає у тому, аби бачити та відчувати у ній невід'ємну частку та певну священну умову життя. Смерть є гідна шанування як коліска життя, як материнське лono оновлення". Геніальний британський історик та історіософ ХХ віку Арнольд Тойнбі у своїй фундаментальній праці "Дослідження історії" (1934-1961) ладен був навіть вважати християнську символіку відродження і оновлення свого роду відтворенням тієї глибинної, циклічної в основі своїй, моделі ВІДХОДУ-І-ПОВЕРНЕННЯ, яка притаманна самій внутрішній динаміці людської історії та культури. Як показав був Тойнбі, цей двотактний ритм Відходу та пізнішого Повернення завсіди слугував за внутрішній механізм ТВОРЧОГО АКТУ ТРАНСФЕРЕНЦІЇ: передачі, перенесення результатів, плодів духовної активності особистості у сферу зовнішніх соціокультурних стосунків. Глибинно-типологічні паралелі (а, властиво, СПІЛЬНІСТЬ САМОЇ МАТРИЦІ) ідеї циклічного оновлення через ВІДХІД-І-ПОВЕРНЕННЯ А.Тойнбі вбачав навіть в окремих думках Св.Ап.Павла, що стосуються так званого Другого Народження людини, яка на вернула до Христа, від нетлінного сімени Слова Божого, а також у міркуваннях Св.Ап.Павла про стан духа людського у потойбіччі, про воскресіння людей у новому, духовному, а не душевному тілі. Ця думка Св. Ап. Павла має особливий сенс також і у контексті нашого розгляду. Тому варто її тут нагадати: "Але дехто скаже: Як мертві воскреснуть? І в якому тілі вони прийдуть? Нерозумний! Те, що ти сієш, не живе, якщо не помре. І коли ти сієш, то сієш не тіло

¹¹ Мифы народов мира.— М., 1982.— Т.2.— С.567

¹² Записано у с.Криворівня Верховинського р-ну Івано-Франківської обл. від Дячука Івана Ільковича, 1918 р.н.

¹³ Kolberg O. Chetmski.—Т.2.— S.250-251.

¹⁴ Порівн. у праці Сумцова М. Пожелания и проклятия. — Харьков, 1896.

майбутнє, а голе зерно, яке трапиться, пшеничне чи якесь інше. А Бог дає йому тіло, яке хоче; і кожному зернятці його тіло... Так і при воскресінні мертвих: сіється в тління, встає в нетлінні; сіється в безчесті, встає в славі; сіється в немочі, встає в силі; сіється тіло душевне, встає тіло духовне. Але скажу вам, брати, що тіло і кров не можуть впадкувати Царство Небесне; і тління не впадує нетління..."¹⁵. Тут теж ми бачимо властиву багатьом релігійним і міфологічним системам глибинну універсальну матрицю ВІДХІД-І-ПОВЕРНЕННЯ. Однак, це вже не простий цикл, не ПОВЕРНЕННЯ ДО ПОПЕРЕДНЬОГО, а своєрідна СПІРАЛЬ, що повторює попереднє на якісно новому рівні, на рівні преображеного, на РІВНІ ДУХОВНОГО ТІЛА, а не нашої теперішньої земної плоті. Однак, проникнення трансцендентного у земне стало можливим саме завдяки тому, що сам Христос як Син Божий, як Богочоловік поєднав у собі земне і небесне. Завдяки цьому, як стверджує християнство, кожна відроджена згори, оновлена Духом душа може стати КОНСУБСТАНЦІОНАЛЬНОЮ ХРИСТОВІ і в Ньому та через Нього поєднатися із Отцем Небесним.

У кожному разі, порівнюючи ці християнські погляди із міфо-циклічними уявленнями багатьох народів Північно Східної Азії ми знаходимо в усіх них такі два інваріантні всеохопні параметральні виміри чи універсалиї:

Перше. Потойбічні сили можуть не тільки впливати на цей земний світ, але й розгортатися у ньому, впливати на долю світу та окремих людей зі середини.

Друге. Можлива пряма комунікація між світом людей і потойбічним світом. У християнстві це визначається як своєрідний зустрічний рух духа людського і Духа Божого, як їх взаємодія, чи своєрідна синергія. Міфологічне моделювання універсального взаємозв'язку цього та іншого світу відбилося у розмаїтих варіантах уявлень про перевтілення та реінкорнацію душ.

Навіть у найбільш фантастичній формі найпримітивніші релігійні і міфологічні світоглядні уявлення відображають дійсно глибоку істину універсальної взаємозалежності усього від усього, взаємовідношень не тільки між сущим, але і між сущим та понадсущим. Навіть наївні міфологічні погляди палеоазійських народів відбивають ту саму істину всеїдності, яка більш виразно експлікована у християнській філософії. В.Соловйов писав був про те, що сутність людини, людського буття можна пізнати не у відношенні з тим, що нижче людини, а тільки у відношенні з тим, що вище за людину. Керкегор також писав, що саме відношення людини до Бога є тим, що робить людину людиною. Ось чому не у метафоричному, а у прямому сенсі християнство вважає людей, що не оновлені вірою, не відроджені у дусі своїм, духовно мертвими: гріх, як каже християнство, умертвив дух таких людей, заблокував можливий зв'язок цих людей із Богом. Тому в останній Книзі Біблії — "Об'явленні" Святого Івана Богослова — читаємо таке: "Я знаю діла твої, що меш ім'я, ніби живий, а ти мертий" (Об., 3:1). Сама лексема "воскресіння" у християнській мові є полісемантичною: попри основний свій сенс вона посідає ще додаткове кодове значення духовного воскресіння, себто внутрішнього духовного оновлення і наповнення істинним життям у цьому земному бутті.

У цивілізованому світі відбулася дивовижна інверсія поглядів на смерть: саме тут вона стала "дикою", позбавленою вищого сенсожиттєвого змісту. Філіпп Ар'єс у своїй історичній антропології смерті мав безумовну рацію: саме наша цивілізованість, наш вузький сцієнтизм і прагматизм, виокремивши смерть як самодостатню

сутність, як явище суто фізіологічне, чи навіть фізичне, гранично загострив страх смерті, якого практично не знало архаїчне суспільство, і, таким чином, нині на ділі зробив і УМИРАННЯ і ПОХОВАННЯ ДИКИМИ¹⁶.

Ще Вестермарк у своєму фундаментальному дослідженні "Походження і розвиток моральних понять" заакцентував увагу на тому, що у первісних народів саме тому вважали душу померлого злісною, лихою чи мстивою, бо гадали, що смерть може бути наслідком лише убивства: чи то фізичного (насилство), чи то здійсненого у спосіб чарування (магічний акт). Саме тому, що архаїчне суспільство не виробило поняття про природню, фізіологічно обумовлену постарінням і вичерпаністю організму смерть, воно переносило каузальність смерті у зовнішню сферу дії лихих людей та лихих сил (магічних, демонічних тощо). Тому люди архаїчного суспільства не були опановані почуттям неминуєності і невідворотності смерті. Усвідомлення свого буття як БУТТЯ-ДО-СМЕРТІ не було ще психологічною константою. У цьому сенсі, як це слушно підкреслював ще Л.Леві-Брюль у праці "Первісне мислення", виявляється величезна різниця між нашим менталітетом і тим, що спрямовує колективні уявлення у так званих примітивних суспільствах. У цих останніх щонайчастіше, як гадає Леві-Брюль, дошуковується містичних причин смерті навіть у тому разі, коли безпосередні причини смерті лежать не поверхні. Так, скажімо, у Торресовій протоці смерть, що їй передувала зміїний укусу, розглядається звичайно як результат того, що змія зазнала впливу якогось чарівника¹⁷. Такі ж точнісінько уявлення про те, що змія чи будь-яка інша смертоносна істота є лише посередниками чи знаряддям зловорожих чарувань, подібуємо у багатьох первісних народів. Звісно, таке розуміння причин смерті суттєво впливає на психологічні стереотипи смерті та наставлення до мерців.

Ті конвергентно-типологічні сходження, що прослідковуються у психологічному наставленні до смерті та до мерця у різних племен і народів, значною мірою можуть бути пояснені засадничою спільністю базових психологічних механізмів (зокрема, виявлених психоаналізом підсвідомих комплексів, а також типових емоційних реакцій на ситуації, хоч і сам спосіб виявлення емоцій теж значною мірою є притаманністю тієї чи іншої культури та соціалізуючих чинників суспільства). Так, скажімо, після смерті дочки чи матері тих, що залишилися у родині, могли опанувати болісні роздуми про власну свою причетність (через необачність або недбальство) до смерті близької людини (З.Фройд називав такі болісні переживання "нав'язливими докорами"). Приховані причини таких страждань виявлені у ході психоаналітичних студій З.Фрейда, котрий показав, що у близьких померлого позасвідомо може "ворушитися" вдоволення цією смертю. Вони ладні були б спричинити таку смерть, якщо б мали для цього достатню силу, хоча це бажання і невідоме їм самим і не фіксується думкою. Власне як реакція на це несвідоме бажання і виникає внутрішній докір. Амбівалентність ніжньої любові укупі з ворожістю — постійна прикмета сильної почуттєвої прив'язаності до певної особи. Отож, приписування померлим душам ВОРОЖОСТИ (свого роду демонізація цих душ у сфері колективних уявлень) до світу живих може бути лише своєрідною ПРОЕКЦІЄЮ власних ворожих

¹⁶Ар'єс Ф. Человек перед лицом смерти.— М., 1994.

¹⁷Леві-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении.— М., 1994. — с. 219.

позасвідомих порухів щодо померлого. З.Фройд досить переконливо пояснює дію цього механізму проєкції чи перенесення у такий спосіб: "Якщо ми припустимо, що почуття примітивних людей амбівалентність властива у такій самій мірі, у якій ми на підставі результатів психоаналізу приписуємо хворим нав'язливі неврози, то буде цілком зрозумілим, що після важкої втрати стає неминучою така сама реакція супроти прихованої у несвідомому ворожості. Ця ворожість, котра болісно відчувається у несвідомому як вдовolenня з приводу смерті, зазнає у первісній людині інших видозмін, — вона її відкидає, приписуючи її об'єктові ворожості, тобто покійникові..."¹⁸.

Тут мусимо звернути особливу увагу ще на інший вельми важливий аспект, що на нього не зважив був З.Фройд — на внутрішню функціонально-рольову і статусну амбівалентність самих померлих, котрі наче перебувають ще у "буферній" фазі ПЕРЕХОДУ. Вони — на грані двох світів: "знайомого" і "незнайомого". Вони вже увійшли у контакт із таємничим світом духів, однак усе ще чинять свій вплив і на цей світ. Але ж усе невидиме і незнайоме потенційно є носієм ЗАГРОЗИ. Усе "інше" і "не таке" перебуває на полюсі інформаційної "неповноти", а брак інформації завсіди є джерелом негативних емоцій (невизначеності, непевності, страху тощо). Мертві у цій ТРАНЗИТИВНІЙ ФАЗІ є водночас і "свої" і "чужі". Через них, як крізь щілину між "цим" і "тамтим", може здійснюватись прорив зловорожих сил. Але, з другого боку, вони можуть стати також і своєрідними "провідниками", що через них линуть із потойбічного світу доброякісні сили чи духи, або, врешті-решт, відігравати роль тих посередників, через яких можна умилостивити духів і залучити цих останніх "на свій бік" на засадах так званої РЕЦИПРОКНОСТІ (так називав цей ефект "взаємності" чи взаємодіючої "обопільності" К.Леві-Стросс).

Д.Д.Фрезер у спеціальній праці "Страх перед мертвими у примітивних релігіях" висловив думку про те, що людину може охоплювати страх перед духами мертвих тому, що людина начебто інстинктивно відчуває, що вони є ангелами смерті, котрі ширяють над нею, ладні схопити її душу та перенести у невідомий потойбічний світ. У науковій літературі вже був висловлений критичний погляд на фрезерівську своєрідну модернізацію архаїчного світогляду. Зокрема, такий критичний погляд подибуємо у праці відомого британського соціального антрополога Е.Е.Еванса-Прітчарда¹⁹. Історик англійської соціал-антропологічної думки А.Купер слушно підкреслив, що Еванс-Прітчард одним із перших в антропології на підставі конкретних теренових студій (зокрема, серед народу Занде) показав, що виразно заартикульована супротивність поміж раціональним (логічним) та ірраціональним (містичним) у первісному світогляді була проблемою, витвореною самим Тайлором, Фрезером та Леві-Брюлем²⁰. Еванс-Прітчард досить переконливо продемонстрував, що містичні сили діють у такий самий спосіб, як і сили фізичні: містичне та побутово-усталене, повсякденно-звичне, емпіричне НЕ ПРОТИСТАВЛЯЛИСЯ, а "співіснували", взаємопроникали і у схожий спосіб розгорталися.

У ставленні до покійника виразно вицленовуються як від'ємні, так і додатні моменти. Ось лише кілька

прикладів, що ілюструють уявлення про позитивну та корисну для світу живих дію мертвих. Так, скажімо, у Північно-Східній Сербії перстень, знятий з руки покійника, застосовувався для зупинки кровотечі з носа: чинили в такий спосіб, аби кров капала крізь нього. У Боснії та Герцоговині викопані із могили гроші вважалися чудодійними (подібними до амулетів): їх навіть часто пришивали на одяг дітям як оберіг від усякого зла²¹. На Гуцульщині біля могили чоловіка жінки "мечуть і [жінці — Р.К.] глини із гроба у пазуху", аби вдова одружилася²². Як бачимо, і в одному, і в другому, і в третьому випадку контакт із померлим (труною, речами покійника) не несе загрози чи шкоди світові живих, а навпаки — сприяння, захист, зцілення.

Амбівалентність контакту із померлим дуже добре прослідковується на прикладі таких двох "різнополюсних" епізодів у межах однієї і тієї ж обрядової ситуації. "Хто всюди обмацає мерця, то не буде його боятися. Кого болять зуби, то треба замацувати мізинним пальцем руки померлого". Однак, з другого боку, — "молодий чоловік обох полів не повинен дотикатися мерця, бо не буде мати дітей"²³. Контакт із покійником, за архаїчними уявленнями, міг бути навіть і джерелом доброї долі та щастя: "Свої і чужі беруть міру від мерця, т.є. міряють його шнурком, котрий ховають, думаючи, що ним зможуть ПРИВ'ЯЗАТИ ДО СЕБЕ ЩАСТЯ"²⁴.

Відомі російські вчені подружжя Н.І. та С.М.Толсті згадують також про позитивну магічну дію (матеріали з Гомельського Полісся) стрічок ("шматочки"), якими були зв'язані руки і ноги покійниці: "...з лікувальною метою зав'язували на голому тілі і носили півроку від болю у спині, руках тощо; вони ж такі утримували від сварки, колотнечі, бійки, — їх зашивали чоловікові в штани, щоб жінку не бив... На похоронах за них б'ються: кожен їх рве собі та хапає, а баби сваряться: "навіщо тобі — у тебе дітей немає"²⁵. На Гуцульщині (у Наддніпрянському повіті) кухарки місили тісто і ліпили пироги звичайно на лаві, де лежав небіжчик, безпосередньо у нього в ногах²⁶. Зрозуміла річ, у такій ситуації не вважали, що померлий може бути своєрідним транслятором лихих чи демонічних сил, які можуть зашкодити людям. На Чукотці (у Канчаланській, Танюрерській та Усть-Бельській тундрах, де мені довелося неперервно майже три роки — з 1977 по 1979 — вивчати побут оленярів у спосіб залученого спостереження, замешкуючи та кочуючи з ними) задубілі рештки вже покладеного на пагорбі мерця використовували навіть у любовній магії. Якщо молодий пастух прагнув здобути прихильність дівчини, то один зі способів міг бути таким: юнак поповзом, наслідуючи пєсця (при цьому одну ногу він воліє за собою, що мало імітувати хвіст пєсця) підбирався до недавно полишеного на пагорбі трупа одного із родичів дівчини і зубами відривав шматок тіла. Його треба було постійно носити у нагрудній торбинці. Парціальна і контагіозна магія, що пов'язана тут із мерцем, посідала, безумовно, позитивний сенс.

З другого боку, контакт із мерцем міг мати водночас і протилежний сенс: приносити шкоду, бути джерелом загрози і лиха, навіть стати смертоносним.

²¹ *Историко-этнографические исследования по фольклору.* — М., 1994. — С.241.

²² *Етнографічний збірник НТШ.* — Т.31-32. — Львів, 1912. — С. 249.

²³ *Там само.* — Т.31-32. — Львів, 1912. — С. 372.

²⁴ *Там само.* — С. 346.

²⁵ *Историко-этнографические исследования по фольклору.* — М., 1994. — С. 242.

²⁶ *Етнографічний збірник НТШ.* — Т.31-32. — С.382.

¹⁸ *Фройд З. Тотем и табу. Психология первобытной культуры и религии.* — М.-Пг., 1915. — С.72-73.

¹⁹ *Evans-Pritchard E.E. Theories of Primitive Religions.* — London, 1965.

²⁰ *Kuper A. Anthropology and Anthropologists // The Modern British School.* — London - New-York, 1983. — P. 82.

Так, скажімо, "тому, що уміє щепити хашу (фруктове дерево—Р.К.) не вільно класти мирці у деревище, бо ему не буде вести сі у кім гілі: хаші не буде сі приймати"²⁷. Аби уникнути лихого дії мерця, тимчасово утримувалися і від деяких господарських справ: "Як мрець є в селі, то не підсипається курят (не кладуть під квочку яєць—Р.К.) і не садять огірків"²⁸. Як умираючий перед смертю "вийде подивитися до худоби, до господарства, то господарство "скапаріє" Вважалося також, що хто мерцеві перейде дорогу (під час поховання), — в того "на лиці виросте нарост, котрий називають інші навіть кость"²⁹

Мрець за архаїчними народними віруваннями міг завдати шкоди також і деяким іншим життєвим потенціям, — потенціям, котрі не тільки стосуються плідності дівчат, але також і урожайності ниви чи плідності свійських тварин. Саме тому вважалося, що "не можна класти на віз соломи, бо збіже не зродить, не можна уживати до потягу кобил, бо будуть неплідні"³⁰.

Очевидно, що і первісний сенс звичаю "неозирання" під час поховальної церемонії мотивований був острахом встановити контакт, навести "місток" між лихими силами і людськими оселями. "В околиці Шльонська всі, що беруть участь у похованні, не можуть озиратися; а стосується це також і візника"³¹. Запис із Мазовша подає нам природну мотивацію такого досить розповсюдженого звичаю: ті, що йдуть, не повинні озиратися, бо може ще хтось померти³². Намагання відмежуватися від мерця 'неозиранням' виявляє і певну соціально-психологічну настанову щодо смерті — певний спосіб її переживання і психологічного "подолання"

Засаднича типологічність подібних вірувань, що виявляють зазначену глибинну амбівалентність у ставленні до покійника є просто-таки вражаючою. Мені вдалося самому (у листопаді 1977 року) взяти участь у поховальному чукотському обряді в тундрі. Велими розгалужене обрядове дійство завершувалося на місці "покладання" покійниці на невеликому пагорбі, де відбулося відоме у багатьох народів (до певної міри навіть і в українців) своєрідне ритуальне нищення (аби запобігти поверненню "увірит" — тілесної снаги покійниці на кочівне стійбище). Попри те, що син покійної порозтинав ножем головні сухожилля на суглобах рук і ніг у старій небіжчиці (також зробивши поздовжні глибокі розрізи на стегнах і розпанахавши ножем рот від вуха до вуха), на дрібні шматки поламани були нарти, що на них транспортувалася покійниця, а також "тін'и" — довгаста паличка для поганання оленів із моржовим зубом накінці. Всі учасники ритуалу негайно накиннулися на виконавця цього акту і буквально пошматували руками ту ситцеву камлейку (одягається поверх хутряного одягу для захисту від поморозів), що була на ньому, а відтак попадали — хто де стояв — на сніг. Вони катулялися по снігу (так, як це роблять собаки), наче звільняючись, очіщаючись від контакту із покійницею, чи, властиво, з її "увірит" — аби у якийсь спосіб знову не припровадити цей "увірит" до яранг, до житла, до стійбища. Той самий сенс мало і роздирання "камлейки" на синіві покійної, який здійснював ритуальне нищення.

Ритуальне нищення (розривання сорочки, в якій померла людина), відоме було також і в українців³³.

Так само відомим був у східних слов'ян звичаєвий припис ламання того гребеня, яким зачісували покійника, з подальшим його закопуванням разом зі стружками та тою сокирою, що нею був тесаний гріб. Очевидно, що саме страхом перед мертвим (чи, властиво, перед його духом) і перед можливістю його повернення можуть бути пояснені та вмотивовані типологічно близькі звичаєві приписи, що про них згадує, зокрема, відомий фольклорист К.В.Чістов: "Сани або віз інколи залишали на кладовищі або біля дороги переверненими назавжди або на шість тижнів, тоді її піддавали очищувальному обрядові (наприклад, занурювали голублі у воду"³⁴. Зеленин теж згадує деякі обрядові дії, що мали б ускладнити небажане повернення покійних. У росіян Півночі позаду поховальної процесії при виносі покійного йшла жінка із віником: на підлогу лили воду, аби "змити сліди покійника"³⁵.

Страх перед мертвими бачимо і в інших, типологічно вельми близьких діях народів різних часів і регіонів. У могильниках на Заході Балтики (культури III ст. до н.е. — III ст. н.е.) лише певна частина урн мала навмисно пробиті на "тулубі" отвори або ж розколоне дно. Подібну вибірковість ми прослідковуємо також і в похованнях нашої праукраїнської Черняхівської культури³⁶.

Типологічно співвідносне із тим ритуальним нищенням, котре мені довелося спостерігати в його яскраво вираженій формі у Канчаланській тундрі на Чукотці бачимо також серед племен оквіської культури на зламі I-II тисячоліть на теренах Північної та частково Центральної Польщі. Наслідки (чи сліди) навмисних механічних пошкоджень подибуємо тут на різних речах, особливо на мечях, які зазвичай зігнуто у декілька колін. На гадку А.Кемпісти, це чинили із метою "обеззброїти" покійника, обмежити його можливе лиходійство³⁷. Виразні сліди страху перед померлим (і, знову ж таки, перед певною категорією цих останніх) прослідковуються у поховальному обряді антських племен. У синтетичній студії Г.Нікітіної читаємо з приводу подібних проявів страху перед померлим про те, що їх ми бачимо у звичаї класти камінь на груди покійника, завалювати його шаром каміння, споруджувати кам'яні ящики (трупопокладання), накривати урни, встромляти гострі знаряддя у залишки кремації (трупоспалення). Всі ці звичаї не посідали масового характеру, а отже, стосувалися лише окремих членів суспільства, вочевидь, за увлеленнями старожитніх людей, особливо лиходійних³⁸. Г.Нікітіна також зауважує, що у цьому ж зв'язку можемо розглядати і вторинне зруйнування могил.

Феномен ритуально-магічного руйнування, так само, як і неозирання, за архаїчними увлеленнями блокує можливий контакт світу мертвих зі світом живих. Здається, такий самий сенс відмежування мало повернення до яранг із місця трупопокладання у згаданому мною чукотському поховальному дійстві: учасники ритуалу поверталися до яранг не озираючись, не лише ідучи вервечкою, а й ступаючи слід-у-слід, аби увести в оману "увірит" покійної", тут пройшла, мовляв, тільки одна людина. Останній у

²⁷ Там само.— С. 250.

²⁸ Там само.— С. 302.

²⁹ Там само.— С.382, 413.

³⁰ Там само.— С.375.

³¹ *Fiszer A. Zwyczaj pogrzebowe ludu polskiego.*— Łwów, 1921.— S. 369.

³² *Zbiór wiadomości do antropologii krajowej.*—Т. VIII— S.281.

³³ *Этнография восточных славян. Очерки традиционной культуры.*— М., 1987.— С. 141.

³⁴ Там само.— С.413.

³⁵ *Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография.*— М., 1991.—С.349.

³⁶ *Погребальный обряд племен Северной и Средней Европы в I тыс. до н.э. — I тыс. н.э.*— М., 1974.—С.172.

³⁷ *Kempista A. Obzadek pogrzebowy w okresie rzymskim na Mazowszu // Swiatowit.*— 1965.— Т.26.—S.152.

³⁸ *Никитина Г.Ф. Систематика погребального обряда племен черняховской культуры.*— М., 1985.— С. 84-85.

процесії, син покійної, теж простував за нами, не озираючись, "перекреслюючи" поза собою наші сліди на снігу за допомогою шаблеподібної палички із оленячого рогу — "тивічгін", якою послуговуються для витрушування паморозі та снігу із хутряного одягу. В аспекті глибинної парадигматики архаїчних колективних уявлень цей останній обрядовий акт (перекреслювання слідів) цілком ізоморфний відомому окреслюванню так званого магічного кола чи обсіпання зернами самосійного маку довкола тієї хати, де був мрець: жодна зловорожа, демонічна сила чи душа мерця не зможуть вже переступити відповідної охоронної лінії, цього своєрідного "периметра безпеки". І тут, і там ми бачимо одну й ту ж ритуальну функцію ВІД-МЕЖОВУВАННЯ від покійника, практично ВИШТОВХУВАННЯ його поза межі соціуму, поза межі спільноти. І тут, і там ритуальне "споруджування" захисного бар'єру (магічно-апотропеїчного, умовно-семіотичного, ба, навіть і буквально — фізичного) супроти "зовнішнього" — мертвого. І тут, і там намагання жорстко локалізувати це мертве — ПОЗА певним соціопсихічним "периметром безпеки". Навіть упіри (а також померлі відьми, чарівники тощо і функціонально, і структурно були НЕОБХІДНІ архаїчному міфопоетичному світоглядові. Адже ПЕРСОНІФІКУЮЧИ і дуже наочно ВІЗУАЛІЗУЮЧИ руйнівні, лиходійні сили, що здатні були вносити безлад у повсякденний життєвий плин чи несподівано порушувати людські стосунки, міфопоетичний світогляд не просто "фантазував", не просто витворював ті химерні образи, що інтегрувалися у загальні фонові знання і сприймалися вже як реальність, але й психічно (соціопсихічно) ВІДМОБІЛІЗОВУВАВ ЛЮДИНУ ТА СПІЛЬНОТУ ПЕРЕД ЗАГРОЗОЮ ХАОТИЗАЦІЇ і давав внутрішню переконаність у дійсній можливості людськими зусиллями по-перше, обмежити поле дії таких сил, а по-друге, чинити їм дійсно дієвий спротив. Міфологізм ставав своєрідною перемогою над страхом і смертю, сворідним зусиллям виштовхнути усе ДВОЗНАЧНЕ, усе внутрішньо-двоїсте, усе суперечливо-амбівалентне у чітко-визначений для нього міфопоетичний локус. Інакше кажучи, "упіри" потрібні були для того, аби їм власне активно протистояти і у такий спосіб відновлювати структурно-динамічний гомеостазис світу окремої людини і світу людської спільноти загалом. Для відтворення рівноваги, для гармонізації (і соціальної, і соціально-психологічної) необхідна була не лише номінація (вербалізація), а, отже, і категоризація усього лихого, загрозливого, зловорожого, але і більш виразне окреслювання його, надання йому певного місця у загальній картині світу та у структурі досвіду. Саме в такий спосіб міфопоетичний світогляд УПОРЯДКОВУЄ (у межах свідомості і загалом внутрішнього досвіду), таксономізує і "оцінює" світ, наділяючи різні сили їх власним місцем чи "закутком"

Ще й сьогодні, як здається мені, ота наростаюча популярність науково-фантастичного жанру кінематографії, ажіотаж довкола "фільмів жахів" і трохи чи не тотальна "вампіризація" та інферналізація західного кінематографу загалом теж має свої функціональні та архетипові передумови. Все це свідчить не лише про потребу людини у домальовуванні своєї картини світу, і не лише про глибинну потребу постійного виходу поза межі повсякденного довкілля, поза рамки тут-і-тепер буття, це засвідчує також і потребу зміцнювання цих рамок, посилення їх опороздатності, їх резистентності щодо зовнішніх збурень, щодо зовнішніх сил хаосу, потребу у "закріпленні рубежів" Всю непевність, всю невизначеність, всю крихку і хистку

темпоральність буття у цьому світі — буття, відірваного від онтологічних основ самого буття, всю монструозність і сюрреальність, все жахиття цієї дійсності, що вдирається і ломиться крізь тоненькі дверцята свідомості (як в оповіданні Л.Андрєєва "У тумані"), — все розбурхане і все хаотичне треба зібрати до купи. Тому демонізація екрану є свідомим чи позасвідомим намаганням ВИНЕСТИ лихі та деструктивні сили ПОЗА МЕЖІ ВЛАСНЕ СОЦІУМУ та ОБМЕЖИТИ їх міфопоетичним простором певного кіножанру.

Тут, як на мою гадку, ми могли б говорити навіть про певний — ритуальний за самою своєю природою — телекатарсис. Оскільки усі тривоги, страхи, почуття провини, невротичні комплекси, якщо їх розглядати у темпоральному вимірі, є переживаннями повної зануреності чи то в минуле (свого роду мнемічний ретроспекціонізм усіх переживань, у тому числі переживання втрати близьких), чи то, з другого боку, цілковитої заакцентованості на майбутньому, полоненості тим, "що ж буде? що ж буде далі?!" Телекатарсис, образно кажучи, нейтралізує від'ємні емоції та переживання у той спосіб, що телемонстри буквально "пожирають" тих наших власних внутрішніх "монстрів", котрі терзають нашу свідомість і підсвідомість, а функцію такого катартичного "перенесення" виконували також між іншим і наші веселі забави при мерцеві. Своєрідна ритуалізація самого процесу телеспоглядання демонічних сюжетів полягає, між іншим, у властивому для будь-якого обряду перефокусуванні свідомості виконавця на внутрішній хронотоп, властивий самому ритуалові, що "вносить" дійових осіб поза профанний час. "Занурення" у телеспоглядання теж посядає свою топіку (значною мірою ілюзорну) і свою внутрішню темпоральність. Ця остання, власне, і виконує ритуальну психотерапевтичну функцію, "вириваючи" хоч на короткий час невротизовану свідомість зі згадуваної вище полоненості її минулим, відволікаючи від тривог та страхів щодо прийдешнього.

У канчаланській тундрі шестеро нас поверталось до яранг, ступаючи слід-у-слід і двілячись один одному у потилицю. Десь там на пагорбі був "розчетвертований" труп, зусебіч овално обкладені камінцями, які ми з великим зусиллям видовбували, випорпували масивними мисливськими ножами із замерзлої тундри. Цей овал із камінців не лише фіксує місце трупопокладання, окреслюючи той сакральний топос, на якому щоразу відтак під час гуртових поминальних обрядів та принагідних індивідуальних відвідин слід приносити жертву для "увірит" покійного часточками їжі, чаю або навіть цигарками. Цей овал із камінців наче від-ізолює небіжчика від світу людей. Песці, россомахи і вовки вже через декілька днів не залишать на пагорбі навіть і кісточки — врешті-решт, залишаться тільки овал із камінців та ще пірамідально складені одне в одне роги (це роги принесених у жертву оленів господаря чи господарині), розташовані на північ від "узг'олів'я" чи то радше від овалу із камінців — це своєрідний могильний пам'ятник. Коли ми врешті підійшли до крайньої західної яранги, нас зустріли жінки, котрі поклали по тонкому пучкові сухожильних волокон із хребта бика оленя на комір кухлянки. Ця завершальна дія обряду не лише повинна була у магічний спосіб (через поєднання магії парціальної та контактною) "транслювати" нам потугу та життєздатність оленя-бика, але й, знову ж таки, ще раз протиставити вітальне і мертвотне та у знаково-семіотичний спосіб позначити завершення такого ритуального розділювання і початок звичайного повсякденного плину часу (до цього моменту у яранзі не вільно було ані палити вогнища та готувати їжу, ані навіть розчісувати волосся).

Для мене немає сумніву у тому, що ритуальне розділювання, ритуальне дистанціювання, оте обрядове відмежовування свідчить не про приборкування страху перед мертвим, а про таке ритуальне врегулювання стосунків з "увіріт" померлої людини, котре б не допустило якесь подальше втручання "увіріт" в життя спільноти. Якщо б у чукців-оленьрів був безпосередній страх перед померлим, то важко було б пояснити ту цілковиту індіферентність, з якою грали у карти та пили чай, використовуючи замість столу сповиту у спеціальний "сован" (ритуальну шкуру оленя-альбіноса) покійницю, що лежала посеред "йорон'ї" (невеличкого спального приміщення усередині яранги). Ситуація не тільки не виявляла якось стривоженості з приводу близькості покійниці та можливості контакту із нею, але навіть і будь-якого емоційного ставлення до тіла померлої. Однак, після завершення традиційного обряду "запитування" померлої про те, що вона взяла б із собою у "світ верхніх людей", та після ритуального перевдягання тіла у спеціально зшитий ритуальний "керкер" навмисно підняли шкуру зовнішнього покриття яранги із західного боку і передали труп тим, що були надворі. Важливо, що покійницю не винесли із яранги через звичайний вихід. В цій обрядовій дії бачимо типологічні паралелі навіть і до деяких східнослов'янських ритуальних актів винесення покійника з хати саме в такий спосіб, аби унеможливити, заблокувати повернення духа померлого через вхід у домівку, аби остаточно виштовхнути його поза соціум. Страх чи тривога могли бути пов'язані радше не із самим покійником, а із можливим зворотнім вторгненням духа покійного у спосіб "порушення" змодельованої у міфопоетичній свідомості та розгорненій і закріпленій у ритуальних діях своєрідної демаркації між "цим" і "тамтим".

Звернімося до кількох конкретних прикладів, котрі могли б, на мою гадку, добре проілюструвати ту внутрішню цілість у сприйманні, у переживанні взаємних переходів смерті і життя, процесів змирання й оновлення, що були притаманні архаїчним культурам народів Півночі. На моє глибоке переконання, саме такою своєю внутрішньою органікою ці світоглядні уявлення сприяли внутрішній реінтеграції людини і світу, людини і громади, людини і минулого громади (усі предки конституювалися у ту своєрідну сакральну громаду, що наче була зцементована дієвим ефектом духово-реальної їх співприсутності, живої солідарності поколінь).

Відомий російський етнограф Л.Я.Штернберг, який протягом довгого часу жив серед амурських і усурійських народів, відзначав побутування у них уявлень про те, що люди "змирають і відроджуються на землі, до того ж хороша людина стає на землі людиною, а погана — собакою"³⁹. Звернімо увагу на те, що навіть у цих глибоко архаїчних суспільствах уявлення про реінкарнацію безпосередньо пов'язувалися із певною шкалою вартостей, із поняттями добра і зла, із моральними цінностями. Немає сумніву у тому, що сучасна секуляризована, як її називає Ф.Ар'ес "дика смерть" саме тому і позбувається сенсу феномену духовного, що цілковито дезаксіологізується, і, "випадаючи", із цілісної системи ціннісних координат, грузне у звичайній її фізіологізації. Врешті-решт на рівні масової буденної свідомості вона редукується до самого акту смерті, до процесу конання і агонії, чи, врештою, до спеціалізованого поховального сервісу. Випадаючи із контексту системи духовних вартостей, таке сприймання і переживання смерті ще більше руйнує і релятивізує будь-які цінності моральні й духовні.

У чукців перебування на землі розглядалося як тільки

частина буття душі. Тому, коли помирала новонароджена дитина, звичайно казали: "Проминув нас, не бажав залишитися"⁴⁰. Реінкарнація душ як спосіб універсального зв'язку світів стала настільки органічною ідеєю для цілого ряду палеоазійських народів, що позначилися навіть на самій системі антропонімії, на семантичних полях, пов'язаних із найменуванням людей, із емоційно-семантичними конотатами. Ось лише деякі антропоніми, котрі самою своєю внутрішньою формою (як називав цей феномен О.Потебня) пов'язані з ідеєю "повернення" з іншого світу (у чукців — із так званого "Горішнього Життя"): Васальгиргин — "той, що відпочив", Гирголь — "верхній", Рагильїн — "той, що повернувся додому", Китилькот — "той, що зненацька встав", Пан'анто — "той, що спочив від втоми", Тн'ентегрев — "той, що спустився зі світанку", Тн'нінтин — "кинутий зі світанку", Тн'ерультин — "той, що йде навкосо від світанку", Тн'ен'еут — "жінка від світанку" і т.д. Звернімо увагу, що уявлення про прихід людської душі у цей світ саме від світанку — не випадкове. У багатьох північних (і не лише північних) народів на рівні відповідних міфологічних систем, релігійних вірувань, а також магичних і ритуальних практик напрямки світу набували особливого сенсу. Зокрема, Схід і Південь пов'язувалися із життям (це також напрямки основних жертвопринесень під час основних календарних свят), а Захід і Північ — зі смертю. Цікаво відзначити у цьому контексті також і те, що чукотське слово "вай'игиргин" (смерть) семантично "зчіплене" зі словом "вайник", що означає згасати, пригасати (про вогонь, про захід сонця). Зв'язок прадавніх солярних уявлень та співвідносного із ними культу домашнього вогнища із традиційними уявленнями про смерть, про потойбічне життя та "повернення" з того світу тут цілком очевидний. Цей зв'язок посідає тут своє предметно-дієве вираження у згаданому вже звичай не розпалювати вогнище до завершення поховання. Під час ритуального гадання ("запитування") у мерця про те, що він бажав взяти з собою в інший світ, всі мешканці стійбиська сідають в "чоттагині" (холодному шатрі яранги) довкола вогнища, простягаючи при цьому ноги до попелу вогнища. При цьому забороняється чи то ставати на коліна, чи то сідати навпочіпки: саме простягнені до попелу ватри ноги набувають у контексті ритуальної ситуації особливої сигніфікативної функції. Цілий пучок, ціле пасмо взаємопов'язаних бінарних семантичних опозицій **НОВИЙ - КОЛИШНИЙ, ПАЛАЮЧИЙ ЗГАСЛИЙ, ЖИВИЙ МЕРТВИЙ, ВНУТРІШНІЙ ЗОВНІШНІЙ** розкриває глибинний парадигматичний сенс ритуально-міфологічного ототожнення "змирання" і "пригасання" (вогню, сонця). Тут варто згадати характерне для чукотського поховального обряду передавання мерця попід припіднятий із західного боку край яранги, а також звичай давати ім'я новонародженому, пов'язане зі світанком, про що йшлося вище. До того ж жертвопринесення злим духам, для якого використовували сажу домашнього вогнища, відбували опівночі якраз у західному напрямку. Синтагматичний ряд померлий-захід-попіл-злий дух в аспекті парадигматики зводяться до універсальної міфологічної тотожності згасання і смерті.

У цьому нашому крос-культурному дослідженні

³⁹ Штернберг Л.Я. Гиляки, гольды, орочи, негидьльцы, айны.—Хабаровск, 1933.— С.391-392.

⁴⁰ Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера.— Ленинград, 1976.— С.248.

деяких коваріації уявлень про смерть ми, зрозуміла річ, не змогли осягнути всеосяжної системності бачення. Однак і охоплені тут аспекти вже дають нам певні підстави для виокремлення деяких істотних моментів подальших студій у цьому напрямкові. Йдеться насамперед про проблематику співвідношення універсального (інваріантного) з одного боку, та своєрідного, варіабельного чи унікального — з другого.

На завершення ще раз коротко окреслимо ділянку унікального. Як я уже відзначав, хибно було б універсалізувати почуття смутку, страху, горя і загалом усієї гами почуттєвих станів, пов'язаних зі смертю та похованням. Не мав рації відомий американський психолог К.Ізард, коли стверджував, що людські емоції та міміка, котра їх супроводжує, є фундаментом, вільним від мовних і культурних відмінностей. Емоційний лад поховального ритуалу, а також переживання окремих його агентів значною мірою залежать не тільки від соціонормативних приписів та поведінкових взірців, що є регулятивними у межах певної спільноти, але також від такої чи іншої моделі потойбічного життя та міри залученості до відповідних колективних уявлень. Саме від базисної моделі потойбічного життя (а також від тих засадничих схем міфопоетичної свідомості, що моделювали способи і засоби можливих двосторонніх зв'язків між "цим" і "тамтим") значною мірою залежало те, що ми умовно назвемо тут АКсіОЛОГіЄЮ СМЕРТі. Сам перехід в інший світ і сам по собі цей інший світ міг у контексті однієї локальної культури посідати не тільки інший сенс, іншу релятивну семантику, іншу образно-ейдетичну візуалізацію, але й зовсім іншу функціональну вагу та ціннісну значущість. Більше того, в аксіологічному вимірі такий перехід міг бути не те, щоб лише домінантним чи то субдомінантним, але навіть і посідати щонайвищий щабель в ієрархії вартостей усієї спільноти, а не лише у вузькому контексті вмирання і смерті. У своїй праці про давньоіндійські домашні обряди і звичаї індійський дослідник Р.Б.Пандей пише: «При відході із цього світу ті, що залишилися в живих, освячують його смерть для прийдешнього блаженства в іншому світі. Якщо помертна ця санскара є не менш важливою, оскільки для індійця інший світ посідає більшу цінність, ніж справжній. "Баудхаяна-пітримедхасутра" (III, 1,4) каже: "Добре відомо, що завдяки санскарам, котрі чиняться після народження, людина завойовує цей світ; завдяки санскарам, що чиняться після смерті — той світ"»⁴¹.

Звернімо, між іншим, увагу не лише на момент аксіологічного релятивізму, але й на момент функціональної відносності та спрямованості самого поховального ритуалу в культурному контексті певної локальної культури. Якщо усі без винятку поховальні обряди розмаїтих етносів та етнографічних груп безумовно посідають одне й те ж функціональне навантаження у найбільш загальному плані налагоджування, підтримування, СТАБІЛІЗАЦІЇ тривкої та добре збалансованої структури стосунків між світом мертвих та світом живих (свого роду гомеостатичну функцію УРІВНОВАЖУВАННЯ різних сфер), то, скажімо, давньоіндійські поховальні обряди та звичаї мали ще також призначення свого роду дійового ОПАНОВУВАН-НЯ ІНШИМ СВІТОМ, відвоювання на ньому "плацдарму" для померлого.

Очевидно, що і сам характер внутрішніх переживань, певних емоційних станів, питомих реакцій на ситуацію значною мірою детермінується складнодинамічною взаємодією засадничої картини світу із так званою АКсіОЛОГіЄЮ СМЕРТі та ФУНКціОНАЛЬНОЮ СТРУКТУРОЮ САМОЇ ПОХОВАЛЬНОЇ ОБРЯДОВОСТІ, у контексті якої із різним "навантаженням" можуть працювати ті чи інші функції. В одних етнолокальних та субритуальних ситуаціях може цілковито домінувати ТРАНЗИТИВНА функція (випровадження та перепровадження померлого в інший світ, як от, скажімо, в ритуалах кремлячого типу, чи, наприклад, в ритуалах "морських" поховань на човнах фіджійських та самоанських вождів із відповідним уявленням про перепливання на "острів мертвих" тощо). У функціональній структурі поховальної обрядовості інших етнолокальних спільнот може значно більшою мірою бути заартикульована функція ІНТЕГРАТИВНА ТА СТАБІЛІЗУЮЧА. У такому випадку обряд покликаний також відповідним чином оформити, легітимізувати, закріпити не тільки перебіги у соціорольовій та статусній мережі самої спільноти як такої, але й відповідним чином оформити певний статус для померлого у потойбічному світі, де, згідно специфічних етнолокальних уявлень, теж може бути своя статусно-рольова ієрархія. Ще в інших спільнотах особливою психокультурною значущістю може набувати КАТАРТИЧНА функція ритуалу та пов'язані із нею функції ДЕОНТИЗАЦІЇ ТА ПСИХОКОМПЕНСАЦІЇ тощо. В окремих поліфункціональних обрядових діях на перший план можуть висуватися різні їх функціональні аспекти. Так, наприклад, у забавах молоді при покійникові їх РОЗВАЖАЛЬНО-ГЕДОНІСТИЧНА функція безумовно тісно перепліталася із функцією КОМУНІКАТИВНОЮ (як спосіб дошлюбного спілкування молоді) та ПСИХОТЕРАПЕВТИЧНОЮ (позитивне домінантне збудження почасти нейтралізувало та витісняло переживання втрати). Можна сказати, що у кожному окремому разі різні культури даватимуть різну "конфігурацію" функцій, а отже і різну коваріацію етнокультурних чи етногрупових сенсів, не кажучи уже про розмаїті способи акціонального, вербального (а також і паралінгвістичного), речового кодування відповідних міфологем, семем та специфічних психокультурних сенсів. У цьому відношенні, повторюю ще раз, варто було б говорити про ФУНКціОНАЛЬНИЙ РЕЛЯТИВІЗМ сприймання, розуміння, тлумачення смерті та відповідний функціональний релятивізм відповідних обрядів та звичаїв. Саме у лоні цього функціонального релятивізму формуються різні структури емоційного досвіду та різні способи реагування на однакові чи близькі ситуації, що пов'язані зі смертю. Це, безумовно, тема для окремої серйозної студії, та ще й не одної.

Гетерогенними і надзвичайно широко диверсифікованими є, як це добре відомо, розмаїті способи поховання. Сам спосіб поховання і, до певної міри, навіть і деякі уявлення про спосіб переходу у потойбічне життя детермінуються певним типом культури та її специфічними структурами життєдіяльності. Так, скажімо, у багатьох кочових народів "перехід" померлого часто-густо осмислюється у категоріях "кочування", "перекочування" У багатьох народів, у структурі життєдіяльності яких істотним є мореплавання і життєзабезпечення яких залежить від води, човен та поховання у човні набуває не просто обрядового, але навіть і культового сенсу: міфопоетичне

⁴¹ Пандей Р.Б. Древнеиндийские домашние обряды.— М., 1990.—С.190.

моделювання злуки з іншим світом набуває типологічно вельми схожих рис (поховальні човни у скандинавських вікінгів, поховання фіджійських та самоанських вождів, "корабель мертвих" у народів Індонезії тощо). Однак і тут варто наголосити на тому, що за зовнішніми, екстеріорно вираженими сходженнями та подібностями у планах речового та акціонального кодування поховальних обрядів різних "морських" народів можуть приховуватися різні глибинні моделі уявлень про потойбічний світ та світобудову загалом, а отже, і засадничо різні уявлення про потойбічну долю душі: у одному випадку — це більш архаїчна "горизонтальна" модель (на кшталт "острова мертвих"), в іншому — відома трохи чи не в усіх народів пізніша триярусна "вертикальна" модель типу "axis mundi". Так, скажімо, не випадково кораблі мертвих у таких народів Індонезії, як даяки і батаки, вивершуються у вигляді ПТАХА-НОСОРОЖЦЯ. Адже він маніфестує верхній світ — небо⁴². Отож, глибинний кодовий сенс в даному випадку — розгортання транзитивної функції ритуалу. А з другого боку, у тих народів, де панівною була "горизонтальна" модель світобудови, кодовий сенс обряду був засадничо інакшим.

Численні типологічні сходження і паралелі у поховальній обрядовості різних народів могли бути обумовлені не тільки певною зближеністю чи спорідненістю в основних структурах життєдіяльності, але також і глибинним ізоморфізмом космологічних моделей, фундаментальними інваріантними відношеннями у самій парадигматиці міфопоетичної мови і тим, що деякі доміантні функції поховальної обрядовості теж могли бути на знаковому рівні заекспоновані схожими символічними засобами і діями. Йдеться про те, що план вираження міг не тільки у схожий спосіб відтворювати близький у різних народів план концептів та схожу логіку самого міфопоетичного мислення, але й у конвергентний спосіб моделювати внутрішню хронотопічну логіку самого ритуального дійства. Так, скажімо, ритуальне ламання і нищення, про яке ми вже згадували, не лише було носієм певного магічного і символічного смислу, але й означувало, маркувало, фіксувало той поворотний момент поховального дійства, що ним заманіфестовувався початок власне транзитивної фази поховального ритуалу: з цього моменту основний хронотопічний вектор був спрямований до ВИПРОВАДЖУВАННЯ МЕРЦЯ і в радикальний спосіб засвідчував незворотність цього процесу. Переважно саме транзитивний функціональний сенс ритуального ламання і нищення був тим життєдайним субстратом, що дивовижно довго підтримував тривке і тривале збереження відповідних ритуальних форм архаїчного суспільства навіть у лоні пізньофеодальної християнської культури. Відомий польський дослідник Бистронь пише про такі дії ритуального нищення навіть у похованнях магнатів і гетьманів ще у XVIII ст. До костела, де перебував катафалк із покійним, в'їжджав цілковито закутий у лати лицар і перед труною ламав держално списа, а відтак зі страхеним брязкотом падав на долівку костела. Тут-таки знищувалися інші регалії покійного — хоругва, бунчук, штандар тощо⁴³. Хоч це, можливо, і не усвідомлювалося самими учасниками і споглядачами ритуальної дії, але і в середовищі польських магнатів

середини XVIII, ст. і в середовищі чукчів-оленьярів останньої чверті цього віку ми спостерігаємо не лише парадигматично-ізоморфні дії, але і дії засадничо ІЗОФУНКЦІОНАЛЬНІ: і в одному і в другому разі ритуальне нищення ознаменовує той вирішальний поворотний момент обрядового дійства, за яким випровадження покійного поза межі соціуму починає домінувати над його втриманням у межах спільноти. Саме у цій точці відбувається ритуальний стрибок транзитивності у загальних межах ритуального хронотопу, хоча ритуальні рецидиви "втримання" проглядають навіть і в обрядових поминках через рік по смерті.

Власне особлива значущість у загальному контексті міфо-ритуального досвіду і безпосередньо конкретного обрядового дійства саме ТРАНЗИТИВНОЇ функції дозволяє нам глибше збагнути дивовижну живучість (навіть у лоні модерних суспільств) розмаїтих соціальних утопій міленаристсько-есхатологічного типу. Між іншим, досить всебічно проаналізована Бердяєвим есхатологічна інтенціональність російської думки (зокрема її спрямованість до всеосяжного і остаточного, при очевидному нехтуванні так званою "серединною культурою") теж була своєрідним міфопоетичним способом "подолання смерті" через співпричетність до так званих "великих цілей" і "грандіозних предначертаній". Безумовно, ця ж таки міфопоетична матриця досить виразно прозирає і в софіологічній традиції, і у вченні про "всеедність", і у неослов'янофільському "хоровому началі", і у євразійській "симфонічній особі", і у фьодоровській знаменитій утопії "воскресения отцов" тощо. У кожному разі і тут маємо досить широке поле для аналітико-танатологічних пошукувань. Пошукувань особливо цікавих із огляду на виявлення внутрішніх, етнолокальних, самобутніх механізмів актуалізації деяких універсальних архаїчних структур.

З іншого боку дуже багато речників новітнього українського міфотворення (усвідомлюваного чи позасвідомого) вдаються до цілком протилежних, хоч і не менш курйозних екстрем. Співпричетність до Вічності, до цілковитої досконалості в Україні щораз ширше і ширше починає "здійснюватися" через неоромантичний ретроспекціонізм, через міфотворення, що спроектоване у щонайглибше сиве минуле (але теж Величчю, теж Абсолютне, теж, онтологізоване) — аж до конструювання української ПРА-БАТЬКІВЩИНИ із абсолютною першістю українців трохи чи не в усіх планетарних і навіть космічних процесах, з безглуздими спробами ревіталізувати поганство, із безумовно вартими пера психоаналітика намаганнями повернутися і знову зануритися у материнське лоно однієї суцільної материнської могили і тут врешті-решт посісти своєрідний духовний затишок і своєрідний ерзац "вічності". У цьому контексті досить назвати такі різновиди неоромантичного українського ретроспекціонізму, як "святоукраїнство" Олеся Бердника, сакралізація могил та міфопоетичне конструювання минулого у публікаціях київського археолога Шилова та його однодумців із кола "Українського світу", вербально-"етимологічна" алхімія відомого львівського літератора Богдана Чепурка та ін.

Обидва різноспрямовані вектори та обидві екстремі мають одну й ту ж глибинну міфо-ритуальну природу: бажання подолати обмеженість окремого людського буття через "продовження" його у континуальності "могутніх і славних" етатистських структур "великої євразійської спільноти", чи, з іншого боку, відшукування і міфологічне вибудовування такої тягlostі у глибинах тисячоліть, у нав'язуванні себе до пра-пракоріння і трохи чи не до часів Великого Початку. Позасвідомо дія універсального міфо-ритуального механізму

⁴² Петрухин В.Я. Погребальная ладья викингов и "корабль мертвых" у народов Океании и Индонезии // Символика культур и ритуалов народов зарубежной Азии. — М., 1980. — С. 82.

⁴³ Bystron J.S. Dzieje obyczajów w dawniej Polsce wiek XVI-XVIII. — Warszawa: Państwowy Instytut wydawniczy, 1994. — Т. II. — S. 109, 111.

транзитивності є тут більш ніж очевидною.

На завершення цього есею я лише перерахую ті УНІВЕРСАЛІЇ, котрі пов'язані зі смертю та міфологізацією смерті і, на мою думку, притаманні усім без винятку культурам світу, хоч вони і можуть бути реалізовані через дійсно самобутні етнолокальні структурно-функціональні системи, через розмаїте зовнішнє вираження на рівні різних вторинних семіотичних систем. Умовно ці універсалії можна виділити у такий спосіб:

1. Колективні уявлення, вірування та ритуали (у тому числі етностереотипи та етнотейдеми), особлива структура емоційного досвіду, пов'язаного зі смертю (вмиранням, мерцями), увесь комплекс соціонормативної культури, що відповідним чином регулює стосунки людей в разі смерті одного з них при усій своїй поліваріантності та множинності коваріацій, сенсів і аксіологічних акцентів посідають один всеохопний у крос-культурному сенсі спільний вимір. А саме: все це покликане підтримувати рівновагу та взаємність між світом мертвих та світом живих, — навіть у тому разі, коли люди начебто не вірять у реальність світу мертвих.

2. До крос-культурних універсалій належить також внутрішня амбівалентність ставлення до мерця. Співприсутність і постійна внутрішня боротьба тенденцій виштовхування (відмежовування) і втримування.

3. І міфопоетика смерті, і увесь комплекс вірувань, що пов'язані зі смертю, і уся функціональна структура та спрямованість поховальних обрядів, і особлива внутрішньоритуальна темпоральність, і сама ритуальна поведінка учасників поховання слугують ПОДОЛАННЮ ДИХОТОМІЙНОСТІ ДВОХ СВІТІВ, — створенню тієї цілісної моделі, в якій вибудовується поступова неперервна градація переходів між "цим" і "тамтим". Саме завдяки цьому стає можливою комунікація, інтерференція та взаємодія поміж двома світами.

4. Універсальний характер має також пов'язане із похованням СИМВОЛІЧНЕ ПОДОЛАННЯ СМЕРТІ, яке може здійснюватися через своєрідну "гру" зі смертю (т. зв. бриколажні форми таких ігор, спрямованих на перемогу над смертю, описав К.Леві-Стросс на прикладі північноамериканських алгонкін у знаменитій своїй праці "La pensée sauvage"⁴⁴). Таке властиве усім культурам символічне подолання смерті могло здійснюватися також через магичні та інші дії, спрямовані на "обманювання" смерті, а також через "перетворення" смерті в життя (циклічно-реінкарнаційні та подібні до них моделі). Таке подолання смерті здійснюється також і через ритуальне усунення часової плинності, через тотальне усучільнення часів (минулого і прийдешнього) в абсолютній "теперішності" у момент, скажімо, сакрального споживання їжі. В акті "кормління батьків" (порівн., наприклад, зображення на могильних античних стелах трапез померлих) "розмивалися" межі поміж минулим, теперішнім і майбутнім. До того ж, як це слушно зазначає київська дослідниця Т.Голіченко, «достеменність кожного з цих "образів часу" зумовлюється його причетністю до модусу "минулого", яке має найбільшу онтологічну цінність, бо з ним пов'язані парадигматичні дії предків, які вже відбулися і є неперевершеними зразками для наслідування та відтворення»⁴⁵. Аксіологічна значущість минулого, його постійне самовідтворення у темпоральній площині сакралізованого ритуального хронотопу робить це минуле актуально теперішнім. Співприсутність минулого

і теперішнього у поховальному часопросторі (зокрема, у сакральних трапезах) доповнюється в архаїчній свідомості також цілковитою підпорядкованістю майбутнього онтичній значущості минулого: "майбутнє" існуватиме лише у тому разі, коли причаститься до сакралізованого минулого. Такий ритуальний "вихід" поза профанний час теж є, на мою думку, одним зі способів глибинно властивого усім культурам ПЕРЕМАГАННЯ ДОЧАСНОСТІ та подолання смерті.

5. Інваріантною в усіх культурах є також антропоморфізація потойбічного світу і потойбічних сил.

6. Наскрізним і всеохопним для різних культур і народів є також цілкове переважання двох визначальних функцій обрядових дій: 1) функції транзитивної, 2) функції реінтегруючої. Значущість цієї останньої у контексті поховання пов'язана із потребою гранично можливого безболісного переструктурування у мережі соціетальних стосунків, пов'язаного як із "випаданням" однієї із ланок у структурі спільноти, так і з перетрансформацією певної частини соціально-рольових функцій та позицій тих членів спільноти, котрі були щільніше пов'язані із померлим. Реінтегруюча функція поховального ритуалу розгортається не лише у площині соціальної синхронії, але і в площині діахронії: йдеться про скріплення, цементування міжпоколінних злучень, — посилення солідарності всіх генерацій перед поставою смерті, а також символічне єднання з тими, котрі посіли уже статусну роль "предків".

7. Хоча загальне емоційне тло вмирання, поховання, а також післяпоховального періоду варіюється від культури до культури, проте годі, здається, заперечувати, що саме у поховальному обряді (на відміну від усіх інших гуртових обрядодійств, — таких, скажімо, як ритуали ініціації чи календарного циклу) загальна динаміка співвідношення глибинно-особистісних переживань та загально-групових афектів є посутньо різною. Особлива питома вага та дієвість особистісних переживань у поховальному дійстві може бути зіставлена із підвищеною роллю особистісних переживань під час одруження та весілля. Можливо, якщо б мені не довелося досить-таки докладно запізнатися із кількома чукотськими та коряцькими способами добровільної смерті (за допомогою "чаат"-а — аркана, протягнутого попід покришкою яранги, чи за допомогою сирівцевого зашморга безпосередньо на колінах у родичів тощо), то, напевно, я б і досі шхивляв до того, аби постулювати сум, скорботу і горе яко прикмету фундаментальну для загальнолюдської культури. І хоч експресивна, катартична та психотерапевтична функції поховального обряду у крос-культурному плані дійсно є наскрізними, проте стан горя, переживання скорботи аж ніяк не варто універсалізувати. Універсалією є, очевидно, лише істотне наростання значущості тих глибинно-особистісних переживань, котрі не розчиняються у групових настроях та афектах відповідного колективного дійства.

Культурологічне бачення танатологічних та суміжних із ними питань вимагає сьогодні від нас принаймні двох речей. Перше: вийти нарешті із нашого ХІХ століття, яке усе ще триває в українському народознавстві з його покищо наскрізно дескриптивною етнографією, граничною симпліфікацією щонайскладніших проблем та загумінковим ізоляціонізмом. І друге: виробити багатомірне міждисциплінарне бачення окремих ключових проблем. У цьому контексті проблема СМЕРТІ може стати власне ЖИТТЄДАЙНОЮ для самої науки.

⁴⁴ Російський переклад "Неприрученная мысль" див. у збірнику К.Леві-Стросс "Первобытное мышление", М., 1994.

⁴⁵ Голіченко Т.С. Слов'янська міфологія та антична культура. — К., 1994. — С. 11-12.