

ХАОС, ТНАТОС І ЕРОС У СИМВОЛІЦІ ОБРЯДІВ ПЕРЕХОДУ

Елеонора Гаврилюк

Сьогодні стає зрозумілим, що проблеми, вирішувані етнологічними дисциплінами, є цікавими не тільки для вузького кола фахівців, мають не тільки "прикладне" значення для активізації та підтримки високого рівня національної свідомості у етнічному середовищі, але часто виходять далеко за межі суто теоретичного чи суто практичного інтересу, дають матеріал для широких узагальнень світоглядно-філософського плану. Одною з "гарячих точок" етнології останніх десятиліть стала проблема ритуалу і ритуальної символіки, яка має безпосередній вихід у сферу актуальних питань сучасної філософії. Ці питання стосуються розвитку і взаємодії складних систем, що мають здатність самоорганізовуватися, співіснувати у єдиній складній системі протидіючих тенденцій, розуміти хаос як необхідну умову і каталізатор творчого пошуку тощо. У цьому контексті знаходить своє місце і проблема взаємодії сил Танатосу і Еросу, відлитої у форму ритуальної символіки.

Систематичні дослідження ритуальних форм поведінки людини, які проводились з другої половини ХІХ ст. були тим імпульсом, що призвів до появи наукового зацікавлення теоретичним аспектом ритуальної символіки. Представниками еволюційного (Дж.Харрісон, А.Б.Кук, Ф.Корнфорд, Г.Меррей), функціонального (Б.Маліновський, А.Редкліфф-Браун), символічного (С.Лангер, К.Г.Юнг, К.Кереньї, А.Адлер) напрямів було доведено, що:

1) ритуал — коліска людської культури, її "знаць", "вмінь", "мистецтв", найбільш яскрава форма суспільного буття людини. З цього огляду, "ритуал є більш архаїчним утворенням, ніж міф. Його основи тісніше пов'язані з біологічним і синтетичним, тоді як

міф здебільшого орієнтований на культуру та аналітичні процедури. Попри це і ритуал і міф, що є в усіх відомих нам випадках безперечними фактами культури, у широкому еволюційному контексті демонструють найважливіший момент переходу від природного і біологічного до культурного і соціального"¹;

2) ритуал виконує важливі соціально-психологічні функції², з його допомогою вирішуються певні практичні завдання всього колективу. Він також є головною операцією, що націлена на збереження "свого" космосу, на управління й регулювання ним, на контроль над ним, на перевірку дієвості його зв'язків із космологічними подіями (ступінь відповідності). Звідси — першорядна роль ритуалу у міфопоетичній моделі світу, настанова на операціоналізм для тих, хто користується цією моделлю. Тільки у ритуалі досягається переживання цілісності буття і цілісності знання про нього, що розуміють як благо і яке відсилає до ідеї божественного як носія цього блага³;

3) ритуал як "парад усіх знакових систем"⁴, є тим творчим лоном, з якого виникли синкретичні "передмистецтво", "переднаука", "передфілософія";

4) ритуал є вищою формою реалізації символічної поведінки⁵, що свідчить про безпосередню приналежність його до теми "священного" (сакрального).

Особливе місце в історії досліджень ритуалу займає концепція видатного французького етнолога А. ван Геннепа⁶, згідно з якою ритми життя людини (мікрокосму) і ритми Всесвіту (макрокосму)

63

Елеонора Гаврилюк — аспірантка кафедри української фольклористики Львівського університету ім. І.Франка. Дисертаційна робота присвячена питанням обрядової символіки, зокрема, проблемам семантики та функцій рослинного коду в українських календарних обрядах.

Автор статті "Семантика знака "растение" в обрядовому контексті" (Архетипы в фольклоре и литературе. Сборник научных статей Кемеровского государственного университета.— Кемерово, 1994.— С. 4-10).

¹Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. — М., 1988. — С. 44.

²Див. перелік цих функцій: Сарингулян К.С. Очерк семиотической характеристики ритуала // Семиотика и проблемы коммуникации. — Ереван, 1981. — С. 73-74.

³Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику. — С. 17.

⁴Там само.— С. 18.

⁵Там само.— С. 33.

⁶A. van Gennep. Les Rites de passage. — Paris, 1909.

реалізуються у серії ритуалів особливої структури, так званих *rites de passage* — ритуалів переходу. За життя Ван Геннепа його теорія *rites de passage* не була особливо популярною, більше того, М.Мосс, наприклад, піддав сумніву саму можливість її використання для наукового аналізу обрядів традиційних та примітивних суспільств⁷. Проте, через кілька десятиліть після смерті дослідника його модель трифазової структури ритуалів переходу стала не тільки предметом наукових дискусій, але й лягла в основу або стала імпульсом для робіт багатьох відомих етнографів і антропологів (М.Глюкмана, В.Тернера, Е.Ліча та інших). Так чи інакше, тема ритуалів переходу стала особливо популярною в етнологічній літературі останніх років. І це не дивно, адже за зовнішньою простотою ця модель приховує широкі можливості використання її не тільки як інструмента класифікації, але і як експланативного засобу, що може допомогти і при аналізі питань генези, сенсу і функцій ритуальної символіки, і при з'ясуванні природи символу як категорії культури.

В основі теорії Ван Геннепа, на думку польської дослідниці Х.Червінської-Буршти, лежать два фундаментальні взаємопов'язані положення:

1) суспільний світ поділяється на світ священний (*sacré*) і світський (*profané*);

2а) життя індивіда не є континуумом, а постає як серія переходів від одного віку до наступного, з одної суспільної групи до іншої тощо;

2б) часово-просторовий розвиток Всесвіту відбувається у певному ритмі, який екстраполюється і на життя суспільства⁸. Дослідниця далі зазначає: "Розмежування суспільної дійсності на дві окремі ділянки (1) спричиняє наслідки для суспільного життя, тобто всі зміни, що відбуваються у житті індивіда (2а) чи у Всесвіті (2б) є, передусім переходами на площині *sacrum/profanum*"⁹.

Отже, Ван Геннеп зауважив, що священна і світська сфери, сакральний і профанний час розмежовані, тобто у "нормальній" ситуації людина не може існувати в одному з цих світів, якщо вона не порвала зв'язків з іншим. Проте дослідник наголосив, що сакрум не є абсолютною величиною, — він окреслюється у кожній окремій ситуації заново, тобто відбувається ситуація "перенесення", "пересування" священного¹⁰. Ідеальний, позачасовий і безчасовий світ сакруму має, таким чином, властивість еманувати характерні риси та ознаки і передавати їх у різних

ситуаціях певним реальним предметам та істотам. "Заражені" святістю, ці реципієнти розглядаються суспільством як амбівалентні: "злі" і "добрі", "шкідливі" і "благодійні", "чисті" і "нечисті" водночас. Саме здатність сакруму "пересуватися" дає можливість особам і людським колективам періодично входити з ним у контакт.

Після цих необхідних зауважень можна перейти до суті відкриття Ван Геннепа. Як вже згадувалося, він вважав, що життя індивіда (і Всесвіту) є послідовністю змін, постійним перетинанням тої межі, що лежить між сакрумом і профанумом. У "нецивілізованих" суспільствах, де, як стверджує Ван Геннеп, жодний вид діяльності не вільний від сакрального елемента, такі важливі зміни супроводжуються ритуалами переходу. Ритуали ці, як зазначає Е.Ліч, виконують у контексті обрядової системи подвійну функцію: сповіщають про зміни і разом з тим магічно їх здійснюють. Окрім того, вони є показниками інтервалів у протіканні суспільного часу¹¹. Подібні ритуали у площині життя людини як індивіда стосуються таких вирішальних моментів, як народження, суспільна зрілість, шлюб, батьківство, підвищення соціального статусу, смерть. До ритуалів переходу Ван Геннеп долучив також обрядові дієства, які пов'язуються з космічними переходами, що викликають резонанс у суспільному житті — йдеться про календарні обряди, які позначають перехід з одної пори року в іншу, з одного господарського сезону у наступний, а також церемонії, пов'язані зі зміною фаз місяця. Факт зарахування Ван Геннепом до ритуалів переходу календарних обрядів, вважає Х.Червінська-Буршта, "варто особливо підкреслити, оскільки частіше прийнято пов'язувати цю ідею з індивідуальним циклом"¹². Слід також відзначити, що, висуваюши положення про ізоморфізм розвитку людини і Всесвіту, який відбито в обрядах переходу (щоправда, ідея космічних переходів залишалася у роботі "Les Rites de passage" на периферії), Ван Геннеп випередив ідею Л.Леві-Брюля про існування "містичної співпричетності" (партиципації) — відчуття "первісною" людиною містичного зв'язку між мікро- і макрокосмом¹³.

Ядром вангеннепівської концепції є ідея триланкової структури обрядів переходу. В них виділяються такі фази:

— обряди відокремлення, сепарації (*Rites de séparation*);

— обряди порогові, переправлення або переходу (*Rites de margé*);

— обряди з'єднання, агрегації (*Rites de agrégation*).

Дослідник вживав також і додаткові терміни на означення цих трьох фаз: (передлімінарний, лімінарний, післялімінарний — *preliminary, liminary, postliminary* (лат. *limen* — поріг)).

Етап сепарації передбачає таку поведінку суб'єкта ритуалу, яка символізує позбавлення особи (шляхом ізоляції від щоденної дійсності) місця у соціальній структурі (або у суспільному часі), яке вона дотепер займала. Таким чином, стає можливим перехід до

⁷ Див. про це: *Buchowski M. Etnologiczna interpretacja obrzędów przejścia // Lud. — 1985. — Т. 69. — С. 63.*

⁸ *Czerwińska-Burszta H. Teoria rytów przejścia Arnolda van Gennepa i jej recepcja na gruncie strukturalistycznym // Lud. — 1986. — Т. 70. — С. 51.*

⁹ *Там само.* — С. 52.

¹⁰ Трагування "священного", "сакруму" у ван Геннепа співзвучне з "описовим" (за В.І.Пейденом) підходом до цього явища у Дюркгайма: "священне" не розглядається у даному випадку як феномен "іншого" (теологічний аспект) або табування (соціологічний аспект), а досліджується з точки зору з'ясування численних механізмів, якими воно реалізується у людській поведінці: *Пейден В.І.* Прежде чем сакральное стало теологическим: перечитывая дюркгеймовское наследие // *Этнографическое обозрение.* — 1994. — N 2. — С. 95-96.

¹¹ *Leach E. Kultura i komunikowanie // Leach E., Greimas A. Rytuał i narracja. — W., 1989. — С. 81.*

¹² *Czerwińska-Burszta H. Teoria rytów przejścia — С. 53.*

¹³ *Леві-Брюль Л.* Первобытное мышление. — М., 1930. — С. 46-48.

лімінальної (маргінальної) фази, у якій суб'єкт набуває рис двоїстості, оскільки перебуває у контакті зі сферою сакрального, — сферою, у якій дуже мало або й взагалі нема властивостей минулого або майбутнього стану, організація якої докорінно відрізняється від організації суспільного цілого. Етап агрегації завершує перехід. "Лімінальна" особа символічно "включається" у стабільний, профанний, ієрархізований світ, отримавши при цьому інший суспільний статус, або перейшовши у новий темпоральний чи також і просторовий локус.

Слід зазначити, що один з послідовників А. Ван Геннепа — представник школи британського структуралізму В.Тернер — вніс суттєву корективу у термінологію свого попередника. Розмежовуючи два види термінів, які французький дослідник вживав як синонімічні стосовно ритуалів переходу — сепарація, перехід, агрегація (*séparation, margé, agrégation*) та, відповідно, передлімарний, лімарний, післялімарний (*preliminary, liminary, postliminary*) — він так аргументував свою позицію: «Розглядаючи перший вид термінів і застосовуючи його до матеріалу, Ван Геннеп підкреслює те, що я назвав би "структурним" аспектом переходу. Що ж стосується другого виду, то його вживання виявляє, перш за все, інтерес до одиниць простору і часу, в яких поведінка і символіка миттєво вивільняються з-під гніту норм і цінностей, які керують суспільним життям утримувачів структурних позицій; тут лімінальність займає центральне місце, і до прикметника "лімінальний" приєднуються префікси для позначення периферійного положення (соціальної) структури»¹⁴. Трифазова схема структури ритуалів переходу стала підґрунтям розширеної чотирифазової моделі ритуалів переходу, запропонованої Е.Лічем. Вона виглядає так:

- фаза А — обряди сепарації (*Rites de séparation*);
- фаза В — обряди переправляння (переходу) — сакральне (*Rites de margé — sacré*);
- фаза С — обряди агрегації (*Rites de agrégation*);
- фаза D — профанне (*profané*), — і, фактично, є об'єднанням пар бінарних опозицій:



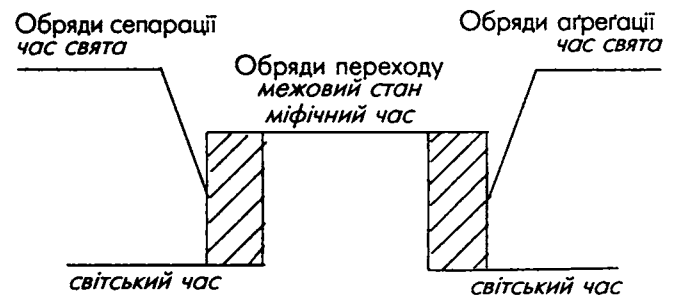
Мал. 1

А/С, В/Д. Втім, на нашу думку, недоліком цієї ускладненої моделі є те, що у ній невиразно простежується домінантне, центральне положення "лімінальної" фази ритуалів переходу. Проте надзвичайно цікавою нам видається ідея Ліча про те, що у різних типах обрядів переходу контакт із сакрумом відбувається за дещо різними зразками, а спричинено це відмінністю цілей цих обрядів. Перша модель (мал. 1), по суті, ілюструє дію механізму того типу ритуалів переходу, який Тернер охарактеризував як ритуали підвищення статусу (під час них "суб'єкт ритуалу чи неофіт незворотно пересувається від нижчої до вищої позиції в інституціоналізованій системі таких позицій"¹⁵. В даній схемі поняття Того світу генерується шляхом безпосереднього перевертання властивостей звичайного досвіду. У цьому світі мешкають смертні, безсилі люди, що проводять своє життя у нормальному часі, в якому події настають послідовно одна за одною. У цьому світі "весь час" ми старіємо і врешті вмираємо. У тому світі мешкають безсмертні всесильні боги, що живуть у незвичному часі, в якому минуле, теперішнє і майбутнє співіснують.

У цій моделі "сила", що трактується як джерело здоров'я, життя, плідності, політичних впливів, добробуту (...), уміщена в іншому світі, і метою релігійного діяння стає створення комунікаційної платформи чи каналу, через яку сила богів може стати доступною для безсилої людини.

Цей та інший світи уявляються як окремі топографічні простори, розмежовані порубіжною сферою, що поєднує якості обидвох сфер. Власне ця межова сфера стає центром обрядової діяльності (наприклад церкви, цвинтарі, святині)¹⁶.

У другій моделі¹⁷ (мал. 2), що оформлює тип ритуалів переходу, названий В.Тернером "ритуалами зміни статусу" (вони відбуваються у певні календарні моменти, і у цей період "групам і категоріям людей, які займають у інший час низьке положення у соціальній структурі, категорично наказано здійснювати ритуальну владу над



Мал. 2

¹⁵ Там само. — С. 232.

¹⁶ Leach E. Kultura i komunikowanie. — S. 83—84.

¹⁷ Для більшої наочності індекси у цій схемі Ліча дещо видозмінені згідно з ключовими положеннями статті Х.Червінської «Czas świąteczny w tradycyjnej kulturze ludowej» у журналі «Lud» (1984, Т.68), де автор розрізняє три часи у структурі обрядової діяльності 1) світський (профанний), 2) сакральний а) міфічний, б) святковий (с. 76).

¹⁴ Тернер В. Символ и ритуал.— М., 1983.— С. 231.

вищими¹⁸), наголос падає скоріше на "метафізичний" час, а не на "метафізичний" простір. "Суспільний час утворюється для виявлення непротижності шляхом уведення інтервалів межового, сакрального часу у протязний плин нормального світського часу. Згідно з цією другою моделлю метою обрядової діяльності (...) є спричинення переходу з часу нормального до ненормального на початку церемонії і наступний перехід з ненормального часу в нормальний наприкінці її"¹⁹

Структурні особливості обрядів переходу значною мірою зумовлені тією роллю (ролями), яку вони виконують не тільки в обрядовому континуумі певних культур, але й у більш широкому контексті. Отже, обрядам переходу, за М.Буховським, притаманні такі функції:

1) "суспільна": ритуали переходу слугують для створення суспільних ролей, становлять механізм їх визначення; вони допомагають усунути порушення, що постають під час переломних моментів життя суспільства (ця функція акцентувалася М.Глюкманом);

2) "едукативна": лімінальна фаза, що є, фактично, "нервом" обрядів переходу, дозволяє передавати групі знаковим способом, за допомогою відповідних ритуальних дійств, ті уявлення про Всесвіт, що їх мають поділяти всі члени даного суспільства;

3) символічна: ритуали переходу вирішують емоційно-екзистенційні проблеми індивідів за допомогою активного використання символів, у своїй суті є не тільки пізнавальними конструктами, але й механізмами пробудження, спрямування і приборкування сильних емоцій — ненависті, страху, горя, любові тощо²⁰. Цей аспект ритуалів переходу пріоритетний у дослідженнях В.Тернера.

Наукова прозорливість В.Тернера проявилася у тому, що він, давши оцінку теоретичному потенціалові концепції Ван Геннепа, творчо використав його у своїх дослідженнях ритуалу. Тернер визначив, що, фактично, абсолютна більшість обрядів у досліджуваній ним культурі африканського племені ндембу структурно і функціонально є ритуалами переходу²¹. Лімінальність як кульмінація і "генератор дієвості" ритуалів переходу стала для Тернера провідною темою досліджень. Конкретизувавши досить розмите у Ван Геннепа поняття лімінального, Тернер запропонував розрізняти лімінальність як фазу і лімінальність як статус. Під час здійснення ритуалів переходу людина (чи група) — суб'єкт ритуалу у стадії переходу (лімінальній фазі) тимчасово набуває лімінального статусу (слід додати, що, за Тернером, лімінальний статус може за певних обставин і умов зберігатися особою і поза ритуальним контекстом (монахами, членами релігійних сект і т. ін., проте і в цих випадках

початок йому дає відповідний обряд переходу)²². Лімінальна особа — "ні те, ні се": вона, вирвана з профанного світу, потрапляє у сферу сакрального і набуває рис амбівалентності. Особа з лімінальним статусом мусить демонструвати поведінку, цілком відмінну від "звичайної": "Лімінальні істоти, наприклад, неофіти в обрядах ініціації або повноліття, можуть вважатися такими, що нічим не володіють. Вони можуть вбиратися чудовиськами, носити тільки лахміття або навіть ходити голими, демонструючи, що як лімінальні істоти вони не мають статусу, майна, відзнак, секулярного одягу, які вказували б на їх місце і роль, розташування у системі спорідненості, словом, нічого, що могло б виділити їх серед інших неофітів або ініційованих. Їх поведінка звичайно пасивна і принижена: вони повинні беззаперечно підкорятися своїм наставникам і приймати без скарг несправедливе покарання. Схоже, що вони покинуті і принижені до повної одноманітності для того, щоб прийняти нову подобу і бути заново сформованими, наділеними новими силами, які допомогли б їм привичаїтися до їх нового життєвого стану. Між собою неофіти прагнуть встановити товариські і рівноправні стосунки"²³.

Набуття лімінального статусу, протилежного до статусу людини у профанному суспільному вимірі, уможлиблює прийняття ідеї комунітас — альтернативи "структурному" досвіду, що дає глибинне почуття спільності з усім людством. Комунітас як відчуття невідокремленості людини зі Всесвіту уможлиблює зняття дистанцій, ієрархічних кордонів між людьми, по суті, моделює ідеальний стан людини "золотого віку" (міфічного "прачасу"), в якому теперішнє, минуле і майбутнє злиті у єдиний "безчасовості", земля не відокремлена від неба, люди від богів, стать від статі. Комунітас, що переживається у сакралізованій лімінальній фазі ритуалів переходу — це спроба увібрати у себе і досягнути Хаос, недиференційований рівень буття, який потенційно вміщує усі дискретні структури (часово-просторові, соціальні, морально-етичні тощо).

Лімінальність мислиться як щось докорінно відмінне від того, що ми можемо спостерігати у "структурованому" космосі, проте цей стан хоч і виявляє прикмети, альтернативні структурності (впорядкованості), однак він не є хаосом як ми його розуміємо у повсякденні, тобто безладдям, — це своєрідна *контрструктура*, побудована за своїми, не завжди "схоплюваними" розумом, законами, у ній парадоксально співіснують несумісні об'єкти і ознаки. Вузловими моментами цієї контрструктури, яка в основних моментах ізоморфна антиструктурі сакруму, є символи. "Лімінальність, маргінальність, нижче положення у структурі — це умови, у яких часто народжуються міфи, символи, ритуали, філософські системи і твори мистецтва. Ці культурні форми постають людию набором шаблонів чи моделей, які є на певному рівні періодичними перекласифікаціями дійсності і відношень людини до суспільства, природи і культури"²⁴. Лімінальна фаза стає

¹⁸ Тернер В. Символ и ритуал.— С. 232.

¹⁹ Leach E. Kultura i komunikowanie.— S. 84— 85.

²⁰ Buchowski M. Etnologiczna interpretacja obrzędów przejścia ...— S. 67—69.

²¹ Тернер В. Символ и ритуал.— С. 233.

²² Там само.— С. 209—230.

²³ Там само.— С. 169.

²⁴ Там само.— С. 199.

“лоном” ритуальної символіки завдяки тому, «що “правила”, які скасовують дрібниці структурної диференціації, наприклад, у системах спорідненості, вивільняють [у лімінальній фазі] людську схильність до структурування, сповна віддаючи в її розпорядження царину міфу, ритуалу і символу... У лімінальних фазах ритуалу часто можна виявити спрощення, навіть знищення соціальної структури, як її розуміє британська антропологія, і розширення структури, як її розуміє Леві—Стросс» [тобто структури логічних категорій]²⁵. Таким чином, з точки зору профанного світу, лімінальна фаза як альтернатива ієрархічній структурі місць і ролей у суспільстві генерує надзвичайно складну і потужну *семантичну* структуру, у якій “кристалізуються” символи.

Отже, символ як одиниця специфічної семантичної структури у ритуальному контексті, має, за Тернером, наступні ознаки: 1) багатозначність дії або об’єкти у ритуальних контекстах (які, у свою чергу, є символічними контекстами) мають багато значень; 2) об’єднання диспаратних (несумісних) значень — різні за сутністю значення (*significata*) взаємопов’язуються за допомогою аналогій чи асоціацій у дійсності або в уяві; 3) конденсація — численні ідеї, відношення між речами, дії, взаємодії та угоди постають одночасно і як символічні, ритуальне використання цих засобів скорочує те, що у словесному виразі було б довгою розповіддю чи висловом; 4) поляризація значень — референти, призначені звичаєм для основного ритуального символу, часто намагаються згрупуватися на протилежних семантичних полюсах. На одному полюсі значення прагнуть до співвідношення з компонентами морального та соціального порядків — це може бути назване ідеологічним (або нормативним) полюсом символічного значення; на іншому, сенсорному (або збуджувальному) полюсі концентрується те, що належить до явищ і процесів, від яких можна очікувати стимуляції бажань і почуттів (здебільшого, це денотати, пов’язані з фізіологічними явищами)²⁶.

Механізм дії символу в ритуальному контексті значною мірою зумовлений особливостями структури символу. Ця структура, як уже зазначалося, може вважатися ізоморфною структурі сакруму даної культури. Сама ж сфера сакруму — це, використовуючи термін К.Г.Юнга, одна з функцій колективного позасвідомого — базового і найбільш “енергетично потужного” рівня людської психіки²⁷. Під час ритуалу «емоційні, головним чином, фізіологічні, референти можуть передавати свої якості етичним і нормативним референтам, домагаючись того, що є найбільш бажаним. Видається, що вони, як писав Селір, “пускають коріння у позасвідоме” і, я б додав,

вносять нагору живильні соки, передаючи їх свідомості» (виділення моє.— Е.Г.)²⁸. Отож, можна констатувати, що завдяки своїй здатності притягати і сублимувати з ділянок позасвідомого у свідомість не тільки життєдайну енергію “священного”, але й деструктивні імпульси “нумена”²⁹, надавши їм при цьому прийнятної форми, ритуальні символи у лімінальній фазі “працюють” як механізм очищення профанного від негативних проявів, від “тріщин структури”. Проте, слостереження за функціонуванням ритуального символу як структури, в якій поєднуються не просто різномірні, а й протилежні значення, як мініхаосу, що пульсує у резонанс з метахаосом лімінальної фази і, зрештою, на елементарному рівні потенційно відтворює Мегахаос, що передував творенню світу, відкривають можливості онтологічної інтерпретації, що також не випало з поля зору Тернера: «Що ж відбувається в ході ритуалу “вубвангу”? Протилежні принципи не весь час перебувають у стані миру і злиття. Яким чином існують вони при рівні техніки ндембу і при тих особливих екологічних умовах, які я описав? Замість того, щоб іти стіною на стіну у сліпому антагонізмі матеріальної зацікавленості (...), вони перебудовуються по відношенню одне до одного, утворюючи яскраву, усвідомлену і визнану єдність суспільства ндембу, принципами якого вони є. Таким чином, у певному сенсі, на деякий час вони дійсно стають грою сил (виділення моє.— Е.Г.), замість того, щоб стати жорстокою битвою. Дія такої “гри” невдовзі припиняється, проте гострота складних стосунків тимчасово знімається»³⁰. Отже, лімінальна фаза ритуалу — це не тільки період очищення соціуму від надлишку негативних імпульсів, а й період ретельної перевірки цінностей культури та її вміння опанувати протиріччя, тобто перевірки ступеня життєздатності даної культури.

Ритуальний хаос лімінальної фази дозволяє різновекторним, непримиреним у профанній сфері принципам, силам, емоціям взаємопереливатися одна в одну, “грати”, взаємно перевіряючи одна одну на ідентичність і, врешті рещт, знайти ту ідеальну точку рівноваги, яка зіллє їх у єдине ціле, не зашкоджуючи “індивідуальності” кожної з них. Якщо розвинути порівняння Тернера³¹, то можна сказати, що співіснування різних принципів у площині мікро-, мета- і Мегахаосу подібне до “співіснування” у колесі спиць з маточиною (структурні елементи) і отвору у його центрі (елементи контр- і антиструктури); при цьому для того, щоб колесо могло виконувати своє призначення, неможливо обійтися без третього елемента — осі, яка, розташовуючись у отворі, приводить у рух і скріплює усю конструкцію. Ідея осі Універсуму, навколо якої “обертається” синтезована система “сакрум” “профанум”,

²⁵ Там само.— С. 203, 231.

²⁶ Там само.— С. 33.

²⁷ У зв’язку з цим можна згадати й ідею М.Евзіліна: “Структура позасвідомого (архетипового та індивідуального) — це психологізована географія підземного світу (...) Розуміння структури позасвідомого як психологізованої географії підземного світу витікає із космогонічного та теологічного тлумачення позасвідомого і його архетипового змісту” (М.Евзілін. Космогонія і ритуал.— М., 1993.— С. 98, 100).

²⁸ Тернер В. Символ и ритуал.— С. 64.

²⁹ Нумен (нумінозність) — термін, запропонований Р.Отто для позначення невимовного, таємничого, лякаючого, чужого — якостей, притаманних божественному під час його безпосереднього переживання. Цей термін часто використовувався К.Г.Юнгом.

³⁰ Тернер В. Символ и ритуал.— С. 161.

³¹ Там само.— С. 197—198.

представлена символічним образом "axis mundi" (осі світу), що може набирати форм світового дерева, світового стовпа, світової гори тощо. Що ж стосується протидіючих сил, які ведуть невпинну гру—двобій навколо "світової осі", то це два одвічні потоки буття — життя і смерть, два комплементарні міфологічні образи-принципи — Танатос і Ерос, дві засадничі морально-етичні категорії — добро і зло. Фактично, усі домінантні ритуальні символи³², будучи конгломератами амбівалентних значень, так чи інакше містять у своєму семантичному просторі "significata", що на фізіологічному чи соціокультурному рівні виражають ідею "гри" цих фундаментальних модусів буття. Така "гра", що у символічній формі актуалізується у лімінальній фазі ритуалу, синтезує протидіючі сили Танатосу і Еросу у динамічну незавершену єдність. Парадоксальний образ вагітної смерті-баби, яка регочеться, дуже вдало ілюструє не тільки концепцію народної сміхової культури, як це показав М.Бахтін³³, але й екстремальну ситуацію, що складається при проведених ритуальних переходах (і всіх обрядів, що структурно і функціонально прівінуються до них). Цікаво, що символічне суміщення несумісних явищ — еротики і смерті — як структурно-семантична домінанта обрядів переходу простежується не тільки у ритуальних дійствах цього типу у середовищі "примітивних" народів, але і в обрядовості традиційних культур європейських країн. Особливо вражаючих форм, на нашу думку, ця ідея набуває у поховальних обрядах і календарних "похоронах" слов'ян.

68

У знаменитому описі похорону "руса", зробленому у X ст. арабським мандрівником Ібн-Фадланом, так розповідається про кульмінацію складного церемоніалу: "...стара квапила її [дівчину, що зголосилася "супроводжувати" свого господаря у потойбічну подорож] скоріше випити чашу і увійти до намету, де лежав її пан; дівчина злякалась, нерішуче підійшла до намету, але тільки—но просунула голову між ним і [поховальним] кораблем, стара хутко схопила її за голову, втягла її у шатро і сама увійшла туди ж; у ту хвилину чоловіки почали бити палицями у щити, щоби не було чути її криків та щоби інші дівчата не злякалися і не відмовлялися давати згоду на смерть зі своїми панами. Потім у намет увійшли шість чоловіків, які по черзі злягалися з нею, а потім поклали її біля її господаря, двоє з них схопили її за руки, двоє за ноги, стара ж, що її називають ангелом смерті, одягнула їй мотузку на шию і, подавши кінці двом чоловікам, щоб ті тягли, підійшла сама з великим широким ножем і встромила його між ребрами дівчини, двоє чоловіків душили її мотузкою, поки вона не померла (...) Тоді виступив зовсім голий один з

³² У кожній цілісній сукупності або системі існує ядро домінантних символів, які характеризуються надзвичайною багатозначністю (...) і центральним положенням у кожному ритуальному виконанні. З цим ядром пов'язана значно більша кількість енклітичних (залежних) символів" (Тэрнер В. Символ и ритуал.— С. 36).

³³ Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса.— М., 1990.— С. 32—33.

родичів небіжчика, він узяв шматок дерева, запалив його і йшов задом до корабля, тримаючи в одній руці запалене дерево, другою ж притримуючи свої задні частини, поки не запалив вогнище під кораблем"³⁴. Бузувірське з точки зору цивілізованої людини кінця ХХ ст. дійство, якщо спробувати пояснити його згідно з теорією ритуалів переходу, насправді є типовою символічною акцією лімінальної фази. Покійник як істота, що має отримати новий статус, тимчасово занурюється у стихію ритуального хаосу, який демонструє амбівалентні властивості суб'єкта ритуалу. Ця амбівалентність виражається через сполучення ознак попереднього стану людини як живої істоти, для якої характерна статева активність, і стану майбутнього, що мислиться як потойбічне життя у якості предка. Отже, оргіастичне дійство у складі давнього поховального церемоніалу не "екстравагантність", а прояв одного з основних структурно-семантичних принципів ритуалу.

Не так відверто, однак досить виразно, еротичний елемент зберігався у структурі українського поховального ритуалу ще до кінця ХІХ ст. (а можливо й у пізніші часи). Унікальний матеріал подано у роботі З.Кузеля "Посижіне і забави при мерці в українським похороннім обряді" Обрядові дійства при мерці, що містили досить виразну еротично-сороміцьку символіку і були просякнуті сміховим началом, очевидно були розповсюджені колись на всій території України, а не тільки в її західних, переважно гірських, областях (до речі, подібні за суттю і формою поховальні обряди були зафіксовані і в інших "архаїчних" куточках слов'янського світу).

Отже, ця обрядовість мала місце у той межовий період, коли жива людська істота хоча й стала покійником, проте, все ж мислиться такою, що "все бачить і все чує", оскільки її душа ще перебуває поблизу свого тіла. Людина вже не жива, хоча і не мертва остаточно; вона вже не член людського колективу, проте ще не зачислена до сонму предків. Ця ідея тимчасового "порубіжного стану", у якому перебуває душа померлого, санкціонувала характер обрядових дійств, що відбувалися у хаті небіжчика під час так званого посижіння, і особливості ритуальної поведінки живих учасників похоронного дійства. Галицьке "посижіне" ось як представлено у Гнатюка: "Коли у нас, у Галичині, умре чоловік, то до мерця сходяться люди, розмовляють із собою пошепки, декуди грають у карти, а в перервах між відчитуваними карізмами оповідають різні пригоди або анекдоти, щоби розсмішити присутніх (виділення моє.— Е.Г.), а як ні, то говорять казку, якої всі присутні слухають уважно і час від часу роблять до неї свої примітки"³⁵. "В с. Зелениці Надвірнянського повіту, коли читає ся псалтир і старші люди прислухують ся, молодіж робить смішки за плечима: то щипне одне одного, то за волос сипне; той глумить ся, а сей кине чимось у другого; буває, що котрийсь з легінів посягне рукою у каглу, а наблизившись

³⁴ Котляревский А. О погребальных обычаях языческих славян.— М., 1868.— С. 67—68.

³⁵ Подано за: Кузеля З. Посижіне і забави при мерці в українським похороннім обряді // Записки НТШ.— Львів, 1914.— Т. 71.— С. 179.

опісля до дівчини, буцім то щось сказати хоче — погладить її по лиці, валяючи сажею; а з того всім весело (виділення моє. — Е.Г.)³⁶. Під час посижіння присутні часто “забавлялися” (і, як вважає Кузеля, “забавляли” таким чином і покійника) різноманітними іграми, серед яких значну частину складали “цілункові ігри”: “Кликати гори в куми”, “Носити мід”, “Копати керницю”, “Стрілець”, “Полоти грядки” тощо. Ось як описано у Кузелі останні дві гри: “Стрілець полює на дівчата, гінчі здирають з них сердаки, а дівчата мусять викупити ся поцілуєм вибраного і обмазаного вуглем короля”³⁷. “Одна поле грядки і кличе собі до помочи хлопця. На кілька грядок поле, тільки разів цілують ся”³⁸. Між іншим, в останньому випадку поєднання імітації землеробських робіт і еротичних жестів (цілунків) видається нам не випадковим: родючість землі і фертильність людини, символічно активізовані під час гри, мали б сприяти новому відродженню покійника “на тому світі” і, крім того, можливо, допомогти в недалекому майбутньому заповнити пустку, що з’явилася у колективі після смерті одного з його членів. До речі, враховуючи семантику зерна як джерела нового життя, можна стверджувати, що обрядовий акт розкидування насіння, зерна по хаті і обійстю після виносу труни з тілом небіжчика, крім апотропеїчної, має виразну карпогонічно-прокреативну функцію, оскільки має “накликати” народження нової людини, яка замінить покійного.

Найрозповсюдженішою похоронною грою, як свідчать матеріали Кузелі, є “лубок” у різних його варіантах (“грушка”, “жеребець”, “лопатки” тощо); основним моментом цієї гри є биття того, хто “жмурить”: «Ціла забава полягає на тім, що один з присутніх жмурить у “короля”, “пана”, “хорови” і т.д. на колінах, а присутні вдаряють його по плечах або по випханім горбі, по задниці або по ходаках і кажуть вгадувати, хто вдарив. Коли той, хто жмурить, угадає, тоді йде жмурити той, хто ударив. До биття уживають окремих знарядь, які нині мають всілякий вигляд і всілякі назви і надають від неї назву цілій забаві. Первісно мусіли до того уживати справжнього лубу, кори (...) Одначе уживане кори майже цілком забулося, а замість неї найчастіше вживаєть ся окремо роблених лопаток, звідки і назва “лопатки”, “лопатки бити” і т.д. (...) У гуцулів лопатки роблять ся з дошки і мають менше-більше 1/2 метра довжини, з 20 см ширини, з 2 см grubости; вид пив неї застругана споховисто, чим ід кінцеви, то все вусшя ручка—держак; коли си на ню дивити, то вона ніби й виглядає отск велика грушя з фостом (...) І звідси назва забави “грушка”» (виділення моє.— Е.Г.)³⁹. Як можна зрозуміти з цього опису, гуцульська “лопатка” мала фалосовидну форму; крім того, якщо врахувати, що биття (і взагалі насильницькі дії, а також війна) у народній культурі асоціативно пов’язується з жениханням і, врешті-решт, зі статевим актом⁴⁰, то стане зрозумілим первісний еротичний аспект цієї гри.

Проте учасники поховального ритуалу не тільки грали самі — до ігор нерідко залучали і мертве тіло:

покійника смикали за пальці, за ніс, били його по ногах, спині, пропонували вгадати, хто його вдарив тощо. З.Кузеля наводить повідомлення про те, що коли 1898 р. у с.Синевіздка померли мати і донька, жінки, виконуючи свої “забони”, повісили стару небіжчицю догори ногами⁴¹. Хоча не виключено, що така дія могла мати суто профілактичне призначення, однак, на нашу думку, в даному випадку маємо справу з символічною акцією. Значення її можна трактувати по-різному: а) інверсне положення тіла мало символізувати, що померла людина стала частиною “того” світу, який у певному сенсі сам є “задзеркаллям” — там відносно нашого світу все навпаки; б) перевернувши тіло догори ногами і оголивши гениталії покійної, учасниці дійства у такий спосіб позначили кульмінацію лімінальної фази обряду переходу покійної з “нашого” світу в “інший” (як неодноразово наголошувалося, лімінальна фаза — період панування ритуального метахаосу, у якому суб’єкт ритуалу демонструє подвійні властивості, оскільки перебуває у тій сфері, де злиті воєдино смерть і життя, тління, потворність розпаду і еротика, прокреативна здатність).

Після обрядових “бешкетів” учасники дійства знову поводять себе “порядно”: “Обрядовість забав стверджує далі і се, що коли при мерці можна виправляти найстрашніші фігли, то вертати з посижіння треба “як найкраще, бо то гріх ни спасний вироб’єти фігли”⁴².

Можна частково погодитись з висновками З. Кузелі про те, що обрядовість посижіння первісно мала на меті розвеселити, забавити не стільки живих його учасників, скільки колишнього члена громади, щоб душа його “з любов’ю і вдоволенням” покидала свою хату⁴³ і не прагнула повернутися назад у вигляді “ходячого” покійника або ще якимсь чином нашкодити живим членам громади. Проте, як нам здається, в аналізованих вище обрядових дійствах, що входять до складу типового ритуалу переходу — похорону — перш за все ставиться за мету відновити порушений порядок мікрокосму людської групи внаслідок смерті одного з її членів, шляхом маніфестації споконвічної єдності живих і мертвих. Після того, як виконавці обряду продемонстрували “гру” різноспрямованих сил буття у межах єдиного цілого, вони включають трагедію смерті у площину закономірного руху Макрокосму, де смерть спричиняє нове народження, і таким чином не тільки згладжують гіркоту втрати, але й стверджують “розумність” міфопоетичної моделі світу, що функціонує у даній культурі⁴⁴, стверджують оптимізм світосприймання.

Поєднання еротики і смерті яскраво виступає й у

³⁶ Там само.— С. 203.

³⁷ Кузеля З. Посижіння і забави при мерці в українським похороннім обряді // Записки НТШ.— Львів, 1915.— Т. 72.— С. 121.

³⁸ Там само.— С. 123.

³⁹ Кузеля З. Посижіння і забави при мерці в українським похороннім обряді // Записки НТШ.— Львів, 1914.— Т. 71.— С. 212.

⁴⁰ Див. напр., таке повідомлення: “Расходившаяся [на вечорницях, “меже”] молодежь делается смелее, — парни бросают в своих зазнобушек конфетами и орехами, причем по общему безмолвному соглашению считается за закон: сила удара прямо пропорциональна степени любви” (Музыченко А. Быт болгар-поселенцев Феодосийского уезда // Этнографическое обозрение.— 1899.— N 4.— С. 46); Див. також: Грушевський М. Історія української літератури.— К., 1993.— С. 263—281.

⁴¹ Кузеля З. Посижіння і забави при мерці ...— Т. 71.— С. 207

⁴² Там само.— С. 207.

⁴³ Там само.— С. 187

символіці календарних "похоронів" антропоморфних опудал (Марени, Купали, Костроми, Маслениці, Ярили тощо), а також у численних "покійницьких іграх" (типу святочної білоруської гри "Цярешка", російської святочної комедії "Маврух"), у яких роль "мерця" виконувала жива людина. Характерним є опис похорону Ярили⁴⁵. Слід наголосити, що, фактично, усі значні календарні свята (а саме з ними, як правило, пов'язані обряди "похоронів") мисляться як "плями" у часі, коли стає можливим контакт "цього" й "іншого" світів. Використовуючи ситуацію тимчасового ритуального хаосу, колектив "делегує" для спілкування з потойбічними силами й істотами своєрідних посланців (людей чи їх заступників — опудала), що мають забезпечити родючість ланів, домашніх тварин, людей. Ці посланці — медіатори, "відряджувані" у потойбічний світ у період ритуального метахаосу, самі мусять мати властивості "хаотичних", амбівалентних істот: вони "мертві" (або їх "умертвляють"), проте наявність у них гіпертрофованих статевої ознак чи імітація перебільшено активного статевого потягу передбачає їх здатність активно створювати нове життя.

Отже, у структурі ритуалів переходу (а ними є абсолютна більшість обрядових дійств примітивних і традиційних культур) виявляється одна з головних засад "архетипної моделі світу"⁴⁶ — усвідомлення того, що "смерть входить у цілість життя як його необхідний момент, як умова його постійного оновлення і омолодження. Смерть (...) завжди співвіднесена з народженням, могила — з лоном землі, що народжує (...) Смерть включена у життя і нарівні з народженням визначає його вічний рух"⁴⁷.

На завершення хотілося б вказати, що основні положення розглянутої вище теорії А. ван Геннепа, доповнені і розвинуті його послідовниками, узгоджуються з важливими ідеями нового світоглядного напрямку сучасної науки, що стає дедалі популярнішим — синергетики⁴⁸. "Синергетика свідчить про те, що хаос є конструктивним механізмом самоорганізації складних систем. (...) Перегляд різноманітних, альтернативних ходів розвитку думок,

продумування і варіювання асоціацій на задану тему відіграють позитивну роль у творчому мисленні. У результаті напрацьовується продуктивний ментальний міцелій (пересічена, складноорганізована мережа ходів), яка слугує полігоном для вільного руху думки, для її виходу в інші виміри, на нові рівні (...) В існуючій різноманітності елементів потенційно містяться форми пристосування до різних варіантів майбутнього⁴⁹.

Інтерпретація цього уривку у межах нашої теми може мати такий вигляд. У лімінальній фазі, що є кульмінацією серії найважливіших ритуалів різних культур, відбувається контакт зі сферою, яка має відношення до першорядних цінностей, норм, ідей даної культури — сферою сакрального. Цей контакт стає можливим завдяки тимчасовому зняттю зборон "лівопівкульного мислення" внаслідок "роботи" структурних одиниць ритуалу — символів, які апелюють одночасно і до афективної, і до когнітивної сфери людської психіки. Перебуваючи у стані "мисленого хаосу", спровокованого ритуальною символікою емоційного сплеску, людина отримує можливість афективно сприймати і надзвичайно яскраво переживати свою єдність зі Всесвітом, з Мегахаосом, у якому органічно поєднуються структурні і неструктурні елементи, життя і смерть, засади "добра" і "зла"

Ідея "всього в усьому" становить ядро гіпотетичного конструкту, що його називають сакрумом. Осягаючи невичерпність і нескінченність Всесвіту і свою власну багатовимірність, людина стає спроможною відшукувати і вибирати у величезному полі потенційних можливостей розвитку ті варіанти рішень, які на даний час найбільше відповідають її "екзистенціальній ситуації" Ця властивість ритуальної символіки активізувати у важливі для індивіда та соціуму моменти міфопоетичну картину світу, яка не тільки потенційно містить у собі відповіді на всі запитання і запити даної культури, але й періодично "підживлює" елементи цієї культури енергією круговороту життя і смерті, Танатосу і Еросу, напевно, становить одну із таємниць життєздатності культур традиційного та архаїчного типів, для яких ритуал був чи не головним виявом "людської здатності до діяльності"⁵⁰.

⁴⁴ Цивьян Т. Мифологическое программирование повседневной жизни // Этнические стереотипы поведения.— Л., 1985.— С. 174.

⁴⁵ "Похорон" Ярили, як правило, пов'язувався із заговінням перед петрівським постом: жінки і козаки гуляли біля шинку до вечора, «потом, по заходженні сонця, выносили на улицу мужское соломенное чучело со всеми его естественными частями и клали во гроб. Развеселившиеся от спиритозных паров, женщины подходили к нему и рыдали: "помер он! Помер!" Мужчины при этом говорили: "Эге, баба, не брешь! Она, зная, що йи солодче меду" Женщины смотрели на него с любоврастием. Чучело уносили и хоронили, после чего попойка продолжалась ... Во время Ярилиного разгула дозволялись обнимания, целования, совершавшиеся под ветвистыми деревьями, которые прикрывали таинственные ощущения» (Терещенко А. Быт русского народа. — СПб., 1848. — Ч. 5. — С. 101).

⁴⁶ Цивьян Т. Мифологическое программирование повседневной жизни.— С. 154.

⁴⁷ Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса.— С. 59.

⁴⁸ Климонтович Н.Ю. Без формул о синергетике.— Минск, 1986.

⁴⁹ Князев Е.Н., Курдюмов С.П. Интуиция как самодограивание // Вопросы философии.— 1994.—N 2.— С. 112, 113, 114.

⁵⁰ Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику.— С. 16.