

Studies of

sic

Integral Culture

**СТУДІЇ
З ІНТЕГРАЛЬНОЇ
КУЛЬТУРОЛОГІЇ**

I

THANATOS

Народознавчі Зошити

Двомісячник Інституту народознавства
Національної Академії Наук України

Виходить з січня 1995 року у м. Львові.
Реєстраційний N 232 Серія ЛВ

Студії з інтегральної культурології

Спеціальний випуск «НЗ» N1

Підписано до друку 2.07.96р.
Формат 60x84/8. Друк офс. Папір офс.
Умовн.-др. арк.4,7. Умовн.-фарб.
відб.4,82.

Обл.-вид. арк.4,91. Наклад 1000 прим.
Зам. N 3013.

Віддруковано з діапозитивів в
обласній книжковій друкарні, 290000,
Львів, вул. Стефаніка, 11.

Адреса редакції: 290000 м. Львів-центр,
проспект Свободи, 15.

Інститут народознавства НАН України

Головний редактор — Степан Павлюк

Наукова редакція — Роман Кісь,
Марія Маєрчик, Оксана Кісь.

Набір і макетування на комп'ютерному
обладнанні Інституту народознавства
НАН України

Літературне редагування —
Оксана Кісь, Марія Маєрчик,
Роман Кісь.

Комп'ютерний набір —
Оксана Кісь, Юзефа Зварич,
Ядвіга Салдан,
Галина Серебрякова.

Художнє редагування і макетування —
Марія Маєрчик, Мирослава
Шульга, Роман Яців.

Малюнок обкладинки — Мирон Яців

Комп'ютерна верстка — Ірина Чмига
Англійський переклад — Марія
Габлевич

Studies of
sic
Integral Culture

СТУДІЇ З ІНТЕГРАЛЬНОЇ КУЛЬТУРОЛОГІЇ

I

THANATOS

З М І С Т

| | |
|--|-----|
| Переднє слово | 5 |
| Роман Кісь. <i>Коваріації уявлень про смерть як індикатор типу культури (спроба крос-культурного бачення)</i> | 9 |
| Марія Зубрицька. <i>Онтологізація смерті у творчості Василя Стефаника</i> | 21 |
| Олег Покальчук. <i>Тібетська "Книга Мертвих" та масонське втаємничення: спільний початок мандрівки</i> | 25 |
| Маргарита Жуйкова. <i>Номінація смерті та архаїчне мислення</i> | 28 |
| Елеонора Гаврилюк. <i>Хаос, Танатос і Ерос у символіці обрядів переходу</i> | 63 |
| Репліка: Роман Кісь. <i>«Нецивілізована» міфологія та цивілізований літературний наклеп (з приводу інвектив проти Грабовича)</i> | 71 |
| Тарас Возняк. <i>Цивілізація очікування (до передпорогового, есхатологічно-очікуючого характеру елітно-юдео-християнської цивілізації)</i> | 76 |
| Коментарі: | |
| Роман Кісь | 81 |
| Олег Покальчук. <i>Цивілізація як ges desintegra</i> | 83 |
| Таня Коваль | 84 |
| Юрко Прохасько Парадоксальна інтенція щодо неврозу очікування | 85 |
| Ян Красіцький. <i>Світ добрих і злих духів як метафізичне середовище людини (переклад з польської Андрія Шкраб'юка)</i> | 87 |
| Марія Маєрчик. <i>Орнітоморфні уявлення про душу (генеза та семіозис).....</i> | 92 |
| Оксана Кісь. <i>Дівчина русалка: зваба безодні (імпліцитний код)</i> | 105 |
| Томас Шефф. <i>Дистанціювання емоцій в ритуалі (переклад з англійської Марії Маєрчик та Романа Кіся)</i> | 113 |
| Коментарі | 122 |
| Алан Дандес. <i>Сухе та мокре, лихе око (переклад з англійської Олени Фешовець та Ярини Винницької)</i> | 131 |

CONTENTS

| | |
|--|-----|
| Foreword | 5 |
| Roman Kis': Co-variations of the Notions of Death as Indicators of the Type of Culture: An Attempt at Cross Cultural Vision | 9 |
| Maria Zubryts'ka: The Ontologization of Death in Vasyl' Stefanyk's Creative Output | 21 |
| Oleh Pokalchuk: The Tibetan <i>Book of the Dead</i> and Masonic Initiation: The Similar Point of Departure | 25 |
| Marharyta Zhuikova: The Nomination of Death and Archaic Thinking | 28 |
| Eleonora Havryliuk: Chaos, Thanatos and Eros in the Symbols of Transition Rites | 63 |
| Roman Kis': <i>Uncivilized</i> Mythology and a Civilized Literary Libel: A Remark on the Accusations of George Grabowich | 71 |
| Taras Vozniak: The Civilization of Waiting: On the Pre-Threshold and Eschatological Character of Ellino-Iudeo-Christian Civilization | 76 |
| <i>Comments:</i> | |
| Roman Kis' | 81 |
| Oleh Pokalchuk: Civilization As Res Desintegra | 83 |
| Tania Koval' | 84 |
| Yurko Prokhas'ko: A paradoxical Intention Concerning the Neurosis of Waiting | 85 |
| Ian Krasicki: The World of Good and Evil Spirits as Man's Metaphysical Medium Translated from Polish by <i>Andriy Shkrabiuk</i> | 87 |
| Maria Mayerchuk: The Ornitomorphic Notions of the Soul (Genesis and Semiotics) | 92 |
| Oksana Kis': A Girl Water-Nymph: The Attraction of the Abyss (Latent Code).... | 105 |
| Thomas F.Scheff: The Distancing of Emotion in Ritual. Translated from English by <i>Maria Mayerchuk</i> | 113 |
| <i>Comments.</i> Translated from English by <i>Roman Kis'</i> | 122 |
| Alan Dundes. Wet and Dry, the Evil Eye. Translated from English by Olena Feshovets' and Yaryna Vynnyts'ka | 131 |

Останні видання на тему танатології:

Аръес Ф. Человек перед лицом смерти. — М.: Прогресс, 1992.

Вернан Ж. Смерть в очах (втілення потойбічного світу в античній Греції. Артеміда. Горгона). — К., 1993.

Гроф С., Халифакс Дж. Человек перед лицом смерти. — М.-К., 1996. — 224 с.

Рязанцев С. Танатология (учение о смерти). — СПб.: Восточно-Европейский Институт Психоанализа, 1994. — 380 с.

Рязанцев С. Философия смерти. — СПб., 1994. — 299 с.

Танатография эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. — СПб.: Мифрил, 1994. — 345 с.

Фрейд З. Мы и смерть // *Рязанцев С.* Танатология (учение о смерти). — СПб.: Восточно-Европейский Институт Психоанализа, 1994. — С.13-25

Фрейд З. По ту сторону принципа наслаждения // *Рязанцев С.* Танатология (учение о смерти). — СПб.: Восточно-Европейский Институт Психоанализа, 1994. — С. 29-86

Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. — М., 1994. — 438 с.

Переднє слово

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

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

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

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

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

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

програмування свідомості¹.

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

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

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

взаємозалежності усіх суспільних і культурних процесів.

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

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

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

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

²Фройд З. Введення в психоаналіз. Лекції. — М., 1991. — С. 91.

³Фройд З. Психоаналіз. Релігія. Культура. — М., 1994. — С. 116.

дослідниця Мелані Кляйн (а вона на підставі розвитку фрейдівських ідей про "інстинкт смерті" простежила його прояви у вроджених потягах до деструктивності у дітей) не ладні були лише біологізувати чи лише сексуалізувати вияви деструктивності та самодеструкції. Отож, саме інтегральне біо-соціальне бачення танатологічних проблем варто культивувати і новітній культурології. Ті, що намагалися ще у 30-их роках відкинути фрейдівську гіпотезу Інстинкту Смерті, іноді просто однобоко сприймали її. Так, скажімо, одна з найвідоміших у плеяді неофрейдистів Карен Хорні у своїй програмовій праці "Нові шляхи у психоаналізі" писала про те, що начебто ідея Інстинкту Смерті у Фрейда передбачає ворожість і деструктивність як засадничі властивості людини⁴. Але, як зауважив був з цього приводу ще Герберт Маркузе, Фрейд ніде і ніколи не стверджував, що ми живемо для того, аби руйнувати. Інстинкт руйнування, — підкреслював Маркузе, — або ж діє супроти Інстинкту Життя, або ж навіть і слугує йому. Адже буває, — додамо ми від себе, — і конструктивна деструкція. Більш того, — як знову ж таки зазначає Маркузе, — "ціл інстинкту смерті — не руйнування per se, але усунення потреби руйнації"⁵.

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

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

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

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

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

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

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

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

Надзвичайно плідними в аспекті танатографії і танатології стали також дослідження французької школи історичної антропології — так званої школи "Анналів". Широко знаними, зокрема, є студії Філіппа Ар'єса⁷. У працях представників французької школи історичної психології можна було б умовно виділити три групи проблем, пов'язаних з історичною та історико-культурною (зокрема ментальною) динамікою Танатоса. По-перше, смерть в аспекті воєн, повстань, бунтів. По-друге, смерть в аспекті історичної демографії та тих історико-культурних чинників, котрі впливали на динаміку відтворення людності (а також зворотній вплив демографії на історичні та історико-культурні процеси). По-третє, власне історична антропологія смерті, зокрема еволюція психологічних настанов щодо смерті в історико-

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

⁵Маркузе Г. Эрос и цивилизация. — К., 1995. — С. 286.

⁶Halbwachs M. Les causes du suicide. — Paris, 1930.

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

культурному контексті та у контексті трансформації самого менталітету. У ґрунтовному дослідженні Емануеля Ле Руа Лядюрі "Селяни Лангедока"⁸ оригінальне потрактування отримав славнозвісний рух камізарів початку XVIII століття. Так звані "конвульсіонери", духовні провідники руху, розглядалися автором в аспекті тієї кризи, що вилилася у колективну істерію утискуваних гугенотів. Ця масова істерія започатковувалася "сновидіннями", конвульсійним безумством, мазохістськими почуттями. Такі спонування переважно виникають з ірраціональних мотивів⁹. В аспекті історичної антропології Ле Руа Лядюрі чи не вперше спробував проаналізувати це питання ірраціональних чинників у танатографії народних повстань. Згодом цей історик намагався пояснити істеричну поведінку камізарів гальмуванням сексуальності, котре начебто є особливо розвиненим у гугенотів, янсеністів і пуритан¹⁰.

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

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

Величезним блоком проблем є поховальна обрядовість, розглядати яку у контексті так званих "ритуалів переходу" розпочав ще Ван Геннел (докладніше про це — у статті Е.Гаврилюк у цьому збірнику). Розроблені ним, а також іншими західними дослідниками (як от Едмунд Ліч, Віктор Тернер та ін.) методи та підходи у своїх дослідженнях активно використовують наші шановні польські колеги¹⁵, які давно вже випередили у цій царині не лише українських, а й російських вчених.

Намагаючись охопити у цьому збірникові найрозрайтіші аспекти смерті і наголошуючи водночас на культурологічно-цілісній візії феноменів, що пов'язані з танатографією, ми водночас хотіли б звернути увагу шановного читача на те, що ця наша спроба інтегрального витлумачення, — чи, радше, поки-що інтегральної постановки питання — не є кардинально новою, це лише спроба органічно продовжити ту давню нашу наукову традицію комплексних народознавчих студій, котра дуже виразно виявилася була у львівському науковому осередку ще у 90-их роках минулого століття¹⁶. Нагадаємо, що насамперед у працях Івана Франка не лише щонайширше закроне було тло порівняльних історико-культурних (у тому числі фольклористичних) студій, що було стимульоване насамперед потужним компаративізмом такого фольклориста загальноєвропейського рівня як М.Драгоманов. Саме тоді заакцентовані були соціологічні та психологічні аспекти таких досліджень. Тому у певному сенсі наше повернення у загальноєвропейський науковий контекст означає сьогодні насамперед повернення до самих себе.

Роман Кісь
Марія Маєрчик
Оксана Кісь

⁸Le Roy Ladurie. Les paysans de Languedoc.— Paris, 1966.

⁹Там само. — С. 625, 627.

¹⁰Далин В.М. Историки Франции XIX-XXвеков.— М., 1981. — С.225.

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

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

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

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

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

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

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, світовідчуження 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 (первісно семіотичність шлюбної маї)" (Сучасність 1994, N1), "Українська маргінально-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 залишити 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 спіритизму 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 гние, 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, душодихання. Однак людина ще не мертва"².

10

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, щораз 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 ДИФУЗІСЬТІ 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 "сегментуються" 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 СПІВУЧАСТІ 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 Куршчині, 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

³Грчева 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 забезпечити 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 властиво людині потреба доступу до "таємничого", злуки із "таємничим". Адже, між іншим, дефіцит інформації про "інше" є завжди джерелом негативних емоцій: цілком невідоме завше оцінюється як загроза. А психотерапевтична й духова 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 "свята святих", до-ступу до останньої "завіси" (як відомо, у свій час тільки Первосвященник у давньожидівському Храмі тільки раз у рік, мав доступ поза запову Свята Святих, 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 логанського 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 зодля того, щоб полагодити 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, постійно 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 згаданого 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 розвитку для архаїчних структур наївну холистичність 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, — посутньо 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. Само 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.

⁶ Duby G. Le Temps des cathédrales. L'art et la société, 980 - 1420. — Paris, 1980. — P. 55.

⁷ Гуревич А.Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников. — М., 1989. — С. 81.

⁸ 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 проекція 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 проекцію, між іншим, подибуємо і в гуцульських співанках про рай:

*А ек прийшов, хло, до раю,
Ек лишень зорєє,
Сетий 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 влаштовувалось її фіктивне поховання, аби так звана "душа-тінь" ("могильна 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) **ДОМЕСТИКУВАВ**, "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 мертво) 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 упирями по світові, поки не потраплять на те місце, де колись мріяли (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 колись життя, як материнське лона 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 завжди 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 оживе, 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 відбилосся у різних варіантах уявлень про перевтілення та реінкарнацію 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 душі 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 мовиш ім'я, ніби живий, а ти мертий" (Об., 3:1). Само 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 сциєнтизм 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 неминучості 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, дошукуються містичних причин смерті навіть у тому разі, коли безпосередні причини смерті лежать не поверхні. Так, скажімо, у Торресовій протоці смерть, що їй передувала зміїний укус, 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, подибуємо 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 — постійно 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

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

¹⁷ Леві-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 первісної людини 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 линує із потойбічного світу доброякісні сили чи духи, або, врешті-решт, відігравати ролю 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 взаємодійної "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 мизинним 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.е. 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 магичну 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 половзом, 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. Парціально і контактною магією, 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.

¹⁸ Фройд З. Тотем і 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.

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.

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 лихої 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 "містак" 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 (оби залобігти поверненню "увірит" — тілесної снаги покійниці на кочівне стійбище). Попри те, що син покійної порозтинав ножем головні сухожилля на суглобах рук і ніг у старій небіжці (також зробивши поздовжні глибокі розрізи на стегнах і розпанахавши ножем рот від вуха до вуха), на дрібні шматки поламані були нарти, що на них транспортувалася покійниця, а також "тін'я" — довгаста паличка для поганання оленів із моржовим зубом накінці. Всі учасники ритуалу негайно накинулися на виконавця цього окту 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, очищаючись 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 синові 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 мало 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 Канчалонській 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 мечах, 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 звичай 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 уявленнями старожитніх людей, особливо лиходійних³⁸. Г.Нікітіно 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 уявленнями 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 озирюючись, 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 Fiszler A. Zwyczaj pogrzebowe ludu polskiego.— lwów, 1921.— S. 369.

³² Zbiór wiadomości do antropologii krajowej.—T. 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 // Swiatowil.— 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 увелень цей останній обрядовий акт (перекреслювання слідів) цілком ізоморфний відомому окреслюванню так званого магійного 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 плін 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, своєрідним 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 жажіття 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, обротно 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 і 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 "розчвертований" 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 труполокладання, 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 господині), розташовані на північ від "узголів'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 повинно була у магійний спосіб (через поєднання магії парціальної та контагіозної) "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 відмежування 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 чукчів-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 вивезли 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 вмирання 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 "вмирають 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 чукчів 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 чукчів — із так званого "Горішнього Життя"): Воальгиргин — "той, що відпочив", Гирголь — "верхній", Рагильин — "той, що повернувся додому", Китилькот — "той, що зненацька встав", Пан'анто — "той, що спочив від втоми", Тн'ентегрев — "той, що спустився зі світанку", Тн'нітин — "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. Ціково відзначити у цьому контексті також і те, що чукотське слово "вой'игиргин" (смерть) семантично "зчіплене" зі словом "войник", 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, ПАЛЯЮЧИЙ ЗГАСЛИЙ, ЖИВИЙ МЕРТВИЙ, ВНУТРІШНІЙ ЗОВНІШНІЙ розкриває глибинний парадигматичний сенс ритуально-міфологічного ототожнення "вмирання" і "пригасання"(вогню, сонця). Тут варто згадати характерне для чукотського поховального обряду передавання мерця попіл 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, негидильцы, 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 вмирення 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 посмертна ця санскара є не менш важливою, оскільки для індійця інший світ посідає більшу цінність, ніж справжній. "Баудхояна-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 "площадку" 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 (випроводжування та перепроводжування померлого в інший світ, як от, скажімо, в ритуалах крематійного 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 поклоняння також відповідним чином оформити, легітимізувати, закріпити не тільки перемини 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 психокультурної значущості 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 заботах 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 доватимуть різну "конфігурацію" функцій, а отже і різну коваріацію етнокультурних чи етногрупових сенсів, не кажучи уже про розмаїті способи окціонального, 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 триархусна "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 північно 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 домінуючі 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 хронотопний 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 страшеним брязкотом падав на долівку костела. Тут-таки знищували 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 "всєдність", 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 щойноглибше сиве минуле (але теж Величне, 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 лONO 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" Олеса Бердника, сакралізація могил та міфопоетичне конструювання минулого у публікаціях київського археолога Шилова та його однодумців із кола "Українського світу", вербально-"етимологічна" алхімія відомого львівського літературатора 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 лодья 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. — T. 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 магічні 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 архайчній 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, здоється, 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 шхлявся 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.

ОНТОЛОГІЗАЦІЯ СМЕРТІ У ТВОРЧОСТІ ВАСИЛЯ СТЕФАНІКА

Марія Зубрицька

Кожда моя дівчинця, яку я пишу, фанітвить з божавіллям, і я нікого у світі так не боюся як самого себе, коли я творю. Ви можете зрозуміти, що я не пишу для публіки, а пишу на те, щоб прийняти ближче до смерті.

Василь Стефаник.

Усі без винятку дослідники творчості В. Стефаника підкреслюють глибинність його трагічного світогляду, у ньому стикаємося з різними формами руйнування людської плоті й духу. Процес читання-проникнення у світ Стефаникових героїв — це невичерпне джерело роздумів, переживань, відчуттів, катарсис через Слово, яке уособило безодню людського страждання і надмір людського болю. Сам письменник не раз підкреслював катарсичний характер своїх новел. Наприклад, у листі до відомого літературознавця О. Дорошенка він писав: "Я Вам ніколи не дарую того, що Ви мене зробили поетом трупа, "умираючого життя". Критики, які прийдуть після Вас, назвуть мене здоровлям України¹. Творчий доробок письменника — це "музика нервів" його рідного народу у величчї і в падінні його духу. Стефаник вірив у свій народ, над яким хоч і пронеслися смертоносні бурі, руїна, але він вистояв. Тому й творче кредо Стефаника: "Я люблю мужиків за їх тисячолітню історію, за культуру, що витворила з них людей, які не бояться смерті. Є що любити і до кого прихилитися. За них буду писати і для них"². Тому не дивно, що наскрізною темою

творів Стефаника стала смерть як квінтесенція біди і болю, як незаперечна онтологічна даність, важлива межова ситуація.

Онтологізація смерті у новелістиці Стефаника очевидна: світ його героїв — це "буття-до-смерті" у гайдеггерівському розумінні. Згідно з Гайдеггером "буття-до-смерті" — це абсолютна людська можливість: кожен помирає для себе, без можливості бути заступленим, і, водночас, це тривога, в якій відслонюється близькість небуття. Тому для німецького філософа "буття-до-смерті" є найбільш автентичною модальністю людини. Смерть у Стефаника увиразнює життя, і тут важко не погодитися з Д. Павличком, який відзначив, що твори письменника — "це монолози з прикметами голосіння. Все відбувається так, ніби той, хто змер, або той, хто чує в собі печать смерті, своєї дитини чи матері, оскаржує одночасно соціальну кривду, людську слабкість і минущість. Слова, порівняння, синтаксис — усе тут мусить бути правдиве, а мірою правди виступає життя і сама образна мова народу"³.

Варто наголосити на біографічних чинниках, які, за знанням самого Стефаника, спонукали його вслухатися у "страшну мелодію смерті" у дитинстві майбутній письменник сам опинився перед лицем смерті: хотів вчинити самогубство після того, як його прилюдно образив учитель. У молодості студіював медицину і в клініках Кракова часто був свідком процесу людського вмирання. Пригадаймо його слова: "По сім годин сижу між мерцями, потім спасаю мир політикою, етикою (Спенсер, Золя, Дюма), бігаю по всяких *Kólkach literackich*"⁴. Лікарський досвід, без сумніву, позначився на детальних та вражаючих описах людської смерті, найпоказовішим зразком є новела "Скін" 1897 року у війську нахлав на себе руки двоюрідний брат Стефаника. Пізніше письменник пережив найтрагічніший досвід втрати — смерть своєї матері, яка померла 1 січня 1900 року після тривалої тяжкої хвороби. Зі смертю матері Стефаник увійшов у смугу депресії, самоізоляції, і привело незабором до словесного виверження того внутрішнього вулкану жалю, розпуки, страшної туги: "Я тепер нічого не роблю. Цілий день і половину ночі я пригадую маму. І знаходжу у тих споминах стільки

¹ Стефаник В. Повне збір. творів: у 3 т.— К., 1954.—Т. 3.— С. 172.

² Там само.— С. 153.

Марія Зубрицька, кандидат філологічних наук, науковий співробітник Інституту літератури ім. Т.Г.Шевченка НАН України.

Протягом 1991-1993 рр. читала курс лекцій "Культурологічні моделі ХХ ст." та "Філософські ідеї і культурологія" у Львівському університеті ім. І.Франка.

У 1993 - 1994 роках викладала історію української літератури в Ягеллонському університеті (Польща). У 1994 році читала курс з історії української культури в Penn State University (США). Тепер читає лекції у Львівському університеті ім. І. Франка.

Підготувала до друку: курс лекцій для студентів-україністів Ягеллонського університету "Експериментальні пошуки української прози другої половини ХІХ - поч. ХХ ст.", "Антологію літературно-теоретичних моделей ХХ ст." Основні публікації: "Проблема індивідуалізму у творчості Лесі Українки" (Сучасність, 1990), "Смисл і абсурдність буття у поемі Франка "Мойсей" (Сучасність, 1993), "Новаторський характер драматургії Миколи Куліша" (Сучасність, 1992), "Українська література і український читач: взаємна туга за присутністю" (Матеріали Другого конгресу МАУ, 1993), "Феноменологічний аспект категорії читача у творчості Шевченка" (Краківські Українознавчі Зошити, 1995), "The stereotype of the Pole in Ukrainian Literature (Nation and Stereotype, Krakow, 1995), "Człowiek XX wieku i problem zadomowienia w Kulturze" (Slavia Orientales, 10, 1995).

³ Павличко Д. Слово про Василя Стефаника // Співець знедоленого селянства.— К., Дніпро, 1974.— С. 42.

⁴ Стефаник В. Повне збір. творів: у 3 т.—К., 1954.— Т. 3.— С. 125.

гарного і пречудного, стільки великого і глибокого, що мені ні науки, ні людей, ані цілого світу не треба. Бо до кінця мого життя є чим жити. Наробилася коло мене, набідилася. А тепер я для неї працюю. Мої чувства і моя фантазія лишень на її послугі. Я так довго буду працювати, аж її гріб замкну у своїй голові та й тогди вона буде мати найкращу могилу⁵.

Після смерті матері Стефаник працював до втрати свідомості: майже половина художньої спадщини письменника написана у трагічному 1900 році. Того ж таки року писав у листі до своєї майбутньої дружини: "Тому тиждень я дістав нервовий напад коло стола, по нападі прийшла сильна депресія, і я несвідомо пролежав на столі кілька годин. Потім не міг-ем ходити і опанував мене шалений страх"⁶. Листи Стефаника цього періоду словнені трагічним передчуттям. А з 1902 року він взагалі перестав писати, почнеться п'ятнадцятирічне мовчання письменника. Стефаник обмежить навіть листування, бо, за його словами, сам процес писання був для нього "наближенням до смерті". Письменник знову повернеться до писання тільки після смерті дружини і після руйнівного смерчу Першої світової війни. Життя і творчість Стефаника нагадують "*meditatio mortis*", і ніби підтверджують, що основне призначення людини — померти. Звідси це передчуття смерті, очікування смерті, сама смерть та її постаті, з якими стикаємося майже у кожному його тексті. На тлі такого взаємозв'язку Стефаникового процесу писання з трагічним відчуттям та передчуттям смерті варто пригадати спостереження М.Фука: "Наша культура зметафоризувала цю ідею розповіді і писання як щось таке, що призначене для захисту від смерті. Писання почали пов'язувати із жертвністю, навіть із жертвністю життям"⁷. Слово українського новеліста виконує подібну функцію катарсису і зцілення. Стефаник надає смерті виразу життя через живе пульсування Слова як носія "страшної правди" і як вербалізованого згустку людського терпіння і страждання.

Терпіння як екзистенційна і моральна категорія виникає із самої природи існування, в якому людина відчуває страх, переляк, розпач, не може себе повністю ані зрозуміти, ані зацепувати. Страх перед смертю призводить до абсурду: у світлі смерті людське життя видається ще більше ірраціональним і сповненим суперечностей. Та, водночас, терпіння — це стан сумління, стан морального усвідомлення, коли людина не може визволитися із зла та наслідків гріха, і тоді смерть стає полегкістю. Так, стара Митриха з новели "*Осінь*" прямо звертається до Бога: "Боже, боже, не тримай ні більше на світі, бо видиш, що нема як жити". Творчому світові Стефаника притаманний амбівалентний характер людського терпіння і розуміння смерті. Герої Стефаникових новел двояко сприймають феномен смерті, і їх можна залежно від такої рецепції поділити на два типи: на тих, хто безпосередньо зазнає досвіду наближення смерті, і тих, хто спостерігає за процесом вмирання. Спільним для обох типів є те, що смерть залишається *таємницею*, чимось незанимим, тим, досвіду чого ніхто не зазнав, бо у цьому сенсі смерть, згідно з

Левінасом, "це неможливість будь-яких можливостей"⁸. Смерть та її постаті набувають у новелістиці Стефаника різних форм: біологічної зміни, психологічного стану, етичного виміру, емоційного обрамлення, соціального аспекту.

Танатологія творчого світу письменника переважно закорінена у фольклорну традицію, яка сприймає смерть не тільки як фізичний кінець, а як перехід до іншого, нефізичного виміру буття. У фольклорних праобразів вмирання водночас пов'язувалося з посівом, що дає новий урожай, тобто смерть ототожнювалася з новим народженням, з видозміною форми життя як природи, так і усього суспільства та індивіда. Пригодимо вражаючий поетичний рядок С.Малларме: "Тільки в смерті став тим, чим він був спочатку" (*Tel qu'en lui-même enfin l'Eternité le change*). Народження, розвиток, вмирання — це елементи циклічно-повторюваного часу космосу, який єднав воедино темін і світло, миттєвість і вічність, трагізм і життєрадісність. На думку М.Бахтіна⁹, у суспільствах з високою цивілізацією ці праобрази смерті зазнають поділу, внаслідок якого зникає зв'язок із плідністю, а єдність часу розпадається.

Фольклорно стихія у новелах Стефаника досить виразна, іноді цілі новели ("*Катруся*", "*Похорон*", "*Межа*") за своєю структурою нагадують голосіння. На Покутті, звідки родом письменник, збереглося багато фольклорних традицій, що пов'язують смерть і народжуваність в один цикл. Досить нагадати новелу М.Черемшини "*Грушка*", в якій розігрується сцена забави молоді коло мертвого тіла Ілашки. З одного боку — жалоба і сум у хаті, а з другого — сміх і забава у сінях. Стефаникові герої не бояться смерті, смерть стає буденним елементом їхнього буття-у-світі. Чимало творів письменника ("*Ангел*", "*Святий вечір*", "*Озимина*", "*Скіл*") — це сцени-очікування-смерті, приготування до смерті як до події, яка чимось нагадує народження та одруження. Так, у новелі "*Ангел*" стара Тимчиха з якоюсь тихістю та просвітлінням чекає цієї події:

Розімкнула свою скриню і вибирала одягу. Придивлялася чи не сплісніла, або чи міль не наплотилася.

— Все-го-м собі налагодила д'смерті. Як старий помер, то лиш дощок на деревище купили. Ей, де, коби і мене так файно ховали. Вже-м ті, старий, поховала, як газду.

Виймала червоні чоботи.

— Лиш раз обувані. Небіжчик вже перед смертєв був на ярмарку та й купив. На, каже, Насте, аби-с мала на смерть. [...] Мене старий добре постарав. Коби так усіх. Лиш не дайте бабі без свічки умерти. Я так коло старого страждала ночами, що лиш один Бог знає, але таки не вмер без свічки.

Стефаник у своїх новелах особливу увагу зосереджує на етичному вимірі ситуації, яку французький філософ Е.Левінас називає ситуацією "*тривоги-в-обличчі-можливої-смерті-іншої-людини*"¹⁰. Етичний вимір — це відповідальність за смерть іншої людини, обов'язковий імператив не покидати людину саму перед лицем смерті. Таке непокидання-іншої-людини-сомою є найглибшою ознакою незацікавленості, безкорисливої любові ближнього. Співпереживання з ближнім, як припускає Ю.Крістева¹¹, лежить в основі

⁸Levinas E. Totalite et Infini. Essai sur l'exteriorite.— La Hayne, 1961.

⁹Бахтин М. Вопросы литературы и эстетики. — М., 1975.

¹⁰Levinas E. O Bogu, który nawiedza mysl. — Krakow, 1994.

¹¹Kristeva J. Stabat Mater // Kristeva Reader.— 1986.— P. 172.

⁵Там само.— С. 216.

⁶Там само.— С. 225.

⁷Foucault M. What is an author? // Modern Criticism and Theory.— London, 1988.— P. 197.

давнього та загадкового ритуалу голосіння плакальниць над мерццями. Голосіння у новелістиці Стефаніка виступає і формою нарації (*"Похорон"*), і структурним елементом тексту (*"Пістунка"*) і засобом антиципації (*"Виводили з села"*). Голосять не тільки над мерццями, але й над худобиною, конання якої герої Стефаніка сприймають як втрату дорогої людини (*"Шкода"*), голосять за оселею, яка у Стефаніка виступає уособленням людського притулку і захисту (*"Синя книжечка"*). У Стефаніковому світі навіть діти включають голосіння у світ своїх забав (*"Пістунка"*):

Дівчата голосять по звичаю жінок, вигін заливається похоронним співом.

А баба Дмитриха кричить із-за воріт:

— Що ви? Подуріли, дівки, з своїм голосінєм? Гріх голосити, як нема вмерлого.

— Бабо, ця гусарєва дитина має вмерти, її мають задушити, тому не гріх голосити.

Баба хреститься, діти дальше голосять.

Неможливість покинути людину на її самість перед лицем таємниці смерті — це закон, якого, за рідкими винятками (як у новелі *"Сама-самісінька"*), дотримуються герої Стефаніка. Ночами сидять біля вмираючого Леся з новели *"Скін"* його сини і дочки, дружина і доньки смиренно виконують усі передсмертні прохання героя твору *"Межа"*, уся родина доглядає за Томою із новели *"Басараби"*, який пробує накладти на себе руки. Та найбільшою експресією наповнені слова малого Семенка із новели *"Кленові листочки"*:

— Дедя зсукали ще свічку та й казали, що якби-сте умирали, аби вам дати у руки і засвітити. Коли я не знаю, коли давати?

Мати подивилася великими, блискучими очима на сина. Безодня смутку, увесь жаль і безсильний страх зійшлися разом в очах і разом сплодили дві білі сльози. Вони викотилися на повіки і замерзли.

У такому контексті межової ситуації смерті Стефанік з'єднує в одне ціле цей світ і світ потойбічний. Герой новели *"Скін"* перед смертю повторює народний переказ: "Мама із того світа має прийти тай над своєв дитинов має заплакати. Таке Бог право їм дав" Тут ще один дуже цікавий момент, який часто повторюється у Стефаніка: поява матері перед смертю, тобто та-що-дала-життя ніби передає тій-що-забирає-життя. У тексті новели *"Дорога"* початок і кінець людського життя-дороги пов'язуються з постаттю матері. Початок новели:

— Я йду, йду, мамо.

Кінець новели:

І скавав з могили на могилу, як осіннє перекотиполо. Аж як перейшов сто гробів, то сотий перший його був. Припав до нього, як давно до маминої пазухи.

Останнє порівняння домовини із "маминою пазухою" — це метафоризація людських пошуків захищеності від тривог та неспокою цього світу, пошуків стабільності та способу подолання абсурдності безкінечних проблем через повернення до початку, яке можливе тільки в процесі наближення до кінця.

Згідно з Дж. Кемпбеллом¹², мандрівка і дорога як символи людського життя складаються з відбуття, ініціації, повернення. *"Дорога"* Стефаніка строго дотримується такої архетипної схеми. Тут зберігається

єдність циклічного часу, смерть пов'язується з народженням, початок з кінцем, немає жодного вивищення одного факту над іншим, усе має свій сенс. Стара жінка з новели *"Святий вечір"* зізнається синаві:

— Ой синку, я так тої смерті, як мами рідної чекаю.

Метафоричне поєднання життя і смерті маємо також у новелі *"Давнина"*:

Вони всі троє вже в могилі, вже давно над їх гробами вишні цвітуть і родять...

Новела *"Стратився"* з незвичайною експресією передає злиття життя і смерті. Батько одягає сина, який наклав на себе руки, його сльози падають на мертве тіло сина, а син... *"лежав на студений мармуровій плиті та гейби усміхався до свого тата"*

У новелах Стефаніка межова ситуація смерті має амбівалентний характер. З одного боку, смерть передує сценам прощання, сповіді, голосіння, гарячкового плину думок, тремтіння, безтямного говоріння як способу уникнення смерті, як засобу самозаспокоєння і самозбереження. А з другого боку, смерть супроводжується втихомирінням і мовчаням як засобом входження в інший світ. Досить пригадати новели *"Новина"*, *"Камінний хрест"*, *"Палій"*. У двох останніх новелах на особливу увагу заслуговує сцена божевільного танцю, який нагадує "танець смерті", популярний у культурі середньовіччя. "Танець смерті" — це своєрідна реакція малярства, літератури, театру середньовіччя на чуму, яка в 1347-1350 рр. забрала чверть населення Європи¹³. Якщо голосіння виконували тільки жінки, то "танець смерті" — тільки чоловіки. На думку дослідників, мотивацією "танцю смерті" були ірраціональні спроби побороти її неунікність, подолати тлінність людського існування, вирватися з меж скінченості до нескінченності. Неможливість схопити вічність думкою, словом замінюється магією жесту, руху, шаленого темпу. Мабуть, саме таку функцію виконує танець Івана Дідуха з *"Камінного хреста"*:

Але Іван не дивився в той бік. Ймив стару за шию і пустився з нею в танець. [...] Люди задеревіли, а Іван термосив жінкою, як би не мав гадки пустити її живу з рук.

До такого ж мотиваційного ряду, очевидно, належить і танець Федора з новели *"Палій"*:

Він скавав, танцював, реготався. Віконце дрожало, тряслося, і щораз більше тієї крові напливало у катчину.

Особливої ролі в новелістиці Стефаніка набуває онтологізація тривоги, яка окреслює перспективу смерті. Тривога виступає як вид людського страждання, як спосіб людського буття, коли людина не-знаходить-місця-в-цьому-світі, коли руйнуються основи людської стабільності та закоріненості людського існування, і розпочинаються пошуки "життя десь інде" Яскравим прикладом підтвердження такої думки є новели *"Синя книжечка"*, *"Камінний хрест"*, *"Вона — земля"*. Масова еміграція галицьких селян до Канади і Америки на зламі століть, бездомність, спричинена Першою світовою війною, — це явища, в контексті яких Стефанік жив і які набули особливої онтологічної форми людської тривоги, неспокою та передчуття якоїсь межі, кінця, краху, "неможливості будь-яких можливостей"

¹² Campbell J. The Hero with a Thousand Faces.— New York, 1949.

¹³ Eichenberg F. Dance of Death.— New York, 1983.

Такий макабричний дух оповив всю європейську літературу перших десятиліть ХХ ст.¹⁴ За Гайдеггером, сутність тривоги полягає у виявленні горизонту Ніщо як іншого виміру, що надає сенсу людському існуванню. У тривозі живуть усі без винятку герої Стефаника, які відчувають глибину трагічності свого життя і біль свого існування. Людина у творчому світі Стефаника не спроможна розв'язати життєві проблеми, вона з ними бореться, і її життя стає вираженням цієї безкінечної та виснажливої боротьби. Герої Стефанікових новел перманентно перебувають перед лицем смерті як усіх можливих форм втрати — втрати матері, батька, сина чи донечки, а в ширшому розумінні — втрати оселі, як у *"Синій книжечці"*, втрати рідного ґрунту під ногами як у *"Камінному хресті"*. Саме в цьому й полягає глибинний біль існування: щоб вижити в цьому світі перманентної втрати, розпачу та болю, людина повинна мати мету. Цією метою у героїв Стефаника є надання смерті сенсу.

Часто у новелах Стефаника смерть накладає печать мовчання на уста вмираючих (*"Котруся"*, *"Кленові листочки"*, *"Гріх"*). У новелі *"Гріх"* автор дає таку характеристику цієї тиші: *"Жінки мовчали. Від цієї тиші оглух би навіки дзвін"*. Ця тиша, це мовчання криє в собі незбагненну таємницю, секрет якої безпосередньо виявляється тільки у феномені смерті. Мовчання можна трактувати як мову потойбічного, незнаного, бо цілковито іншого, яке не підлягає параметрам буденного слова. Можна водночас трактувати як німий біль і невимовне страждання, що треба покидати світ, якого герої Стефаника не змогли змінити. У межовій ситуації смерті спостерігаємо цікаву опозицію: сповідь/мовчання. Сповідуються ті, хто не хоче померти у гріхові, і мовчать ті, у кого чисте сумління. Нечисте сумління іноді, як у новелі *"Гріх"*, може стати причиною смерті:

Напиши йому, що такого, як ми нарobili, ніхто не здержить на собі, що від того ми й повмирали... Тепер давай свічку, я вже не ожию.

У новелістиці Стефаника стикаємося як з фізіологічною смертю, так і з моральною. І не тільки людської особистості, а й села, містечка, усього суспільства. Ось опис міста з новели *"Такий панок"*: *"Те місто стоїть посеред сіл, як скостеніле село, як падлина, вонюче, як смітник цілого повіту"*. Новелістика Стефаника на художньому рівні передає такий процес вмирання і вимірання через цілу низку симптоматичних ознак: заокостенілість, скам'яніння, тіснота (*"Боже-боже, як народіві тісно жити..."*, *Лист*), застиглість, темінь, зіпсутість, остовпіння, знерухомленість, розвіянність (*"...розвіємось на старість як лист по полі"*, *"Камінний хрест"*), плінність (*"як осінній листок на рвучкій воді"*, *"Портрет"*), засушеність тощо. Дуже часто заголовок новели розкриває зміст і окреслює тематичні межі розповіді, тобто він виступає згорточкою тексту: *"Осінь"*, *"Камінний*

хрест", *"Скін"*, *"Палій"*, *"Morituri"*, *"Озимина"*, *"Роса"* Людину, яка деградує, Стефанік описує розгорнутою метафорою: *"Гірко воно, як живе ще тіло обростає коров та стає стовпом"* (*"Дід Гриць"*). У новелах Стефаника найуживанішим символічним знаком руйнування дійсності та іпостасю смерті виступають вогонь, камінь, домовина, гріб, могила. Вогонь як згорнуту метафору смерті Стефанік майстерно описав у новелі *"Палій"*, де художньо поєднав внутрішній стан пристрасного прагнення помсти (*пристрасть-вогонь*) і зовнішній опис пожежі:

Запалився, чув, що з нього бухає полонінь, ймався руками за очі. Один страшний крик, надлюдський зойк! Язички вилетіли з тіла і прилипли на шибках віконця. Зірвавсь. Віконце червоніло як свіжа рана, і лягло кров на хатчину.

Значну роль у новелах Стефаника відіграє елемент антиципації смерті через опис природи. Зразком тут може бути новела *"Виводили із села"*. Початок новели криє в собі натяки, знаки і символи надшестя якогось лиха:

Над заходом червона хмара закаменила. Довкола неї заря обкинула свої біляві пасма, і подобала та хмара на закервлену голову якогось святого. На подвір'ї стояла гурма людей.

Останнє речення вказує на особливе напруження: збір людей засвідчує якусь незвичайну подію, і попередній опис виступає прозорим провіщенням лиха або нещастя. Така напруженість очікування підсилюється наступним реченням: *"З хорім іще сипалося багато народу. Як від умерлого — такі смутні виходили"*. Антиципація та її елементи на початку твору — це один із художніх прийомів Стефаніка-новеліста, а також засіб онтологізації явищ людського буття-у-світі. Стефанікові притаманна діалектика єдності зовнішнього і внутрішнього, яка дає йому можливість схопити панораму людського існування, показати будь-яку подію через призму багатоголосся та з різних пунктів бачення.

Тому смерть у творчому світі письменника виступає у різних іпостасях, набуває різних форм і сприймається, залежно від контексту як *подія*, *феномен*, *явище* з обличчям дволикого Януса. Стефанік увічніює людське існування через смерть, щоб знову його відродити у новому вимірі. Він вербалізує неґацію світу, щоб відтворити його у слові. Проникаючи у світ цього вербалізованого досвіду людського трагізму, очищуємося і пізнаємо глибини свого народу та його культури. Варто погодитися з одним із найвідоміших представників Женевської школи феноменологічної критики П.Рішаром, який, досліджуючи тему смерті у творах Шатобріана, писав: *"Однак найживішим і найпустішим гробом (бо складеним виключно зі знаків) залишиться для нього книжка, "Пам'ятники", які написані для того, щоб завести їхнього автора аж до гробу і щоб розмовляти з нами, живими читачами, з-поза гробу — з-поза літератури"*¹⁵.

¹⁴ *Kurtz L. The Dance of Death and the Macabre Spirit in European Literature.— 1934, а також див. працю Blanchot M. Ecriture du disastre.— Paris, 1980.*

¹⁵ *Richard J.-P. Paysage de Chateaubriand.— Paris, 1967.— P. 28.*

ТІБЕТСЬКА "КНИГА МЕРТВИХ" І МАСОНСЬКЕ ВТАЄМНИЧЕННЯ: СПІЛЬНИЙ ПОЧАТОК МАНДРІВКИ.

Олег Покальчук

Із культу мертвих, форм поховання, символики могил бере початок вище мислення, як наслідок подолання первинного страху смерті. Тому існує типологічна подібність ритуалів, пов'язаних із темою смерті. Подібність, на нашу думку, полягає у тому, що незалежно від етнокультурної традиції учасники ритуалу заохочуються до підвищення ступеня самосвідомості та самореалізації. Коли ми говоримо про смерть у контексті ритуалу поховання, то маємо на увазі переважно стимули суспільного характеру. Ця пізньоєвропейська традиція, яка оформилася і знайшла своє барокове завершення у віденській культурі поховань за часів Австро-Угорщини, сьогодні також витісняється ставленням, яке прийшло з американського континенту. Американський спосіб ставлення до смерті розглядає феномен відходу людини із земного буття як прикре явище, якому не варто приділяти більше місця у суспільній свідомості, ніж будь-якій іншій частці загального технологічного циклу. Тому ритуальна частина втратила свій сенс, задля якого містерія поховання власне була і тривкою, і змістовною. І разом із формалізуванням у світових культурах ритуальної частини, яка констатувала смерть, непомітною ставала і фаза підготовки до смерті, ритуальний механізм переставав у цій частині звертатися до універсального метакоду архетипів. Найвідоміший їх інтерпретатор Карл Густав Юнг насамперед апелював до середньовічних богословів — Августина, Філона Александрійського, Іринія, а також мистиків — до трактату "Гермесових скрижалей" — говорячи: те, що розуміється під "архетипом", прояснюється через його співвідношення з міфом, таємним вченням, казкою¹. Отже, обряд підготовки до смерті у своєму первинному вигляді мав таємний характер, на відміну від світських, громадських дійств.

Засновник антропософії Рудольф Штайнер у своїй праці "Християнство як містичний факт" увів поділ способів пізнання, виокремивши "народні релігії" та містерії². Розголошення містеріальних таємниць каралося смертю. Трагікомічна в цьому контексті пригода з Есхілом, якого звинуватили в тому, що він виник якесь елементи містерій на сцену. Поет

врятувався втечею до вістваря Діоніса, а вже потім розслідування встановило, що він не був втаємниченим.

Плутарх, Меніпп, Аристід, Софокл говорять про стан умирання як невід'ємний елемент посвяти. Розмаїтість і багатство обрядів та ритуалів, здійснюваних перед і після смерті, дає підстави говорити про наявність своєрідного "ритуалу життя" у різних культурах. І не лише як антитези до ритуалу смерті, а як постійне намагання розгадати таємницю переходу в інший світ. Наявність іншого світу стверджувалася спершу апріорно, а спроби його топографії з'явилися, очевидно, в період, коли культура даного етносу досягала стадії, на якій формувалася система геополітичних координат, просторова орієнтація.

В античному світі культура смерті концентрувала принцип "взірцевості буття" Ідеалом громадських чеснот був практицизм, вміння завжди дати собі раду, не рахуючись особливо з етичним аспектом вчинків. То ж смерть і відповідні ритуали завершували і декларували цей життєстверджувальний поточний момент. Арабо-юдейський світ включно з цивілізацією Магрибу породив ідею прижиттєвої перемоги над смертю, яка у християнстві дістала форму хрещення. Вже європейська, "фаустівська" цивілізація виелімінувала з цього ідею каяття, після якого через прийняття тіла Ісусового можливе безсмертя. Культури Південно-Східної Азії через високий рівень відносності понятійного апарату майже не творили письмово фіксованих рекомендацій щодо переходу в інший світ. Інтимність процесу вмирання забезпечувала усно традиція, носіями якої були лише вибрані. До того ж, думка, що лише особиста інтерпретація всякої доктрини робить її істинною, довгий час зберігала східні сакральні ритуали від узагальнення і деталізації, а відтак — профанації. З одного боку, сакралізація смерті й усієї сукупності понять, пов'язаних з цим процесом, з іншого — неможливість визначити точні дати і час смерті й таким чином локалізувати сам перехід змушували представників різних культур розвивати ритуал особливо в частині підготовки до смерті. Хоч вмираючий ще належав цьому світові, однак розглядався як мимовільний посланець у інші світи, тому він ставав ланкою, якою позostalі могли так само успішно скористатися. Для цього, однак, необхідно було, щоб сам посланець відчував щонайменше клопотів під час мандрівки у потойбічний

¹ Юнг К. Г. Об архетипах коллективного бессознательного // Юнг К. Г. Архетип и символ. — Москва: Ренессанс, 1991. — с.98

² Штайнер Р. Христианство как мистический факт и мистерии древности. — Ереван, 1991. — с.17.

світ і міг якнайкраще виконати свою місію.

Типологія "світських" частин ритуалу, пов'язаних зі смертю, дає підстави припустити, що обряди, пов'язані з вмиранням, також мають типологічну подібність, і, можливо, спільне протокультурне походження. Розглянемо проблему передсмертного ритуалу в діапазоні двох феноменів, які мають виразно містеріальне походження. Це тибетська так звана "Книга мертвих" і масонські ритуали.

Сучасній науці відомі дві "Книги Мертвих" Це тексти, які належать до цілком різних культур, а ідентичністю назв вони завдячують перекладачам та інтерпретаторам. Перший текст — єгипетського походження, перекладений і витлумачений у XVIII столітті. У ній викладена космогонія єгиптян і погляди на життя душі після смерті. Текст датується періодом перших династій фараонів, близько 5 тис. років до Р.Х. Кілька знайдених списків датуються періодами одинадцятої-дванадцятої династій. Другий текст — тибетський³. Відома його автентична назва — "Бардо Тодоль", що приблизно можна перекласти, як "Слухання знань про стан переходу". Датування усної традиції невідоме, тибетський текст був записаний у VIII столітті н.е. Цей текст можна представити як фундаментальний з точки зору орієнтальної традиції. Інше джерело, яке так само віки існувало в усній традиції і лише в нашому столітті набуло письмової форми — масонський ритуал втаємничення.

Тибетський текст важливий як точка відліку не лише тому, що походить з регіону, який усі шукачі істини, незалежно від школи, шанобливо вважали *et orientis lux* ("зі Сходу — світло"). Автохтонні тибетські релігії *Бон-по* і *Дуг-па*, відомі під загальною назвою "ламаїзму", за класифікацією Штайнера можна віднести до містерій, зі значною питомою вагою усної традиції, яку монахи вивчав десятиліттями. У європейській цивілізації орієнтальне коріння духовних пошуків трансформувалося у той спосіб, що "поступово у християнській культурі намітився зсув у бік переважання профанного над сакральним значенням"⁴. Утворилася вельми розмита в історичному часі шкала з "індо-тибетським" початком. Масонство, яке щосили намагалося втримати сакральність своїх ритуалів, знаходиться, однак, на протилежному полюсі цієї шкали. Це — найбільш секуляризована форма європейського спиритуалізму. Масонський ритуал, маючи орієнтальне походження, формувався з урахуванням особливостей європейського світосприймання. Традиція виводить його від біблійних будівників Соломонового храму. Звідси ведуть своє походження елементи ритуального одягу та символізм будівельних знарядь — фартух, циркуль, косинець тощо. Зі Сходу масонське знання начебто потрапило через хрестоносців-тамплієрів, які, передбачаючи розгром ордену, створили напівсвітський орден франкмасонів — вільних мулярів. Його доктрина — це "особлива система етичної антропології, оформлена в алегоріях і представлена через символи і ритуали"⁵. І хоча сучасні окультисти вважають, що "на жаль, масонство

втратило велику кількість ключів... і в теперішній час посвята у них є суто символічною"⁶, однак і тут ми знаходимо ставлення до смерті як до перехідного стану і переконаність у необхідності особливої духовної практики, що є підготовкою до зустрічі з "Великим Будівничим Всесвіту" Тема переходу та мандрівки до істини наскрізно пронизує масонську міфологію.

Почнемо з Тибету. "Книга мертвих" вчить, що є шість станів Бардо — три за життя, а три після смерті. До перших трьох належать стани ненародженої ще дитини, сну і містичного прозріння. Наступні три — це смертна година (її тривалість у фізичному плані три дні), далі настає п'ятнадцятиденний стан кармічних видінь, психічний осад попередніх існувань, і вибір нового народження. Особливістю книги є те, що цей текст упродовж кількох передсмертних днів лами виголошували буквально на вухо вмираючому для того, щоб його душа знала про супутні смерті візуальні феномени і могла знайти правильний напрямок при мандрівці у потойбічних світах. «Деякі вчення, особливо тибетська релігія *Бон* та "Тибетська Книга Мертвих", вказують на досвід смерті та кінець самоідентифікації як на останнього інструктора в житті людини"⁷ Таким чином, "Книга Мертвих" розповідає про дві стадії сприйняття: аутоскопичну — те, що душа відчуває безпосередньо після відокремлення від тіла, і трансцендентальну — сприйняття душі, яка вже відійшла в інший світ. Наявність таких стадій науково підтверджена не лише відомими книгами Раймонда Моуді, а й Елізабет Кюблер-Росс, ще раніше — Карла Густава Юнга, Джорджа Рітчі, Майкла Сабому та інших. А ось опис масонського ритуалу, як подає його "Енциклопедія окультизму"⁸. Неофіта приводять у так звану "печеру роздумів", тісне і темне місце, оздоблене символами смерті і плинності людського буття, де неофіт мусить написати короткий своєрідний заповіт, а тоді, після символічної "смерті" профана, схожої на поховальний обряд, починається втаємничення. Воно оформлене як подорож від символу до символу довкола трьох світильників, що символізують колони Соломонового храму. Ступінь учня як за допомогою попередніх повчань, так і церемонією втаємничення мало на меті викликати настрій, який би сприяв праці над собою для самовиправлення. На цій стадії неофіт мав би відчути свою темряву, недоліки та навчитися працювати, слухатися і мовчати. Неофіта вели з зав'язаними очима (темрява), йому доводилося обережно ступати, ухильючись в різні боки (життєві помилки). Після відповідей на низку ритуальних запитань йому "дорувалося світло" — а прямому і переносному значенні: з очей неофіта знімали пов'язку і приймали в спільне коло. Його завданням ставало віднини праця над собою.

Отже, тибетська "Книга Мертвих" є зведенням універсальної практики, через яку повинен пройти покійник перш ніж відродиться духовно. Читання мало на меті допомогти вмираючому усвідомити всі етапи

³ *Тибетская Книга Мертвых*. — Москва: Подиум, 1992.

⁴ *Бленкенкрэн М.А.* Введение в философию подмены (легенда в историко-философской перспективе). — Москва: Весть-Вима, 1994. — с.7.

⁵ *Juliano di Bernardo.* Definicia masonerii // *Giram. — Magio.* — 1992. — N 5-6.

⁶ *Бейнс Д.* Тайная наука. — Дубна, 1994. — с.23.

⁷ *Минделл А.* Дао шамана: путь тела сновидения. — Київ: Софія, 1996. — с.26.

⁸ *Прямин-Морозов В.М.* О символических степенях масонства (журнал "Изида" 1910 1911pp) // *Энциклопедия окультизма.* — М., 1992. — с.12.

наступних переживань, яких доведеться зазнати його душі. Отже, "Бардо Тодоль" — це своєрідний підручник, який допомагає умираючому не розгубити надбань своєї духовної релігійної традиції. Правильне уживання Бардо — це згадка в потрібну, перехідну мить необхідного. Слово "бардо" перекладається як "проміжний стан", отже, загалом мова йде про перехід від смерті до нового народження.

Мета масонського ритуалу — втаємничення, яке полягає в тому, щоби показати профанові темряву буденного світу і шляхом ініціації "дарувати йому світло". Світло — універсальний аналог архетипічного знання — Гнозису. Але до цього в "печері роздумів" він пише умовний заповіт, а перед ним — піщаний годинник, череп, свічка, — символи смерті з функцією нагадування про неминучість переходу.

Ключовим архетипом містеріальних ритуалів, пов'язаних з темою смерті, є тема підготовки до мандрівки. Тут можна говорити навіть про бінарність поняття смерті, тому що слово "мандрівка" в його ритуальному значенні виходить далеко за рамки стилістичного евфемізму. З антропологічної точки зору мандрівка, подорож — це ритуально-міфологічна ланка між власне похованням (обрядом) і потойбічним світом. Обряд фіксує лише початок або підготовку подорожі, а уява про подорож у цілому реалізується в ритуалізованому міфі.

Але можна з високою мірою переконаності стверджувати, що основне завдання передсмертного ритуалу — це боротьба за увагу вмираючої людини. С.Рінпоче у своїй "Тибетській Книзі живих і мертвих" пише, що центральне у Тибеті духовне вчення зводиться до того, що людина повинна лишатися притомною під час усіх станів пов'язаних із переживанням смерті⁹. Фіксація цієї уваги здійснюється через ритуал, найбільш відповідний етнокультурній традиції, до якої належить вмираючий. Таким чином увага стає носієм намірів колективного несвідомого, яке, будучи щоразу свідком смерті, прагне реалізуватися в потойбічному світі. Ритуал, який готує вмираючого до переходу, засвідчує, що мандрівник належить до певної спільноти, яку належить пошанувати в його особі. Тоді, говорячи словами французького філософа Жоржа Батая, "його смерть стає творчою, але якщо усвідомлення смерті — захоплюючої смертної магії — не торкнеться його доти, доки він не помре, за життя йому буде так, наче смерть не може його дістати, і ця прийдешня смерть не зможе наділити його "людською" вдачею. Ось чому варто було б, щоби за всяку ціну людина жила в ту мить, коли справді вмирає, або щоб вона жила з відчуттям істинної смерті"¹⁰.

Отже, головна особливість передсмертного містеріального ритуалу незалежно від етнокультурних особливостей — привернення і утримання уваги вмираючого. Умовний план масонської "смерті" та

"мандрівки" і реальний план "Книги Мертвих" свідчать про одне й те саме завдання, сліди якого простежуються у всіх без винятку світових релігіях та окультно-духовних системах — навчити мандрівну душу топографії потойбічного світу.

Очевидно також, що людина, перебуваючи на певній стадії суспільного розвитку, починає відчувати потребу у знанні такого типу. При цьому не обов'язково, щоб існувала неперервна історична традиція передсмертного ритуалу. Про це свідчить, зокрема, поява у Європі XIV століття низки творів, відомих під загальною назвою "Ars Moriendi" — "Мистецтво вмирання". Їх поява була обумовлена епідеміями, які збільшили рівень смертності в Європі. Священників для опікування вмираючими і мертвими не вистачало, і в жанрі "Ars Moriendi" з'явилися своєрідні інструкції для нововисвячених священників. Частина цих текстів було написано в ортодоксальній катехизійній формі — які питання треба задавати вмираючим і які відповіді отримати.

Ідея іманентності такого типу знання та потреби в ньому підтверджується сьогодні при клінічних та лабораторних дослідженнях передсмертних станів. У ритуалі головним засобом переносу інформації є символ, який не завжди можна інтерпретувати за допомогою академічної бінарної логіки. Але і науковий підхід до аналізу передсмертних станів, і езотеричні ритуальні дії, пов'язані з процесом справжнього чи умовного вмирання, належать до одного паттерну. Американський біолог та філософ Грегорі Бейтсон стверджував, що "єдиний паттерн, який зв'язує в єдине ціле стосунки живого світу — це метафора"¹¹. Метафорою, як засобом пояснення пересмертних станів користується і психолог Арнольд Міндел, засновник процесуальної терапії, дослідник праць Карлоса Кастанеди. Одним із найважливіших психологічних станів вмираючого він вважає, уживаючи термін Кастанеди, "танець смерті", або цілеспрямоване прагнення усвідомленої ремісії¹². Детально ця тема проаналізована в розділі "Смерть та відродження при ритуальній трансформації" книги Станіслава Грофа та Крістін Галіфакс "Людина перед лицем смерті"¹³. А у передмові до збірки статей під загальною редакцією Грофа "Духовна криза" вони пишуть: "Передсмертні переживання часто ініціюють духовну кризу, тому що вони підважують сам фундамент вірувань та уявлень про реальність, яких дотримувалися люди до зустрічі зі смертю... Багато хто виходить з цього стану з більш духовним поглядом на світ, з новими цінностями та цілями, базованими на відкриттях, зроблених під час передсмертних переживань. Такий вид трансформації життя характерний для всіх успішно завершених еволюційних криз"¹⁴.

⁹ Капра Ф. Уроки мудрости. Разговори с замечательными людьми. — Москва: Издательство Трансперсонального Института, Киев: AirLand, 1996. — с.73.

¹⁰ Mindell A. The Shaman's Body. — HarperSan Francisco, 1993.

¹¹ Grof S., Halifax J. The Human Encounter with Death. — E.P. Dutton: New York, 1978.

¹² Гроф С. Духовный кризис. Статьи и исследования. — М: МТМ, 1995. — с.36

⁹ Rinpoche Sogyal. The Tibetan Book of Living and Dying. — San Francisco: HarperSan Francisco, 1992.

¹⁰ Батай Ж. Гегель, смерть и жертвоприношение // Танотография Эроса. — СПб, 1994. — с. 258.

НОМІНАЦІЯ СМЕРТІ ТА АРХАЇЧНЕ МИСЛЕННЯ

Маргарита Жуйкова

Українська, як і інші слов'янські мови, багата лексичними засобами на позначення категорії смерті. Серед них є слова і фразеологізми, які побудовані на зрозумілих для сучасної людини метафорах і зберігають прозорість мотивації: *упокоїтися, кінчитися, здохнути, скінчити тернистий шлях, заснути навіки, покинути білий світ, зійти в могилу, простягнути ноги, випустити дух* тощо. Інші слова, і серед них *вмерти, загинути*, для нас виявляються повністю позбавленими мотивації, зв'язку з іншими словами і поняттями. Переростаючи вік дитячих запитань, ми переставоємо цікавитися — чому *смерть* називається *смертю*, а *життя* — *життям*?

Відповіді на такі запитання непросто знайти і в етимологічних словниках. Як правило, вчені-етимологи виявляють обережність при встановленні мотиваційних зв'язків та генетичної спорідненості між словами, і це цілком виправдане специфікою науки етимології, яка спирає свої висновки не тільки і не стільки на зафіксовані письмово слова та їх значення, скільки на гіпотетичні форми, реконструйовані шляхом логічних умовиводів. Втім, ці умовиводи мусять бути забезпечені не лише залізною логікою дослідника та його ерудицією, яка повинна виходити далеко за межі безпосереднього об'єкта мовознавства. Для успішної роботи потрібні також інтуїція і сміливість думки, аби знайти зв'язок між явищами, який нині вже не є очевидним, оскільки єднальні ланки зруйновані часом.

Пропонуючи читачеві цю розвідку про генезу слів на позначення смерті, авторка усвідомлює, що ця генеза може бути знайдена лише на основі аналізу достатньо широкого і назагал екстралінгвістичного матеріалу. Такий аналіз включає у себе реконструкцію основних засад давнього світогляду. Тому нехай читач не дивують часті екскурси у міфологію, обрядовість та фольклор.

Маргарита Жуйкова — лінгвіст, працює і живе у Луцьку. Сфера наукових інтересів: лексична і граматична семантика, соціо- і етнолінгвістика, когнітивна лінгвістика, семіотика.

Читає курс лекцій з мовознавства у Волинському університеті ім. Лесі Українки.

Окрім спеціальних робіт із лексичної та граматичної семантики опублікувала статті: "Як говоритимуть наші нащадки: українською мовою чи малоросійським наречієм?" (Сучасність, 1993, №10), "Мова як вияв ментальності нації" (Матеріали конференції "Ментальність. Духовність. Саморозвиток особистості", Луцьк, 1994), "В блакитному тумані моря" (Слово і Час, 1994, №10), "Чи потрібна українцям «русскоязычная» мова?" (Разбудова Держави, 1995, №3), "Уявлення про слід у давніх українців" (Народознавчі Зошити, 1995, №6).

1. Гибель, гинути, губити

Дієслова *гинути, загинути, губити*, рос. *погибать, погибнуть*, похідні іменники *гибель, погибель, загибель* є рефлексами праслов'янського кореня з первісним значенням 'гнути(ся), згинати(ся)', тобто 'робити(ся) непрямым'. Становить інтерес той шлях, яким відбувся семантичний перехід від значення 'гнути(ся)' до значень 'знищувати', 'вмирати'. При встановленні цього шляху слід враховувати як світоглядні засади, що на них відбувався семантичний зсув, так і ті формальні зміни, які призвели до утворення сучасних дієслівних форм.

Розглянемо ці лексеми в етимологічному аспекті. У сучасному слові *гнути* від колишнього кореня залишився лише звук [г], елемент *-ну-* є суфіксом із семантикою переходу до стану, як в словах *мокнути, в'янути, сохнути, гаснути*. Шляхом порівняння сучасних форм встановлюються такі праслов'янські форми кореня: **gub-/gub-/gъb-*, причому звук [б] зберігався в позиції перед голосними і зникав перед суфіксом *-ну-*, пор. *зігнутий* і тотожне йому старослов. *съгъвенъ*. Отже, сучасне *гнути* мало вигляд **gъbnuti*. Наявність суфікса свідчить про вторинність форми *й*, відповідно, про існування формально простішого дієслова. Цим дієсловом було **gubiti* із значенням 'робити кривим'. Від нього шляхом суфіксації *й* утворилося дієслово **gъbnuti* 'робитися кривим'. Аналогічні зміни форми і семантики спостерігаємо в парах *сушити — сохнути, гасити — гаснути, мочити — мокнути*, де перші дієслова виступають коузативами до других: *сушити* об'єкт — 'робити так, щоб об'єкт сохнув'.

Крім дієслів **gubiti* та **gъbnuti*, існувало ще й третє дієслово того ж кореня — **gybati* чи **gybēti*, яке означало 'бути зігнутим, кривим, знаходитися у зігнутому стані'. Це статальне дієслово, аналогічне за граматичною семантикою до сучасних *мовчати, лежати, стояти, любити*. Відношення між трьома праслов'янськими дієсловами **gubiti, *gъbnuti* та **gybati* можна проілюструвати через аналогію до сучасних дієслів *садити, сидати і сидіти*. *Сидіти*, як і **gybati*, означає 'перебувати у стані', *садити* та **gubiti* — 'робити так, щоб об'єкт переходив у стан', *сидати* та **gъbnuti* — 'самому переходити у стан'.

Значення 'робити кривим', яке передавалося дієсловом **gubiti*, ще за праслов'янської доби трансформувалося у значення 'спричинити страждання', а дієслово **gybati* розвинуло в свою чергу переносне значення 'бути хворим, хворіти, страждати'. Цей перехід засвідчують українські діалектні слова *гибити* 'хиріти, хворіти, страждати', *нагибнутися* 'натерпітися', білоруське *гібець* 'нидіти' [1, 1, 503], російське діалектне *изгубить* 'підірвати

здоров'я; скалічити' [3, в.9, 32]. Наступним кроком у розвитку семантики стало утворення у дієслова **gubiti* значення 'спричиняти смерть', а у дієслова **gybati* — значення 'вмирати'. У дещо спрощеному вигляді це показано на схемі:

| | | |
|--------------------------------------|-----------------------------------|---------------------------------|
| *gubnuti 'робитися кривим' | *gubiti 'робити кривим' | *gybati 'бути кривим' |
| ↓ | ↓ | ↓ |
| 'страждати' | 'спричиняти страждання' | 'страждати' |
| ↓ | ↓ | ↓ |
| 'вмирати' | 'спричиняти смерть, вбивати' | 'вмирати' |

Внаслідок появи префіксації первісні безпрефіксні форми набули вигляду **rogubati*, **vygybati*, **zagybati*, **rogubnuti*, **rogubiti* тощо, і це сприяло семантичному розмежуванню префіксальних дериватів. Форми з префіксами *po-*, *iz-*, *za-* в основному закріпилися за значенням 'хворіти, страждати', а пізніше — 'вмирати'; дієслова з іншими префіксами зберегли семантику зміни форми (*вигинати*, *прогинати*, *нагинати*, *перегинати* тощо). Таким чином, в основі семантичного переносу дієслова *губити* від значення 'робити кривим' до сучасного значення 'позбавляти життя' лежить ідея про фізичні страждання, спричинені деформацією тіла¹. Ідея смерті, нежиттєздатності як результату деформації могла пов'язуватися також із зовнішнім виглядом тіла, зігнутого чи зісудомленого хворобою або ранами. Хвора людина уявлялася неповноцінним, краще сказати, нежиттєспроможним членом роду, який не виконує соціальних функцій і тому стоїть ближче до мертвих, ніж до живих. Зауважимо, що слово *гнути* досі виділяється серед синонімічного ряду із значенням 'вмирати' семантичними компонентами 'невласна смерть', 'раптова, випадкова смерть', і цим словом ніколи не позначається "своя" смерть, тобто природна смерть від старості. В цьому зв'язку порівняймо російське грубо-просторічне *загнуться* 'вмерти ні за що, пропасти', яке також передає ідею "несвоєї" смерті, такої смерті, що супроводжується стражданнями.

Інтерпретуючи генезу семантики слів *погибати*, *гибель*, слід також взяти до уваги міфологічну систему, в межах якої, власне, й утворювалися нові значення слів. В архаїчній слов'янській семіотичній (міфопоетичній) системі, як стверджують В'яч.Іванов та В.Топоров, існувало протиставлення прямого та кривого, де за першим членом опозиції був закріплений позитивний зміст, а за другим — негативний. Пряме було рівнозначне здоровому, повноцінному, доброму, сприятливому для людини, а криве — хворому, шкідливому, загрозливому. Пряме і криве, як і члени протиставлення правий — лівий, з часом почали означати не лише просторові поняття, але й явища моральної і духовної сфери. Зокрема, опозиції *пряме* ~ *криве* та *праве* ~ *ліве* ще у праслов'ян перетворилися на опозиції *права* (від 'праве') ~ *кривда* (від 'криве'), де другий компонент перестав безпосередньо співвідноситися з просторовим

поняттям кривизни. Для усвідомлення того, яким чином відбулося злиття двох опозицій в одну, слід взяти до уваги, що слово *кривий* могло означати також і 'лівий'; таке значення збереглося у південних слов'ян дотепер: болгаро і серби і хорвати ліву руку називають *кривою* [3, в.12, 171-173]. Семантичний зсув від конкретного просторового до абстрактного значення призвів до того, що праве (праве) та криве (ліве) увійшли до типологічних рядів позитивного і негативного, які охоплювали всю архаїчну світоглядну систему. *Протиставлення *права* — *кривда* у низці фольклорних матеріалів (включно з прислів'ями і приказками) пов'язується з протиставленнями *верх* — *низ*, *небо* — *земля*, *доля* — *недоля*, див., наприклад, у В.Далі: *Правда живет у Бога, а кривда на земле*² [2, 97].

Щоб краще зрозуміти знаковість поняття 'криве', звернімося до слов'янського мовного та фольклорного матеріалу.

Які значення мало слово *кривий*? У давніші часи східні слов'яни називали *кривими* не тільки якісь вигнуті, нерівні, непрямі предмети, але й людей з тілесними вадами, наприклад, кульгавих, косооких, з більмом на оці, з кривими ногами чи руками, з браком пальців і т.п. Пояснення такого широкого спектру значень цього слова знаходимо у книзі Ю.Откупщикова "К истокам слова" (Москва, 1986). Автор вважає, що слово **krivъ* утворене від праслов'янського дієслова **kriti* 'різати', яке містить той самий корінь, що й слово *кроїти* (звідси *кравець*). В такому разі **krivъ* слід інтерпретувати як дієприкметник із значенням 'зрізаний', 'відрізаний', тобто 'нецілий'². Така інтерпретація первісної семантики слова **krivъ* дає змогу пояснити такі значення прикметника *кривий*, як 'одноокий', 'безпалий' тощо, де йдеться не про кривизну як протилежність прямизні, а саме про брак цілісності, видалення частини з цілого. Семіотичний характер 'нецілого' у слов'янському світогляді проаналізовано у роботі [2, 85-91].

Приймаючи думку Откупщикова про етимологічний зв'язок 'кривого' і 'нецілого', який веде до семіотичного зв'язку між кривим та негативним, зможемо краще зрозуміти вживання слова *кривий* у багатьох фольклорних текстах та фразеологізмах. На вторинному значенні цього слова базується добре знааний і вживаний у літературній українській та російській мовах стійкий зворот *кривити душею* — 'поводитися нещиро', 'обманювати когось', 'уводити в оману'. Отже, фізичне поняття 'кривизна' трансформувалося у кривизну душевну, у моральну ваду, яка визнавалася соціально шкідливою (пор. прислів'я *Душой кривить — черту служить*). В народній свідомості існує стійкий стереотип, відповідно до якого все криве і фізично потворне вважається джерелом зла: *Из кривого ребра Бог жену создал, оттого и кривда пошла* [5, II, 193]. Ущербність вдочі, негативні поведінкові риси за зразком 'негативний' = 'нецілий' прирівнюються до ущербності фізичної³. Ці

¹Звертає на себе увагу факт актуального існування російських зворотів *согнуть в дугу* < *в три дуги*, *в бараний рог*, *в три погибели*>, які означають 'гнути, придушувати, жорстоко поводитися, тиранити'. Походження фразеологізму *гнути в три погибели* "Фразеологический словарь русского языка" пов'язує з варварськими звичаями в Московщині гнути, ламати тіло людини при допиті на дибі. Пор. також *Я тебя согну в дугу, да и концы накрест сведу!* [5, I, 499].

²Щодо походження слова **krivъ* існує дві думки; одно з них, викладено вище, не належить до загальнослов'янських, друга приймається більшістю етимологів і полягає у тому, що **krivъ* походить від індоєвропейського **/s/krei-* 'крутити, гнути' [3, в.12, 174].

³У статті "гнути" свого словника Даль зазначає: "В этом человеке есть загиб, загибинка — есть за ним что-то худое" [5, I, 567]. Таке значення слів *загиб*, *загибинка* прямо свідчить про те, що гнуте мислилося лихим.

думки виражені у численних зворотах, зокрема, у прислів'ях *Горбатого могила виправить*, до якого існує варіативна форма *Лихого справить заступ і лопата* [4, №3020 та 3216]. *Справить* та *виправить* можна розуміти як у прямому, так і в переносному сенсі ('зробить правильним', 'нормальним'). Ці прислів'я цікаві тим, що, по-перше, засвідчують повну семіотичну тотожність горбатого (тобто кривого, зігнутого) та лихого, злого, а по-друге, в них стверджується однаково несумісність горбатого і лихого з життям.

Протиставлення кривого прямому спостерігаємо у багатьох прислів'ях:

Бог прями́т, а дьявол кривит.
Кривороты́й прями́ротому не указ.
Криворожий прями́рожему не образец.
Рожа криво́ (черна), да душа прями́ (бела).
Запряг прями́, да поехал криво́.
Запряг криво́, да поехал прями́ [5, III, 532].
Кривы́ дрова, да прями́ горят.
Хоть криво́е, да молодое, а старое и прями́е, да гни́лое [5, II, 193].

Очевидно, що у цих вживаннях слово *кривий* стосується не стільки просторових понять 'непрямий' чи 'нецілий', скільки ширшого світоглядного поняття 'поганий'. Кривизна тут семіотично тотожна чорному, гнилому, дияволу, нечистій силі. Згадаймо в цьому зв'язку одну з евфемістичних назв чорта — *лукавий*, тобто, в основному значенні, 'кривий, вигнутий' (пор. українське слово *луковатий* — 'з кривизною, викривлений'). В корені *лук-*, як і у корені *крив-*, ще за праслов'янської доби відбувся семантичний зсув від значень 'криве', 'вигнуте' до значень 'погане', 'зле', 'неправедне'. *Лукавого* (чорта) прислів'я однозначно називає джерелом зла: *Вся неправда от лукавого* [5, II, 272]. Відповідно до семіотичної тотожності кривизни і нечистої сили чорт уявлявся народу кривоногим, а старий чорт — до того ж лисим⁴. У потворній людині, а тим більше старій, народно уяво схильна було бачити відьму чи відьмака. Кривизною (в різних формах) наділялися деякі чарівні фольклорні персонажі: і негативні та ворожі людині (*Лихо однооке*, аналог грецького *Поліфема*, одноного *Баба-Яга*), і прихильні до людей (*Горбоконик*, *Кривенька качечка*)⁵.

⁴У зв'язку з семіотичним навантаженням різних типів відхилень від фізичної норми наведемо зворот *Избави нас, Боже, от лиса, коса, рьжа и кривоноса* [5, II, 193]. В цьому тексті (можливо, це рудимент закляття) фізичні вади характеризуються як соціальне зло. Звичайно, не слід шукати якихось раціональних причин поганого ставлення до рудих чи кривоносих людей. Йдеться, власне, не стільки про реальних осіб, що мають такі ознаки, скільки про знакову відміченість нечистої сили. Щодо лисаго, то можна згадати *Лисі гори*, де відбувалися відьомські шабоші. У російській мові XIX ст. Даль зафіксував слово *лысо* у значенні 'не по правде, нечесно': *лысо говорит, делать что-то* [5, II, 276]. Семіотичне навантаження рудого відбито у таких прислів'ях: *С рьжим дружба не води <торгу не води>, с черным в лес не ходи, С черным в лес не ходи, с рьжим бани не топи, Рьжий да красний — человек опасный, Рьжих и в святых нет* [5, IV, 117; 594].

⁵Можливо, типологічною паралеллю до української *Кривенької качечки* є персонаж англійського дитячого фольклору, який називається *The Crooked Little Man*, тобто кривий, зігнутий чоловічок. Він живе у несправжньому кривому світі, де його оточують криві істоти (кішка) і криві речі, а до того ж дах його хатинки дірявий, нецілий.

Аналогічні уявлення були пов'язані у деяких регіонах Росії з лісовиком (*лешим*): він мав одне величезне око, одну, вивернуту п'ятою наперед, ногу та одну гігантську грудь, якою душив людей, що заблукали в лісі. Персоніфіковане лихо уявлялося народові не лише однооким, але й зігнутим, скривленим: *Йшов козак на лінію й вельми надувся — йшов козак із лінії, як лихо зігнувся* [4, № 792].

Отже, відхилення від норми співвідноситься у віруваннях і фольклорі з нечистою силою, нелюдським світом. В одній з русальних пісень є слова:

*Сиділа русалка
 На кривій березі...* [29, 67].

Таким чином, мовний і фольклорний матеріал свідчить, що кривизна разом з іншими фізичними вадами вважалася негативним, деструктивним явищем у людській спільноті, а також ознакою сфери нечистої сили. Отже, будь-яке криве (фізично чи морально неповноцінне) шкодить життю, виступає рсціальною силою і тому протиставляється Божій правді як джерелу життя. Коли джерелом Правди виступає Бог, то джерелом Кривди — чорт, *лукавий*, а в широкому сенсі — інфернальний світ.

Аналогічні народні уявлення відбилися й у деяких віруваннях. Так, у лісовій зоні України, зокрема на Поліссі, вважалося небезпечним проходити в лісі під похиленим деревом, бо нападе блуд і не дасть знайти дорогу додому. У східних слов'ян довго зберігалося уявлення про те, що раз на рік буває так званий кривий тиждень, коли активізується різна нечиста сила, зокрема русалки, відьми. Серед цього тижня особливо небезпечною вважалася крива середа. О цій порі народжувалися потворні діти та потворна худоба. Крива середа протиставлялася правій середі, дню дуже здалому, коли вроджені вади могли виправлятися [2, 97]. Можливо, з уявленнями про криву середу як джерело всього потворного пов'язаний зворот *Скривився, як середа на п'ятницю*, де п'ятниця виступає персоніфікацією позитивного члена семіотичної парадигми. Вірили, що береза, зрубана у праву середу, надається до виправлення вивихів [6, I, 135].

Деякі факти, що стосуються обрядів поховання, свідчать, що уявлення про криве як ознаку сфери позалюдського сформувалося ще у неоліті. На території України виявлені поховання часів ранньої трипільської культури, у яких тілу мерця надавалося зігнуте положення з підібганими до живота ногами. Про це пише Михайло Грушевський: "Найстарший обряд поховання, який можна сконстатувати, — се похорони т.зв. скорчених скелетів... Найбільш типова форма похорону — де труп лежить на боці, скорчивши ноги, з притуленими до лица руками" [7, I, 41]. Грушевський наводить різні пояснення такої пози мерця. Можливо, пише він, труп зв'язували, щоб не дати мерцю вийти з могили і шкодити живим. Аналогічну скорчену позицію надавали небіжчикам й інші народи, зокрема при розкопках в Месопотамії виявлені схожі поховання приблизно того ж періоду, що й на території України (3000 років до н. е.). Покійника вдягнутого загортали у цинкову чи накривали нею, надавали йому пози з підібганими ногами і в такому стані закопували⁶. Не виключено, що ця поза імітувала положення ненародженої дитини

⁶Див.: Сетон Ллойд. *Археология Месопотамии*. — Москва, Наука, 1984. — с. 93-94.

в лоні матері (такої думки, зокрема, дотримується Б.Рибаків). І ненароджена дитина, і покійник однаково належали до потойбічного світу. Для дитини перехід до цього світу був пов'язаний з процесом випрямлення тіла; для мерця перехід за межу до того світу, навпаки, супроводжувався згинанням тіла. Прямизна виявлялася ознакою життя, а кривизна — смерті⁷

Зв'язок кривизни і смерті, потойбічного світу деякі дослідники вбачають й у давній традиції багатьох народів будувати культові споруди у вигляді лабіринтів чи концентричних кіл. Відома давньогрецька легенда розповідає про напівлюдину-напівбика божественного походження Мінотавра, що жив у підземному лабіринті на острові Крит⁸. Йому регулярно приносили в жертву людей. Зв'язок Мінотавра зі смертю виявлявся ще й у тому, що ці жертви були карою афінянам за смерть критського царевича Андрогейя, якого вбив бик в Афінах. Найвідоміша археологічна пам'ятка крито-мікенської культури (доба бронзи) — пелопонеське місто Мікени — підтверджує реальне існування лабіринту як культової споруди, причому споруди підземної. Зокрема, у Мікенах знайдені шахтові могили (гробниці), розташовані по колу. Виявлено два кола таких гробниць, раннє та пізніше, що свідчить про давню і стійку традицію, яка існувала протягом кількох століть [14, 158]⁹

Стереотип кривизни як ознаки потойбічного світу втілений різними народами в уявленнях про форму пекла. Як відомо, за християнськими віруваннями, пекло схоже на гігантську воронку, яка звужується донизу, і складається з 9 кіл, розташованих концентрично (докладний опис можна знайти у Данте). В давньоіндійській міфології місцем перебування мертвих грішників (тобто пеклом) був *Нарака*, розділений на 7, 21, 28 чи 50 кіл (за різними джерелами), причому кожне коло призначене для грішників певного роду (залежно від їх гріхів) [10, I, 199].

Підсумуймо: стійкі архаїчні уявлення слов'ян щодо несумісності кривизни, зігнутості, а пізніше — взагалі фізичних вад з долею (щастям), правдою і, зрештою, з усім життям людини базувалися на концептуальних світоглядних засадах, які прослідковуються дотепер у культурах багатьох народів. Встановлення паралелі між кривим (нецілим) і мертвим, позалюдським спричинилося до трансформації значення 'згинатися, ставати кривим' дієслова *гинути* у значення 'припиняти (земне) життя', 'вмирати'. Вербальним субстратом такої семантичної трансформації були дієслова з коренем **gyb-/*gъb-/*gub-*.

На час утворення нового значення у дієслів з цим коренем (праслов'янська доба) поняття 'вмирати' вже було номіновано, адже основний засіб його номінації

— слова з коренем *mr-/мер-* — виник значно раніше. Отже, дієслова *гинути*, *губити*, іменник *гибель* та інші виступили синонімами до мовних знаків, які вже функціонували. Чи можна це пояснити намаганнями збагатити чи урізноманітнити мову? Очевидно, що ні. Поява синонімічних мовних засобів за давніх часів могла бути зумовлена лише суспільною потребою у розмежуванні різних понять, в даному разі — різних видів смерті. Судячи з семантичного компонента 'страждання', збереженого у діалектних словах з коренем *гин-*, можна припускати, що словами **gъbnuti*, **gybati*, **gubiti* позначалася насильницька (не "своя") смерть, яка вважалася певним відхиленням від норми. Інший кінець життя, який розглядали як "нормальний", міг номінуватися словом *смерть* (а не *гибель*). Така гіпотеза ґрунтується на наявності у праслов'янському слові **sъmьrtь* першого компонента *съ-*, який в індоєвропейській прамові мав значення 'добрий', 'правильний', 'нормальний' [9, III, 540]¹⁰. На перший погляд це видається абсурдним. Проте давня людина мала свої цінності і свої світоглядні концепції. Вона не знала страху смерті, бо не розділяла непрохідною межею існування тут і там, на цьому і на тому світі. Померлий предок міг знову прийти у світ, до живих, а живий міг побувати у предків і повернутися у цей світ (саме мандрівка до могутніх предків лежала в основі обрядів переходу). Віра у потойбічне життя зумовила розвинений культ предків, важливим компонентом якого були ритуали переміщення на той світ. Саме з повним, правильним виконанням усіх приписів ритуалу могло пов'язуватися поняття "правильної" смерті. Адже "правильна" смерть члена роду мала забезпечити не тільки його майбутню реінкарнацію, але й добробут іншим членам роду, які залишилися серед живих, на цьому світі.

Отже, припускаємо, що у праслов'ян слова з коренем **gyb-/*gъb-/*gub-* та слова з коренем *mr-/мер-* розрізняли два принципово різні за своїм соціальним та релігійним значенням види смерті¹¹. Очевидно, розмежування двох понять — 'правильної' та 'неправильної' смерті — було тісно пов'язане з культом предків. Який конкретний зміст вкладався в поняття 'доброї', 'правильної' смерті? З цього приводу також можемо робити лише більш або менш вірогідні припущення. Втім, на основі слов'янських календарних обрядів, що дійшли до наших часів у рудиментарних формах, слов'янського фольклорного та фразеологічного матеріалу, письмових свідчень середньовічних

⁷Цікавим поєднанням ідеї кривизни як фізичної вади та нежиттєвості є українське діалектне слово *померіте* — 'каліцтво від народження'.

⁸В образі Мінотавра (він онук Геліоса, тобто Сонця, і син Посейдона, бога моря) спостерігаємо складну комбінацію таких компонентів концепції світобудови, як сонце (вогонь), море і підземний світ. Цей образ цікавий не тільки їх поєднанням, але й зв'язком з ідеєю смерті.

⁹З лабіринтом Мінотавра, що був розташований на острові серед моря, порівняймо "концентричний" мотив слов'янського фольклору, зокрема замовлянь: *море — на морі острів — на острові камінь — на камені гадюка (ворон)*. В давньогрецькому міфі зв'язок істоти, що знаходиться "на камені", тобто в центрі лабіринту, з тим світом і смертю виражений більш експліцитно, ніж в українських замовляннях.

¹⁰Той самий компонент є у словах *здоровий* та *щастя* (праслов. **sъdorъgъ*, **sъčęstьjъ*). Перше буквально означає 'з доброго дерева', а друге — 'гарна частина'. В значенні 'нещастя, лихо' в російській мові вживалися слова *злочасть*, *злочастие*, де перший компонент *зло-* прямо протилежний за змістом компоненту *с-* слова *счастье*. Безумовно вагомим є факт такого обмеженого, "обережного" вживання вказаного префікса *с-* у слов'янських мовах. Від того ж кореня **sъ-* утворено слово *свій*.

¹¹Серед неслов'янських індоєвропейських народів тільки литовці мають перед коренем *mer-* такий самий перший компонент *съ-*, який присутній в слові *смерть*. Крім того, литовська мова має вислів 'померти своєю смертю' (*savo smerčiu mirti*) [9, III, 685-686].

мандрівників-арабів, античних джерел деякі дослідники (зокрема, Н.Велецька) доходять висновку, що у праслов'ян в межах культу предків існував ритуал сакрального вбивства тих членів роду, які досягли певної вікової межі, найправдоподібніше — віку, в якому виявлялися перші ознаки старіння¹².

Можливо, що саме ритуальна смерть, а власне, ритуальне вбивство, з численними обрядами "проводів" на той світ, і номінувалося словом *смерть* (у цьому зв'язку становлять інтерес фразеологічний зворот *красна смерть*, тобто 'гарна, добра смерть', а також прислів'я *на миру и смерть красна*, які збереглися у слов'янських мовах). Вмирання, загибель не ритуального характеру, наприклад, випадкова смерть, яка вже через це не могла призвести до потрібних для життя роду впливів, а навпаки, спричиняла нещастя, номінувалося іншими мовними знаками. Отже, саме необхідність розрізнити два види смерті й могла викликати появу у слів з коренем **gub-/*gъb-/*gub-* вторинного значення 'вмирати', 'вбивати'

2. Смерть, вмирати

Для номінації понять 'мертве', 'смерть', 'вмирати' багато народів індоєвропейського мовного ареалу використовує корені *mr-/mor-/mar-* чи ті ж корені з іншим вокалізмом. Цікавою особливістю слів з цим коренем є те, що вони відзначаються високою мірою звукової стійкості, і слова, які функціонували багато століть тому, майже повністю відповідають вживаним у нашу добу. Те ж можна сказати й про слова, які належать мовам, розділеним у просторі величезними відстанями. Наведемо кілька форм для порівняння:

давньоіндійські *māraṭi* 'вмирає', *māras* 'смерть',
давньоірландське *marb* 'мертвий',
грецьке *αμβροτος* 'безсмертний',
латинське *morz*, родовий відмінок *mortis* 'смерть',
вірменське *meranim* 'вмираю',
перські *[murdan]* 'вмирати', *[murk]* 'смерть',
литовське *miiti* 'вмирати', *maras* 'мор, чума',
німецьке *morden* 'вбивати'.

Збереження фонетичної форми пояснюється наявністю в корені двох сонорних фонем, <м> та <р>, які відзначаються стійкістю щодо фонетичних змін. Останні заторкували тільки середній звук кореня, на місці якого знаходяться в різних мовах різні голосні, дифтонги і нуль звука (як у слові *мрець*)¹³. Походження цього кореня, його семантичні зв'язки з іншими словами в етимологічних словниках не подаються, хоча його етимологія і генеза становлять значний інтерес.

¹²Див. книгу Н.Велецької "Языческая символика славянских архаических ритуалов" (Москва: Наука, 1978).

¹³У давньоіндійській мові, як і в деяких сучасних слов'янських (чеській, сербохорватській), складотворчими виступали, крім голосних, й сонорні фонемати <р> та <л>. Вважається вірогідним, що вони могли виконувати функцію складотворення у індоєвропейській прамові. Тому первісну форму кореня *mer-* реконструюють як **mr-*. В такому випадку слід визнати, що голосний між цими звуками у всіх мовах пізнішого походження і тому міг бути будь-яким.

Поняття 'смерть' є складним багатокомпонентним комплексом, у якому переплітаються різні аспекти уявлення про світобудову (див. зокрема розглянутий вище понятійний зв'язок між смертю і кривизною). Без розгляду принаймні частини зв'язків, що пов'язують 'смерть' з іншими категоріями первісної культури, ми не зможемо обґрунтувати нашої гіпотези про генезу кореня, який представлений у наведених словах. Таким чином, ми будемо спиратися не лише на мовні, вербальні факти, але й на особливості архаїчного світобачення.

Почнемо з припущення, що поняття смерті в архаїчному мисленні базувалося на якихось інших, простіших поняттях. Виявлення таких понять може сприяти і розумінню становлення категорії смерті. Тому на першому етапі аналізу пропонуємо розглянути семантичне навантаження інших індоєвропейських коренів, які зближуються з коренем *mr-/mor-/mar-* за фонетичною формою.

Доволі близьку звукову форму до кореня *mr-/mor-/mar-* має реконструйований індоєвропейський корінь **mrk-* (інша реконструкція **merg-*). Кінцевий звук кореня, так званий детермінатив, міг бути спочатку не кореневим, а суфіксальним елементом, який не міняв значення кореня, а утворював слова інших частин мови. Корінь **mrk-* означав темряву, відсутність світла, темне забарвлення. До його гнізда входять як слова сучасних мов (укр. *морок, морочити, запаморочення, смеркатися, моргати*, рос. *меркнуть, мерцать, мрак, сумерки, мрачный*, лит. *mérkti* 'закривати очі', словен. *mŕkniti* 'темніти, моргати', чеське *smrknouti se* 'смеркатися', *mrkati* 'моргати'), так і слова давніх мов (давньоісландське *myrkr* 'темний', давньоіндійське *markās* 'запаморочення', 'затемнення сонця').

Третій індоєвропейський корінь майже тої самої звукової форми, що й два наведених вище, — це корінь **mer-/mor-*, якому приписують значення 'чорніти, темніти, виглядати темним', а також 'чорна фарба'. До його гнізда етимологи відносять укр. *марати*, рос. *марать, маркий, марушка* 'помарка, пляма', чеське *morovaty* 'плямистий', литов. *morai* 'пліснява', грецьке *μοριτω* 'роблю чорним, брудню'. Рефлексами того ж кореня є латинські іменники *mōrus, mōrum* 'тугове дерево', *taurus* 'мавр, негр', праслов'янський прикметник **murь* 'темний', звідки українське діалектне *мурга* 'чорний вил', польське *moreg* 'темна смуга на шкірі тварини'

Як нам видається, рефлекси двох наведених індоєвропейських коренів (**mrk-* та **mer-/mor-*) номінують спільну або близьку понятійну сферу (не йдеться про денотати, тобто ті реалії, що номінуються словами, бо вони можуть належати різним тематичним полям, говоримо про наявність у семантичній структурі наведених слів спільних компонентів плану змісту абстрактного характеру). Справді, значення 'темрява' і 'чорніти' стосуються того ж самого поняття. Фонетична і семантична близькість рефлексів цих коренів дозволяє бачити в них не два, а один спільний корінь, який через притаманну давнім мовам полісемію міг утворювати похідні слова з різноманітними, семантично віддаленими значеннями, аж до таких слів, які вступають в опозицію енантіосемії¹⁴. Незважаючи на значні змістовні розбіжності, рефлекси коренів **mrk-* та **mer-/mor-*, який

¹⁴Енантіосемією називають таке явище, коли той самий корінь чи навіть слово розщеплюється на два антонімічних значення, наприклад, сучасне українське дієслово *прослухати* означає 'уважно вислухати' та 'не почути'

ми будемо надолі розглядати як один корінь, умовно позначаючи його **mor(k)*, зберегли спільне семантичне ядро, яке у явній чи трансформованій формі "вичитується" майже у кожному слові і входить до всіх понять. Цим змістовним ядром є зорове враження відсутності світла.

Щоб уявити масштаби того понятійного простору, який покривається рефлексамі цього кореня, наведемо деякі значення похідних слів:

'туман' — рос. *марь, марево*, укр. *паморока, морок*, литов. *mirga*;

'присмерки' — пол. *mrok*, рос. *сумерки*, рос. діал. *морока*;

'темрява' — болг. *мрак*, чеське, словацьке *mrak*;

'темний' — давньоісл. *myrkr*, грецьке *μουροχος*;

'хмара' — чеське, словацьке *mrak*; латиське *maquona*;

'хмарний, туманный' — рос. *мрачный*, рос. діал. *маркотный*;

'згасати, темнішати' — укр., рос. *меркнути*, біл. *меркнуць*, болг. *мръкна*;

'затемнення сонця' — давньоінд. *markás*;

'жмурити очі' — лит. *mérkti*;

'моргати' — рос. *моргать*, пол. *mrugać*;

'дурити, підманювати' — рос. *морочить*;

'нечиста сила' — укр. діал. *морок*;

'чарівниця' — укр. діал. *заморока*;

'чаклун' — рос. діал. *морокун*;

'страждання' — укр. діал. *морок*;

'п'янити' — укр. діал. *паморочити*;

'дим, чад' — рос. діал. *морок, морготь*;

'клопіт, турбота' — укр., рос. *морока*;

'тривога, непокій' — укр. діал. *маркота*, біл. *маркота*;

'бруднити, робити плями' — рос. *марать*;

'білити' — рос. діал. *марать*;

'неприємний, гидкий' — словацьке *mrkotny*;

'невеселий, сумний' — укр. *маркітний*;

'хворий, ледве живий' — рос. діал. *моргуша*;

'чорний віл' — укр. діал. *мурга*, пол. *turga*;

'погляд' — латиське *miiklis*;

'роззява' — рос. діал. *моргун, моргач*;

'сліпий' — грецькі *μαυρος, αμαυρος*;

'шовковиця' — укр. *морва*, пол. *morwa*, чес. *moruše*, лит. *māras*, лат. *mārus*, грецьке *μορων*;

'ранок' — готське *maurgins*, давньоісакс. *morgan*, нім. *Morgen*.

З великою долею вірогідності до гнізда з коренем **mor(k)* можна віднести й слово *хмара*. Як вважає Фасмер [9, IV, 249-250], форма *хмара* з кореневим голосним [a], що відома українській, російській, білоруській, польській і словацькій мовам, розвинулася із форми *хмура* як результат контамінації (змішування) *хмура* та *марь, мара* чи *хмура* та *пар, пара*. Слово *хмура* з тим самим значенням, що й *хмара*, існує в діалектах української, російської мов, а також в білоруській, чеській, словацькій, польській, верхньолужицькій, нижньолужицькій мовах (тобто практично у всіх східно- та західнослов'янських). Споріднені з ним слова *хмурити(ся)*, *пасмурний*, *похмурний*, *смурний* (діал. рос. 'темний'). В генетично споріднених формах спостерігається ізоморфізм звуків [x], [c], [ш], які слід вважати варіантами етимологічного префікса. Заміна первісного [c] звуком [x], на думку Фасмера, "є спосіб вираження негативної експресії". Позаслов'янські етимологічні зв'язки слово *хмара* ведуть

до грецьких прикметників *αμαυρος, μαυρος* 'темний, сліпий', причому в обох добре виділяється корінь без того початкового приголосного, що є у словах *хмура* чи *пасмурний*. Таким чином, слова *пасмурний, хмурий, хмара* (< *хмура*) також належать до гнізда кореня **mor(k)* і утворені на основі значення 'темне', 'чорне'¹⁵.

Отже, серед наведених рефлексів кореня **mor(k)* виділяється кілька понятійних груп.

1 Група слів із семантичним компонентом безпосереднього зорового сприйняття темряви чи перехідного стану від світла до темряви, які номінують конкретні реалії ('хмара', 'чорний віл', 'помарка', 'негр') або стан чи процес ('присмерки', 'смеркати', 'темніти', 'згасати', 'туман', 'чад', 'запаморочення', 'темрява', 'темний', 'сліпий', 'моргати'). Сюди ж можна віднести слово із значенням 'жмурити очі' — воно номінує темряву, яка наступає для людини, що заплющує очі. Поняття 'ранок' містить ідею переходу від темряви до світла (час, коли темрява зникає). Дещо складніше інтерпретувати значення 'погляд'; втім, поняття 'погляд' можна розуміти як момент, коли до темного ока потрапляє світло і разом з ним образ зовнішнього світу, це в певному сенсі також перехід від темного до світлого. Цікавим прикладом енантіосемії є рос. літер. *марать* 'бруднити' і рос. діал. *марать* 'білити', де в обох випадках в основі лежить зорове враження переходу від світлого до темного (брудного) чи від темного до світлого. 'Брудний', у буквальному сенсі, — 'не чистий', такий, у якому відбувся перехід від світлого до темного. Метафоричний зсув того ж значення 'темрява' спостерігаємо в значеннях 'п'янити', 'дурити', 'обманювати' — тобто затемнювати комусь свідомість, подавати неправдиві факти. Слід зауважити, що до семантики слів із значенням 'темний', 'темрява' чи похідних входить і протилежне до 'темного' поняття 'світлий'. Інакше кажучи, поняття 'темрява' може бути потрактоване тільки через опозицію до поняття 'світло', і навпаки. Аналогічно інтерпретуються й інші ґрунтовні поняття, що складають основу світогляду будь-якого народу: перед — зад, верх — низ, правий — лівий. Це так звані бінарні опозиції¹⁶.

2. Друга група складається зі слів на позначення душевного стану людини чи вражень від зовнішнього світу. Цей понятійний ряд доволі однорідний і включає негативні враження ('неприємний', 'сумний') та внутрішній стан суб'єкта ('неспокій', 'тривога', 'страждання'). Поганий душевний стан асоціюється у людей з конкретним враженням темряви, відсутності світла, що і

¹⁵Для праслов'янського слова із значенням 'хмара' реконструюється форма **morьkъ* з кінцевим кореневим звуком [k], якого в сучасному слові *хмара* немає. Втім, відсутність цього звука не може бути перешкодою для встановлення генетичної спорідненості слів *хмара* і **morьkъ*. Говорячи про давнє значення 'хмара', мусимо мати на увазі, що воно не тотожне тому змісту, який має сучасне українське слово *хмара*. Останнє покриває значення двох російських слів *туча* та *облако*. Праслов'янське **morьkъ* — це, власне, туман, морок, паморока, але ніяк не те, що називається російським словом *облако*.

¹⁶Серед базових понять, що формують мовну модель світу, зустрічаються й такі, що побудовані на квадратичних опозиціях (чотиричлених парадигмах): схід — захід — південь — північ; солодкий — солоний — гіркий — кислий. Перша має ту властивість, що розпадається на дві бінарних, а в другій кожний елемент протиставлений усім трьом іншим одразу.

спричиняється до утворення у того ж самого кореня вторинного, переносного значення. Метафоричні переноси від конкретного фізичного відчуття до душевного переживання становлять типовий спосіб утворення слів з семантикою абстрактного стану: *пекти* → *печаль*, *студ* ('холод') → *стидно*, *мерзнути* → *мерзкий*, *мерзотник* тощо.

3. Нарешті, кілька слів мають значення 'нечиста сила', 'чарівник, -ця' (українські *морок*, *заморока*). Володимир Даль фіксує російські обласні слова зі значенням 'чаклун, відьма, ворожка' — *морокун*, *морокунья*, а також дієслово *мороковать*, яке, крім 'знати, вміти взагалі', означає 'мати знахарські вмилості, бути знахарем чи знахаркою' [5, II, 348]. Можливо, такий семантичний переніс пов'язаний з компонентом 'обман, каузування запаморочення свідомості'

Отже, аналіз слів з коренем **mor(k)-* дозволяє зробити висновок, що цей корінь протягом усього свого існування передавав значення 'темрява', 'відсутність світла'

Однак ми розглянули тільки частину рефлексів цього кореня. Його подальші етимологічні, тобто генетичні, зв'язки ведуть до значення 'мочити', 'мокре'. Як же пов'язати значення 'темне' із значенням 'мокре'? Нам, сучасним людям, видається, що це зовсім різні поняття. Проте етимологія свідчить, що між ними існував певний мислительний зв'язок, який і призвів до номінації цих двох понять тим самим коренем. Праслов'янське слово **mřknuti* 'меркнути' через слова **mork* 'хмара', **mřkja* 'мжичка, дрібний дощ', **mřkēti* 'мжичити' споріднене зі словами, які містять індоєвропейський корінь **mok-/mak-* із значенням 'мокрый', 'мочити', 'зволожувати', 'мокнути' [1, III, 443-445]. І хоча корінь **mok-/mak-* не має у своєму складі звука [p], він тим не менш прямує споріднений з коренем **mor(k)-* 'темрява', 'темніти'. Ця спорідненість засвідчується наявністю литовських дієслів *mėkti* 'мочити', *mīkti* 'мокнути', латиського *mērkt* 'мочити', в яких переважає семантика 'вологе, мокре', а формальна сторона вказує на зв'язок зі словами *морак*, *меркнути*. Той самий корінь зі збереженням звуком [p] маємо у російському діалектному дієслові *моргаситься* 'мрячити, мжичити' та іменнику *моргасинница* — 'дрібний осінній дощ, морось' [5, II, 345]; показові також слова зі значенням 'болото' чи 'ставок': рос. діал. *мереча* 'болото', укр. діал. *морохва* 'болото', латиське *mārks* 'маленький ставок у лузі', назви гідронімів: польська річка *Mroczka*, білоруська *Мороч* [9, II, 602]. Сюди ж слід віднести і албанське дієслово *përmtjer*, аорист (минулий час) *përmtora* 'мочусь' [9, II, 572]. В інших словах, які мають значення 'мокрый' і починаються на *мо-*, звук [p] не зберігся.

Вважається, що індоєвропейський корінь, представлений у щойнонаведених словах, походить від кореня **mok-/mak-*, а звук [p] був в ньому так званім інфіксом, тобто вставним компонентом кореня, який не міняв його значення [1, III, 445]. Отже, значення 'мокрый' передавалося як коренем **mor(k)-*, так і **mok-/mak-*, які є звуковими варіантами того самого індоєвропейського кореня. Різниця між ними має не змістовий, а формальний характер і полягає у відсутності чи наявності інфікса [p].

Рефлексами кореня **mok-/mak-*, крім слов'янських

слів типу *мокрый*, *мочити*, які не будемо тут наводити, є литовські *makėti* 'вступити в болото', *maknėti* 'йти/ходити по болоту, багнута', *makone* 'калюжа', латиські *maknīt* 'йти болотом', *makna* 'болото', *makvona* 'хмара' [9, II, 639-640]. Зв'язок понять 'мокре' і 'болото' доволі очевидний: основна ознака болота — дуже зволожена земля, що провалюється під ногами, а часом і суцільна вода під шаром землі.

Отже, розглядуваний індоєвропейський корінь можна реконструювати у формі **ma(r)k-/mo(r)k-*¹⁷ з факультативним (вставним) [p], колишнім складотворчим звуком. Звук [k] в деяких словах переходив у [r] (*mirga*, *моргати*) або у [ç] (*мочити*, *морочити*). Зауважимо також, що в багатьох рефлексах звук [k] відпадав: *марь*, *марать*, *хмара*, *амарос*, *моритта*, *moravaty*, *morai*. Архаїчною функцією кореня **ma(r)k-/mo(r)k-* була, як можна припускати на підставі значень рефлексів, номінація понять 'темне' та 'вологе'

Незважаючи на те, що ми встановили формальний зв'язок між значеннями 'темне' та 'мокре', які передавалися тим самим індоєвропейським коренем¹⁸, не маємо ще відповіді на питання, як міг утворитися змістовний, понятійний зв'язок темного та мокрого. Для теми нашого дослідження є важливою та обставина, що цей зв'язок реалізований не тільки в корені **ma(r)k-/mo(r)k-*, але в інших коренях індоєвропейських мов. Паралелі між словами з семантикою 'темний, чорний' та 'мокрый, вологий' наведені у праці Марка Маковського 'Удивительный мир слов и значений', присвяченій проблемі мислительних аналогій і семантичних зсувів, що відбувалися на ранніх етапах когнітивного процесу у різних народів. В ній, зокрема, дослідник подає виявлені ним сім (!) міжмовних типологічних рядів, де значення 'темний' передається тим самим коренем, що й значення 'мокрый' (іноді це вдається показати на матеріалі тої самої мови). У виявлених рядах є і слова з тим коренем, який ми розглядаємо у цій праці. Наведемо частину рядів Маковського, дещо їх доповнивши:

1) давньоінд. *rājani* 'ніч', грецьке *ερεβος* 'темрява потойбічного світу', вірм. *erek* 'вечір' співвідносяться з латин. *rigare* 'мочити', іслон. *rakr* 'мокрый', готськ. *riqn* 'дощ', англ. *rain* 'дощ'.

2) укр., рос. *темний*, литов. *temli* 'темніти', давньоінд. *tāmas* 'темрява', латин. *tenebrae* 'темрява' співвідносяться з вірм. *tanam* 'мочити, робити вологим', кимрським *tawdd* 'мочити', верхньолужицьким *tytjo* 'болото', нижньолужицьким *tyte* 'болото', рос. *тина*, яке походить від давньорус. *тимение* 'болото' [11, 185-186].

Зробимо деякі підсумки:

- індоєвропейський корінь **ma(r)k-/mo(r)k-* служить для вираження конкретної ідеї темряви, темноти, відсутності світла;
- цей же корінь передає значення вологості,

¹⁷В рефлексах цього кореня зустрічаємо й інші голосні звуки.

¹⁸Звертає на себе увагу факт майже повного збігу фонетичного оформлення двох литовських дієслів: *mėkti* 'мочити' і *mėrkti* 'закривати очі'. Цей факт тим більш вагомий, що литовська мова відома своєю архаїчністю (деякі реконструйовані для праслов'янської мови слова, що вже давно змінили свою форму в слов'янських мовах, 'живуть' у литовській мові).

• понятійний зв'язок між темрявою і вологістю відбитий етимологічно також у інших індоєвропейських коренях.

Як пояснити регулярність цього змістового зв'язку між двома самостійними, автономними, на наш сучасний погляд, явищами дійсності? Можна припустити, що одна з цих категорій була усвідомлена архаїчним мисленням раніше, відповідно раніше була номінована, а друга постала на її основі і тому отримала номінацію тим самим коренем. Наприклад, можна вважати, що раніше була усвідомлена і номінована ідея темряви, а пізніше виникла ідея вологості, води. Але які підстави спонукають нас надавати пріоритет саме такому шляху давнього мислення? Адже вода — важлива життєдайна сила, вона разом із світлом забезпечує життя. Міфологічні системи багатьох народів стверджують, що першими аспектами дійсності, що обожнювалися давньою людиною, були вода і вогонь. То, можливо, слід припускати, що розглядуваний корінь первісно номінував воду, а вже пізніше почав використовуватися на позначення ідеї темряви.

Однак може бути і третя гіпотеза. Виходячи із синкретичності, нерозчленованості уявлень первісної людини про дійсність, можна припускати, що корінь **ma(r)k-/*mo(r)k-* від початків свого існування номінував одне явище, в якому об'єднувалися два компоненти: вологість і темрява; в такому сприйнятті темне еквівалентне вологому, а вологе — темному. Справді, серед природних реалій є чимало таких, що поєднують в собі обидві якості, і перше, що спадає на думку, це хмари та болото. Інший очевидний приклад зв'язку темряви й води давнім людям подавало небо: воно регулярно ставало темним вночі, а часом темніло і вдень, небо ж було й джерелом води, з нього йшов дощ. У багатьох архаїчних народів засвідчене стійке уявлення про те, що небо — це ріка чи океан, по якому треба плисти чи переходити мостом. Отже, якщо первісне мислення не розрізняло темного і вологого, то їх номінація одним коренем була цілком природним явищем: навіщо мати два слова для одного поняття? На наш сучасний погляд, закріплення за одним планом вираження (формою) двох чи більшої кількості планів змісту (значень) — це полісемія чи навіть омонімія. Для давньої людини це було не так, полісемії в нашому розумінні просто не існувало. Натомість була мовна (коренева) синкретичність як відбиття відповідного типу світобачення.

Мовознавці (зокрема етимологи та компаративісти) відзначають, що полісемія давніх мов суттєво відрізнялася від полісемії мов сучасних. "Полісемія, — пише академік Будагов у своїй книзі "Что такое развитие и совершенствование языка?", — знаходилася у прямій залежності від поглядів людей, які говорять даною мовою, від їх розуміння всього довкілля. Якщо римляни часів Еннія (III-II ст. до н.е.) не розрізняли поняття 'вітер' і поняття 'повітря' (одне слово *ventus*), поняття 'клімат' і поняття 'небо' (одне слово *caelum*) ..., то в подібного роду явищах не можна бачити тільки внутрішню специфіку однієї мови на відміну від внутрішньої специфіки іншої мови" [12, 43]. Що далі ми заглиблюємося у минуле, то більше спостерігаємо мовних явищ, аналогічних до наведених у праці Будагова.

Отже, формальний зв'язок між ідеями 'темне' і

'вологе' (на рівні того самого кореня) слід інтерпретувати як відбиття в мові того факту, що в первісному мисленні існувала цілісна категорія, яка становила неподільну єдність 'темне' + 'вологе'. Та обставина, що ідея вологого регулярно поєднується з ідеєю темного, свідчить про високу міру значущості цієї синкретичної категорії для первісного світогляду. Тому вона має бути відбита у міфопоетичній спадщині людства, принаймні у міфології етносів індоєвропейського мовного ареалу.

Чи знаходимо ми таку категорію? Поза сумнівом, так. У давньому міфопоетичному світобаченні індоєвропейських (і не лише індоєвропейських) народів була навіть не одна, а дві ідеї, які базувалися на поєднанні темного та мокрого. Одною з них був образ СВІТОВОГО ОКЕАНУ, другою — так званий 'нижній світ' у структурі ARBOR MUNDI, тобто світового дерева.

Почнемо з першої міфологічної категорії — СВІТОВОГО ОКЕАНУ.

СВІТОВИЙ ОКЕАН

Образ Океану посідає важливе місце у всіх найдавніших міфологічних та релігійних системах — шумерській, вавилонській, давньоєгипетській, ведійській, давньоєврейській, давньогрецькій. Ідея виникнення світобудови з вод Океану чи моря відома й іншим народам, які не створили (чи не зберегли) розвиненої космогонічної системи.

Відповідно до шумерської космогонії, перед творенням світу весь простір був заповнений океаном. Він не мав ані початку, ані кінця і був вічним. Першу людину боги створили з глини, яку взяли на дні цього світового океану. Шумерські уявлення про творення світу були розвинуті у вавилонській космогонії, згідно якої до акту творення існували лише нескінченний світовий океан та двоє могутніх істот — праотець Абзу і прамати Тіамат, чиє ім'я буквально означало 'море'. Вона вважалася втіленням світового хаосу.

У добре збережених давньоіндійських міфах, зафіксованих у "Рігведі", подається розгорнута картина творення світу. В них говориться про існування первісного хаосу і виникнення з нього води: "Спочатку не було нічого. Не було ані сонця, ані місяця, ані зірок. Лише води протягалися безмежно; з темряви первісного хаосу, непорушного, ніби був він у глибокому сні, води виникли раніше за інші творіння. Води породили вогонь" [13, 14]. Далі в міфі оповідається, що великою силою вогню в океані створилося Золоте Яйце, через рік в ньому народився Брахма, який розбив Яйце й вийшов з нього. Одна половинка Яйця стала Землею, а друга — Небом, а між ними Брахма розташував повітря.

Отже, темрява первісного хаосу і безкінечні води океану — ось дві першооснови світу. Океан був до творення, це та первісна субстанція, з якої постало усе суще, включно з світлом (вогнем) і його джерелом — сонцем. Очевидно, що з образом Океану якнайтісніше пов'язана ідея вологості. Як можна бачити з міфологічних текстів (втім, часто переклади з давніх мов вельми утруднені через неадекватність понятійного апарату), другий аспект того ж образу становить ідея темряви. У Святому Письмі говориться: "На початку Бог створив небо і землю. А земля була

пуста і порожня, і темрява була над безоднею' [Буття, 1, 2]. Слову *безодня* в давньоєврейському оригіналі відповідає словосполучення *'над обличчям праоквану'* Отже, на початку творення світу були темрява і вода, які зображені у космогонічних міфах або відокремленими одна від одної, як у біблійному тексті, або у вигляді єдиного, нероздільного, синкретичного субстрату, втім, позбавленого будь-яких ознак, крім безмежності й невпорядкованості. Зіставивши з цими уявленнями синкретичне поняття 'вологе + темне', яке у індоєвропейських народів позначалося вербально кількома коренями, зокрема розглядуваним коренем **ma(r)k-/*ma(r)k-*, доходимо висновку, що саме це поняття відбито у категорії СВІТОВОГО ОКЕАНУ.

В давньоіндійській міфології образ СВІТОВОГО ОКЕАНУ був дуже добре деталізований. У "Рігведі" він названий "таким, що багато породжує", він несе багатства, блага. В його глибинах — тисячі потоків, що течуть звідусіль. Ведійський океан представлений як чоловік усіх річок. Втіленням океану є бог Вáруна, один з головних богів ведійського пантеону. Вáруна — творець світу, він разом з богом вогню Митрою моделює і впорядковує всесвіт. Основною рисою Вáруна є його зв'язок з космічними водами — він господар світового океану, небесних вод, морів, річок, підземних вод. Втім не тільки водою керує цей бог — в одному з міфів Вáруна названий "володарем ночі і володарем вод" [13, 29]. Через космічні води бог Вáруна дає блага людині, забезпечує існування всього сущого, адже вода — джерело життя. Разом з тим він не є цілком прихильний до людей; за допомогою своїх очей (він має їх тисячу, і одне з них — це Сонце) Вáруна доглядає за порядком на землі, знає, де Правда і Кривда, бачить винуватців та карає їх [10, I, 217]. Так світовий океан (космічні води) виявляє свою амбівалентність: він посиляє людям життєдайну силу, і він же — руйнівна стихія, сильніша за Сонце.

Постає питання: чи є якісь свідчення про номінацію СВІТОВОГО ОКЕАНУ словами, які містять корінь **ma(r)k-/*ma(r)k-*? Так, ми вважаємо, що таке слово (принаймні одне) у індоєвропейських народів існувало й дійшло до нашого часу. Цим словом, яке походить від вказаного кореня і разом з тим має пряме відношення до категорії первісного СВІТОВОГО ОКЕАНУ, є *mare, море*. Про його етимологію йтиметься далі, а тепер звернімося до образу моря, який змальовує українська космогонічна колядка, вперше записана не пізніше 1693 року¹⁹. І хоча текст цієї колядки достатньо відомий, наведемо його повністю:

*Коли не було з нащадка світу,
Тоді не було неба, ні землі,
А на лем було синєє море,
А серед моря зелений явір.
А на явороньку три голубоньки.
Три голубоньки радоньку радят,
Радоньку радят, як світ сновати:
— Та спустимеся на дно до моря,
Та дістанеме дрібного піску,
Дрібний пісочок посієме ми,
Та нам ся стане чорна земляця.
Та дістанеме золотий камінь,*

¹⁹Філарет Колєсса зазначає: "Найдавніший текст цієї колядки добув акад. В.Перетц із кантички Бернацького з 1693 р." [38, 579].

*Золотий камінь посієме ми,
Там нам ся стане ясне небонько,
Ясне небонько, світле сонінько,
Світле сонінько, ясен місячик,
Ясен місячик, ясно зірниця,
Ясно зірниця, дрібні зізвдочки* [18, 55-56].

Виходячи з космогонічного сюжету колядки, можна припускати, що у праслов'ян існували міфи про створення світу. *Синєє море* у цій колядці (епітет *сине* — в даному разі ознака позитивного семіотичного навантаження образу моря) виступає тим першоелементом, який існував до землі й до неба. Як можна бачити з тексту, море уявлялося первісною неструктурованою, хаотизованою субстанцією, з якої постали небо, сонце, місяць та зірки. Отже, джерело світла, як і саме світло, народжується з води. Через акт творення воно відділяється від темряви, і з цього моменту у світі виникає опозиція темного — світлого, про яку вже йшлося. У Святому Письмі ця опозиція також з'являється у результаті акту творення: *«І Бог назвав світло: "День", а темряву назвав: "Ніч"»* [Буття, 1, 5].

Таким чином, слов'янський космогонічний міф, збережений українським народом, збігається в своїх засадах зі Святим Письмом, із космогонічними уявленнями інших народів. В колядці протосубстанція названа словом *море*, яке, за нашою гіпотезою, генетично пов'язане з коренем **ma(r)k-/*ma(r)k-*. Очевидно, що протягом свого існування звукова форма *море* трансформувала своє значення, бо це слово в колядці номінує зовсім не те поняття, яке ми тепер називаємо морем.

НИЖНІЙ СВІТ

Тепер зупинимось на другій міфологемній категорії, яка базується на синкретичному понятті 'вологе + темне', — 'нижньому світі' у структурі ARBOR MUNDI, тобто 'світового' чи 'космічного дерева'.

Після акту творення на зміну первісному хаосу приходять структурований (впорядкований) світ, який давні греки називали словом *космос*. Яка роль в ньому відводилася воді? Щоб відповісти на це питання, звернімося до структури світу, представленого символом світового дерева. Вода у всіх варіантах ARBOR MUNDI протиставляється іншим компонентам світобудови — землі (людському, видимому світові) та небу (оселі богів) — і завжди займає місце внизу, біля коренів світового дерева. Тій самій нижній частині ARBOR MUNDI відповідає й підземне царство, нижній світ, тобто те, що мислилося розташованим під рівнем землі, а тому невидимим. А це означає, що вода в концепції світобудови, створеній первісним мисленням, прирівняно до вічно темних глибин землі. Таким чином, нижньому (нелюдському) світові відповідало одне недиференційоване, синкретичне поняття 'вологе + темне'.

Якими функціями та ознаками наділявся нижній світ? Майже у всіх первісних культурах у нижньому, підземному царстві розташовували місце перебування мертвих, тобто він був загробним, потойбічним світом; втім, у пізніших світоглядних системах там містилася тільки частина потойбічного світу — пекло. У багатьох народів образ підземного світу поєднаний з ідеєю води. За грецькими міфами, вхід до підземного царства Аїду знаходиться за рікою Океан, яка омиває весь суходіл; в самому Аїді тече кілька річок (Лета, Стікс, Ахеронт, Коцит, Піріфлегетон), там є також

озеро та болото, а за пізнішою версією — ще й острови блаженних [10, I, 50-51]. За скандинавськими міфами, вхід у підземне царство мертвих — хель — розміщувався під коренем світового дерева (ясеня Іггдрасіля). Характерно, що біля воріт хеля тече ріка, через яку перекинута міст. Такий категоріальний стереотип — поєднання в 'нижньому світі' темного і вологого — прослідковується і на матеріалі інших міфологічних систем. 'Нижній світ' завжди мислився ворожим людині, а разом з тим — таким, що забезпечує родючість і багатство.

Чи існували у індоєвропейських народів якісь назви 'нижнього світу' або міфологічних категорій, з ним пов'язаних, утворені від кореня *ma(r)k-/*ma(r)k-? І на це питання даємо ствердну відповідь. Такі слова існували чи існують в багатьох індоєвропейських мовах; як правило, вони виступають іменами богів, божеств, фольклорних героїв, але серед них є й такі слова, що номінують реалії дійсності. Розгляд цих слів і понять, які ними номінувалися, може наблизити нас до розв'язку поставленої проблеми — звідки походить слово *смерть*.

Марс

Заслугує на увагу ім'я італійського, а потім римського бога Марса, первісно бога родючості, а пізніше — війни. Про нього відомо небагато. Вважається, що на початках культу Марс був хтонічним божеством дикої природи, усього невідомого і небезпечного, що містилося за межами поселення роду. З розвитком рільництва Марс був переосмислений як охоронець кордонів (тобто "свого" світу, протиставленого "чужому", неосвоєному світу), покровитель "культурної" природи. Тваринами, присвяченими Марсу, вважалися дятел, вовк (іноді триголовий), кінь, бик. Відомо, що у римлян відбувалися весняні очищувальні ритуали (люстрації), під час яких землероби обходили свої поля і зверталися до Марса з проханням дати їм добрий врожай, багатство і здоров'я. Навесні здійснювався і обряд вигнання "старого Марса" — *Mamurius Veturius*, який припадав на 14 березня і полягав у вигнанні зими та закликанні весни [10, II, 119]. Під час цього обряду на місце старого Марса (життєвий цикл якого завершувався в березні) кликали нового, який мав забезпечувати врожай у новому господарському році. Латинська назва березня (*martius*) пов'язана саме з аграрною функцією Марса, а не з пізнішою його трансформацією у бога війни.

Найдавніші відомі форми імені Марса — *Marmor*, *Mamurius* та *Mamers*, у яких кореневі звуки подвоєні, можуть свідчити про високу значущість цього бога у архаїчній свідомості (тій самій меті — підкреслити високу міру сакральності — часто служить і потроєння атрибутів божества, наприклад, три голови вовка).

Загадка Марени

Другим персонажем, який слід розглянути у зв'язку з понятійним ареалом кореня *ma(r)k-/*ma(r)k-, є слов'янська Марена. Вона відома різним слов'янським народам також як *Марана*, *Марина*, *Морена*, *Маржана*, *Маржена*, *Марр*. За фрагментарними залишками її культу у слов'янських народів та обмеженим фольклорним матеріалом важко відтворити образ та місце Марени в архаїчній міфологічній системі. Всі дослідники підкреслюють її

зв'язок з аграрними обрядами і ритуалами, з водною стихією, жіночим началом та гаданням про майбутнє подружжя. У східнослов'янських віруваннях Марена пов'язана з Купалом. Основні обряди, де фігурує Марена, припадають на літо і збігаються зі святом Купала. Цей збіг може бути випадковим (справді, у святі Купала не обов'язково зустрічається образ Марени, в деяких регіонах фігурує одне опудало — тільки Марени чи тільки Купала, або ж взагалі опудало без назви; а там, де їх двоє, зв'язок може обмежуватися тим, що їх ставлять поруч), але, вірогідно, він є відбитком міфологічного зв'язку між божественними персонажами чоловічої та жіночої статі. Важливо те, що у всіх місцевостях, де зафіксовані обряди з опудалом Марени, воно завжди знищується — спалюється, топиться в воді, закопується в землю або розривається на шматки. Деякі дослідники бачать в Марені персоніфіковану смерть [10, II, 111] або богиню весни і води [25, IV, 1465]. Навряд чи можна прийняти такі трактування, які нічого насправді не пояснюють. Втім, з факту збереження поганських ритуалів, пов'язаних з Мареною, аж до нашого часу, а також з їх ширшого розповсюдження на всіх слов'янських територіях випливає висока значущість цього ритуалу і тих категорій, які репрезентує цей персонаж у архаїчному світосприйнятті. Образ Марени тим цікавіший, що це один з небагатьох жіночих образів східнослов'янського міфологічного фольклору. Отже, слід розглянути його якомога детальніше.

Крім Марени з купальського свята, де вона має ознаки, що пов'язують її зі смертю та нечистою силою, слов'янський фольклор знає ще одну Марену — Марену-ключницю, яка навесні (на свято Юрія) відкриває землю ключами (про це йдеться у моравських і словацьких юрійських піснях). Іноді вона тільки передає ключі святому Юрію, який сам відмикає небо і землю. Ця Марена зовсім не схожа на купальську, адже вона сприяє весні, теплу, вегетації, достатку і багатству, а купальська Марена інтерпретується як темний, хтонічний персонаж, пов'язаний зі смертю (про що свідчить і її ім'я). Олександр Потебня, зіставивши купальські обряди з піснями про Марену-ключницю, дійшов висновку, що в образі Марени злилися два колишні міфічні персонажі з протилежними ознаками — смерть та небесна ключниця, схожа на зірницю чи сонце. Чи справді колись у слов'ян було дві Марени? Що означало спалення чи топлення її опудала? Чому її ім'я походить від кореня зі значенням 'вологе + темне'? Що поєднує Марену і Марса? Поки що є тільки питання, і жодної відповіді.

Найдавніші відомості про Марену містяться у польського хроніста XV ст. Яна Длугоша в його "Historia Polonica", де він серед польських поганських богів називає і богиню Маржану (*Marzyana* чи *Marzanna*). Оскільки польських богів Длугош трактував через аналогії до римських, то Маржану він поставив у відповідність до римської богині, в культурі якої побачив найбільше спільного з Мареною. Такою богинею виявилася Церера. У чехів існування культу Марени (*Mařena*) засвідчене письмово з XIV ст., до того ж у деяких джерелах вона ототожнена з Гекатою [2, 52; 58]. Хроністи подають словацькі назви богині в формах *Marmuriena*, *Mamurienda*, де спостерігаємо таке саме подвоєння кореневих звуків, що і в імені Марса (*Marmor*, *Mamurius*, *Mamers*). Свідчення

хроністів дозволяють шукати шляхів реконструкції образу Марени через аналогію до вказаних античних богинь.

Що ми знаємо про Цереру та Гекату?

Італійці, а пізніше римляни вшановували богиню Цереру від найдавніших часів, причому цей культ у багатьох рисах був схожий з культом Марса. Як і Марс, Церера опікувалася хліборобами, від неї залежав ріст і врожай збіжжя. Римляни приписували їй винайдення рільництва та введення законів, тобто пов'язували з нею культурний прогрес. Головні її свята відбувалися навесні, під час сівби, і називалися цереалії; крім того, Церері були присвячені свята жнив та осінньої сівби. Разом з тим Церера була володаркою підземного світу і могла насилати на людей божевілля. Ще одна важлива функція Церери — піклування про матерів, породіль та покровительство шлюбним стосункам [10, II, 617]. Цікавим елементом цереалій, що мали забезпечити врожай і захистити поля від літньої спеки, були циркові та сценічні ігри (щось на кшталт пізнішого карнавалу); компонентом ігор було ритуальне полювання на лисиць, до хвостів яких прив'язувалися палаючі смолоскипи.

Якщо римська Церера назагал була прихильна до людей²⁰, то інша богиня, риси якої давні хроністи вбачали у слов'янській Марені, давньогрецька Геката, була яскраво вираженою хтонічною богинею, яка уособлювала морок, темряву, ніч, лякала людей нічними примарами, перекидалася на мерців [10, I, 269]. Це одна з найорхаїчніших богинь у грецькому пантеоні²¹. Її зооморфні атрибути — змії і собаки; в других можна бачити паралель до вовків Марса, а в перших — яскраву ознаку підземного, потойбічного світу. На зображеннях Гекати змії іноді знаходяться у неї в руці, а іноді на голові серед волосся. На ранніх зображеннях єдиною її божественною ознакою був палаючий смолоскип, іноді два смолоскипи (здаємо, що в культурі Церери смолоскипи чіпляли до обрядових лисиць). На пізніших зображеннях Геката має три тіла, повернутих одне до одного спинами. Як зазначає Ян Парандовський, вона схожа більше на індійські божества, ніж на грецьких богинь. Найяскравіша ознака Гекати — її зв'язок із світом мерців: вона полює серед могил, лякає людей примарами померлих, спускається до Аїду. Греки розташовували зображення Гекати на роздоріжжях чи на перехрестях і залишали там для неї жертви — частини тих жертв, які приносилися предкам. Отже, Геката — демонічна богиня, яка пов'язує два світи — світ живих і мерців, але більшою мірою належить темному потойбічному світові. До того ж Геката вважалася богинею чар і чаклунства, до якої зверталися по допомогу через магичні заклинання.

Лише на основі того, що нам відомо про Гекату і Цереру, робити якісь висновки про образ Марени було би ризиковано. Проте у нас немає підстав і не вірити тим середньовічним хроністам, які побачили ознаки культу Гекати та Церери в культурі Марени в тому вигляді, в якому він існував у Чехії та Польщі XIV-XV ст. Отже, будемо шукати далі. Які ще персонажі мали ім'я, утворене від кореня *ma(r)k-/ *mo(r)k-?

²⁰Її зображували на скульптурах у вигляді усміяної красавиці жінки, без жодних атрибутів нелюдського світу.

²¹Вважається, що культ Гекати був запозичений греками з Малої Азії.

Маринка

У східнослов'янському фольклорі, а саме в билинах кийського циклу, де діють богатирі Ілля Муромець, Добриня Микитич і Альоша Попович, фігурує персонаж на ім'я *Маринка*. Про неї розповідається завжди та сама історія, причому відома величезна кількість записів, зроблених на російській півночі, в Сибіру та на Дону. В цій історії, крім Маринки, бере участь богатир Добриня. І сам сюжет, і образ Добрині в ньому настільки неподібні до інших епічних творів і богатирських образів кийського циклу, що деякі російські дослідники фольклору вважають билину про Добриню і Маринку пародією на билинні персонажі та сюжети, створеною тоді, коли почалася деградація билини як жанру; окремі елементи сюжету намагаються пояснювати навіть впливами ХХ ст. [17, 391]. Михайло Грушевський [16, IV, кн. I, 105] знав про такі погляди, але вважав цю билину значно давнішим утворенням, пов'язуючи деякі її мотиви з біблійними.

Ось про що оповідається у цій билині²².

Мати Добрині (іноді Володимир-князь) застерігає його, щоб він не ходив по вулиці, де живе Маринка, відома своїм чаклунством. Проте Добриня поради не слухає і йде на ту вулицю, до Маринчиного двору. На вікні він бачить двох голубків, що цілуються, і стріляє в них, однак потрапляє не у голубків, а у Маринчиного кохавника — Змія, якого називають також Тугарином, Тугарином Змієвичем, Кошієм, Ідолищем, Змієм Гариничем, і вбиває його. Маринка хоче, щоб Добриня зайняв його місце, але Добриня на це не погоджується та тікає. Тоді Маринка збирає його сліди, промовляє над ними заклинання, і причарований Добриня заховається і сам повертається до неї. Тут Маринка обертає його у тура (чи оленя з золотими рогами) і пускає у чисте поле (іноді — на "море турецьке" чи на "зібучі болота"). Про це дізнається мати Добрині і сильнішими чарами чи погрозами примушує Маринку розчаклувати Добриню. Маринка перекидається ластівкою, летить до Добрині та повертає йому подобу богатиря з умовою, що він візьме її за жінку. Натомість Добриня, вже в людській подобі, розриває її на частини і розкидає її тіло по полю (іноді спалює).

На перший погляд, Змія та його кохавниця Маринка зазнали поразки, Добриня торжествує. На цій підставі дуже спокусливо побачити в сюжеті тільки мотив боротьби добра і зла та перемогу добра, одже і саме ім'я Добрині ніби свідчить про його скерованість на добрі вчинки. Але уважніший погляд на сюжет спонукає до роздумів: чи справді Добриня (алегорія добра) перемагає Змія (алегорію зла)? Чи взагалі билину можна тлумачити як боротьбу Добрині і Змія? Фактично супротивником Добрині виступає не Змія, а Маринка, причому проти неї герой виявився беззахисним. Якби не стороння допомога, то довго ходив би Добриня туром чи оленем по чистому полю і плакав би (деталь одного з варіантів билини). Таким чином, ідея билини далеко від стереотипу боротьби добра і зла з неодмінною перемогою добра, а билинні образи потребують якогось іншого трактування. Нас особливо цікавить саме

²²Спираємося на збірку "Добриня Никитич и Алеша Попович", де вміщено 8 текстів цієї билини, а також деякі варіанти.

Маринка як персонаж, потенційно пов'язаний з 'нижнім світом' Однак билина Маринка, як і обрядова Марена, становить неабияку загадку.

Розгадуючи її, звернемо увагу на такі моменти:

1. Маринка явно чужа і небезпечно для людей: про це добре знають і мати Добрині, і князь Володимир, і якийсь зустрічний "старий старичок". Всі вони попереджають Добриню про небезпеку. Ворожість Маринки до людського світу оповідачі підкреслюють такою деталлю: в її домі нема ікон.

2. Добриня — не перший, кога зачаклувала Маринка: на Маринчину вулицю їздило 9 молодців, і ніхто не повернувся; в чистому полі бігають 9 турів — колишніх молодців, а Добриня десятий (варіант — було 39, а Добриня сороковий).

3. Зачаклованих молодців Маринка відправляє або в чисте поле, або на топкі болота, або до 'моря турецького'. Ці ознаки вказують не просто на "чужий", неосвоєний світ, а на світ нелюдський, потойбічний. Порівняймо з текстом билини фрагмент російського замовляння: "...Понеси [хворобу] за гори високи, за леса дремучи, за болота збучи, за грязь топучи, понеси её в сине море!"

4. Двір Маринки іноді описується з такими деталями, які характерні для оселі баби-яги: довкола двора стоїть 70 стовпів, на 69-и висять 'буйні голови', і лише на одній голові ще немає — це місце для голови Добрині [17, 393].

5. Маринка не тільки обертає на звірів Добриню та молодців, але й здатна перетворюватися сама. Перед тим, як розчаклувати Добриню-тура, Маринка стає пташкою.

6. Маринка стає ластівкою (чи 'косоточкою'). Багатьом народам відомий мотив ластівки, яка прилітає з-за моря (див. російські загадки *Сам мал, а за морем бывал, Молод конь за морем бывал, спинка соболіно, брюшко беленько* з відгадкою 'ластівка'). Море в східнослов'янських фольклорних джерелах (казках, замовляннях і прислів'ях) виступає знаком 'нижнього світу', смерті. Тому вважали, що ластівка, яка залетіла у вікно, віщує смерть когось з сім'ї. Маринка-ластівка летить саме до 'моря турецького', де ходить Добриня та інші молодці. Отже, відсилання Добрині на море означає відправлення у 'нижній світ', тобто у царство смерті ('чисте поле' еквівалентне 'синьому морю' та 'болоту збучому').

7. В деяких текстах сама Маринка називається 'Ігнатівною' або вулиця, де вона живе, — 'Ігнатівською' [17, 155; 157]. Можливо, тут слід вбачати зв'язок через грецьке ім'я *Ἰγνατιος* із значеннями 'невідомий' чи 'ненароджений' [1, 1, 534]. Якщо це так, то слова *Ігнатівна* та *Ігнатівська* — пізніша вставка, яка прийшла на зміну іншому, давньому епітету, слов'янському за походженням і близькому за значенням до 'невідомо' чи 'ненароджена'. На таку думку нашої вченої існування персонажа української чарівної казки на ім'я *царниця Загадова*.

8. В одному з варіантів інша чаклунка, 'бабушка-задворенка', рятує Добриню, перетворює Маринку на собаку, і та приречена бігати так 'век и по веку' [17, 159]; в іншому варіанті Маринка лякається, коли мати Добрині погрожує зробити її собакою [17, 166]. Добриня погрожує перетворити Маринку на 'водовозну кобылу' [17, 394]. І собака, і особливо водовозна кобыла тут можуть бути ознаками 'людського', освоєного світу на протязі світу диких

звірів, у яких Маринка обертає молодців чи перетворюється сама²³

9. В усіх без винятку билинах в образі Маринки підкреслюється еротичний елемент: вона займається коханням зі Змієм²⁴, потім, коли Змій вбитий, вимагає того ж від Добрині; "присушує" його до себе; в одному з варіантів билини говориться про шлюб Добрині і Маринки та підготовку до їх шлюбної ночі [17, 168]; на вікні у Маринки змак у вигляді голубів, які цілуються; нарешті, деякі оповідачі використовують для її характеристики відоме російське слово, яке у друкованому тексті замінено багатокрапкою [17, 155].

10. Коханцем (чоловіком) Маринки виступає представник 'нижнього світу' — Змій, або Коцїй.

Отже, билина про Добриню і Маринку багатьма ознаками нагадує чарівні казки²⁵. Не може бути й мови про пізнє (XVII ст.) походження билини, про пародійний характер образу Добрині і обумовленість образу Маринки та її імені історичним персонажем — Мариною Мишею; такий погляд виник ще у XIX ст. і досі вважається в колах російських фольклористів науковою істиною: "Дослідники давно звернули увагу на подібність образу героїні до Марини Мишею..." [17, 392]. Однак, саме ім'я Маринки ми розглядаємо як надзвичайно давнє, а не привнесений пізніше елемент тексту.

Основу сюжету можна трактувати як взаємодію людини і ворожих сил 'нижнього світу' (не будемо тут спеціально зупинятися на міфологічних паралелях до образу Добрині, тому для простоти вважатимемо його людиною). Маринка репрезентує саме 'нижній світ'. На це вказує багато ознак: її 'тілесні' контакти зі Змієм — традиційним для індоєвропейської міфології володарем 'нижнього світу', паралелі з бабою-ягою, влада над людьми, чаклунство, обертання ластівкою, зв'язок з морем чи болотом; можливо, сюди ж треба долучити і якийсь давній епітет, перетворений пізніше на *Ігнатівну*; нарешті, та обставина, що Маринка після смерті йде у землю. Перед нами образ могутньої володарки 'нижнього світу', можливо, колишньої слов'янської чи навіть індоєвропейської богині. Отже, ім'я *Маринка* цей билинний персонаж має не випадково, це номінація, зумовлена семантикою кореня **malrjk-/malrjk*.

Таким чином, ми встановили приналежність Маринки до 'нижнього світу', а її імені до гнізда розгляданого кореня. Тому не виключаємо, що ця героїня знаходиться з Мареною та Марсом у стосунках міфологічної спорідненості.

Звичайно, билина, текст якої зафіксували лише у XIX ст., подає архаїчний сюжет і образи у здеформованому вигляді. З часом первісний образ могутньої володарки тварин трансформувалася в інший образ — чаклунки, яку вже вдається здолати. Кінчається

²³Загадка про собаку тут може пояснюватися вірою в те, що собака має особливу силу проти відьом. Про це у різних народів існують численні оповіді, частково наведені в роботі Потебні "Про долю і споріднені з нею істоти" [15, 501-503].

²⁴В одному з варіантів Змій говорить про Маринку: "Есть у нее не один я друг, есть пучке меня и повежливей..." [17, 162].

²⁵Грушевський, посилаючись на Сумцова та інших дослідників, вказує на паралелі деяких мотивів билини до грецьких міфів (зокрема міфу про Одисея) та старозаповітних сюжетів (талмудична версія повісті про Давида і Вірсавію) [16, IV, кн. I, 105-106].

билино мотивом вбивства чаклунки, перемогою над нею. Такий фінал відповідав мисленню нової доби, коли зменшилася залежність людського існування від сил природи і людина почала усвідомлювати свої власні сили і можливості. Ця доба породила і богатирів як нових епічних героїв. Якщо прийняти архаїчність образу Маринки та усього билинного сюжету, то можна припустити, що билинний богатир Добриня заступив якогось іншого героя, який протистояв Маринці і Змію у раніших формах билини²⁶. Інакшим міг бути саме кінець, сюжетний фінал. Можливо, вбивство Маринки не означало її повного знищення, за мотивом смерті в тексті міг йти мотив нового життя, відродження. Як це можна підтвердити?

Оскільки ми співвіднесли Маринку з 'нижнім світом' та з іншими номінаціями від кореня **ma(r)k-/m(r)k*, то це дозволяє нам серйозно розширити обсяг того матеріалу, серед якого будемо шукати аргументацію на користь нашої гіпотези.

Згадаймо, що римляни навесні відправляли ритуал, який полягав у проходах старого Марса і запрошенні на його місце молодого, нового Марса. Цей ритуал належав до категорії аграрних та, як й інші аграрні обряди, мав забезпечити гарний врожай, багатство, здоров'я, родючість землі та худоби. Ми можемо судити про важливість цього бога та пов'язаних з ним ритуалів за тією обставиною, що його ім'я дало назву місяцю юліанського календаря. В римських щорічних обрядах виступають два Марси — старий, який вже віддав свою силу землі, і молодий, який має це зробити у поточному господарському сезоні. Чи не слід вбачати в образі Марса римський варіант вмираючого і воскресаючого бога, подібного до єгипетського Осириса, шумерсько-акадського Тамуза (Думузі), грецьких Адоніса і Діоніса?

Мотиви циклічного вмирання і відродження бога, від якого залежав ріст рослин, особливо розвинені в середземноморських культурах. Посухи, неврожаї, викликаний ними голод пояснювали смертю чи

відсутністю такого бога, а містерії-ритуали мали на меті сприяти його воскресінню чи поверненню до людей (за давньогрецькою легендою, Адоніс частину року проводив в Аїді, в царстві мертвих, а частину — на землі). Особливо драматичними (і, до речі, суворо забороненими для непосвячених) були містерії, пов'язані з Осирисом, тіло якого, за давньоєгипетськими уявленнями, було розчленовано на 14 частин і розкидано по цілому Єгипті²⁷. Для забезпечення, так би мовити, гарантованого воскресіння бога давні люди вдавалися до ритуального поховання його зображення чи опудала. Таке поховання супроводжувалося голосіннями, плачем, іноді ритуальними іграми, жертвами, а завершувалося, як правило, воскресінням бога і загальними веселощами. В архаїчних формах ритуалу між вмиранням і народженням бога був певний часовий проміжок, скажімо, тиждень, під час якого виконувалися сакральні дії; в результаті деградації ритуалу відпадав саме останній етап — воскресіння бога. Тим і може пояснюватися той факт, що відомі нам обряди з лялькою чи опудалом (східнослов'янські обряди поховання Ярила, Коструба, Костроми, Марени, Маслениці, румунський ритуал поховання Калаяна) зображують здебільшого тільки поховання, тобто є першим етапом колишньої містерії: і хоча в багатьох подібних ритуалах, що збереглися дотепер, первісно основа — імітація смерті і воскресіння бога з метою забезпечення врожаю — повністю вироджена, їх колишнє аграрне призначення все ж проглядає і може бути реконструйоване. Наприклад, Калаяна вбивали з метою викликання дощу.

До нашого часу дійшли дуже фрагментарні дані про культ Марса, очевидно, він не вийшов за межі Італії, а крім того, міг програвати у ритуальній яскравості культам інших середземноморських богів з аналогічною семантикою. Втім, аграрний характер культу Марса і, головне, наявність у ритуалі двох богів, "старого" і "нового", свідчать на користь того, що Марс справді міг належати до категорії вмираючих і воскресаючих богів. Отже, один Марс навесні повертався в землю, тобто вмирав, а другий виходив з неї, народжувався. Якщо ж припустити, що образ билинної Маринки не тільки вербально, але й змістовно споріднений з Марсом, то можна вбачати в мотиві її вбивства в чистому полі зв'язок з ритуальним вбивством вмираючого і воскресаючого бога. З порубаного тіла Маринки згодом могла відроджуватися вона сама. Для чого? Відповідь тільки одна — щоб сприяти новому життю, новому врожаю.

Втім, ця версія наштовхується на суперечність: жодних найменших ознак аграрних функцій Маринки билинний текст не подає. Звичайно, методом "домислювання" можна реконструювати що завгодно і намолотити, як то кажуть, сім мішків гречаної вовни. Втім, не вдаючися до фантазій, слід взяти до уваги таку ознаку Маринки, на якій настійливо наполягають оповідачі билини, в жодному з варіантів її не обминувши, — на сексуальній, тобто фактично на репродуктивній, функції Маринки. Підкреслена Маринчина сексуальність маніфестує її призначення — забезпечувати родючість усього живого, а її смерть і відродження повинні сприяти циклічному, регулярному відновленню природних сил. Таким чином, в давніші

²⁶Зауважимо щодо образу Добрині: билина про Маринку — єдиний сюжет з усього циклу билин про Добриню, де він вбиває змія за допомогою лука і стріл. В інших билинах Добриня або взагалі не вбиває змія, або вбиває його іншою зброєю. Основний сюжет виглядає так: спочатку богатир, гуляючи в чистому полі, топче конем "змеїньшей", потім б'є самого змія якимось загадковим "колпаком земли греческой", після чого змії просять його не вбивати, а укладе з ним угоду про мир. Друга частина билини оповідає, як Добриня на прохання князя Володимира їде визволяти від змія Забавушку Путятичну, причому озброюється шаблею, полицею і списом (іноді ще й луком і стрілами). Однак ця зброя не згодилася Добрині, бо він визволив Забавушку Путятичну та інший "полон" без бою, зламавши затвори на зміїних норах. Кінчається билина розмовою змія і Добрині, в якій змії дорікає Добрині, що той порушив угоду, а Добриня змію — що літав через 'Київ-град', вкрав Забавушку Путятичну та 'припадал на сырой земле'. В інших варіантах билина завершується боєм Добрині зі змієм та перемогою Добрині, який побиває супротивника "плёткою шолковою". Її дає Добрині перед боєм його мати і зазначає при цьому, що цією "плёткою" Добриня підкорить собі змія як селянську худобу [17, 5-57]. Отже, в жодному варіанті билини "Добриня і змії" не фігурує лук і стріли як знаряддя вбивства змія. Натомість в билині про Маринку Добриня стріляє з лука і вбиває змія. Для реконструкції первісного навантаження образу Добрині може виявитися вирішальною саме ця обставина.

²⁷До речі, в єгипетському міфі Ісіда, жінка Осириса, летить на пошуки його розчленованого тіла у вигляді пастівки. Це мандрівка Ісіди у царство смерті.

часи міг існувати варіант билини, де Маринка, розірвана своїм супротивником на частини, відроджувалася знов, подібно тому, як воскресали Осирис та інші боги. Отже, Маринка мала стосунок до родючості, репродуктивної сили природи.

Чи можна знайти ще якісь аргументи на користь такого потрактування образу Маринки, крім зіставлення її з античним Марсом? Адже розуміємо, що це зіставлення і справді може виглядати дещо притягнутим і непереконливим.

М́аря

Звернімося до балтійської міфології, яка має багато спільних ознак і сюжетів з міфологічними системами інших індоєвропейських народів, особливо ж близька до слов'янської (збігаються імена і функції деяких богів, свята, обряди тощо). Слід також взяти до уваги ту обставину, що балтійська міфологія збереглася краще за слов'янську і може бути певним чином використана для реконструкції системи слов'янських архаїчних уявлень.

У латишів існував міфологічний жіночий персонаж на ім'я М́аря чи М́арша, яку вважали покровителькою корів. До неї зверталися так: "Мила М́аря худоби, мати Ісуса Христа, збережи від чаклунів і відьом!" [10, II, 122]. На образі М́арі позначилася звукова подібність її імені до імені Діви Марії, однак по суті вона не перестала бути поганським персонажем. Адже у неї просять захисту для корів²⁸, називаючи при цьому джерело загрози — чаклунів і відьом, персонажів суто поганських. Вже принаймні ці ознаки — корови і чаклунство — пов'язують М́арю з Маринкою. Але це ще не все. Надзвичайно цікавою є міфологічна "біографія" М́арі, тобто той шлях, яким вона перетворилася на покровительку худоби. За литовським і латиським фольклором можна прослідкувати так званий основний індоєвропейський міф, згідно з яким верховний бог-громовик (грецький Зевс, слов'янський Перун, балтійський Перкунас) має могутнього супротивника, пов'язаного з родючістю землі, худобою і водами. Це бог 'нижнього світу', бог смерті; він найчастіше персоналізується в образі змія (в балтійському фольклорі він виступає в образі чорта). У слов'ян він називався Велес, у балтів — Веліяс. У громовика є жінка, богиня, яка також перебуває на небі. Міф оповідає, що саме з хтонічним супротивником і зраджує громовика його жінка, у балтів персоналізована як ранішня зоря, у міфології греків — як земля, Гея, яка внаслідок цієї зради породжує Тіфону. За балтійською міфологією, розгніваний Перкунас скидає свою жінку з неба на землю і перетворює на хтонічну богиню, богиню 'нижнього світу', а супротивника після тривалої і напруженої боротьби вбиває стрілами [10, I, 153-159; II, 303-304]. Латиші знають цю богиню-зрадницю під іменем М́арі, а литовці під іменем Жеміні (від литовського слова *žeme* — 'земля'); звідси видно, що Жеміна і Гея як богині еквівалентні не

тільки функціонально, але й семантично, бо поіменовані словами з тим самим значенням. Номінація цих богинь знаходиться у відповідності з номінацією М́арі (в першому випадку — значення 'земля', в другому — 'вологе + темне')²⁹.

Балтійський варіант основного міфу дозволяє в деяких рисах ототожнити Марю з Маринкою. Вирішальною спільною їх ознакою є статевий контакт із змієм. Обидві героїні — жінки володаря 'нижнього світу' Інші, не такі промовисті, але достатньо показові спільні ознаки, це:

- приналежність до 'нижнього світу', яка для М́арі впливає з сюжету міфу, а для Маринки реконструюється за билинним текстом;
- стосунок до рогатих тварин, у випадку М́арі — свійських, а у випадку Маринки — диких (турів і оленей); обидві вони виступають володарками рогатої худоби — основи скотарства і символу багатства;
- зв'язок з чаклунством і чарами; Маринка може насилати чари, М́аря вмє чари відвертати.

Таким чином, можливо, Маринка має певний стосунок до основного індоєвропейського міфу. Таке припущення дає широку основу для інтерпретації образу Марени. Отже, коло міфологічних персонажів, що отримали свої імена від кореня **mar̥jk-/mofrk*, розширюється: до нього з достовірністю включаємо латинського Марса, слов'янську Маринку, латиську Марю.

Реконструкція Марени

Коло питань, які необхідно з'ясувати для реконструкції первісного образу Марени, доволі широке і охоплює таке:

- зв'язок між Мареною та Купалом;
- тотожність/нетотожність весняної та літньої Марени (Марени-ключниці та Марени з купальського ритуалу);
- співвідношення Марени та інших фольклорних персонажів — М́арі та Маринки;
- стосунок Марени і Мокоші.

Ці питання мають принципове значення для реконструкції усієї слов'янської міфологічної системи. Не претендуючи на повноту і вичерпність, викладемо наші міркування з приводу образу Марени та її зв'язку з тою світоглядною категорією, яка номінується коренем **mar̥jk-/mofrk*.

Для цього розглянемо ритуальні особливості та знакову природу двох свят, у яких фігурує Марена, — купальського та юрївського.

І. Купальське свято.

І. Напередодні Купала селяни вживали особливих заходів, щоб уберегти себе, посіви та худобу від нечистої сили. На вікна хат клали кропиву (од відьом), на дверях хлівів — осіку, вирвану з коренями у лісі, а до корів пускали телят, щоб перешкодити відьмам доїти корів. Поля ретельно оглядали, чи не з'явилися десь "закрутки", які вважалися особливо небезпечними

²⁸В багатьох міфологічно-світоглядних системах корова була символом родючості, багатства, достатку. У давньоіндійській, давньогрецькій та латинській мовах слово *вим'я* має вторинне значення 'родючість, достаток'. Отже, той факт, що М́аря опікується коровами, свідчить про важливість її ролі. Згодимо в цьому зв'язку індійську священну корову, а також корову-помічницю з українських казок, яка допомагає сироті, а після своєї смерті відроджується знов.

²⁹У східнослов'янському фольклорі зустрічаються вербальні формули *мати сира земля, земля-мати, сира земля*. Ці назви змістовно збігаються з номінацією грецької богині Геї та балтійських Жеміни та М́арі. Завдяки паралелізму номінації можна трактувати *мати сирю землю* як жіночий міфологічний персонаж (зокрема у текстах, де вона вступає у сюжетні зв'язки з іншими персонажами). Це дозволяє розшифрувати деякі фольклорні ситуації, наприклад билинне "змеї припадал к сирой земле".

саме на Купала (зерно з "закруток" спричинялося до загибелі тих, хто його споживав). Якщо виявляли 'закрутки', то кликали обізану з чаклунством людину їх вирвати і знищити [6, II, 37]. На думку Грушевського, раніше відбувалися і ритуальні обходи полів з метою їх очищення від нечисті. Дівчата, щоб уберегтися від згубного впливу відьом, обов'язково влітали у віночки полин, а також цілий день носили його під пахвами. Зілля, що збирали на Купала, вживалося не тільки для лікування хвороб, але й для різного чаклунства, тому ним спеціально запасалися відьми та ворожки. Отже, народ був переконаний, що на Купала активізується уся нечиста сила (зокрема вірили, що в цю ніч у відьом відбувається великий збір на Лисій горі), та готувався запобігти їй негативному впливові. Близькі вірування щодо купальського дня існували й у інших народів — білорусів, росіян, західних слов'ян, німців.

Чим це пояснити? На нашу думку, стійкою вірою в те, що на свято Купала на землі знаходилася володарка 'нижнього світу' (у східних слов'ян — Марена), якій підкорялися і відьми, і русалки, і чорти, і змії, і рослини — все, що пов'язане з землею і водою. Згадаймо і легенди про цвіт папороті, що квітне один раз на рік, на Купала, і дає людині надзвичайну здатність бачити те, що сховане. Правильна поведінка людини (виконання усіх приписів ритуалу) дозволяє скористатися перебуванням Марени на землі, зокрема набрати цілющих трав³⁰, оздоровитися у росі та воді, дізнатися про свою долю. Однак Марена та її "підлеглі" становлять небезпеку для людей, худоби і культурних рослин. Саме тому народ вживав спеціальних заходів для охорони від нечистої сили усього "свого" — худоби, полів, домівок (цікава деталь, яку слід взяти до уваги, — для захисту тварин беруть осіку з корінням, тобто з землею). Загроза, що її спричиняє нечиста сила, минає тоді, коли Марену топлять чи спалюють.

Аналогічні вірування та дії пов'язувалися в народі і з Зеленими святами, особливо з русальним тижнем. Зокрема, як оберіг проти русалок використовували полин; в полі шукали і знешкоджували закутки, які приписували злій волі мерців; урочисто обходили поля і влаштовували на них ритуальні трапези. Активізація нечистої сили, яка досягає на Купала свого максимуму, а також інші спільні ознаки Зелених свят і свята Купала (на проводи русалок дівчата розпалювали вогонь і стрибали через нього, плели віночки і пускали їх на воду, гадали про майбутнє подружжя) дозволяють бачити в купальському святі заключний акт цілого русального періоду. Потракування Зелених свят і купальської ночі як одного ритуального комплексу дає змогу розглядати різні на перший погляд явища в одному знаковому ключі, а це відкриває ширші можливості для пошуку відповідей на питання, поставлені вище. Важливий висновок, який випливає з такого потракування купальського свята, полягає у тому, що Марена — це головна русалка, а тому має безпосередній стосунок до смерті та води. Цей висновок підтверджує нашу гіпотезу про те, що ім'я Марени пов'язане з коренем *ma(r)k-/*mo(r)k не випадково,

а генетично, через її знакове навантаження у міфологічній системі.

2. Під час забав біля опудала Марени співалося серед інших кілька пісень, сюжетом яких є загибель дівчини у воді (вона втопилася, коли переходила річку, пливла чи набирала з річки воду). В одній з цих пісень оповідається про Ганну, яка йшла по воду до Дунаю, ступила на хистку кладку і втопилася. У найповнішому варіанті, що наведений Олексом Воропаєм, є така деталь: *"Як потопала, тричі зринала"* Після того Ганнина мати збирає усю громаду і наказує:

*Не беріть, люди, у Дунаї води,
У Дунаї вода — Ганнина сльоза.
Не ловіть, люди, у Дунаї щуки,
У Дунаї щуки — Ганнині руки.
Не ловіть, люди, у Дунаї сомі,
У Дунаї соми — Ганнині ноги.
Не ламайте, люди, по луках калини,
По луках калина — Ганнина краса.
Не рвіть, люди, по луках терену,
У лузі терен — Ганнині очі.
Не косіть, люди, по луках трави,
По луках трава — Ганнина коса [19, II, 189].*

Потебня у статті "Про купальські вогні та споріднені з ними уявлення" про цю пісню висловився так: "Стосунок цієї пісні до топлення Марени абсолютно незрозумілий" [15, 531]. На нашу думку, однак, та обставина, що пісня виконується під час хороводу навколо опудала Марени, дозволяє провести деякі паралелі між Ганною та Мареною. По-перше, подібно до Ганни, Марена потопає в річці (вкидання Марени у воду — найчастіша форма завершення забав з опудалом). Ганна, як і билинна Маринка, розчленовується на частини; опудало Марени у ритуалі не тільки спалюють чи топлять, але й розривають на шматки і розкидають по полю, "щоб воно краще родило" [6, II, 38]. Нарешті, у пісні, яка співається під час топлення Марени, є слова:

*Утонула Мареночка, утонула,
Тільки її кісочка зринула.*

Той же мотив ("*як потопала, тричі зринала*") звучить в пісні про Ганну³¹. Все це означає, що ця пісня насправді не про Ганну, а про Марену (таку здогадку висловив Олекс Воропай), тобто в термінах народної демонології — про русалку. Ім'я *Ганна* з певних причин заступило в ній давніше, питоме, ім'я *Марена*. Для встановлення тотожності Ганни і Марени важливо взяти до уваги, що в іншій купальській пісні, де також йдеться про втоплення дівчини в Дунаї³², вона називається *Мариною*:

*Усі дівки Дунай перепливали,
Дівка Марина в Дунаї втопилась [19, II, 183].*

За спостереженнями Потебні, у минулому столітті при виконанні купальського обряду часто траплялося, що в цю пісню підставляли імена тих дівчат, які брали участь у святі. Можливо, подібний механізм призвів до заміни імені міфологічної *Марени* відомим ім'ям *Марина*, а останнє,

³¹ Відзначимо, що під час виконання обряду намагалися, щоб Марена не просто попливла за водою, а саме втопилася, пірнула під воду. Для цього іноді до опудала прив'язували каміння [19, II, 195].

³² Дунай тут вживається у давньому народно-поетичному значенні ріки та води взагалі, що також свідчить на користь архаїчності обох пісень.

³⁰ За народними уявленнями, цілющі трави сіють і доглядають русалки та мавки [19, II, 207].

сприйняте як звичайне жіноче ім'я, почали заступати іншими іменами учасниць обряду (у варіанті пісні, який наводить Потебня, є *Оленка* і *Явдошка*). Це, майбутє, і спричинилося до втрати імені *Марена* та закріпленні в пісні поширеного імені *Ганна*³³.

Таким чином, ототожнення фольклорної Ганни і ритуальної Марени дозволяє бачити в сюжеті пісні та в купальському обряді відбиття архаїчних уявлень про смерть і відродження божества, що забезпечує родючість природи.

Для нашої розвідки важливо, що сюжет наведеної пісні про Ганну майже дослівно повторюється у баладній пісні про брата і сестру, які переходили Дунай (варіант — море):

*Ой брат сестру через море вів,
Сестра потопилась, брат переплив.
Потопала вона і приказувала,
— Ой не пий, брате, із моря води,
Бо у морі вода — то кров моя.
Не лови, брате, у морі риби,
Бо у морі риба — то кості мої... [31, 383].*

Далі все оповідається у тих самих виразах, як у пісні про Ганну, тому баладу про сестру-утопленицю можна віднести до кола ритуальних купальських пісень. Нижче ми побачимо, яке значення у реконструкції купальського ритуалу має мотив брата і сестри.

3. На свято Купала обов'язково відбуваються численні дівочі ворожіння. Сам факт ворожіння (до того ж часто ввечері або серед ночі) примушує згадати Гекату, яка виявляла свою волю і могутність через чаклунство і ворожіння. На Зелені свята і на Купала дівчата намагалися узнати свою долю в майбутньому подружньому житті. Робилося це різними способами. Зупинимось лише на одному з них. Дівчата обирають найкращу з-поміж себе, яку називають *Купайло*, та йдуть до лісу, де саджають її у наперед приготовану яму та зав'язують очі. До ями викидають також зоздалегідь сплетені віночки — деякі зовсім свіжі, а деякі прив'ялі. Після цього починаються співи і хоровод навколо ями. Та, що називається *Купайло*, навмання бере віночки і подає їх подружкам. Якщо якийсь дівчині дістанеться свіжий віночок, то її майбутній шлюб буде щасливим, якщо ж — прив'ялий, то дівчина буде у заміжжі нещаслива. Дівчата перестають танцювати, сідають довкола ями і співають. Проспівавши пісню (призначену для цього випадку), вони продовжують хоровод і гадання. Розібравши всі вінки, дівчата намагаються якомога скорше втекти від *Купайла*, що женеться за ними і хоче зловити. Якщо спіймає якусь дівчину, то це означає, що та цього року не вийде заміж [6, II, 38-39].

У цьому обряді дівчина іменується ім'ям *Купайло*,

³³Принагідно зауважимо дещо з приводу власних імен у фольклорі.

В українських замовляннях фігурує *вода Оляна*, *вода Елена* і *вода Іліяна* [8, 216-217]. Можливо, що ці імена були вибрані для води через свою звукову схожість до слова *лити* (*лля*, *лий*, *лій*). Але вражє інша обставина: змії (власне, його жіноча іпостась — змія) у замовляннях також називається *Оляна*, *Елена* чи *Іліяна*! Так само в казці про Телесика фігурує *зміючка Оленка*. Отже, спостерігаємо однакову номінацію, здавалося б, абсолютно різних персонажів. Втім, у символічному світі замовлянь і казок змія і вода тотожні як представниці 'нижнього світу', тому їх імена й однакові. Цікаво, що ім'я *Уляна* зустрічається у деяких регіонах України як найменування опудала Марени.

яке вважають чоловічим. Аналізуючи обряд, слід взяти до уваги, що на білоруському Поліссі *купалкою* називають *русалку*.

*Стояць люди и дивютца;
Иде купалка и сваритца:
— Ох, вы хлопцы-малойчики,
Ох, вы дзеўки удалые!
Ці вы купалки не видели,
Ці вы цьвятчкоў не щыпали,
Ці вы вяночкоў не вязали...*

Припускаємо, що дівчина-*Купайло* в обряді ворожіння відповідає не *Купалу*, а *русалці*, персонажові жіночому. До речі, можна провести паралель між заключною фазою обряду ворожіння та словами русальної пісні:

*Ой, біжить, біжить мала дівчина,
А за нею та русалочка... [19, II, 162].*

Другою симптоматичною особливістю цього ворожіння є той факт, що пророчиця знаходиться в ямі, тобто під рівнем землі. 'Нижній світ' (підводний та підземний) — це сфера володіння Марени. Отже, розміщення дівчини під землею вказує на ту сферу, звідки походить пророцтво, а сама дівчина наділяється функціями медіума — посередника між дівчатами (людським світом) та Мареною ('нижнім світом'). Аналогічні ворожіння на воді (особливо таке: зрине віночок чи потоне) також безпосередньо пов'язане з 'нижнім світом'. Дівчата через ворожіння дізнаються про свою долю, яка разом з тим є волею Марени: якщо віночок дівчині тоне, то це знак того, що дівчина скоро вмре, тобто буквально піде до 'нижнього світу', до царства мертвих.

4. Пісенний супровід купальського свята містить мотиви, що є характерними і для інших обрядів, зокрема, весняних та весільних. Такими спільними мотивами є розливання річок (*Дунаю*), перехід дівчини через воду, топлення у річці. Ба більше, та сама пісня в різних регіонах України могла виконуватися і як весняна, і як купальська. Наведемо таку:

*Ой, не стій, вербо, над водою,
Та не пускай зілля (тобто гілля) по Дунаю.
Ой, Дунай-море розливає,
І день, і ніч прибуває,
У верби корінь підмиває,
А зверху вершок усихає,
З верби листя опадає.
Стань, вербо, на риночку,
У крищатому барвіночку,
У запашному васильочку [19, II, 186].*

Можна наводити приклади купальських пісень, які місцями майже дослівно збігаються з піснями весільними. Порівняймо два фрагменти (перша пісня співалася під час збору палива для ритуального багаття, друга — на дівоч-вечорі):

*— Купайло, Купайло!
Де ти зимувало?
— Зимувало в лісі,
Ночувало в стрісі,
Зимувало в пір'ячку,
Літувало в зіллячку [29, 96].*

*Молодая Марисейко!
Где-сь літо літовала,
Там будеш зимовала.
— Я в літі при батейку,
А в зимі при свікорцю [28, 110].*

Мотиви купання, потопання охоплюють весь купальський обряд (топлення Марени, пускання віночків, пускання запаленого колеса у воду, купання в річці учасників свята тощо). На мотиві топлення дівчини побудований сюжет наведеної вище купальської пісні про Ганну. Той самий мотив потопання зустрічається у весільних піснях. Ось старовинна весільна пісня, записана Йосипом Лозинським понад 160 років тому в Галичині:

*А в неділейку рано
Море ся розіграло,
Сонійко ся купало,
Там Марися воду брала,
А беручи потопала,
Рятуночку волала:
— Рятуй мене, батейку,
Я твоє дитятючко.
— Не буду ся рятувати,
Не хотіла-сь мя слухати,
Свою-сь волейку мала,
Мене-сь ся не спитала,
Набралась ся сваволі,
Та й з людської намови [28, 81].*

Мотиви розливу річок, переходу через воду, топлення та символічне значення цих мотивів у фольклорі досліджували Потєбня, Грушевський; з останніх робіт вкажемо працю Романа Кіся "Ерос і водна стихія" (Сучасність, №1, 1994). Ці мотиви мають яскраво виражений еротичний характер: брести через воду, на думку Грушевського, означає 'відаватися', спіймати вінок дівчини у воді — 'одружитися з нею', переплисти річку (для дівчини) або врятувати потопачу дівчину (для хлопця) — 'одружитися', втопитися (для дівчини) — 'не вийти заміж' [16, 1, 291].

В інших елементах купальського свята також відбита весільна тематика: весільному дереву — гільцю — у святі Купала відповідає прикрашене деревце *Марена*; солом'яне опудало вбирають як дівчину на весіллі.

Отже, значною мірою купальська обрядовість — це обрядовість весільна, і купальське свято слід інтерпретувати саме як ритуал весілля.

Деякі етнографи (Д.Зеленін, Хв.Вовк) висловлювали думку, що купальське свято (як і літнє свято на честь Ярила, так зване "поховання Ярила") колись було великою еротичною містерією, ритуальним груповим шлюбом: "Репертуар шлюбного хору накладає нам гадку, — зазначає Вовк, — що всі звичай [весільні — М.Ж.] являють собою тільки пристосування до індивідуального шлюбу релігійного ритуалу, що супроводив за старих часів шлюб комунальний" [26, 312].

Очевидно, саме еротичні елементи були колись домінантою свята. Купальський фольклор доніс до нас деякі еротичні мотиви (на жаль, значна частина сороміцьких пісень купальського і весільного ритуалу вже втрачена):

*Ой на горі лопух, лопух,
А у Секлети живіт напух.
Ой на горі катран, катран,
Там сидить Іван як пан, як пан.
А в городі петрушечка,
Сидить Маруся як душечка.
Катран петрушку покриває,
Іван Марусю обіймає.
Катран з петрушкою катруються,
Іван з Марусею цілуються [19, II, 199].*

Слово *катран* тут вжито у значенні 'рослина' (друге значення цього слова 'фартух'). Йдеться про кілька рослин з родини хрестоцвітних, а саме *Bunias orientalis* та *Crambe (atarica* та інші види). Катран татарський має російську народну назву *яр-муж* [33, 130].

Отже, час літнього сонцестояння був часом тих "ігрищ в селеннях", з якими так наполегливо змагалася християнська церква аж до XIX століття включно, називаючи свято Купала "кумірським празнованієм", "богомерзким празнованієм", "величанієм діяволу", "радістю і веселієм сотонінським"

Християнські літописці та письменники дуже колоритно описують свято: "Єгда бо приходить велій Праздник, день Рождества Предтечева, і тогда во святую ту ноць мало не весь град [Псков — М.Ж.] взмятеться і возбісється... Стучать бубни і глас соповлій, і гудуть струни, женам же і дівам плєсканіє і плясаніє, і главам їх накиваніє, устам непріязнен кличь і вопль, всєскверненія пісні, бісовскія угодія свершахуся, і хребтом їх вихляніє, і ногам їх скакані і топтаніє. Ту же єсть мужем же і отроком великоє прелщеніє і паденіє, но яко на женское і дівическое шатаніє блудно їм возрніє. Тако же і женам мужатим беззаконное оскверненіє і дівам растлініє" (цит. за [27, 296]).

Автор наведеного опису, що відноситься до XVI століття, відзначає активну роль саме жінок і дівчат, які чинять неподобства і тим спокушають на гріх чоловіків і отроків. Поза сумнівом, що слова "оскверненіє", "прелщеніє" та "растлініє" стосуються саме еротичних моментів свята. Якщо ж на Купала відбувалися не просто "величання діяволу", тобто поганському божеству, а групі сексуальні 'ігрища', стає зрозумілим, чому церковні діячі (зокрема Іван Вишенський) намагалися приборкати саме купальське свято, ставлячись до інших поганських свят та обрядів відносно поблажливо.

5. Яку роль у святі відіграють персонажі Купала і Марена? Як пов'язані їхні функції з іменами? Традиційно вважається, що *Купало* і *Марена* — імена двох міфологічних істот, певним чином об'єднаних функціонально і протиставлених за статевою ознакою. Іван Огієнко називає Купала "божком плодючості, земних плодів, радості, згоди і любові", а Марену — "богинєю весни", додаючи до цього, що її подекуди вважали жінкою Купала [27, 112; 119]. Взагалі таке трактування образу Марени узгоджується з тим, що свято Купала є сокральним шлюбом, тому у ритуалі природно бачити двох персонажів протилежної статі. Однак те функціональне навантаження, яке Огієнко приписує Купалові та Марені, значною мірою уможливне і мусить бути уточнено.

Принциповий характер жіночого персонажа — Марени — для нас не становить проблеми; це богиня, яка репрезентує 'нижній світ' Загадкою є інший персонаж, *Купало*, ім'ям якого називають свято. У писемних джерелах згадок про слов'янського бога на ім'я Купало нема, поза літнім святом він невідомий. Паралелі до імені Купала в інших слов'янських народів відсутні, оскільки у західних та північних слов'ян свято іменується інакше: поляки, чехи та словаки називають його *соботкою* (*собуткою*, *собітками* тощо), а південні слов'яни — *Івановим днем* (*Еньвден* у болгар, *Іван-дан* у сербів).

Отже, перед нами непроста задача — встановлення семантики образу Купала. Передусім, треба відповісти на питання, що означало при первинній номінації слово

Потебня, як і Огієнко, дотримувався погляду, що Купало — ім'я чоловічого персонажа, а ту обставину, що його подекуди одягають у жіночий одяг, пояснював трансформацією [15, 530]. Однак не може не дивувати той факт, що істоту, яку називають Купалом, вбирають дівчиною не на якомусь обмеженому терені, а у багатьох місцевостях України. Отже, це поширене, а не спорадичне явище. Ось як описує виготовлення опудала Купала на Полтавщині Панас Мирний у повісті "За водою":

Горпина вхопила куль соломи, поставила проти Маринки [Марени — М.Ж.]:

— Ану, повертайсь!

— Дівчата! Купала вбирати!

Дівчата підступили. Де не взялась біла сорочка, зверху увесь куль покриває. Ось чиясь рука просунулася, замість голови насаджує круглий кім'як зеленого споришу. Одна дівка завиває його платочком, і другі завітчують квітками, наче молоду перед вінцем; хтось на шию чіпляє намисто; хтось підперізує червону запаску здоровим вінком із ражі, з васильків, з гвоздиків, волошків і обвиває, щоб держався, довгими та гнучкими петровими батогоми... Чоловіча постать готова. Кинулися до рук. Одна пхає в руки в'язанки соломи; та розтопирює руки; ця піддержує, щоб не впав той Купалю.

Сонце сіло. Садики і луг почорніли. Померкло і та місцина, де стояло два темних боговища — Маринка й Купало...

Натрапляємо на очевидну суперечливість: опудало, вбране у жіноче, народ вважав чоловічою істотою; в описаному вище обряді ворожіння також є подібна неузгодженість, бо чоловічим ім'ям *Купайло* називали дівчину. Чим це пояснити? За етнографічними матеріалами видно, що у XIX ст. не було сталості в найменуванні обрядових предметів: опудало з соломи в різних місцевостях могло мати назву як *Марена*, так і *Купало*; гілка чи деревце, прикрашене віночками та стрічками, також іменувалося двоюко. *Купалом* подекуди називали вбрану у віночок малу дитину, яку саджали біля гілки-Марени.

В деяких місцевостях словом *купало* номінували ритуальні предмети іншого характеру, зокрема, купу кропиви, через яку перестрибували, як через вогонь; у Білорусі *купалом* називали жмуток соломи, який клали на верхівку кілка, застромленого в землю (цей кілок складав основу купальського багаття) [15, 530].

Отже, слово *купало* має декілька значень, і всі вони стосуються явищ, пов'язаних з літнім поганським святом. Існує кілька версій етимології назви *Купало*, однак якоїсь загальноновизнаної серед них немає. "Етимологічний словник" трактує іменник *купало* як дериват від дієслова *купати*: "Назва була, очевидно, пов'язана з обрядовим першим у році купанням, яким закінчувалося свято в давніх слов'ян" [1, II, 145]. Філарет Колесса висловлював гадку, що "назва *Купало* повсталала, здається, вже під впливом християнства через асоціацію з купанням при хрещенні" [37, 61]. Згідно з версією українського індолога Степана Наливайка, слово *Купало* є ім'ям слов'янського бога сонця, генетично тотожного грецькому Аполлону та індійському Крішні. Імена *Купало* та *Аполлон* Наливайко виводить із епітета бога Крішні — *Гопала*, що на давньоіндійській мові означає 'охоронець худоби, пастух'³⁴. Інші дослідники, зважаючи

на еротичні мотиви купальського свята, схильні бачити в імені *Купало* зв'язок з поняттям 'палке кохання' (іменник *купало* виводять від одного з значень дієслова *кипіти* — 'палко бажати', 'мати сексуальну пристрасть').

Вважаємо, що всі наведені реконструкції мотивації слова *Купало* заслуговують на увагу. Однак висловимо і нашу думку з приводу походження цього слова.

Зауважимо, що західні слов'яни іменують купальське свято *сobotкою*. Слов'янське слово *sobotka*³⁵ має прозору внутрішню форму і означає буквально 'перебування разом' (префікс *so* — 'разом', 'купно', корінь — 'бути'). Така назва підкреслює дуже важливий аспект свята — його громадський характер.

Слово *сobotка* відоме не лише західним слов'янам: у деяких поліських купальських піснях воно вживається у значенні 'багаття':

*Запалала собітойка,
Схопилася челядойка,
Схопилася, прибігає,
Та ще дровець докладає.
Собітойка ясно горить,
Челядойка пишно ходить.
Собітойка догоряє,
Худобойка проквітає [29, 97].*

У тому ж значенні це слово вживалося у лемків:

*На святого Яна собітку палили —
Ей, Яне, Яне, святий Яне! [37, 236].*

Наявність цього значення підкреслює центральну роль багаття у купальському святі; тому слід уважно поставитися до усіх особливостей багаття. Крім того, важливими для задачі реконструкції є форми, які зафіксовані на Поліссі, оскільки саме там купальське свято найдовше зберігало свій архаїчний характер. Зокрема, воно було ще донедавна святом загальним, громадським, тоді як в інших місцевостях України перетворилося на забаву неодруженої молоді.

Громадський характер свята на Поліссі виявлявся у тому, що до ритуального багаття сходилися усі мешканці села. Кожний обов'язково приносив з собою поліно. Якщо ж хтось забував це зробити, то його на покарання вкидали у воду. Як паливо ("підпал") для багаття використовувалися також різні старі речі, зібрані хлопцями вдень по усіх дворах, до того ж віз, на якому везли "підпал", треба було у когось вкрасти [30, 39]. Ці ознаки виразно свідчать про колишній громадський характер свята.

Що ж на Поліссі називали словом *Купало*?

Нам вдалося виявити три значення цього слова. По-перше *Купалом* називали ляльку, зроблену з соломи і вбрану в жіночий одяг [30, 41]. Наприкінці свята її топили в річці, спалювали чи розривали на частини і розкидали по полю. По-друге, *купалом* називався жмут соломи, який підпалювали в ритуальному багатті (на білоруському Поліссі). Дуже цікавою є форма цього багаття — застромлений у землю кілок, обкладений соломкою і коноплями, а згори причеплений ще один жмут соломи (власне *купало*). Навколо запаленого багаття мешканці села водили хоровод, підкидаючи у вогонь березові поліна. Таким чином, *солома-купало*

³⁵ Дехто помилково пов'язує його з назвою дня тижня — суботою; слово *субота* є запозиченням з давньоєврейської мови, де воно означало священну річку євреїв, у якій відбувалися ритуальні омовіння [9, III, 792]. Крім випадкового формального збігу, назва купальського свята *сobotка* не має з давньоєврейським словом нічого спільного.

³⁴ С.Наливайко. *Таври, поляни, русь... шлях до розгадки.* — Всесвіт. — 1991. — №3.

увінчувала ритуальну споруду і згорала в полум'ї.

На українському Поліссі форма багаття була дуже близькою до білоруської. Його виготовляли так. На святого Юрія хлопці вибирали в лісі сосну, обрубували з низу до самого верху всі гілки та до половини висоти стовбура зрізали кору. До верхівки дерева чіпляли старе колесо. В такому вигляді дерево залишалося у лісі і до Купала встигало висохнути. На Купала під нього зносили дрова з усіх дворів, додавали хмизу і все це урочисто підпалювали в присутності усієї громади. Вогонь мав сягнути верхівки дерева і запалити колесо [30, 39].

Спільною для обох ритуалів є наявність стовбура-кілка, обчищеного від гілок і кори. До нього додавався ще один об'єкт — жмут соломи чи колесо, які є прекрасним паливом (колесо завжди бралось старе, просякнуте дьогтем). Запалювали багаття у давнину від так званого *живого вогню*, добутого тертям дерева об дерево, причому добували його старші чоловіки.

Третім значенням слова *купало* було 'ритуальне багаття на купальське свято'. Це значення засвідчене записами унікальних купальських пісень, зробленими 1968 р. на українському Поліссі. У селі Тур Ратнівського району від жінки, яка народилася 1869 року, записано таку пісню (подаємо лише початок):

*Вийди, Грицю, на вулицю,
Розведи дівкам копалицю.
— Чого я маю виходити,*

Дівкам купалу розводити [матеріали

46 приватного архіву родини Покоальчуків].

У Старовижівському районі співалося таке:

*На Петра, на Івана
Горіла купала.
Горіла три деньки,
Були ми раденьки.*

У такому контексті слова *копалиця* та *купала* (жіночого роду) можуть означати лише 'купальське багаття'.

Основою для утворення цих іменників було праслов'янське **kupiti* 'горіти'. Сучасні дієслова з цим коренем поширені лише в діалектах східнослов'янських мов: рос. *кўпиться* 'тліти', укр. (поліське) *кўпєть, кўплїть* 'тліти' (*У печі елі купліє*), біл. *кўпїць, купїцца* 'тліти, горіти' [3, в.13, 112]. На білоруському Поліссі подекуди вживається і слово *кўпало* у значенні 'багаття' [2, 146].

Не слід вважати перешкодою для нашої реконструкції той факт, що сучасні діалектні дієслова передають значення слабкого горіння, тління, тоді як полум'я купальського вогню піднімалося на велику висоту. Справа у тому, що значення 'тліти' не було первісним, а виникло пізніше. Той самий праслов'янський корінь, що утворив слово **kupiti*, є також у слові **kuretī* 'кипіти, переливатися через край, бурхливо підніматися', де виражається висока міра інтенсивності дії, а крім того, у слові **kvapiti*, яке містить семантичний компонент 'напружена, активна дія'. В основі первісної семантики кореня лежало поняття 'швидко просторове переміщення', 'рух знизу догори', що відповідало безпосередньому враженню від сильного вогню, кипіння води при нагріванні. Таким чином, корінь мав потенції для номінування таких різних явищ, як вогонь і вода.

Отже, первісним значенням слова *купало* (*купадло, купайло*) було 'велике, потужне ритуальне багаття'. Значення 'купа кропиви' певною мірою відтворює

первісну номінацію, адже кропива в умовах трансформації ритуалу використовувалася як заміник багаття (плигання через купу кропиви прирівнювалося до плигання через вогонь; можливо, кропива була імітацією багаття, її клали для малих дітей, які також брали участь у святі).

Як виникли інші відомі нам значення слова *купало*? Первісне значення 'ритуальне багаття' дало семантичний дериват 'те, що горить у багатті', а оскільки цим об'єктом була зокрема солома, та назва *купало* перейшла і на жмут соломи, а пізніше — на опудало, зроблене із соломи. Розширення значення призвело до того, що *купало* стало позначати цілий ритуал і час його проведення.

Архаїчна назва *купало*, на перший погляд, є синонімом до слова *багаття*. Насправді, як ми вже зауважували при розгляді слова *гинути*, давнім мовам не був притаманний надлишок вербальних засобів, і наявність знаку, відмінного за формою, завжди означала існування відмінного поняття. Купальське багаття отримало свою особливу, окрему назву через те, що воно як ритуальний об'єкт відрізнялося від інших багать, які не мали сакрального призначення. Тому сфера вживання цього слова обмежувалася тільки літнім святом. Те саме можна сказати і про слово *сobotка* на позначення купальського свята: зібрання громади, перебування разом на Купала мало ритуальний характер, і будь-які інші зібрання різко відрізнялися від нього за своїми функціями. Отже, слово *сobotка* закріпилося у західних слов'ян лише у значенні купальського свята.

Утвердженню в мові назви свята *Купало* сприяла та обставина, що воно цілком відповідало народним вимогам до прозорості найменування. Корінь слова *купало* збігався зразу з двома коренями: *куп-* (*купати*) та *куп-* (*купно, купа*). Це давало можливість трактувати назву свята через зв'язок з ритуальним купанням у воді, а до того ж пов'язувати її зі словами типу *купно, вкупі*, бо свято мало загальний характер. Що фактор прозорості внутрішньої форми назви відіграє у народній свідомості важливу, хоча і не вирішальну роль, видно за численними випадками народної етимології, тобто деформації первісного вигляду слова. Так, *навки* перетворилися у *мавок*, бо перша назва не була підкріплена системними семантичними зв'язками (слова з коренем *нав-* у східнослов'янських мовах зникли), а друга могла була зближена із значенням кореня *май-*; мученики *Макові* перетворилися у народного *Маковія* тощо.

Отже, слово *Купало* не є, як думав Огієнко, і не лише він, іменем бога. Такого персонажа у міфологічній слов'янській системі ніколи не існувало. Поза сумнівом, чоловічий персонаж у купальському святі був, отже, його ім'я повинно було фігурувати у ритуалі. Після запровадження християнства імена усіх божеств вищого рівня опинилися під суворою забороною. Саме цим можна пояснити той факт, що у жодного слов'янського народу не збереглося імені персонажа чоловічої статі. Чи можна з якоюсь долею вірогідності відтворити його ім'я? Згодом відповімо на це питання.

Свято Купала — це буквально 'свято великого багаття'. Сліди такого значення слова *купало* знаходимо не лише на Поліссі, але й у пісні з Тернопільщини:

*Наше Купайло високєє,
Наше Купайло широкеє...
Наше Купайло до місяця,
Хто його зломить — повістєся* [20, 90].

Слова *Купайло до місяця* вказують на висоту багаття, яке горить так сильно, що сягає місяця. Пізніше, коли відбулося перенесення найменування *купало* на обрядові предмети, а також на персонаж чоловічої статі та на усе свято, первісний зміст і форма багатьох пісень зазнали змін, чим і пояснюється наявність невмотивованих рядків типу *"хто його зломить — повіситься"*

6. Хв. Вовк вказує на зв'язок ритуальних шлюбів з культом сонця. Цей культ дуже виразно виявляється саме у купальських обрядах, на чому наголошував Потебня у своїй розвідці *"Про купальські вогні та споріднені з ними уявлення"* (втім, Зеленін ставився до зв'язку між святом Купала і культом сонця дуже скептично). На сонячний культ вказують не тільки купальські хороводи і багаття, але й запалення колеса, яке спускають по схилу гори до води, а також мотиви деяких ритуальних пісень:

*Зійди, сонечко, на Івана,
Стогни, земля, під Купалом!* [19, II, 198].

*Сонце сходить, грає,
Івась коня сідає* [32, 61].

Потебня вбачав у купальському святі імітацію запалення сонця, яке відповідно до ведійської міфології уявлялося таким, що зупиняється внаслідок боротьби двох сил. Саме для того, щоб його зрушити з місця, й виконувалися відповідні ритуальні дії, зокрема, добування так званого *'живого вогню'* шляхом тертя двох деревин. Аргументами на користь такого потрактування купальського свята був для Потебні не тільки збережений подекуди архаїчний спосіб добування на Купала *'живого вогню'*, але й традиційне народне уявлення, що в день Івана Купала *сонце грає*, тобто обертається навколо своєї осі, спускається, піднімається знов, розкидає по небу промені. Народний вираз *сонце грає*, на думку Потебні, пов'язується саме з міфологічним "запуском" сонця по небу. Втім, зосередившись на грі сонця, Потебня зовсім випустив з поля зору наявність у купальському святі двох персонажів чоловічої та жіночої статі, шлюбні, еротичні мотиви, а також ознаки культу води. Очевидно, що культ води у святі Купала тісно переплітається з культом сонця. Те, що ці два культу у давніх слов'ян були пов'язані, впливає також з деяких мотивів весільної поезії, зокрема з формули типу *'сонійко ся купало'*³⁶, яка сполучається з мотивом *гри моря* (див. наведену вище весільну пісню).

На нашу думку, для потрактування свята дуже важливим є давнє народне уявлення про те, що на Купала *"сонце жениться"* і тому воно грає, танцює [27, 295]. Отже, весільні мотиви у купальському ритуалі можуть бути пояснені тим, що він імітував шлюбне поєднання сонця або якогось іншого міфопоетичного персонажа 'верхнього світу' з богинею 'нижнього світу', яка персоніфікована в образі Марени-русалки.

В такий спосіб інтерпретується сполучення в купальському святі ознак двох культів — сонця і води. Через мотив шлюбного поєднання можна витлумачити і той алогічний на перший погляд факт, що чоловіче опудало з соломи вбирали у жіночі речі та прикраси: цей обряд був експлікацією ідеї злиття в одне ціле чоловічого і жіночого начал. Попри всю свою позірну

³⁶ Фраза *сонійко ся купало* може бути інтерпретована не як зонурення сонця у воду, а як гаріння, палання, гра сонця (тобто через значення дієслова *кипіти*).

ологічність, чоловічий персонаж у жіночому вбранні зміг затриматися у святі аж до XIX століття. Припускаємо, що таке оформлення опудала Купала не є пізнішою трансформацією, а відбиває дуже архаїчні уявлення.

Звертає на себе увагу наявність колеса. У поліському (українському) варіанті обряду воно згорає на ритуальному багатті; в інших місцевостях колесо, перевите соломною, запалюють і спускають з гори у воду. Семантика колеса, як нам видається, у цих двох обрядах прямо протилежна.

Запалене колесо, яке спускають у воду, є солярним знаком, символом сонця. Індоевропейцям віддавна притаманне уявлення, згідно з яким сонце їде по небу на колісниці. Тому колесо, як і вогонь, символізує сонце — чоловіче начало. Вода, куди занурюється це колесо, — жіноче начало. Поганим знаком при виконанні обряду вважалося, якщо колесо не докотиться до води або згасне раніше, ніж потрапить у воду. В такому разі поєднання вогню з водою не відбудеться, а це віщує лихо.

У поліському святі семантика колеса протилежна, воно не виступає ані знаком чоловічого начал, ані його носієм. Колесо прикріплювали до стовбура *сосни*, який очевидно є фалічним знаком. Ялина та сосна, що за формою крони нагадують полум'я, в індоевропейців виступали символом небесного вогню, який запліднює землю, а шишка — знаком фалоса³⁷ [10, II, 370]. Якщо сосна виступає знаком чоловічого начал, то в колесі можна бачити жіночий символ; це, як і вінок, знак жіночих геніталій. Таким чином, ритуальне багаття у вигляді соснового стовбура і колеса є символом поєднання двох начал. Одночасне їх запалювання підсилює семантику єднання. Вогонь, який динамічно рухається, то піднімаючись, то опускаючись, виступає образом статевого акту³⁸. Отже, сакральне купальське багаття поліського свята можна вважати найповнішою формою ритуалу, де у знаковій формі представлене шлюбне єднання двох істот.

Така двояка розшифровка семантики ритуального предмету — колеса — може викликати заперечення. Спробуємо навести аргументи на користь положення, що колесо позначало жіноче начало.

Якщо під час найважливішого акту весільного обряду, у комарі, де відбувалася дефлорація дівчини, з'ясовувалося, що вона "не дотримала свого дівочтва", то на неї та її батьків чекали різні принизливі ритуали і співи. Усіма способами демонструвався факт її "нечесності": батьків примушували пити горілку з дріявої чарки, на даху їх хати ставили дріявий помийний цебер без дна, стіни і ворота обмазували дьогтем. Знаком ганьби виступало також старе колесо, яке чіпляли до стріхи [26, 296]. Матері молодой, скинувши їй з волосся

³⁷У цьому зв'язку згадаймо весільні *шишки*, які увінчують коровай, а також мотив *шишки* у пісні, що співається молодій після комори в тому разі, коли молода "виявилася нечесною":

*Під сосною спала,
шишка в впаля.
Дівка крутилася, вертілася,
Дівкою бути перестала* [26, 296].

Інший варіант пісні подано у [6, II, 183].

³⁸Символіка палаючої сосни збереглася у весільній пісні, що співається на розплетинах:

*Горіло сосно, палапа,
Під нею дівка стояла,
Русяву косу чесала.*

очіпок, надягали на голову решето [6, II, 184]. Отже, округлі предмети (колесо і решето) на відміну від віночка були знаком саме жінки, а не дівчини. На весіллі вони виступали знаком ганьби молодой, якщо її дефлорація відбулася раніше, не ритуальним способом.

Друга обставина, яка спонукає нас вважати колесо знаком жінки, пов'язана з білоруським варіантом ритуального багаття. На вкопаний у землю кілок чіпляли жмут соломи, який і називався *купало*. Очевидно, що ця солома семантично еквівалентна колесу, яке виступає в українському обряді. Що можна сказати про знаковий характер соломи?

Виявляється, що солома також має безпосередній стосунок до весільного обряду. В українському весіллі одним із засобів знущання над батьками "нечесної" молодой було вдягання їм на шиї солом'яних хомутів. У середньовічній Європі солому кидали під ноги дівчині, яку підозрювали у втраті дівочства, коли та йшла до шлюбу. Знаком будинків розпусти був солом'яний вінок, почеплений на дверях. Крім того, повій іменували "солом'янками" [26, 296]³⁹. Таким чином, солома і колесо у купальському ритуалі позначають не дівчину, а жінку.

До спільного горіння обрядового колеса і стовбура існує паралель у весільному обряді: у хаті батьків молодой дві свахи — з боку дівчини та з боку парубка — цілуються через поріг і тримають в руках запалені свічки так, щоб вони горіли одним спільним полум'ям. У ритуальній пісні в цей час співається: "Кремій, кремій, дай же нам вогню свічки засвітити". Хв.Вовк з цього приводу зазначає, що цей обряд "показує ... шлюб двох священних вогнів двох родин, символізуючи разом із тим і шлюбне злучення; через те його і слід віднести до стародавнього культу вогню" [26, 264]. До цього Вовк додає, що в міфологіях багатьох народів вогонь виступає знаком фалоса, оскільки, по-перше, має видовжену форму, а по-друге, пов'язується з плідною силою сонця. Тому ритуальний вогонь (у вигляді свічок чи смолоскипів) часто був обов'язковим елементом весілля. У купальському ритуалі також знаходимо цей елемент: на Поліссі наприкінці свята хлопці запалювали смолоскипи від ритуального багаття і обходили з ними усі вулиці села. Нагадаємо, що запалювання смолоскипів було компонентом ритуалів, присвячених Церері і Гекаті.

Семантика поєднання стовбура і колеса в народній свідомості нині вже зникла. Можна припустити, що первісна форма ритуального багаття всюди була саме такою, як щойно описана; з часом ідея багаття спрощувалася і подекуди багаття звелось до купи кропиви.

Таку ж семантику (єднання двох начал) мало і гілка або деревце, прибрані віночками: чоловічу сутність символізувало дерево, а жіночу — начеплений на нього віночок. У найбільш експлікованій формі виражає ідею шлюбного єднання антропоморфне солом'яне опудало, вбране як дівчина на весіллі.

Таким чином, ідея єднання чоловічого і жіночого начала виражалася первісно через один ритуальний предмет — багаття; згодом до нього додалася прикрашене вінками дерево або солом'яне опудало, вбране у весільний одяг. Кожний з цих культових

предметів виражав ту саму ідею. Пізніше семантика цих предметів була забута, однак еротична ідея продовжувала домінувати у купальському святі. Тому для вираження думки, що свято Купала влаштоване на честь весілля двох істот, почали виготовляти вже два ритуальних предмети, які іменували *Купалом* і *Мареною*, причому сталої номінації, яка б охоплювала великі ареали поширення обряду, не існувало. Отже, символіка шлюбного єднання таким чином була подвоєно (чи навіть потроєно, якщо в ритуалі використовувалися Марена, Купало і спеціальне багаття з колесом).

Існували й інші форми експлікації ідеї шлюбного поєднання, наприклад, пускання на воду віночка, на якому стоїть запалена свічка; з поліських обрядів відомо, що ще до запалення багаття дівчата плели довгі вінки і надягали їх хлопцям через плече [30, 39]. У такому вигляді хлопці ходили по селу, оповіщали усіх його мешканців про свято і збирали "підпал".

До комплексу літніх свят колись входило й "поховання Ярила" (подекуди воно відбувалося на другий день після Купала чи на початку Петрівки). Закопування опудала в землю (земля символізує жіноче лоно), підкреслені геніталії опудала, назва *Ярило*, що вказує на чоловічу статеву силу, дозволяє бачити в обряді поховання Ярила втілення тої ж ідеї — поєднання чоловічого та жіночого начала з метою забезпечення майбутнього врожаю.

7. Одна з купальських пісень оповідає про вбивство сестри братом:

*Торох, торох по дорозі,
Що за гомін по діброві?
Ой, брат сестру вбивать хоче,
Сестра в братика прохалася:
"Мій братику, голубчику,
Не вбий мене у лісочку,
Убий мене в чистім полі;
Ой, як уб'єш, поховай мене,
Обсади мене трьома зіллями:
Першим зіллячком — гвоздичками,
Другим зіллям — васильчиком,
Третім зіллям — стрілочками.
Дівочки йдуть — гвоздички рвуть,
Мене спом'януть.
Парубки йдуть — васильки рвуть,
Мене спом'януть.
Козаки йдуть — стрілочки рвуть,
Мене спом'януть."* [32, 59].

Який стосунок ця пісня має до ритуального купальського весілля? На перший погляд, жодного. Проте в тексті пісні звертають на себе увагу мотив вбивства у *чистому полі* та зв'язок вбитої сестри з рослинами. Перший мотив нагадує билину про Добриню і Маринку, а другий — купальську пісню про дівчину-утопленицю, яка після смерті відродилася у природі. Проте цього замало, щоб вирішити питання, як пов'язана ця пісня з купальським ритуалом. Текст пісні виглядає явно неповним, відсутня бодай найменша мотивація вбивства братом своєї сестри. Тому можна припускати, що записана лише частина пісні. Де шукати її первісної форми?

В українському фольклорі відомий баладний мотив вбивства сином матері; це сталося через те, що мати, не пізнавши свого сина, віддала за нього доньку. Інші варіанти тої ж пісні-балади оповідають, як рідні брат і сестра, які не знали про спорідненість, одружилися, а коли дізналися про свій гріх, вирішили покінчити життя самогубством:

*— Ходім, братцю, в темний ліс,
Нехай же нас звір із'їсть.*

³⁹На підставі аналізу деяких елементів весільної обрядовості Хв. Вовк висловлює припущення, що ритуальна дефлорація могла відбуватися на току, що мало сприяти плідності молодой.

*То ліс каже: не прийму,
А звір каже: не буду.
— Ходім, братцю, у море,
Потопимось обоє.
Море каже, не прийму,
Риба каже: вигоню.*

Тоді брат з сестрою йдуть в поле і перетворюються на квітку:

*— Ходім, братцю, у поле,
Розкиньмося травою.
З тебе буде синій цвіт,
З мене буде жовтий цвіт [31, 37].*

Зміст пісні цілком відповідає народній легенді про виникнення двоколірних квітів, зокрема *viola tricolor*. Народ називає цю фіалку *братками, братом-та-сестрою, братчиками, іваном-та-мар'єю, сестричками* [33, 317]. Всі ці назви відбивають на лексичному чи граматичному рівні ідею з'єднання двох істот. У західних діалектах відомі назви для фіалки *маржині, маржече зілля* [1, III, 393]. Наявність звука [рж] вказує на польське походження цих слів. Українські етимологи пов'язують ці назви з ім'ям Марії, однак *Марія* по-польськи вимовляється із звуком [p], а не [рж]. Цей звук є у польській вимові імені *Марени* [маржанна]. Отже, *маржече зілля* — це 'зілля Марени', а не 'зілля Марії'. Номінація фіалки словами *маржині, маржече зілля* пов'язує легенду про інцест брата і сестри з купальським святом.

Відомі й інші рослини з двоколірними квітами, наприклад, *telotrugum petogozum*, що називається в народі *братчиками, сестричками, братом-та-сестрою, іваном-та-мар'єю* [33, 194]. Ця номінація обумовлена народною легендою про брата і сестру, які перетворилися на квіти.

Таким чином, мотив вбивства братом своєї сестри виник у купальській пісні не випадково. Припускаємо, що наведена пісня у повному варіанті також містила мотив інцесту: сестра пропонувала братові кровозмішувальний шлюб, а він її покарав. Пісня оповідає про прохання сестри вбити її в полі та обсадити квіточками. Пісні-балади подають дещо інші сюжети: або в інцесті винна мати, за що її вбиває син, або безпосередньо не завинив ані брат, ані сестра, але вони обоє вмирають.

Ідея інцесту дозволяє нам об'єднати два мотиви купальської обрядовості — вбивство сестри братом та небесне весілля — в межах одного архаїчного міфу. Справа в тому, що в українських піснях і легендах про походження двоколірних квіток прослідковується відгомін одного з найдовніших міфів — так званого близнюкового, відомого не лише індоєвропейським народам. Близнюковий міф має багато варіантів, але в загальних рисах він зводиться до наступного. Небесне божество має двох дітей-близнюків, сина і доньку. Сестра пропонує брату інцест, щоб породити потомство (іноді таким чином пояснюють виникнення людей). Брат або погоджується на шлюб, і тоді брат і сестра одружуються, або відкидає цю пропозицію. Поширеним мотивом близнюкових міфів є смерть одного з близнюків, який внаслідок цього стає божеством 'нижнього світу', володарем царства мертвих. Звичайно, у різних народів міф набуває різних сюжетних форм, замість брата і сестри часто фігурують два брати, і тоді мотив інцесту відпадає (наприклад, в грецькому міфі про Діоскурів). Тим не менш, можна виділити кілька сюжетних ознак близнюкових міфів, які повторюються найчастіше:

- інцест (реалізований чи відкинутий братом);

- зв'язок одного з близнюків з 'верхнім світом' (реалізується у культурі сонця);
- зв'язок одного з близнюків з 'нижнім світом';
- стосунок одного з близнюків до рогатої худоби;
- мотив вмирання і воскресіння одного з близнюків.

Класичним близнюковим міфом є єгипетський міф про Осириса та Ісіду. Осирис — син бога землі і богині неба; він брат і чоловік Ісіди, в них чудесним чином (яке після гибелі Осириса) народжується син. Основна функція Осириса — забезпечення родючості. Йому присвячений бик Апіс, бог родючості, пов'язаний з культом мертвих; між рогами Апіс носить сонячний диск. Осириса вбиває рідний брат Сет і розкидає його розчленоване тіло по Єгипту. Аби воскресити чоловіка, Ісіда в образі ластівки летить на пошуки його тіла. Після смерті Осирис стає володарем царства мертвих.

Які ремінісценції близнюкового міфу відбиті у купальському ритуалі та у суміжних фольклорних явищах?

Наявність брата і сестри впливає з купальських пісень (про вбивство сестри, про сестру-утопленицю), з легенди про двоколірні квітки, з назв цих квіток. Та ж легенда та пісні-балади зберегли мотив реалізованого інцесту. Крім того, архаїчна форма слов'янського міфу включала і мотив народження дитини; на це опосередковано вказують і використання в купальському обряді живої дитини, і тексти купальських пісень:

*Утонула Мареночка, утонула,
Тільки її кісочка зринула.
Пішла Мареночка топиться,
А за нею дружки подивитися.
Не толися, Мареночка, не толися,
Оглянися та на своє дитятко подивися!*

*Зійди, сонечко, на Івана,
Стогни, земля, під Купалом!
Ой ти наше дитя,
Прийми нас під своє покриття!* [19, II, 197; 189].

*Ой там в ліску, у ліску
На височенькій дубку
Там висіла колисочка
На сухонному шнурку.
В тій колисці Іванко.
— Колишіть ня високо,
Хай zobачу далеко,
Де моя дівойка гуляє,
Щитим рукавцем махає* [30, 44].

З близнюковим міфом пов'язане й народне вірування в те, що на Купала в полі можна знайти два колоски на одному стеблі; у землі під цією рослиною обов'язково будуть сховані золоті ріжки [21, 397].

У купальському ритуалі, поза сумнівом, наявні елементи культу сонця (хороводи, солярний знак у вигляді колеса, запалювання багаття). Очевидно, безпосередній стосунок до культу сонця має чоловічий персонаж купальського обряду.

Жіночий персонаж ритуалу — Марена — є персоніфікацією 'нижнього світу' Вона як головна русалка пов'язана з водою та царством мертвих. В образі Марени можна прослідкувати риси богині, яка вмирає і згодом воскресає (топлення Марени, розкидання частин опудала по полях для збільшення врожаю); той самий мотив вмирання і воскресіння у природі відбитий у фольклорних матеріалах (пісня про Ганну). Порівняно з культом сонця і води культ худоби виражений у купальському ритуалі не настільки чітко.

У редукованому вигляді він є у обряді переведення худоби через купальське багаття. Однак можна вказати на виразніші ознаки культу рогатої худоби, які вдається встановити за описами старовинних форм свята.

Замість опудала Марени в деяких поліських селах топили у воді або спалювали кінський чи коров'ячий череп, який називали *Коров'яча смерть* [2, 126]. Про цей персонаж знав і Потебня, хоча сам такого обряду, напевне, не спостерігав. Він зазначає, що "коров'яча смерть — особа, тотожна до Марени чи Мари, яку спалюють на початку весни чи на Купала" [15, 533]. Перед знищенням череп корови чи коня квітчали квітами і вінками так само, як і опудало Марени чи Купала. Зеленин повідомляє, що українці Білорусі на Купала закопують шест, до якого чіпляють кінський череп [21, 400]. Під час хороводу виконується пісня про Купала:

- *Купало, Купало, де ти зимувало?*
- *Зимувало в пір'ї, літуватиму в траві.*
- *А ми прийдем траву рвати*
і Купала виганяти.
- *Зимувало у криниці,*
Літуватиму в пшениці.

Ці дані надзвичайно фрагментарні і не дозволяють реконструювати обряд з коров'ячим черепом у повному вигляді. Втім, очевидно, що цей обряд мав на меті відвернути смерть худоби і забезпечити її родючість. Та обставина, що череп подекуди прикрашали вінками, може свідчити про його еквівалентність солом'яному опудалу та дереву. В такому разі череп є знаком чоловічого персонажа. Що ж до поєднання черепа і кілка, то тут семантика черепа могла бути прямо протилежною. Незалежно від знакової природи черепа, цей ритуал засвідчує зв'язок між купальським святом та культом рогатої худоби.

Отже, купальський ритуал виявляє такі ознаки, які вказують на його стосунок до близнюкового міфу.

8. Тепер можна відповісти на головні питання: як пов'язаний купальський ритуал з світоглядно-міфологічною системою праслов'ян? Яке значення надавалося цьому святу в календарній обрядовості?

Проаналізувавши всі доступні нам аспекти ритуалу та суміжні фольклорні матеріали, доходимо висновку, що купальське свято імітувало небесне весілля — шлюбне поєднання двох божеств чоловічої і жіночої статі. Результатом цього акту мало стати народження нового бога, який мусить забезпечити родючість природи у майбутньому господарському сезоні. Народження нового бога, зачатого під час літнього сонцестояння, припадає на день весняного рівнодення — тобто на той час, який наші предки вважали початком нового року. Це впливає з мотивів колядок і щедрівок, які колись були обрядовими *весняними* співами. Бог у колядках займається тим, що робить навесні сам господар: оре, засіває, волочить. Основна його функція — забезпечити добрий врожай, допомогти господарю у роботі:

- *Зароди, боже, густое жниво,*
Густое жниво, рясні снопоньки,
Рясні снопоньки, густі копоньки.
Дай же ти, боже, сив кониченька,
Жеби-с ним іздав межі копоньки [18, 71].

Ой гордопишний пан господарю,
Ой маєш бо ти та в чім гордіти:
По твоїм дворі сам господь ходить,
Сам господь ходить та все лагодить [18, 73].

Для колядок характерні не тільки мотиви орання, сіви, але й мотиви цвітіння дерев і трав, буяння зелені, розвою природи. Деякі мотиви колядок збігаються з темами веснянок (розлив Дунаю, збори парубків у похід тощо). Все це показує, що колядки оспівували народження нового бога саме навесні, а не взимку, і що це був бог родючості, врожаю і багатства. Саме йому присвячений постійний рефрен колядок: "Ой, радуйся, земле, син божий народився!"

Таким чином, сакральний зміст купальського свята полягав у забезпеченні майбутнього народження бога-покровителя природи та родючості. Таке надзвичайне значення ритуалу виводить його на місце найголовнішої події у релігійно-аграрній системі праслов'ян. У річному циклі наших предків було дві особливо значні події — зачаття нового бога влітку і народження його навесні. Від них залежало благополуччя і життя усього народу, тому зрозуміла та висока міра стійкості і традиційності, яка виявляється у різдвяній та особливо купальській обрядовості. Обидва свята виникли у глибокій давнині, на початку розвитку агрокультури; індоєвропейське міфологічне підґрунтя купальського та різдвяного свята, численні паралелі у календарній обрядовості інших індоєвропейських народів дозволяють відносити зародження купальського ритуалу до часів індоєвропейської мовної єдності.

Що можна сказати про конкретні форми містерії? Очевидно, що вони змінювалися з часом, однак довго зберігали своє значення і основне ядро ритуальних дій. Відомо, що святкування Купала у давнину не обмежувалося лише однією ніччю; свято охоплювало значно більший проміжок часу і включало багато різних дійств, зокрема обряди Зелених свят, русального тижня, поховання Ярила тощо. Центральним актом містерії було шлюбне поєднання двох персонажів, від якого мав народитися новий бог. Як ми бачили, образом-символом сексуального контакту виступало ритуальне багаття. Очевидно, однак, що небесне весілля імітувалося й іншим способом — ритуальним паруванням, в якому кожна земля пара була знаком небесного подружжя. Отже, імітація акту на землі сприяла його доконанню на небі. Ритуальні шлюби на Купала мали однозначно сакральний характер, а ворожіння за допомогою віночків, яке передувало паруванню, можливо, мало визначити склад подружніх пар (пор. слова з купальської пісні: *Хто віночка пойме, той дівоньку візьме*).

У побудові річного календаря яскраво виявився антропоцентризм давнього мислення: дві події (зачаття і народження бога) розділені проміжком у дев'ять місяців, тобто термін вагітності богині вираховували за терміном вагітності жінки.

9. Останнє питання, яке слід обговорити, це питання про гіпотетичні імена усіх трьох богів, що їм присвячена купальська містерія. Відомості про східнослов'янський пантеон настільки незначні і непевні, що навряд чи можна вичерпно аргументувати будь-яку точку зору. Тому висловлюємо лише гіпотезу.

Ім'я жіночого персонажа може бути реконструйоване через стосунок богині до 'нижнього світу'. У ритуалі та у купальському фольклорі воно називається *Марена* (*Марина*, *Мара*). Це ім'я утворене від кореня **ma(r)k-/ma(r)k-* і відповідає семантиці персонажа (зв'язок з водою і землею). У пантеоні князя Володимира Марени немає, натомість є жіноча богиня на ім'я *Мокош* (*Мокоша*). Для неї реконструюють зв'язок з таким чисто жіночим заняттям, як прядіння. Назва *Мокош* також утворена від кореня

**ma(r)k-/*mo(r)k-*. Різниця у фонетичному оформленні імен *Марена* і *Мокош* вказує на незалежне утворення обох слів від того ж індоєвропейського кореня: в слові *Мокош* корінь не містить звука [р], а в корені слова *Марена*, навпаки, звук [р] (як ми зазначали, інфіксальний) зберігся, а хінцевий кореневий звук [к] відпов. Таким чином, ані ім'я *Марена* не походить від *Мокош*, ані навпаки. Той же самий міфологічний жіночий персонаж, пов'язаний з водою і землею, родючістю і багатством, у слов'ян (а також балтів) номінувався словами, що походять від одного кореня, але мають відмінності у структурі (наявність/відсутність суфікса) та фонетичні варіації (засвідчені форми *Марена*, *Морена*, *Мармурена*, *Мармуренда*, *Марана*, *Маржана*, *Маря*, *Марша*, *Мара*, *Марина*, *Маринка*, *Мокош*, *Макош*, *Мокоша*, *Макоша*). Очевидно, різні форми імені виникли у різних слов'янських народів, коли в межах праслов'янської мови зароджувалися територіальні діалекти.

У X ст., за часів князя Володимира, східні слов'яни іменували богиню-мати, що породжує бога врожаю, ім'ям *Мокош*. З введенням християнства це ім'я опинилося під забороною. Оскільки культ Мокоші продовжував існувати, слово *Мокош* було заступлене ім'ям *Марена* чи *Мара*, яке побутувало у слов'ян в тій самій функції. Поширенню міфологічного найменування *Марена* сприяли такі обставини: по-перше, воно за звуковою формою наближене до імені *Марія*, яке почало насаджуватися з поширенням християнства, а по-друге, *Мокош-Марена* та *Марія* функціонально тотожні в тому, що обидві породжують бога. Святкування різдвя Ісуса Христа ввібрало у себе усі риси свята на честь народження поганського бога родючості — сина Мокоші-Марени. Крім того, ім'я *Марена* фонетично наближене й до слова *мати*, а це відповідає головній функції Марени — материнству.

Отже, східні слов'яни називали богиню-мати іменем *Мокош*.

Щодо імен чоловічих персонажів, то вони з ритуалу зникли повністю. Причина цього у тому, що боротьба з поганством була скерована в першу чергу проти богів вищого рівня. Як ми бачили, у жодного слов'янського народу назва свята не зберегла імені богів (ані бога-отця, ані бога-сина). Певною підказкою для реконструкції може бути наявність у східнослов'янському пантеоні двох богів, які номінуються як батько і син. Це *Сварог* і *Сварожич*, тобто буквально *син Сварога*. Їх обидвох вважають богами вогню⁴⁰ (ім'я *Сварог* походить від давньоіндійського *svag* — 'вогень', 'сонце'). Іпатіївський літопис під 1114 роком містить інформацію про родові стосунки цих двох богів: "...сего ради прозваша н вогъ Сварогъ... н по селъ царствова сынъ его именемъ Солнце, его же наричють Дажьбогъ... Солнце царь сынъ Свароговъ еже естъ Дажьбогъ" (цит. за [10, II, 420]). З літопису видно, що бога-сина Сварожича інакше називали *Дажбог*; як відомо, *Дажбог* був одним з головних східнослов'янських богів. В пантеоні сербів паралеллю до *Дажбога* виступає персонаж на ім'я *Божич*, тобто 'син бога'.

Певної інформації про Сварога, на жаль, немає; однак з літопису відомо, що його ідола на київських горах не було. Грушевський пояснює це тою обставиною,

⁴⁰Очевидно, через функціональну подібність двох богів, отця та сина, і виникла прикра плутанина з іменами: у спеціальній літературі імена *Сварог* і *Сварожич* вважають фонетичними варіантами і часто приписують одному богу (див., зокрема енцикл. "Міфи народів світу", т.II, стор. 420).

що у X ст. "найбільш видатні прояви цього бога спеціалізувались в поглядах поодиноких слов'янських народів і означались особливими іменами, сі нові спеціалізовані прояви, в ролі богів, заступали і відсували назад ідею того головного бога. Тому між іменами богів, шанованих на Русі в X в. безпосередньо перед розповсюдженням християнства, ми не зустрічаємо вже Сварога" [7, I, 318]. Для Сварога вчені реконструюють таку ознаку, як зв'язок з земним вогнем, з хатнім вогнищем [2, 17]. Сербі шанувували його під іменем *Бадняк*, спалюючи на Новий рік в печі величезне ритуальне поліно, якому надавали подоби людського тіла [15, 380-381]. Вважається, що саме на честь Сварога запалювали 'живий вогонь'.

Східнослов'янському Сварогу відповідає чеський і словацький персонаж *Рарог* (*Рарах*, *Рарашек*), пов'язаний з культом вогню. У фольклорі він персоналізований в образі вогненного змія, дракона, який приносить людям добробут, несподівано дарує багатство, показує кладі. В східнослов'янських казках це *Жар-птиця*. Часто зустрічається у фольклорі і мотив змія, який літає до жінки і виступає її коханцем, іноді вона народжує сина зміїної природи. Тому вогненого змія кликали на допомогу у коханні, звертаючись до нього у заклинаннях.

Сина Сварога, *Дажбога*, пов'язують з небесним вогнем, з сонцем⁴¹. Ім'я *Дажбог* означає буквально 'той, що дає багатство, добру долю'. За структурою воно двокореневе, перший корінь має значення 'дати', а другий первісно означав не 'божество', а 'добро'. Праслов'янське **bagъ* вживалося у значенні 'доля', 'майно', 'багатство' [1, I, 409]. Архаїчне значення цього кореня збереглося у словах *збіжжя*, *убогий* (префікс *у-* значить 'без'), *небіж*, *небога*, *небіжчик*, а також у словах *багатий*, *багатство*.

Таким чином, ім'я *Дажбог*, слов'янське за походженням і тому зрозуміле, витіснило інші назви того ж бога (*Сварожич* і *Хорс*). Таке найменування цілком узгоджується з функцією *Дажбога* — забезпечення врожаю збіжжя, приплоду худоби, добробуту і багатства. У "Слові про полку Ігоревім" він характеризується як покровитель русичів.

Фольклорним і ритуальним втіленням *Дажбога* був бик, тур або олень. Потебня у роботі "Про міфічне значення деяких обрядів і повір'їв (Різдвяні обряди)" вказує на загальнослов'янське уявлення, що народжений бог сходить на землю в образі бика. Так, у Польщі один з колядників перебирався на перший день різдвя туром, в Галичині існував звичай вводити до хати теля, що, як вважалося, приносило щастя [15, 403-409]. Потебня повідомляє і про те, що у VI ст. у Німеччині церква переслідувала звичай простолюду напередодні Нового року ходити по вулицях міст, перебрившись оленями. У роботі Потебні містяться дуже багато цікавих даних, які засвідчують культ бика (оленя) у різдвяному обряді. Потебні належить здогадка, що різдвяні обряди є відбиттям якогось міфологічного сюжету, у якому беруть

⁴¹Можливо, ще одним ім'ям Сварожича було іранське за походженням слово *Хорс* ('сонце'). У старих пам'ятках найчастіше зустрічається триада богів *Перун*, *Волос* (Велес) та *Хорс*. У літописній оповіді про пантеон князя Володимира імена *Хорс* і *Дажбог* йдуть поруч. В одних списках ці імена написані без сполучника, а в інших — розділені сполучником *і*. Оскільки жодних розділових знаків не вживалося, то цілком можливо, що *Хорс* є епітетом чи другим іменем *Дажбога*.

участь два бога чоловічої статі та богиня-мати [15, 442-443], він наводить етнографічні дані, які засвідчують зв'язок цієї богині з прядінням.

До фактичного матеріалу, зібраному нашим великим вченим, додамо деякі українські колядки, де народжений бог персоніфікований в образі тура-олена з численними рогами:

*...Дивит се, дивит в чистое поле,
В чистое поле, під темний лісок.
Ой вісмотріла дивное звіря,
Дивное звіря, тура-олена,
На головці ж 'му девять рожечків [18, 80].*

*Дивнеє звіря, сиве оленя,
На тім оленю три-девять ріжків,
Ой на тих ріжках срібна колиска.
Гей в тій колісці гречная панна...*

*Туре-олене на девять ріжків,
Ой на десятім там терем росте,
У тім теремі тисові столи...*

*На тім оленці тридесять рожків,
На першим рожку золотий терем,
А в тім теремці можний панонько... [16, I, 306].*

Отже, обряди народження бога проходять під знаком оленя-бика. Культ рогатої худоби виявляється й у купальському святі; особливо вагомим є обряд спалення чи топлення *коров'ячої смерті*. З культом тура-Дажбога пов'язане і повір'я про те, що на Купала під подвійним колоском сховані золоті ріжки. У купальському фольклорі, зокрема у поліських піснях, з Дажбогом іноді співвідноситься Купало. Це видно з текстів поданих вище пісень, у яких Купала питають, де він зимував і літував. Купало відповідає, що він зимував у лісі, в стрісі (тобто в соломі), у криниці, в пирії (йдеться про підземний корінь пирію), а літуватиме в пшениці, траві, зіллячку. Тут проведене протиставлення двох природних сезонів — зими та літа. Першому відповідає ліс, криниця, пирій, тобто неосвоєний світ, а також солома — знак минулого врожаю; другому — зілля, трава, пшениця, знаки нового врожаю і "свого" світу. Цікаво також протиставлені підземний і надземний світ (криниця; пирій — зілля, трава). Таким чином, зимовий, ненароджений Купало знаходиться під землею, а літній, живий — на землі.

Культ оленя-бика відбився і у весільній обрядовості. Потебня наводить текст російської весільної пісні, де олень з золотими рогами приходить на весілля, щоб розвеселити усіх гостей, а особливо молоду [15, 409].

Таким чином, завдяки реконструкції купальського ритуалу ми встановили, що один із слов'янських богів, Сварожич-Дажбог-Хорс, якого наші предки мислили сином іншого бога, Сварога, народжувався кожного року, щоб забезпечити родючість землі і худоби.

Наша реконструкція дозволяє також встановити додаткові синтагматичні стосунки в системі вищих міфологічних персонажів східних слов'ян. Марена-Мокош і Сварог відповідно до близнюкового міфу мислилися братом і сестрою, отже, в міфологічній системі вони були пов'язані подвійними зв'язками (чоловік — жінка, брат — сестра); Марено було також матір'ю Дажбога-Сварожича.

Відзначимо ще одну особливість річного циклу календарних обрядів: після купальського свята і сама Марена, і русалки зникають з обрядів і вірувань. Чим це пояснити? Якщо вважати, що Марена на Купала вмирає, то слід шукати в обрядовості мотивів

її народження. Однак таких мотивів нема, відомі тільки обряди, що імітують поховання. До того ж смерть Марени суперечила б мотиву материнства. Очевидно, її топлення не уявлялося актом смерті, йому надавалося інше значення: Марена покидала людський (земний) світ для того, щоб виношувати у своєму лоні бога-сина, який мав народитися навесні. Таким чином, уявлення про Марену як про втілення смерті є явно вторинним і не відповідає семантиці її образу у давніх слов'ян. Скорше за все, таке уявлення виникло під впливом обряду топлення Марени у купальському святі.

II. Юрійське свято.

Ім'я Марени зустрічається у моравських і словацьких піснях, які співаються не на свято Купала, а на весняне свято відмикання землі і неба, що зараз збігається з днем святого Юрія — 6 травня.

В моравській пісні, яка супроводжує винесення опудала Марени у білій сукні, до Марени звертаються з питанням, куди вона поділа ключі:

*Helo, helo, má milá Mořeno!
Kamus dala klíce?*

Той самий мотив у словацькій пісні:

*Marena, Marena,
Kdes ty kluce poděla? [19, II, 61].*

Марена називається також *смертонькою*, *смертною неділею*:

*Smrtná neděla,
Kams klíce poděla?*

Вона відповідає, що передала ключі святому Юрію, щоб він відімкнув землю і вироста трава:

*— Dala sem je, dala
Svatému Jiří.
Svatý Jiří vstává,
zem odemykává,
Aby tráva rustla [2, 105].*

В іншій пісні Марена передає ключі святому Яну, щоб той відкрив небесні ворота, та святому Юрію, щоб він відімкнув небесні двері. Далі слова пісні звертаються до небесної ключниці: "*Jedny vrata otevři, druhé mečem (мечем) podepři*"

В українському варіанті юрійської пісні ключі знаходяться у матері:

*Та Урай мати кличе:
— Та подай, матко, ключа
Одімкнути небо,
Випустити росу,
Дівочьку красу [6, II, 31].*

Аналізуючи ці пісні, Потебня зазначає, що ключі — символ влади, і той, хто володіє ключами, має владу над тим, що сховано. Якщо Марена відмикає небо чи зберігає у себе ключі від нього, то вона мислиться якимось пов'язаною саме з небом, сонцем, тобто верхнім, а не нижнім світом. В цьому проглядає суперечність з тим, що ми встановили щодо образу Марени, і, отже, для переконливості інтерпретації ця суперечність мусить бути потрактована.

Марена-ключниця фігурує лише у весняному західнослов'янському обряді; у східних слов'ян мотив відмикання неба відомий за фольклорними матеріалами, однак Марени в них не згадується. Можливо, купальська Марена та Марена-ключниці ніяк не пов'язані між собою? Це припущення видається цілком вірогідним, якщо взяти до уваги ту обставину, що богиню, якій був присвячений купальський ритуал, східні слов'яни називали первісно не *Марена*, а

Однак не будемо поспішати з висновками і розглянемо весняне свято Юрія.

В першу чергу зауважуємо, що серед юріївських вірувань та звичаїв є багато спільного з тими віруваннями, які характерні для руського періоду:

□віра у цілющу силу роси; на юріївську росу вперше після зими виганяють худобу, по росі качаються діти і дорослі, її збирають, зберігають і використовують при хворобах;

□збирання зілля, яке має лікувальну і охоронну силу; зілля дають з хлібом коровом; дівчата плетуть зелені вінки і кладуть на голову — щоб голова не боліла; у сербів при зборі зілля співають обрядову пісню, в якій зображена розмова юріївської квітки з квіткою купальською [19, II, 89];

• уявлення про загрозу з боку нечистої сили; відьми в ніч на Юрія відбирають коровом молоко; щоб запобігти цьому, на дверях, воротах та вікнах робили хрести, такі ж хрести зображували на спині худоби; худобу очищували різними способами, зокрема вогнем; у стайнях запалювали страсні свічки;

• розпалювання багаття; з гори пускають запалений обруч, обвитий соломкою; в деяких місцевостях, як ми говорили, те саме роблять на Купалом;

• дівочі ворожіння на майбутнє подружжя; почувши на Юрія зозулю, дівчина питала, чи довго ще буде в батька; якщо зозуля замовкала і відлітала, то це був знак, що дівчина цього року вийде заміж; в багатьох рисах збігається юріївський обряд дівочого ворожіння, який називається "Ляля", та описаний вище обряд з Купайлом;

• обходи полів з метою забезпечити добрий врожай.

Отже, подібність ритуальних дій та вірувань, пов'язаних з Юрієм та Купалом, дозволяють інтерпретувати ці свята як компоненти одного ритуального циклу.

Для аналізу юріївського свята важливо відповісти на таке питання: про що, власне, свідчить вислів *відімкнути небо і землю*? Якщо їх треба відімкнути, то вони уявляються замкненими, а це означає, що існує хтось такий, хто їх замкнув (умовно кажучи, якийсь "замикач"). Можна припустити, що цей "замикач" і не збирався відмикати небо і землю. Якщо ж це припущення вважати вірогідним, то можна уявити собі антагонізм, боротьбу двох персонажів, один з яких Юрій, а інший — якийсь невідомий нам поки що "замикач". Роль Юрія-відмикача полягає в тому, щоб забезпечити родючість, добробут і багатство; роль "замикача" повинна бути прямо протилежною. Значить, антагоніст Юрія не сприяє врожаю, добробуту та багатству людей.

Потєбня не міг прийняти думки, що антагоністкою Юрія є Марена-ключниця, він вважав її співницею Юрія, цілком позитивним персонажем, пов'язаним з сонцем і світлом. Тоді, звичайно, йому довелося розмежувати Марену-ключницю і Марену-русалку, володарку 'нижнього світу'. Однак інші персонажі-ключниці, відомі з пісень про відмикання неба і землі, також репрезентують нижній, а не верхній світ: в моравській пісні ключницю називають *смертю*, а у німецькій пісні ключі зберігає відьма Гольда. Отже, якщо ключницями виступають смерть та відьма, значить, і Марена в цій ролі з'явилася не випадково.

Хто ж такий Юрій-Урай? Святий Юрій як персонаж вторинний, християнський, перебрав функції у якогось

поганського персонажа. Заміна старого образу новим мусила відбутися не довільним чином, а на основі певної функціональної подібності. Оскільки основна функціональна ознака християнського свята Юрія — боротьба зі злієм, маніфестатором зла, темряви⁴², то можна припустити, що й архаїчний поганський персонаж також боровся зі злієм.

Спробуємо зрозуміти, для чого Юрій відмикає небо. Якщо йдеться про те, щоб випустити замкнені взимку тепло і світло, то дії Юрія виглядають невчасними: поля давно зорані, засіяні, є вже і вруна (подекуди на Юрія дівочі віночки плелися з зеленого жита); трава вироста настільки, що можна починати пасти худобу, дика природа в розквіті, вже повернулися з вирію всі птахи. Навряд чи можна припускати, що така невчасність викликання весни не була би помічена нашими предками, які дуже добре розумілися на природних явищах. Отже, чого хочуть землероби від Юрія, співаючи пісню про відмикання неба?

Просять у нього не тепла, а вологи, дощу. Як зауважує Воропай, "для забезпечення врожаю як хліба, так і трави потрібна насамперед волога, а тому треба накликати дощ; звідси повівся звичай — у день свята Юрія обливати водою пастуха чи якусь іншу, визначену для того особу. Такий звичай існує не тільки в нас, а й у інших народів: естонців, латишів, греків, німців та в усіх південних слов'ян. Найколеритніше цей звичай відбувається в Сербії. Одна з дівчат укривається з мід до голови зеленими гілками й листям; вона ходить по селу у супроводі хору й перед кожною хатою її обливають водою, а вона при цьому ще й танцює". Воропай наводить і обрядову пісню, з якої видно, що обхід села і обливання дівчини перед кожною хатою мають викликати рух хмар і теплий дощ на поля кожного господаря [19, II, 68].

Таким чином, ключі потрібні Юрію для того, щоб відімкнути вологу, яку замкнув, тобто сховав від людей, антагоніст Юрія. Хто був тим персонажем, який тримав вологу? Фольклор про нього не згадує, тому і відповідь на це питання знайти не так просто. Однак є ниточка, яка може привести й до клубочка. Згідно з переказами, що побутували на Чернігівщині, небо навесні відмикає не Юрій, а Гавриїл, щоб випустити на землю дощ, і від цього відмикання бувають грім і блискавка: "Грім і блискавка — це тому, що Бог Гавриїлові золоті ключі передає небо відмикати, щоб дощ землю змочив"⁴³ [19, I, 285]. Отже, в народній уяві відмикання води пов'язане з громом і блискавкою. В іншому переказі весняний грім пояснюють тим, що "у день Благовісника архистратиг Гавриїл сідає на хмару й пускає стріли на другу, де сидять дідьки..." [22, III, 346]. Дивовижно, що нечиста сила опинилася на небі, поруч із Гавриїлом.

В народних переказах ключі від неба співвіднесені з громом і блискавками. Можна припускати в давнішій формі переказів наявність фігури бога-громовика, який

⁴²Фольклору та культурним традиціям відомі образи не одного, а двох зміїв: один репрезентує вогонь, аміє літати, часто набуває ознак чарівного птаха (*Жар-птиця*), одарює багатством; другий змій живе в темряві (часто в підземеллі), пов'язаний із землею, водою та рогатою худобою. Спільною ознакою двох зміїв є статеві зв'язки з жінками. У фольклорі може відбуватися контамінація обох типів зміїв, як це спостерігається, зокрема, у білинах.

⁴³Свято благовісника-Гавриїла відзначається 8 квітня, коли вже починається грозовий сезон.

пускає стріли. Відомо, що у слов'янській міфології громами і блискавками стріляє Перун. Проти кого він застосовує свою грізну зброю? Проти того персонажа-антагоніста, який сховав і не пускає на землю вологу.

Таким чином, ми встановили, що "відмикання" означає випускання на землю вологи; цього не хоче антагоніст Юрія, який є також і супротивником Перуна; для боротьби з супротивником використовуються грим і блискавки. Залишається довідатися, хто ж цей антагоніст і яку роль в цьому сюжеті грає Марена (вона ж смерть або відьма Гольда).

Звернімося до відомих міфологічних фактів, зіставивши які зможемо відповісти на наші питання. Святий Юрій змагається зі змієм; і хоча це християнський сюжет, але змія — традиційний поганський маніфестатор 'нижнього світу' Грім і блискавка — зброя бога-гromовика у всіх індоєвропейських міфологічних системах. Об'єднавши в одному сюжеті образ супротивника Юрія, тобто змія, і образ бога-гromовика, володаря блискавки і грома, ми відтворюємо основний індоєвропейський міф про боротьбу бога-гromовика та його антагоніста, володаря підземного світу і вод. У міфі в результаті перемоги над змієм (слов'янським Велесом) Перун випускає на землю води і худобу — у фольклорі в результаті відмикання неба Юрієм на землю йде дощ, падає роса, а худобу випускають на пасовиська.

Щоб поставити всі крапки над і, розглянемо деякі характерні риси юріївської обрядовості.

54

В юріївських піснях та обрядах частіше згадують не дощ, а росу. Саме росі приписували чудодійну силу. Це може бути пов'язане з тою обставиною, що води, які випускає Перун, — підземні, нижні води. Репрезентувати підземну воду краще може роса, а не дощ, який падає з неба. До того ж дощ не завжди буває бажаним явищем, особливо якщо він супроводжується грозою і градом та знищує посіви; такі дощі часто бувають саме в травні-червні.

Чому саме з Юрія випускають худобу на пашу? В сюжеті міфу худобу і води випускає на землю Перун, перемігши Велеса і відкривши ключами його схованку під скелею. Отже, і селяни випускають свою худобу після того, як Юрій відкрив небо.

Перший випас худоби на Юрія супроводжувався магичними ритуалами, наприклад, зранку господар тричі обходив худобу з повним відром води, закопував біля воріт замок, сокиру та яйце, розпалював на цьому місці невелике багаття, вкидаючи в нього три жмути соломи зі стріхи, і примушував худобу перейти через це багаття. Тільки після таких ритуалів пастух виганяв худобу на пасовисько. Зеленін зауважує, що в тих випадках, коли через погодні чи кліматичні умови випас починався пізніше або раніше 6 травня, ритуали виконувалися саме в цей день, причому дуже ретельно і урочисто.

Народна віра в активізацію нечистої сили зумовлена тією ж причиною, що й на Купала: на землі перебуває Марена; тому й дівчата ворожать, і зілля має цілющу силу. За деякими фольклорними даними можна припускати, що у східнослов'янському фольклорі Марена персоніфікована в образі зозулі (зокрема, про це свідчить народна легенда про дівчину, яка одружилася з вужем, народила дітей, а потім перетворилася на зозулю, а дітей зробила квітками). Період активізації нечистої сили (особливо русалок) збігається з часом, коли чути зозулю, а саме від Юрія

до Петрівки (кажуть, що на Петрівку зозуля подавилася мандриками й тому перестала кувати). Очищувальні обряди на Юрія, на Зелені свята, на Купала колись мали на меті оберегти посіви від загрози, яку несе 'нижній світ' — переможений Велес-змій і Марена.

Як замість Перуна у фольклорі з'явився Юрій? Внаслідок прийняття християнства у слов'янській обрядовій та фольклорній традиції різні функції та ознаки Перуна перейшли на різних святих. Зокрема, його борода і колісниця були приписані святому Іллі, а стріли (блискавка) — святому Юрію. Сюжет про боротьбу зі змієм (Велесом) також був перенесений на святого Юрія. Так Юрій і став "відмикачем" небесної вологи.

Яку роль у юріївських віруваннях відіграє Марена? В моравських піснях вона передає ключі. Для нас тепер очевидно, що це ключі від води, вологи. Вода мислилася атрибутом 'нижнього світу', тобто того світу, де панує змія⁴⁴. Зв'язок богині і бога-змія є компонентом сюжету основного індоєвропейського міфу: жінка гromовика зраджує його зі змієм, за що гromовик скидає її з неба. Так небесна богиня стає господинею 'нижнього світу', розділяючи владу над ним зі змієм (знаком влади виступають ключі, які зберігаються у богині). Ім'я цієї богині у латиській міфології *Маря*, йому відповідає західнослов'янське *Марена*. Таким чином, юріївське свято відмикання води може бути пов'язане з сюжетом основного індоєвропейського міфу.

Отже, купальська *Марена-Мокош* і юріївська *Марена* — до певної міри різні персонажі, адже вони маніфестують богинь з різних індоєвропейських міфів. Втім, очевидно, між ними більше спільного, ніж відмінного. Сюжети міфів не були ізольованими і застиглими. Мотиви одного могли переходити у інший, зливатися, породжувати нові колізії. Все це відбивалося у слов'янському фольклорі, де збереглися в основному тільки мотиви, а не цілі завершені сюжети.

Зокрема, прикладом контамінації двох міфів за участю богині 'нижнього світу' є билина про Добриню і Маринку. В ній присутні мотиви і міфу про народження бога, і міфу про змієборство. Цікаво, що ім'я *Добриня* змістовно узгоджується з іменем Дажбога, оскільки в обох іменах є семантичний компонент 'добро, багатство'. Така заміна номінації могла бути викликана саме церковною заборонаю на вживання імен поганських богів. В билині про Маринку Добриня має деякі ознаки Дажбога: він ізольований від людей у володіннях Маринки, перевтілений нею у тура чи оленя з золотими рогами, однак, оскільки він повинний бути на землі, Маринка повертає його у людський світ. Мотив відродження бога у вигляді оленя оповідачам билин на момент запису був абсолютно незрозумілим, тому перебування Добрині в образі звіра було приписане ворожим діям Маринки (цікаво, явно пізніша вставка — *Добриня-тур плаче*). Циклічність, повторюваність народжування Дажбога відбита у мотиві 9 (чи 39)

⁴⁴Розглядаючи співвідношення змія та 'нижнього світу', слід взяти до уваги, що слово *змій* походить від того ж кореня, що і *земля*. Цим вербально маніфестується стосунок змія до 'нижнього світу'. Друга важлива обставина, яка показує семантичну тотожність *Марени* і змія-*Велеса*, полягає в тому, що корені їх імен (тобто **ma(r)k-* та **uel-*) служать в різних мовах для номінації поняття 'смерть', 'мертве'.

турів, які бігали у *чистому полі*. Інші ознаки зближують Добриню зі змієборцем, за міфологією — Перуном. Це головним чином мотив вбивства Змія за допомогою лука і стріли.

Крім того, билина розділила міфологічний образ богині-матері на два: мати Добрині і чорівницю-Маринку. Перша має пасивну роль: радить синові не їздити на Маринчину вулицю, а потім сприяє рятунку Добрині, примушуючи Маринку повернути йому людський образ. Маринка цікава не тільки своїми стосунками зі змієм, що сягає обох індоєвропейських міфів, але й перевтіленням у ластівку (мотив, відомий з єгипетської міфології).

Така плутанина і суміш міфологічних мотивів характерна для усіх билин. Тим не менш вони можуть бути використані для реконструкції праслов'янської міфологічної системи, бо краще за інші фольклорні жанри зберегли деякі сюжети.

Отже, розглянуті нами міфологічні і фольклорні персонажі, імена яких утворені від кореня **ma(r)k-/*mo(r)k*, мають безпосередній стосунок до 'нижнього світу'.

Море

Розгляньмо важливе поняття, яке номінується словом, утвореним від кореня **ma(r)k-/*mo(r)k*, — поняття 'море', яке є міфологемним елементом. Традиційно вважається, що слово *море* не походить від гнізда цього кореня. Наш погляд на генезу слова *море* не належить до загальноновизнаних. Спробуємо його обґрунтувати.

Слово *море* відомо багатьом індоєвропейським мовам. Слов'янські форми мають у корені звук [o], в неслов'янських мовах корінь має інші голосні звуки (найчастіше [a] чи [e]):

давньопруське *maru* 'затока',
литовське *māre* 'море',
латиське *mare* 'затока',
латинське *mare* 'море',
давньоіндійське *maruḍa* 'берег моря',
давньоангл. *mere* 'море',
давньоверхньонім. *mere* 'море' [1, III, 513].

Первісним значенням індоєвропейського слова **mori* (з коротким чи довгим голосним [o]) було, на думку дослідників, 'болото' або 'озеро', тобто прісне водоймище або сильно зволожена земля. Таке значення кореня в деяких випадках збереглося й дотепер. Зокрема, вірменське слово *mog* означає не 'море', а 'болото', а також 'рідкий гній'. В діалектах української мови відомі слова *морюва* та *моржало* — 'болото' [1, III, 513]; на півночі Росії морями дотепер називають також і озера. У багатьох слов'янських країнах є річки, назви яких утворені від кореня *mor-* або *mor-*: болгарська *Марица*, польська *Могова*, сербохорватська *Морава*; від гідроніма *Mogava* виводять і давню назву країни *Моравія*. У сучасній словацькій мові є зворот *morske oko* на позначення невеликого гірського озера; мотивацію цього найменування не можна зрозуміти, не врахувавши первісного значення слова *море*.

Яким же подано море у східнослов'янському фольклорі?

Море завжди далеко, до нього трудно дістатися: *За горами, за морями, в десятім царстві, в тридесятім государстві...* (так часто починаються казки); якщо хтось кудись пішов і довго не повертається, говорять: *За море по зілля пішов* або *Пішов як до моря по воду*. Якщо ж до хати йшов непроханий гість, говорили: *За морем*

йому вечеря! (в сенсі 'хай іде подальше та сюди не повертається'). Небезпекою моря нахтують тільки дурні та п'яні: *П'яному <дурному> море по коліно*. Повернутися з моря додому дуже тяжко, ба навіть неможливо, якщо тільки того не захоче Бог: *Як Божа воля, то вернеш з моря*. Такою ж силою наділені молитви батьків: *Отцево й материна молитва з моря рятує, а проклін у калюжі топить*. На морі завжди негода, буря: *Не чекай у моря погоди* (у моря тут означає не 'при морі', 'на морському березі', а 'від моря'). За море літає і повертається звідти ворона, птах, пов'язаний з 'нижнім світом': *Ворона за море літає, а дурна вертається*. З морем часто пов'язується думка про знання чи мудрість: *Хто не вміє молитися, най іде на море учитися, Ума за морем не купишь, коли его дома нет*.

Але найчастіше з морем у прислів'ях поєднується *горе*:

Горе — море, пий його, не вип'єш всього.

За морем, як за горем.

Навчить горе глядіть у море.

На віку горя — море, а радощів — і в ложку не збереш.

Жди горя с моря, беды от воды.

Кто в море не бывал, тот горя не видал.

В море горе, а без него нет и того.

От горя хоть в море, от беды в воду.

Кручиной моря не переедешь.

Море, что горе, и берегов не видно.

Дальше море, меньше горя.

Ближе море, больше горя.

Горе — что море: ни переплыть, ни вылакать.

По горе не за море: не огребешься и дома.

Пришло горе, взволновалось море: люди тонут, и нас туда же гонят⁵.

Деякі прислів'я прямо поєднують з морем-горем і смерть: *Смерть не горе, а страшне велике море. Ум за морем, а смерть за воротом* (буквально — за плечима, переосмислено як *за воротами*).

Отже, у фольклорі спостерігається стійкість асоціативної пари *море — горе* (та аналогічної пари *вода — біда*). Чим це пояснити? Потєбня в роботі про "Слово о полку Ігоревім" висловив гадку, що *вода — біда* та *море — горе* асоційовані через те, що перші члени мають символічне значення⁴, і навіть такі прислів'я, що ілюструють зв'язок *моря, води і горя, біди*:

Остров в море, а сердце в горе.

Остров окружило водою, а нас бедою.

Пришла беда, разлилась вода, перевахать нельзя, а стоять не велят.

Со стороны горе, с другой море, с третьей болото да мох, а с четвертой ох.

Разбейся, кувшин, пролейся, вода, пропади, моя беда.

Отже, у чому корені такої семантики моря? Чому воно використовується як символ біди, смерті?

Відповідь на це питання, на нашу думку, полягає у тому, що море в архаїчній міфопоетичній системі було знаком нелюдського світу. Як ми бачили, билинний Добриня перебував в образі тура-олєня на болоті чи на морі. У замовляннях на море

⁴Приклади українських прислів'їв, за невеликими винятками, взяті зі збірки М.Номиса, російських — зі словника Даля.

відсилаються різні хвороби, уроки, пристріти та інші шкоди й нещастя, включно із смертю (*Пржстріче, пристріче, добрий чоловіче! Іди собі на море, на тім морі камінь, на камені зруб...*); там живуть персоніфіковані хвороби та їх володар, найчастіше представлений в образі змія чи змії або Чуда-юда:

На синьому морі лютий змії реве. — Чого ти, лютий змію, ревеш? — Бо нема мені чим дітей годувати. — Йди, лютий змію, до N у двір і візьми від раба Божого N молитвенного і хрещеного люту кров і будеш мати, чим дітей годувати [8, 68].

Порівняймо з традиційною структурою світу замовлянь (*море — на морі камінь — на камені дуб*) початок думи "Маруся Богуславка", де море символізує не просто турецьку неволю, а нелюдський — бо нехристиянський — світ:

*Що на чорному морі,
на камені біленькому
там стояла темниця кам'яная,
що в тій темниці пробувало 700 козаків.*

За морем у замовляннях знаходиться світ мертвих:

*— Місяцю, місяцю, де ти був?
— За морями, за лісами,
Там, де мертві лежать [34, 13].*

Море — місце, звідки приходить по людеї смерть:

*Ой, летіла стріла з-за синього моря,
Ой де ж вона впала? — На вдовинім полі.
Кого ж вона вбила? — Вдовина сина.
Нема нікого плакати по ньому... [31, 342].*

Іноді у фольклорі море виступає дорогою на той світ, напр. у казці зі збірки О.Афанасьєва: "Море расступилось, дорога открылась, дурак ступил раз-другой и очутился на том свете" (цит. за [2, 115]).

У іншій російській казці орел, якого мало не застрелив цар, кидає його у смерть і в прямому, і в алегоричному сенсі:

*...Царь сел на птицу... Прилетели они на край моря синего. Тут орел скинул с себя царя, и упал он в море — по колени намок; только орел не дал ему потонуть, подхватил его на крыло и спрашивает:
— Что, царь-государь, небось испужался?
— Испужался, — говорит царь, — думал, что совсем потону.*

Далі епізод повторюється ще двічі, і цар намокає по пояс, а потім по ший. Після цього орел говорить:

— Ну, царь-государь, теперь ты изведаль, каков смертный страх!⁴⁶

Таким чином, відбувається трикратний перехід героя на той світ та повернення його з того світу; оповідач передає це через мотив занурення царя у море. Отже, занурення в море еквівалентне смерті.

У голосіннях море виступає обо місцем, куди відходить покійник:

...Чужі косарики з поля додому йтимуть, а я свого косарика буду дожидать, та не знатиму, відкіль його виглядять, чи з синього моря, чи з чистого поля? [23, №57];

*...Ой, діточки мої, чи ви за водою пішли?
Ой, діточки мої, чи ви за гори зайшли?
Ой, відки мені вас визирати?
Ой, відки мені вас дожидати?
Чи ви до мене човником припливете? [23, №336];*

*...Ой, куда ж ти, братику, виїхав,
у який край, у яку дороженьку?
Чи до чистого поля,
чи до синього моря? [6, II, 196].*

Отже, море — образ того світу, царства мертвих. Однак, зупинившись на такій інтерпретації, ми не зможемо задовільно пояснити, чому мотив моря часто зустрічається у веснянках, весільних піснях, у піснях про кохання. Адже їх зміст далекий від теми смерті. Ось, наприклад, фрагмент пісні про кохання:

*Ой, я в морі купалася
І я в біду попалася;
Я ж море перебреду,
І я біду перебуду.*

Щоб зрозуміти це явище і його витоки, треба зробити певний відступ від теми моря і з'ясувати деякі загальні засади прадавнього світогляду.

Наші далекі предки уявляли собі буття ланцюжком переходів з одного світу на інший. Вмираючи, людина залишала цей світ і переходила до предків, щоб через певний час знов відродитися у немовляті, здійснити черговий перехід⁴⁷. Існували також обряди ініціації, перехід у інший віковий статус. Ці обряди імітували смерть, перебування на тому світі серед предків та повернення до живих. При переході ініціанта випробовували; в українському фольклорі знаходимо мотив, що пов'язаний з випробовуванням при ініціації дівчат. Це загадки для дівчини. Якщо вона не може знайти правильну відповідь, з нею трапляється щось лихе. Цей мотив відбитий у русальних піснях, у піснях весільних і, нарешті, у піснях про кохання (у такій послідовності подаємо фрагменти пісень):

*Ой, біжить, біжить мала дівчина,
А за нею та русалочка:
"Ти послухай мене, красна панночко,
Загадаю тобі три загадки.
Як угадаєш — до батька пуцу,
Як не вгадаєш — до себе візьму:
Що росте без кореня?
Що біжить без повода?
А що цвіте без цвіту?"
Панночка загадку не вгадала,
Русалка панночку залоскотала [19, II, 163].*

*Молодий Марку, чи спиш, чи лежиш?
Не сплю, не лежу, стрілочку стружу:
Котрі луччі — в пучечки в'яжу,
В пучечки в'яжу, на Дунай пускаю.
Пливить, стрілочки, до моєї дівочки,
Загадайте їй три загадки,
Як одгадає, так моя буде,
Не одгадає, не моя буде... [16, I, 293].*

*Іхав козак з України
та й зайхав до дівчини...
— Ти, дівчино-семилітко,
відгадай же сім загадок:
Що то росте без корінця?*

⁴⁶Казка "Морской царь и Василиса Премудрая", записана на Вороніжчині (див. В.Морохин, *Праздничские жанры русского фольклора*. Хрестоматия. — М., 1983, стор. 50-55).

⁴⁷Відповідно до народних уявлень, нехрещено (неназвано) дитина ще належить до нелюдського світу: *без имени ребенок — чортенок* [5, IV, 597].

*Що то грає, голос має?
Що то плаче, сліз не має?
Та дівчина не думала
і загадки відгадала...* [20, 295].

Об'єднує ці пісні мотив загадок. Правильність відповіді на загадки пов'язується зі здійсненням чи нездійсненням акту переходу — чи на той світ, чи до іншого роду. Весільна пісня найчіткіше вказує на символічне призначення загадок — виявити підготовленість дівчини до заміжжя. Можна припустити, що відгадування дівчиною загадок є не що інше, як казковий мотив важкого завдання, яке повинний виконати герой, аби довести свою готовність одружитися.

Пісні з мотивом загадок показують, що смерть (перехід на той світ) та заміжжя були знаково тотожні. Сказане кидає світло на те, чому море зустрічається у обрядових весільних та ліричних піснях. Море (вода, Дунай⁴⁸) виступає тою символічною перешкодою, яку дівчині треба здолати, щоб потрапити до роду чоловіка. Це дуже яскраво виявляється у піснях:

*— Дівчино, дівчино, чом по гаю блудиш?
Напевно, напевно мого сина любиш?
— Якби не любила, то би не ходила.
Я за твоїм сином бистру річку плила.
Бистру річку плила, ще й Дунай тихенький...* [20, 355].

З усією очевидністю значення цього мотиву відкривається у ритуальній весільній пісні, яка співалася під час перебування молодих у коморі:

*Бреди, бреди, Марусенько, бреди
До не бійся холодної води.
Високо подимайся,
З сорому викупляйся* [32, 149].

Зв'язок води і шлюбу проаналізований у роботі Потебні "Переправа через воду як представлення шлюбу" [15, 553-567], де наведені тексти весільних пісень з мотивом долання дівчиною ріки. Якщо у піснях дівчина переходить воду (або набирає воду) благополучно, то вона виходить заміж. Часто зустрічається мотив потопання дівчини; при цьому її намагаються витягнути батько та мати, але врятувати може лише милий. Наприклад, це видно з одного давнього запису весільної пісні:

*Што рекла дівонька: "Пусти мене, Штефане!
Скочу я у Дунай, у Дунай глибокий,
А хто ми доплинеть, його я буду".
Не хто ми доплинув красную дівоньку,
Доплинув дівоньку Штефан воєвода
І взяв [він] дівоньку за білу ручку:
"Дівонька, душенько, миленько ми будеш!"* [16, 1, 292].

Купальські пісні містять ті самі мотиви, що і весільні, включно з мотивом холодної води. Колесса наводить таку пісню з Лемківщини:

*А на Яно, на Янонька
Купалася ластівонька,
Купалася, купалася,
А на матку волалася:
"Матко моя, подай руку!
Не дай згинуть мой сердечку!
Матко, матко, подай обі,
Не дай згинуть в зійній воді"* [37, 236].

Втім, сюжети купальських пісень, на відміну від

весільних, закінчуються топленням дівчини, бо її ніхто не рятує. За потопанням дівчини йде мотив смерті та відродження у природі, тобто потопання пов'язане з примноженням природних багатств. Таким чином, у купальських піснях потопання символізує смерть і нове відродження. Оскільки воно пов'язане зі шлюбом, то вважаємо, що потопання дівчини (жінки) рівнозначно заплідненню жіночого лона.

Чим можна підтвердити правильність такої інтерпретації мотиву потопання?

Володимир Пропп у статті "Мотив чудесного народження" вказує на численні фольклорні сюжети (не тільки слов'янські); де народження дитини викликане перебуванням жінки у воді чи навіть питтям води [35, 212-214]. Вірування у можливість народити, випивши води чи скупавшись в ній, перейшло й у культурні традиції; з ним пов'язана поширена віра у те, що безпліддя можна вилікувати шляхом пиття води чи купання. "Ця віра, — пише Пропп, — була розвинена так сильно, що церква була змушена її легалізувати. Чудодійні джерела і колодязі, що викликають народження, і басейни, що дають молодість, є майже по всій Західній Європі, причому вони, як правило, носять імена якогось святого" Щодо віри у запліднюючу силу води, то Пропп вважає, що вона розвинулася з уявлення, ніби запліднення відбувається через контакт із рибою. З палеолітичних наскельних малюнків та міфологій примітивних народів видно, що риба була знаком фалоса і ототожнювалася з чоловічим запліднюючим началом. Пізніше символічне значення риби змінилося, вона стала знаком жіночого начала, але віра у запліднення через воду продовжувала існувати.

У зв'язку з ритуальним купанням, яке повинно сприяти заплідненню, повернімося до купальського свята. З етнографічних матеріалів видно, що купаються на Купала усі: і діти, і чоловіки, і жінки. Однак можна з великою долею вірогідності припускати, що у давнину, коли елементи ритуалу ще не втратили свого символічного значення, ритуальне купання здійснювали лише дівчата та жінки. Їхнє запліднення мало симулювати запліднення богині-матері. Друга функція жіночого купання — символічне очищення перед чи після переходу до роду чоловіка (з мотивом купання на Купала доцільно зіставити купання молодої перед шлюбом, яке практикувалося у багатьох народів). Вказівки на дівоче купання можна знайти у щойно наведеній купальській пісні. Тому такі осучаснені трансформації купальських пісень, як "Ой, купався Іван та в воду упав" чи навіть:

*Де купався Іван, да й у воду впав;
Купала на Івана.
Де купався Гриць, та й у воду тиць;
Купала на Івана.
Де купався Клим, да й у воду вплив;
Купала на Івана* [29, 98] —

відбивають профанацію ритуалу і свідчать про забуття справжньої мети купання.

Таким чином, у багатьох народів мотив потопання чи купання означає те саме — запліднення жіночого лона. Виникнення цього мотиву, як припускають вчені, сягає доби палеоліту. Чим була зумовлена його поява, скажемо трохи згодом.

Чи є відомості про зв'язок з водою процесів ініціації хлопців? Виявляється, що так, хоча у

⁴⁸У фольклорі, особливо в обрядових піснях, Дунай і море вживаються в однаковому символічному значенні. Іноді навіть зустрічається сполучення *Дунай-море: Дунай-море розливає, і день і ніч прибуває.*

ініціації хлопців? Виявляється, що так, хоча у східнослов'янському фольклорі він майже не залишив слідів. Цей мотив зберігся у переказах, які відтворюють відомий сюжет про царя Едіпа.

Сюжет про Едіпа містить мотив намагання позбутися дитини одразу після народження. Довідавшись через пророцтво, що син його вб'є, батько Едіпа наказує покласти дитину у кошик, скриню чи бочку і викинути у море. Перед тим дитину певним чином позначають, наприклад, вішають на шию образок чи імітують рани. В українському переказі це відбито так: "Взяли та й прибили печатку на праве стегно ноги і зробили таку скриньку, що його там забили, та й опечатали скриньку, та й вергли Юду в скрині у воду" (цит. за [35, 274]; текст взятий з "Етнографічного збірника" НТШ, т.ХІІІ). Як переконливо довів Пропп, цей сюжетний мотив у символічній формі відбиває уявлення про необхідність переходу через воду для того, щоб стати царем. "Проходження через воду є не тільки початок царського шляху, воно є умовою зацарювання. Знак розрізаного живота, знак відрубаної голови чи проколатих грудей показують, у чому тут справа. Царювати міг тільки той, хто пройшов через цей обряд і міг показати знаки смерті, татування, печать, які пізніше перетворилися в розпізнавальні знаки"

Таким чином, вбивство Едіпа не є справжнім вбивством, це сюжетна трансформація обряду ініціації, який симулював смерть. Посісти царство міг лише той, хто пройшов через ритуальну смерть і відродження. Додамо: не тільки посісти царство, а взагалі набутти прав повноцінного члена соціуму. Отже, ініціація хлопців також мислилася як перехід через воду. Факт поширення сюжету про царя Едіпа дуже симптоматичний — він показує, що у різних народів уявлення про ініціацію були асоційовані з перебуванням у воді.

З фольклору і культурних традицій знаний також сюжет смерті та наступного воскресіння героя, якого проковтнула риба або кит (характерним прикладом може слугувати біблійний Йона). Очевидно, і цей сюжет обумовлений давніми уявленнями про обряд ініціації.

Смерть як перехід до того світу також пов'язувалася з водою. Стейкий семіотичний зв'язок між водною стихією, морем, та смертю, потойбічним світом виражається етимологічно індоєвропейським коренем **lau-*. Від нього утворені східнослов'янські *навь*, *нав'є*, *навей*, *навка*, *мавка*, *навський великдень*; у давньочеській мові *lav* означало 'могило, пекло, той світ', а дієслово *upaviti* — 'вбити' (сучасне значення чеського *upaviti* — 'втомити') [9, III, 35]. Від того ж кореня походять слова зі значенням 'плисти': *навігація*, *навігатор*, *космонавт*, *гідронавт*, пов'язані з грецьким словом *ναυτης* — 'морепловець'.

Свідченням давнього уявлення про море як про шлях на той світ є поховальні обряди різних народів індоєвропейського мовного ареалу. Ці обряди відомі як за археологічними знахідками, так і з деяких писемних пам'яток. Одним з атрибутів поховального обряду був човен, що використовувався при кремації або інгумації трупів. Залишки поховальних човнів археологи знаходять в різних регіонах Європи. Так, в Англії в помісті Саттон Ху було розкопано поховальний комплекс східно-англійського короля VII

ст. В одному з курганів містився величезний човен з 38 веслами, в якому знаходилися різноманітні предмети, необхідні покійнику на тому світі, в тому числі й ознаки королівської влади. Дерев'яні частини човна згнили, але залізни деталі збереглися і дають уявлення про його розміри й форму [14, 219]. Деякі з предметів, знайдених у човні, свідчать, що померлий король був християнином, однак, незважаючи на це, поховали його за традиційним поганським обрядом.

На території України також відомі знахідки човнів у похованнях давніх часів. Зокрема, у Києві, на вул. Володимирській, при розкопках поховання знайдені купи вугілля й обгорілі палиці, які вважають залишками дерев'яного човна [24, 136]. Аналогічні знахідки виявлені у Гніздівському могильнику під Смоленськом. Детальний опис обряду поховання руського купця, зроблений арабським письменником Ібн-Фадланом, також засвідчує спалення небіжчика у човні [7, I, 331-333]. Човен при кремації чи інгумації міг мати тільки одне призначення — перевезти мерця на той світ.

Отже, всі процеси переходу уявлялися архаїчному мисленню переходом через воду.

Залишається розв'язати ще одне дуже важливе питання: як могла утворитися така символіка? Адже очевидно, що насправді людей не топили у воді і риби їх не ковтали. Чим викликане виникнення символічного значення води?

Повернімося до ритуалів переходу. Усі вони (народження, ініціація, одруження, смерть) мали одноковий статус: перехід котрогось із членів роду міняв склад соціуму, його структуру, між його членами виникали нові зв'язки. Зміна соціальної структури, поява чужинця порушувала усталений лад, несло небезпеку всім членам соціуму. Тому всі процеси переходу супроводжувалися очищувальними обрядами.

Очищення в першу чергу потребували ті члени роду, які відбули обряд переходу, а також ті, що були з ними у контакті. Вода виступала засобом застеретися від загрози, яка тяжіла над усіма, хто мав причетність до переходу: над жінкою, що народжувала дитину, її чоловіком, самою дитиною і бабкою, що допомагала породілі. Всі вони у тій чи іншій формі проходили через обряд очищення.

Архаїчний понятійний зв'язок між процесами переходу (народженням, смертю, ініціацією, зоміжжям) та водою ми уявляємо у такий спосіб: будь-який перехід ніс загрозу тому, хто його відбував, чи оточуючим; засобом уберетися від загрози було вода; стійкий асоціативний зв'язок між процесами переходу і водою як засобом очищення призвів до того, що вода стала знаком самої небезпеки; оскільки найбільшу загрозу несе перехід, то вода стала знаком переходу.

Отже, у найдовнішій світоглядній системі вода була наділена принаймні двома значеннями. Вона виступала знаком процесів переходу; з цим пов'язані уявлення про шлях на той світ, перехід дівчини до іншого роду, перехід хлопця до вищого соціального стану як про переправу через воду. Ці вірування широко відбиті у фольклорі. Наскільки стійким було уявлення українців про смерть як про плавання, видно зі звороту, який подає М.Номис, *Виспишся в човні* — тобто 'після смерті, коли тебе покладуть у човен для переправи на той світ' [4, № 13179]. Те ж значення має слово *море* у прислів'ях: *Смерть не горе, а страшне велике море; дальше море, меньше*

горя; ближе море, больше горя, де море символізує шлях та сам акт переходу. Особливо показовим виглядає прислів'я *Пришла беда, разлилася вода, перевахать нельзя, а стоять не велят*. Йдеться про перехід, якого бояться (*перевахать нельзя*) і якого не можна уникнути (*стоять не велят*). Який саме перехід зашифровано, сказати напевно важко, але оскільки мотив розливу річок зустрічається у весільних піснях, припускаємо, що прислів'я стосується заміжжя.

Дуже цікаво обставини переходу закодовано у відомій українській пісні:

— Ой ти, дівчино зарученая,
чого ж ти ходиш засмученая?
— Ой ходжу, ходжу засмученая,
що не за тебе зарученая...
Ой, знаю, знаю, із ким кохаюсь,
Тільки не знаю, з ким ізвінчаюсь.
Вийду на поле, гляну на море,
сама я бачу, що мені горе.
Сама я бачу, чого я плачу,
свого милого в вічі не бачу.
Буду стояти на тім камені,
поки не прийде милий до мене.

Дівчина бачить своє горе у тому, що не може вийти за свого коханого, і її примушують до шлюбу з нелюбом. Думка про близьке заміжжя виражена не тільки словами *звінчаюсь, зарученая*, але й згадкою про море. Дівчина готова стояти на камені посеред моря (еквівалент кладки чи моста через воду у весільних піснях), тобто не виходити заміж, доки її милий не прийде, щоб її перевести через воду — взяти за себе.

Друге архаїчне значення води і моря — загроза, небезпека, а звідси і горе, біда. Що більшою мислилася небезпека, то більшим уявлявся і об'єм води, потрібний, аби її відвернути. Так символом горя, біди стали *море* чи *Дунай*. У багатьох фольклорних текстах слово *море* має одночасно два значення: шлях переходу ('смерть') та 'горе' (див. вище наведений фрагмент казки).

Безперечно, життєвий досвід наших предків, пов'язаний з реальними морями, болотами чи ріками, підтримував символічне значення моря у вказаних сенсах. Водна стихія завжди була і продовжує бути небезпечною для людини. Якби реальне підґрунтя, на якому виріс символ, почало б суперечити його змісту, то такий символ мусив би забути і повністю зникнути.

Повертаючись нарешті до проблеми етимології, зробимо висновок: уявлення давніх людей про море відповідало синкретичному поняттю "вологе + темне", яке номінувалося коренем **ma(r)k-/ *mo(r)k-*. По-перше, реальне море чи інше велике водоймище було вологим і темним, до його глибин не могло проникнути сонячне проміння. По-друге, великі об'єми води, і не тільки морської, несли загрозу життю людини та її майну, а також відвойованим у природи й окультуреним частинам середовища. По-третє, море дуже рано почало виступати знаком того шляху, яким відбувся перехід, зокрема до світу мертвих, і знаком самого 'нижнього світу'

Отже, і реалія, і символ, що виріс на основі цієї реалії, закономірно отримали номінацію словом *море*.

Індоєвропейці мають кілька коренів на позначення води. Крім розглядуваного **ma(r)k-/*

**ma(r)k-*, це корені, присутні у словах *вода* (сюди також належить давньоіндійське *uda-*, грецьке *ὕδωρ*), *сирий* (також латиське *surs*, литовське *sūras*) та *Дунай* (також *Дніпро*, *Дністер*, *Дон*). Всі ці корені мають широке коло дериватів, але найбільше їх дав саме корінь **ma(r)k-/ *mo(r)k-*. Його деривати отримали не лише пряме, мовне, але й символічне значення. Очевидно, це викликано тим, що цей корінь від самого початку номінував синкретичне поняття 'вологе + темне'

Символічне значення слова *море* виникло через співвіднесення його з обрядами переходу, головним чином переходу до 'нижнього світу' 'Нижній світ' для предків слов'ян та інших народів, що жили серед лісів, міг асоціюватися з болотом в лісі. До цього висновку приходимо на основі реконструкції первісної семантики слова *море*. Для номінації болота, ріки, озера, як ми бачили, вживалися слова, утворені від кореня **ma(r)k-/ *mo(r)k-*. Коли з розширенням реального досвіду був змінений понятійний зміст слова *море*, воно в багатьох мовах почало використовуватися і для позначення великого водоймища з гіркою водою, тобто моря у сучасному розумінні слова. При цьому символічний зміст слова *море* продовжував існувати. Це спричинилося до того, що виникло потрібна полісемія, бо *море* позначало: а) болото, озеро чи ріку, б) власне море та в) 'нижній світ', смерть, а також шлях, яким відбувається перехід.

Перше значення для східнослов'янських мов практично втрачене; слово *море* вже не номінує болото чи ріку, однак вживається як найменування деяких озер на півночі Росії. Третє значення зникло з сучасної літературної мови, однак досі збереглося в мові народно-поетичній, в мові фольклору, і якщо це значення ігнорувати, то будуть повторюватися такі казуси, як з Маринкою і Мариною Мнішек⁴⁹

⁴⁹Що такі анекдотичні випадки не поодинокі, свідчить книга "Слово о полку Игореве" (Москва, 1985), де, крім реконструкції тексту, вміщені різні переклади і тлумачення поеми. Це останнє належить академіку Ліхачову. Зокрема, він подає своє роз'яснення до "Сну Святослава", де зустрічається слово *море*. "Сон Святослава" належить до найтемніших місць поеми, поперше, з огляду на можливі помилки переписувачів, а по-друге, через високу символічність тексту, адже це виклад сну, який сам по собі потребує розшифровки, а тому слід очікувати використання давнім автором саме багатозначних слів. Однак академік цього, на жаль, не врахував, і місце *Всю ночь съ вечера вусови врани възгряху ... и несомаша къ синему морю* пояснив так: "Всю ночь с вечера серые враны граяли (предвещали несчастье) и понеслись к синему морю (на юг, к месту печальных событий)" (стор. 175). "Місце сумних подій" — це, за Ліхачовим, місце битви і полону Ігоря. Сон сниться Святославу в Києві (на це прямо вказується в тексті), там само реконструюється і те місце, де 'грають ворони'. Достатньо подивитися на карту України, і стає очевидним, що, по-перше, ідучи з Києва на південь, до місця битви (приблизно в районі теперішнього міста Слов'янська) потрапити аж ніяк не вдасться, бо воно розташовано на сході від Києва з невеликим зсувом на південь. По-друге, ніякого 'синього моря' біля сучасного Слов'янська нема, а до Азовського моря звідти коло 250 км, тобто для сучасників князя Ігоря чотири денних переходи на конях середнім темпом пересування (60-65 км на день). Таким чином, ворони понеслися кудись зовсім не туди, куди відправив їх Ліхачов.

СМЕРТЬ

У цій розвідці ми вже неодноразово заторкували поняття 'смерть'. Воно виникало при обговоренні мотиву вмираючого і воскресаючого бога, у зв'язку з обрядами переходу та у багатьох інших випадках. Ми встановили зв'язок між категоріями темряви, вологості та первісним світовим океаном, 'нижнім світом'. Стало очевидним, що поняття мокрого, води було амбівалентним — вода несла життя, очищення, але вона ж була і загрозовою, небезпечною стихією. Ми зрозуміли, що життя колись уявлялося нескінченим ланцюжком процесів переходу, і два світи — цей і той — не були ізольованими.

Отже, для носіїв архаїчної свідомості вмирати означало переступати межу, за якою — інший, нелюдський, 'нижній' світ. 'Нижній світ' номінувався словами з коренем **ma(r)k-/ *mo(r)k-*; тим же коренем номінувався і дорога у 'нижній світ' — море. Процес переходу, вмирання, міг бути номінований лише тим самим коренем. Понятійний зв'язок між 'нижнім світом' і переходом туди був відбитий на формальному рівні — у номінації одним спільним коренем.

Такий висновок не можна обґрунтувати лише на мовному матеріалі. Для отримання цього результату нам довелося розглянути деякі принципові засади світогляду людей різних епох, відтворити важливі елементи світоглядно-семіотичних систем народів індоєвропейського мовного ареалу, реконструювати давню знаковість слов'янських ритуалів. Результатом роботи став висновок, що поняття 'смерть' номіновано у багатьох індоєвропейських народів коренем **ma(r)k-/ *mo(r)k-*. Слова *смерть*, *вмирати*, *мор* та інші виявилися спорідненими з великою кількістю слів з різноманітними значеннями, що охоплюють вельми широкий понятійний простір.

Для номінації смерті індоєвропейці вживають й інші корені. Це, зокрема, **lau-*, про який ми вже говорили. Слова з цим коренем практично вийшли з ужитку в українській та російській мовах, але залишилися у стійких зворотах та прислів'ях: *Хто вмер, то в наві, а хто живий,*

то з нами [4, №8292], *И из навей встают* [5, II, 389]. Вважається, що первинно корінь **lau-* передавав ідею тілесних страждань. Зокрема, він представлений в українському слові *нити*, давньопрусському *lowis* 'тулуб', литовському *lauyti* 'мучити, губити, пригнічувати', латиському *lāvēties* 'мучитися'. Розвиток семантики йшов від номінації тілесних страждань до назв мертвого тіла, покійника, смерті: латиське *lāve* 'смерть', готське *laus* 'мрець' та *lowis* 'мертвий' [9, III, 35; 92]. Сюди ж відносяться і слов'янські слова *нав'є*, *навка*, *навський* тощо. Подальший розвиток семантики, обумовлений світоглядними чинниками, призвів до утворення третьої групи значень, які представлені у грецькому *ναυτις* і пов'язані з уявленнями про плавання на той світ.

Іншим коренем, який використовується для називання смерті, є корінь **uel-*. Як і корінь **ma(r)k-/ *mo(r)k-*, він служив для номінації 'нижнього світу', зокрема для утворення власних назв бога — володаря 'нижнього світу'. Це слов'янський *Велес*, литовський *Велняс*, давньоіндійський *В'аруна*. Невласні утворення мають два основних значення: 'мертвий' або 'чорт, нечистий' (старочеське *veles* 'нечистий, демон', литовські *veles* 'покійник' та *vele* 'душа померлого') та 'долина, пасовисько' (зокрема англійське *valley*). Таке розходження значень обумовлене тим, що підземний світ асоціювався з родючістю та худобою (згадаймо, що літописи називали Велеса "скотій бог").

Таким чином, з розгляду індоєвропейських слів на позначення смерті видно, що її номінація знаходиться у зв'язку з номінацією 'нижнього світу'.

Ще у середині минулого століття Олександр Потєбня висловив гадку, що слова *смерть* і *мрак* споріднені [15, 406]. Однак він не розвинув цю думку і не правів етимологічного обґрунтування, необхідного для того, щоб ця гадка отримала статус наукової істини. Наші провідні міфологи і етимологи продовжують дотримуватися погляду, згідно з яким слова *море*, *смерть*, *Марена*, а також *морок*, *хмара*, *марний*, *марати* тощо походять від різних індоєвропейських коренів і тому звуковий збіг між ними є випадковим. На наше глибоке переконання, цей збіг є закономірним.

Коментар до схеми.

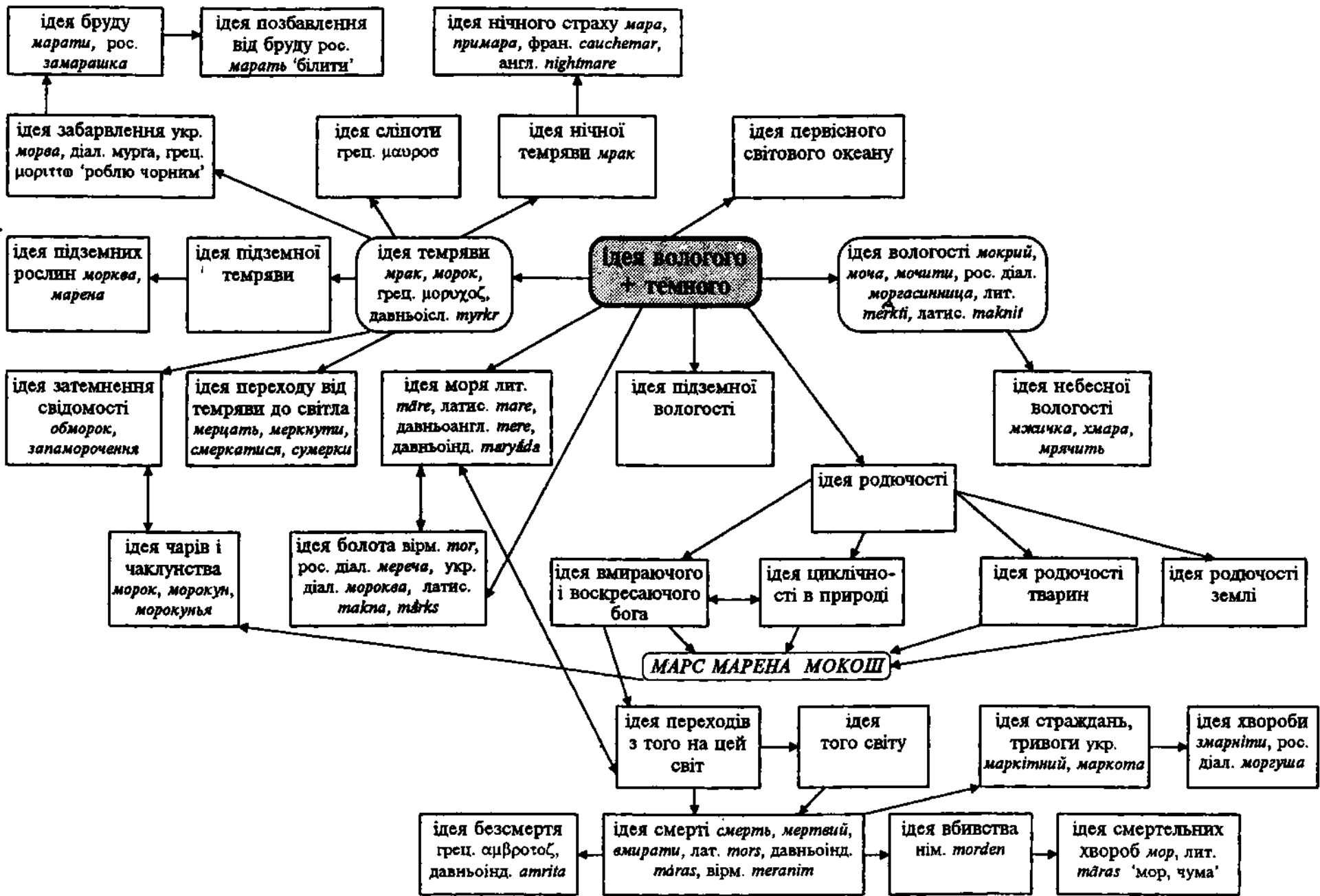
На схемі показаний процес поступового розширення тої понятійної сфери, яка розвинулася на основі синкретичного поняття 'вологе + темне', що його номінував індоєвропейський корінь **ma(r)k-/ *mo(r)k-*. На самих початках культурного розвитку це поняття співвідноситься з двома найважливішими категоріями архаїчної картини світобудови — первісного хаосу (світового океану) та 'нижнього світу'. Останній був осмислений як джерело родючості рослин та став місцем перебування предків, а шлях туди (*море*) та сам акт переміщення (*смерть*) дістали номінацію від тих коренів, що і 'нижній світ' (як ми вже зазначали, для цього індоєвропейці використовували не лише корінь **ma(r)k-/ *mo(r)k-*, але й **uel-*).

Разом з тим на ранніх етапах когнітивного процесу відбулося і розмежування синкретичного поняття на два окремих ('вологе' та 'темне'). На схемі стрілками показаний зв'язок з деякими

іншими ідеями, які утворилися на основі цих базових понять (ідея переходу від темряви до світла і навпаки, ідея сліпоти, підземних рослин, бруду). Лінії з двома стрілками позначають понятійний взаємозв'язок.

На схемі у прямокутниках разом з позначенням поняття вміщені слова, які його кодують. Очевидно, що ми підбираємо тільки ті слова, які містять корінь **ma(r)k-/ *mo(r)k-*. Відсутність слів у деяких прямокутниках не означає, що таких слів немає взагалі; на момент створення схеми такі слова були нам невідомі. При ретельному пошукові вони можуть бути виявлені у словниковому фонді індоєвропейських мов.

Представити понятійну сферу, яка номінується словами з коренем **ma(r)k-/ *mo(r)k-* у повному обсязі неможливо з технічних причин. Поза схемою лишилися деякі міфологічні персонажі. Не увійшла до схеми й значна частина наведених у цій роботі невластних назв з коренем **ma(r)k-/ *mo(r)k-*.



Наприкінці зробимо такі зауваження. При реконструкції семантичних зв'язків найдавнішого періоду слід враховувати, що в архаїчній прамові невелика кількість вихідних коренів, які ще не були диференційовані за частинами мови, поступово охоплювала дедалі більший обсяг явищ дійсності. Розширена спостереженнями, понятійна сфера за певний час суттєво переважає обсяг вихідної. Разом з розвитком абстрактного мислення та пізнання відбувся розвиток вербальних засобів, з'являлися нові звукові комплекси, відбувалися різноманітні семантичні зсуви, переноси і трансформації. Все це сприяло розщепленню первісно синкретичних понять, вони деталізувалися, віддалялися одне від одного, що в свою чергу викликало розвиток полісемії кореня в нашому сучасному розумінні. Зокрема, такий розвиток (від первісного синкретизму до дискретності) пройшли слов'янські корені на позначення кольорів (етимологія засвідчує колишнє нерозрізнення значень 'жовте' й 'зелене'). Значну кількість таких прикладів подає кожна мова.

Важливий висновок цього дослідження полягає в тому, що при вивченні історії культури необхідно брати до уваги, що вона не зводиться лише до артефактів, тобто є не тільки результатом, а передусім процесом, який розгортається у духовній сфері людства — ноосфері.

За визначенням, поданим у праці відомого українського культуролога Анатолія Свідзинського, "культура є процес самоорганізації ноосфери" [36, 146]. У його концепції наголошується, що артефакти, які творять потенціал культури, знаходяться у складній і неоднозначній взаємодії з актуальним культурним процесом, оскільки виконують у ньому свою роль лише за наявності живих носіїв і творців культури та їх спроможності інтерпретувати цей потенціал, використати його в актуальному культурному процесі.

Хоча існують невербальні засоби організації духовного процесу, мова відіграє в культурі винятково важливу роль завдяки високій універсальності свого коду. Тому вивчення мовних даних відкриває широкі можливості для реконструкції архаїчного світогляду — цього важливого компонента культури, який глибоко впливає на актуальний культурний процес та менталітет етносу. Сліди цього впливу помітні й досі, отже, зроблена нами реконструкція фрагмента архаїчного світогляду сприятиме кращому розумінню не лише лінгвістичних явищ, зокрема етимологічних проблем, з яких ми починали дослідження, але й деяких важливих рис етнопсихіки українців.

Література

1. *Етимологічний словник української мови*. Т. 1-3. — Київ: Наукова Думка, 1985-1989.
2. Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н. *Славянские языковые семиотические моделирующие системы*. — Москва: Наука, 1965.
3. *Этимологический словарь славянских языков*. Праславянский лексический фонд. — Москва: Наука, 1973 и далее.
4. Номис М. *Українські приказки, прислів'я і таке інше*. — Київ, Либідь, 1993.
5. Даль В. *Словарь живого великорусского языка* / в 4-х т. — Москва, 1955.

6. Чубинський П. *Мудрість віків* / в 2-х кн. — Київ: Мистецтво, 1995.

7. Грушевський М. *Історія України-Руси* / в 12-и т. — Київ: Наукова Думка, 1991 і далі.

8. *Українські замовляння* (передмова і коментар Марини Новикової). — Київ: Дніпро, 1993.

9. Фасмер М. *Этимологический словарь русского языка* / в 4-х т. — Москва: Прогресс, 1986-1987.

10. *Мифы народов мира* / Энциклопедия в 2-х т. — Москва: Советская энциклопедия, 1992.

11. Маковский М.М. *Удивительный мир слов и значений*. — Москва: Высшая Школа, 1989.

12. Будагов Р.А. *Что такое развитие и совершенствование языка?* — Москва: Наука, 1977.

13. Темкин Э.Н., Эрман В.Г. *Мифы древней Индии*. — Москва: Наука, 1985.

14. Брей У., Трамп Д. *Археологический словарь*. — Москва: Прогресс, 1990.

15. Потебня А.А. *Слово и миф*. — Москва: Правда, 1989.

16. Грушевський М. *Історія української літератури* / в 6 т. — Київ: Либідь, 1993 і далі.

17. *Добрыня Никитич и Алеша Попович* / Серия "Литературные памятники" — Москва: Наука, 1974.

18. *Колядки і щедрівки*. — Київ: Музична Україна, 1991.

19. Воропай О. *Звичай нашого народу* / в 2-х т. — Київ: Оберіг, 1991.

20. *Пісні Тернопільщини*. — Київ: Музична Україна, 1989.

21. Зеленин Д. *Восточнославянская этнография*. — Москва, 1991.

22. Килимник С. *Український рік у народних звичаях в історичному освітленні*. — Вінніпег — Торонто, 1962.

23. *Етнографічний збірник НТШ*, т. XXXI-XXXII. — Львів: 1912.

24. Боровський Я.Є. *Світогляд давніх киян*. — Київ: Наукова Думка, 1992.

25. *Енциклопедія українознавства*. — Львів: 1993 і далі.

26. Вовк Хв. *Студії з української етнографії та антропології*. — Київ: Мистецтво, 1995.

27. Митрополит Іларіон (Іван Огієнко). *Дохристиянські вірування українського народу*. — Вінніпег, 1965.

28. Лозинський Й. *Українське весілля*. — Київ, Наукова Думка, 1992.

29. Скуратівський В. *Місяцеліх*. — Київ: Мистецтво, 1993.

30. *Поліська дома* / Фольклорно-діалектологічний збірник. В. 1. — Луцьк: 1991.

31. *Балоди. Родино-побутові стосунки*. / Українська народна творчість. — Київ: Наукова Думка, 1988.

32. Маркевич Н. *Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян*. / в кн.: Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. — Київ: Либідь, 1991.

33. Чопик В., Дудченко Л., Краснова А. *Дикорастущие полезные растения Украины*. — Київ: Наукова Думка, 1983.

34. *Зоряна вода* / Бібліотека народознавця/. — Луцьк: Надстир'я, 1993.

35. Пропп В. *Фольклор и действительность*. — Москва: Наука, 1976.

36. Свідзинський А. *Культура як феномен самоорганізації*. — Сучасність, №4, 1992.

37. Колесса Ф. *Українська усна словесність*. — Львів, 1939.



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 "горячих 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 — коліско людської культури, її "знаць", "вмінь", "містечтв", 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 соціального¹;

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 "передмістечтво", "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 сакралу 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 сакралу "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 сакралу 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, висунувши 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 Arnalda van Gennepa i jej recepcja na gruncie strukturalistycznym // Lud. — 1986. — Т. 70. — С. 51.*

⁹ *Tam samo. — С. 52.*

¹⁰ Трахтування "священного", "сакралу" у ван Геннепа співзвучне з "описовим" (за В.І.Пейденом) підходом до цього явища у Дюркгейма: "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.И. 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, передлімінарний, лімінарний, післялімінарний (*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 переправлення (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:



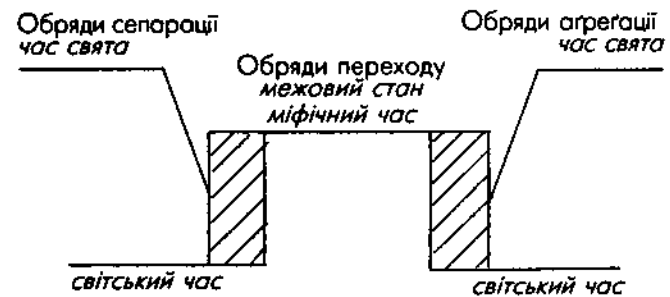
Мал. 1

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 інші 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 протяжний 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 дівості" 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 беззоперечно 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 зовно 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 єдиній "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 скошують 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. Отже, можна констатувати, що завдяки своїй здатності притягати і сублімувати 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 зілле 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 космологічного та теологічного тлумачення позасвідомого і його архетипового змісту" (М.Евзілін. Космотанія и 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—двоїй 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 домінуючі 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 проведенні ритуальних переходу (і всіх обрядів, що структурно і функціонально прівніжуються до них). Цікаво, що символічне суміщення несумісних явищ — еротики і смерті — як структурно-семантично домінують обрядів переходу простежується не тільки у ритуальних діях 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

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 XX 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 XIX 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 зачислено 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 посижіня, 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 сіпне; той глумить ся, а сей кине чимось у другого; буває, що котрийсь з легінів посягне рукою у каглу, а наблизившись

³² У кожній цілісній сукупності або системі існує ядро домінуючих 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.

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 лицю, 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 Кузель останні дві гри: "Стрілець полює на дівчата, гінчі здають 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 розкидання насіння, зерна по хаті і обійстю після виносу труни з тілом небіжчика, крім апотропейчної, має виразну карпогонічно-прокреативну функцію, оскільки має "накликати" народження нової людини, яка замінить покійного.

Найрозповсюдженішою похоронною грою, як свідчать матеріали Кузеля, 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", "корови" 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 грубости; вид пив неї застругана споховисто, чим ід кінцями, то все вусця ручка—держак; коли си на ню дивити, то вона ніби й виглядає отек 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 метакосу, у якому суб'єкт ритуалу демонструє подвійні властивості, оскільки перебуває у тій сфері, де злиті воедино 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. Кузеля 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 майбутнього"⁴⁹.

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 заборон "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. Развеселившись от спиритозных паров, женщины подходили к нему и рыдали: "помер он! Помер!" Мужчины при этом говорили: "Эге, баба, не брешь! Воно, зная, що йи солодче меду" Женщины смотрели на него с любовою. 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 самодопирание // Вопросы философии.— 1994.—N 2.— С. 112, 113, 114.

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



“НЕЦИВІЛІЗОВАНА” МІФОЛОГІЯ ТА ЦИВІЛІЗОВАНИЙ ЛІТЕРАТУРНИЙ НАКЛЕП

(з приводу інвектив проти Грабовича)¹

Роман Кісь

Брутальну інвективу, спрямовану супроти досліджень професора Григорія Грабовича (та й загалом супроти так званих,— послуговуючись терміном Ярослава Дзири,—“емігрантських професорів”) не назвеш ані запізнілою рецензією (бо ж минуло більше як п’ять років з часу публікації українського перекладу книги Г.Грабовича), ані публіцистичним есеєм. Її властиве жанрове окреслення зазначене у заголовку цієї нашої репліки. Маємо відвагу категорично стверджувати це, бо за відповідною статтею в “Л.У” стоїть, на жаль, поперше, сумнозвісний “соціальний заказ” (принаймні, заказ певної категорії ретроградів-“традиціоналістів”, що є надто очевидно); по-друге, антизахідництво донедавна відомого у нас щонайпримітивнішого, хоч і вельми войовничого гатунку (“геть усіх отих фрейдів, левістросів, тернерів!”); по-третє, сумнозвісний прийом підведення окремого і навіть особистісного під всезагальні чисто ідеологічні кліше. До цього ще треба додати “власну” позицію автора інвективи: плаский “історизм”, що, по суті, є одним із варіантів позитивістського редукціонізму, що був властивий, між іншим, і марксистському мисленню, “історизм” як “відповідність” емпіричній подієвості, “узгодженість” із реаліями (які, врешті-решт, виявляються “фактами” простої номінації українських місцевостей чи вірності історичному підґрунтя, яке чомусь сплутується із “джерельною” базою творів Шевченка, а це, зрозуміло, є різні речі). До того ж, у Я.Дзири не все гаразд із семантикою і навіть із простим розумінням окремих термінів: лексеми “міф”, “міфологізм” він вживає не в науковому сенсі (про це — трохи далі), а в одному асоціативному ряді із конотатами масової буденної свідомості — як щось недостовірне, вигадане, чи таке, що деформує дійсність. У цьому контексті дуже гостро відчувається, що Я.Дзири не лише не знайомий (хоча б опосередковано) із дослідженнями про міфологію таких класиків соціальної антропології та етнології нашого століття як Б.-К.Маліновський, К.Леві-Строс, В.Тернер, Е.Ліч,

чи хоча б більш доступних читачеві французьких вчених Еліаде чи Дюмезіля.

Оскільки у короткій репліці немає ані можливості, ані бажання торкатися усіх згаданих вище аспектів, стисло зупинюся лише на ключовому: ІСТОРИЧНЕ ТА МІФОЛОГІЧНЕ. Спробую концептуалізувати ідею системно-цілісного взаємозв’язку (але аж ніяк не ПРОТИ-СТАВЛЕННЯ, як у Я.Дзири) тріади ІСТОРІЯ-МІФ-ТВОРЧИСТЬ. Хочу заакцентувати саме останнє: адже йдеться саме про ТВОРЧИСТЬ Шевченка, а не про звичайну світоспоглядальну візію так званих “історичних процесів” (хоч, зрештою, у будь-якій візії, навіть і суто науковій, завжди суттєвим є момент конструювання, творення, а не лише відтворення). Нам бракує глибинного розуміння органіки міфотворчості, котра є не створенням міфів, а тільки озовнішенням, ВИ-ЯВЛЮВАННЯМ внутрішньої енергетики міфу, РОЗГОРТАННЯМ імпліцитної його структури, виповнюванням його прихованих русел, що іманентні самому людському еству. Йдеться також про нерозривність зв’язку міфотворчості і самих історичних процесів: історія теж мимохіть влягається у цикли і такти, у хронотопні обшири, що окреслені чи наперед нашкізовані “контурними картами” міфопоетики нашого духа. Згадаймо, що універсальна структура ВІДХОДУ-І-ПОВЕРНЕННЯ, докладно проаналізована в історіософії Арнольда Тойнбі, є не лише механізмом накопичення потужної енергії задля потужної трансференції її — передачі, трансмісії — її у ширшу соціокультурну сферу. Цей механізм засадничо збігається із циклічними моделями трохи чи не усіх архаїчних міфопоетичних систем. А ці останні, як відомо, не лише відображають, але й програмують життєдіяльність людських спільнот: задають їм і мотиваційну структуру, і певний циклічний ритм, і певну внутрішню темпоральність життєдіяльності. Нарешті, справжня художня творчість, посідаючи завжди і сакральний і трансцендентний виміри (і, водночас, виміри КРЕАТИВНІ, а не лише репродуктивні чи то експонативні), є і ПРОВІЩЕННЯМ і своєрідною КОСМОГОНІЄЮ НОВИХ СВІТІВ. Загальну схему зв’язку історичного та міфологічного я спробую тут подати у дев’яти стислих тезах, кожна з яких варто було б обґрунтувати окремою

¹Йдеться про статтю Я.Дзири “Поетичне слово генія: історична основа чи міфологічне тло”, що опублікована у газеті “Літературна Україна” 23 травня 1996 року на с. 4.

монографією.

ТЕЗА ПЕРША. Міф незмірно багатший і глибший за історичну подієвість, за історію персоналії і рухів, за історію місцевостей та інституцій. Міф незмірно багатший за саму історіографічну та історіософську думку. Міф багатший і глибший за історію та суспільство, за усі наші сумарні інтелектуальні зусилля, моделі і схеми саме тому, що МІФ Є ВИЯВОМ ГЛИБИННОГО ЄСТВА ЛЮДИНИ, ВІН КОНСТИТУЮЄ І РЕПРЕЗЕНТУЄ ЇЇ СУТНІСТЬ. Людина не просто є істотою міфотворчою — міф творить саму людину як ЛЮДИНУ. Яко живу енергетичну і духову ланку що є медіатором поміж "ЦИМ" і "ТАМТИМ" Яко чинника ладотворчого і структуруючого, агента всеєдності і холізму, КОСМІЗАЦІЇ — на противагу до ХАОСУ.

ТЕЗА ДРУГА. Міф (як і механізм міфотворення) можна збагнути не через його кодове вираження (мовленнєве, акціонально-ритуальне, ситуативно-ритуальне тощо), не через саму "мову" міфу, а лише через динаміку внутрішньої взаємодії трьох рівнів міфотворення.

1. АРХЕТИПИ або ж ізоморфи колективного несвідомого — біопсихічний рівень універсальних, але ще не омовлених, не означених, не символізованих чистих відношень і форм.

2. МІФЕМИ — "пучки" і парадигми (системи відношень) семіотизованих і семантизованих, розгорнутих у міфологічній "мові" архетипових структур. Йдеться про систему СПОСОБІВ ЗВ'ЯЗКУ поміж складовими міфу, про його "арматуру", яка теж за-дана усім міфологічним (міфопоетичним) системам і залягає у передсвідомості, на сублімінальному рівні. Засадничо — це рівень сновидінь. На глибинну спорідненість сновидінь та міфотворення вказували ще Зігмунд Фройд ("Залягання казкового матеріалу у снах") та його послідовник Отто Ранк, а також Еріх Фром у своїй "Забутій мові..." Нагадаю, що й Франко у своєму геніальному трактаті "Із секретів поетичної творчості" теж одним із перших у світовій науці показав був не тільки вирішальну для творця роль підсвідомості (а не плаского "історичного" підґрунтя, до якого намагається звести усю творчість і навіть геній Шевченка Я.Дзира), але й глибинну спорідненість снів і внутрішньої динаміки поетичної творчості (через так звану "еруптивність нижньої свідомості").

3. МІФОЛОГЕМИ — це своєрідне розгортання чи екстеріоризація міфем у певних послідовно-синтагматичних "текстах" (якими є також і певні ритуальні дії та речові символи, котрі маніфестують чи означають певні міфемі).

ТЕЗА ТРЕТЯ. Саме на рівні міфологем можливе зрощення (своєрідна контамінація) міфемної парадигматичної основи із розмаїтими ідеологемами, навіяними (чи то насадженими) певними релігійними, політичними та філософськими доктринами. Тому такими продуктами індоктринації (внаслідок нанизання певних ідеологем на глибинний міфемний каркас) слід вважати типологічно споріднені міфологеми двох тоталітарних ідеологій ХХ століття — націонал-соціалізму та більшовизму. Кожна з них мала крипторелігійний есхатологічний характер ("створення нового світового порядку" чи то "побудова світлого майбутнього" і "витворення нової

людини" через апокаліптичне "знищення старого світу") і просто, сказати б, паразитували на глибинній потребі людини у постійному конструюванні та постійній реактуалізації міфологізованого (цебто певним чином структурованого, упорядкованого, суцільного та цілісного) Космосу Людини. Тому, коли Я.Дзира говорить про міф, маючи на увазі щось вигадане, недолуге, неповне і хибне, він торкається лише одного, та й то лише часткового, зовнішнього і поверхового аспекту міфопоетики, котрий може нашаровуватися (вербалізуватися, символізуватися) лише на рівні певної категорії міфологем. Між іншим, саме такі контаміновані міфологеми, що паразитували на міфопоетиці цілісності, холізму та відповідній міфемній матриці "axis mundi" подибуємо і в сучасників Шевченка — панславистів та слов'янофілів, і навіть у наших сучасників — російських євразійців та неоєвразійців з їх своєрідною трансформацією соловйовського "всеєднання" у так званий "симфонізм"

ТЕЗА ЧЕТВЕРТА. Попри міфологеми (і то певний гатунок калічних — уражених "ідеями" — міфологем) опонент Г.Грабовича не бачить і не знає ані глибинної верстви міфем, ані ще глибшого їх субстрату — архетипів. Тому і сам Я.Дзира — свідомо чи позасвідомо — потрапляє у полон до гіршого гатунку міфологем — міфологем індоктринованих. Увесь гаданий "історизм" пана Дзира, уся його так звана "українська позиція" (котру він протиставляє "неукраїнській позиції" цілого ряду "емігрантських професорів") спирається на "заряджений" гіпертрофованим етатизмом новий український "міф" Цей міф, зберігаючи, по-перше, свій сотеріологічний характер, а, по-друге, функцію лімінально-транзитивну (злучувально-переходову), покладає усю надію щодо "спасіння" здебільшого на "державництво" та "державність" Та, на жаль, ці останні критерії, за усієї своєї безумовної значущості для майбутнього України загалом і кожного з нас зокрема, аж ніяк не можуть бути використані як спосіб і засіб глибинного аналізу власне ТВОРЧОСТІ Т.Шевченка. Геній Шевченка полягає не в історичній правдивості і не у правдивому відтворенні нашої історії (на це, зрештою, можуть насамперед претендувати монографії та підручники з історії). Геній Шевченка у тому, що здійснивши Великий Прорив до міфемних і архетипових глибин людського духа (а, отже, і до самого єства нації) він не тільки випередив українську історію ("зазирнув" у незбагнено-прийдешнє), не лише СТВОРИВ УКРАЇНСЬКУ ІСТОРІЮ (він сам став точкою Відліку і міфокосмогонічним Великим Началом нашого новоукраїнського Космосу) але і своїм міфопоетичним пафосом ЗНИЩИВ НАШУ ДО-ЧАСНІСТЬ. Він не тому історичний, що показав нам нашу історію — нашу славу, нашу правду і нашу ганьбу, а тому, що глибинне ядро його геніальної творчості є, як і міф, ТРАНСІСТОРИЧНИМ І ПАНХРОНІЧНИМ. І не тому, що у творах його відтворена, оспівана, пояснена, з'ясована і розкрита українська історія, а тому, що його творчість — як і велика містерія міфу — залишається до кінця незбагненою та ірреальною. У цій засадничій здатності бути органічно міфотворчим (дослухатися глибин і вловлювати генеративні імпульси міфем та архетипів, вивільняючи у поетичному слові потужну їх енергетику) і навіть органічно профетичним (чинити

прорив у майбутнє, у теж-таки прийдешиє хіліастичне Царство Духа, що, власне, і має на увазі Грабович, коли пише про міфологеми міленаризму у Шевченка) Шевченко є більш значущим для української історії (і в цьому сенсі історичним), аніж ті літератори, котрі оповідають ПРО історію чи ВІДТВОРЮЮТЬ історичні "події". Адже Шевченко СТРУКТУРУВАВ УКРАЇНСЬКУ ІСТОРІЮ, спрямував нашу міфо-духову інтенціональність і усвідомлюване сподівання до засадничо-хіліастичної "СІМ'І ВОЛЬНОЇ НОВОЇ", і своєю творчістю СТАВ ЩОНАЙБІЛЬШОЮ ПОДІЄЮ УКРАЇНСЬКОЇ ІСТОРІЇ. Саме своєю доглибно-міфемною енергетикою він подолав плаский історизм української історії (повсякденно-профанну її темпоральність і нашу до-часність). Саме у такому контексті, гадаю, треба розуміти і саму суть назви праці Грабовича "Шевченко як міфотворець" Таке міфотворення, котре, як і прадавні міфи, ЗУПИНЯЄ ЧАС і аж ніяк не принижує нас, як це видається Я.Дзири. Українське суспільство сьогодні може і ладне відмовитися від певних міфологем. Але жоден із нас не годен визбутися тієї мережі глибинної міфопоетики (на рівні міфем та архетипових структур), що притаманно самому єству людини, бо це означало б втратити свою людську сутність.

ТЕЗА П'ЯТА. Наскрізь міфологемний характер мають і різні версії сучасного українського неоромантичного ретроспекціонізму. Однак усі вони засвідчують, на жаль, не лише неунікність та доглибну інваріантність постійного спонтанного самовідтворення сталих отих підсвідомих і передсвідомих архетипово-міфемних матриць, але й кантонізованість міфологем із доктринерством кабінетного штабу. І в типологічному відношенні щодо самої структури та сенсу відповідних орієнтацій, відповідної аксіології постійного "озирання" чи навіть повернення назад до еталонних та абсолютних вартостей, щодо самих настанов на віднайдення правди у так званих "Началах", а також з огляду на парадигматику (себто самих ментальних механізмів та способів сакралізації Давніх Часів та віднайдення там подій, котрим надається особливого, надісторичного, священного і навіть абсолютного сенсу) ми ладні вбачати не лише певний паралелізм та ізоморфність зазначених спрямувань із архайчними та міфоритуальними структурами, але й їх засадничу ізофункціональність. Вона обумовлена спільним міфемним каркасом і відповідною реактуалізацією самого міфемного мислення (когнітивний аспект) та міфемного переживання (релігійно-афективний аспект), котрі розгортаються у певних міфологемах — чи то архайчних, чи то кабінетно-фотельних. Безумовно, усі згадані нами вище феномени, котрі ми досить умовно звели до спільного знаменника українського неоромантичного ретроспекціонізму посідають нині також і деякі інші спільні функції, зокрема — ЕТНОПОЛІТИЧНІ: усі вони (у тому числі і квазірелігійні теорії) покликані нині посилити, цементувати, реінтегрувати той посутній компонент національної самосвідомості, окремішності, ідентичності, котрий тривалий час був притлумлюваний та репресований, а саме — уявлення про СПІЛЬНІСТЬ ВЛАСНОЇ СВОЄЇ ІСТОРИЧНОЇ ДОЛІ. Це останнє як один із інтеграторів і стабілізаторів національного "МИ-ПОЧУТТЯ" (що було і все ще є доволі розмитим колонізацією, примусовою русифікацією та соціокультурною

маргіналізацією самої людності України) є, безперечно, потребою часу. Однак усі зазначені вище (і подібні до них) міфологемні конструкції безперечно накладаються, нашаровуються на глибинний міфемний каркас. Цей останній прозирає вже навіть у тому, що всі перелічені напрямки чи тенденції позасвідомо моделюють повернення до джерел як, по суті, архетипово-міфемне ПЕРЕВТІЛЕННЯ В ЕМБРІОН — пошук безпеки і стабільності у Материнському Лоні Праісторії, тобто, врешті-решт, у типологічно-інваріантній (спільній для всіх архайчних культур) міфемі "regressum ad uterum" Усі згадані вище тенденції, що посідають спільні прикмети неоромантичного ретроспекціонізму не лише зосереджені на вишукуванні (а відтак — фетишизації та "освяченні") найбільш істотних подій, осіб, предметів та "знаків" (часто-густо вибудованих уявою або ж змістифікованих), але й дійсно влягаються у добре відомі вже нам архайчні структури "золотої доби", "втраченого раю" тощо, себто розгортаються за сценарієм явно міфологемним. Для мене, наприклад, цілком очевидно, що й заакцентованість самого автора "антизахідницької" інвективи у "Л.У." на "державництві" (і саму Запорізьку Січ він ладен розглядати насамперед як державно-інституціональну структуру і державницьку силу, а "неукраїнську" позицію професора Г.Грабовича вбачає насамперед у тому, що той не розглядає Шевченка та його ідеї у перспективі державницького бачення) врешті-решт коріниться також у позасвідомому прагненні Я. Дзири схватитися, втихомиритися і "блаженствувати" за надійною оболонкою Держави, схватитися у її "материнському лоні" за тим-таки сценарієм "regressum ad uterum"

ТЕЗА ШОСТА. Етатизм Я.Дзири, що теж, по суті, позасвідомо паразитує на міфологемних підпорках (ретроспективне відтворення Досконалих Взірців українського державотворення у "золоту добу") об'єктивно має, на жаль, у собі ще більше від того вульгарного соціологізму (на кшталт, скажімо, сумнозвісного Коряка), що його Я.Дзира так відважно начебто викидає на "смітник історії" Але запитаймо себе, чи може державницька позиція у такій складній науці як літературознавство (і тим паче у культурології) дати щось більше у дослідницькому відношенні, ніж горезвісний раппівсько-пролеткультівський інструментарій так званих "соціальних еквівалентів"? До речі, і великодержавник Погодін, що із нього чомусь виводить Я.Дзира інтелектуальний родовід наших професорів Грабовича і Пріцака (а це вже — щонайординарніший наклеп!) теж був переконаним етатистом (хоч і російським), і теж намагався бути вірним "російській позиції" (як він її розумів), однак помітних успіхів у пізнавально-гуманітарній діяльності аж ніяк не досяг. Якщо б і Шевченко був стовідсотковим і щонайортодоксальнішим українським етатистом, але не мав би геніальної здатності художньо експлікувати щонайглибинніше у єстві (аж до духових надр архетипового та міфемного), — ми б не мали ШЕВЧЕНКА. А отже, як це не парадоксально, не мали б і щонайпотужнішого (відносно самотійного) чинника державотворення, чинника, що залишається дієвим і нині, чинника нашого націотворення, що кристалізує самосвідомість модерної української нації, опелює до найглибинніших рівнів українського духу і

душі українця (а не до простої ідейної заангажованості). Геній Шевченка розриває запону над потаємним у цьому духові і поетично розгортає приховане в ньому перед самим цим духом. Костомаров у своїх статтях слушно помітив був, що до Шевченка ще ніхто цього не робив. Твори Шевченка ще й сьогодні індукують в душі українця щось набагато більше, аніж поетичні образи та ідеї, і щось незрівнянно більше, аніж знання історії. Навіть ідея всеслов'янської єдності (о глибинно вона теж спиралася на транзитивно-міфемне моделювання злуки, переходу, цілісності) поетично розгорталася у Шевченка не на рівні "ідейних" загальників доктринерського слов'янофільства і не на рівні месіанського пафосу України як "наріжного каменя" (із кирило-мефодіївських "Книг буття..."), а як внутрішня — ДУХОВНА — спільнота довкола "Сонця Правди", цебто довкола любові та істини самого Ісуса Христа:

*Щоб усі слов'яни стали добрими братами
І синами Сонця Правди...*

Йдеться, отже, не про злуку "по горизонталі" (державницьку), а про спільноту "по вертикалі" — спільноту у Правді Божій і у Духові — у спільній любові до понадвартостей, у співпричетності до спільної духовної родини Небесного Отця: правдивими братами можуть бути тільки сини Одного Отця. Тому шлях до слов'янської єдності, до братерства — не у людських зусиллях (політичних, ідеологічних, державницьких тощо), а у готовності зріднитися у Ньому, у поверненні до Отця. Це наше тлумачення не є, властиво, тлумаченням самої поезії Шевченка. Воно виявляє лише, що історизм Шевченка залягає набагато глибше, аніж у площині відтворення історичних обставин, реалій, подій, боротьби чи то навіть і ключових ідей епохи.

ТЕЗА СЬОМА. Українство та історизм Шевченка годі знайти у тих "джерелах", якими користувався Шевченко, на чому з незрозумілих мотивів так наполягає Я. Дзира. Адже ми нічого ніколи не скажемо, приміром, про особливості малярства чи художньої візії у натюрморті якогось фламандського художника, де зображено виноград та глечик, якщо навіть найдокладніше з'ясуємо гатунки винограду та розташування виноградника чи дамо атрибуцію глечика щодо техніки його виготовлення у певному гончарному осередкові Хіба ж не зрозуміло, що для справжнього поета (особливо такої міри як Шевченко) так звані "історичні джерела" чи то "історичне підґрунтя" — це лише "глина", а здебільшого навіть і не матеріал до твору, а лише привід, що спонукає до висловлення глибинного і значущого. Хіба українство Шевченка у тому, скільки разів у його творах згадується "етнонім Україна" чи то назви українських оселень? Або, скажімо, так: у яких історичних джерелах російської держави згадано топоніми міста Лихова та села Целебеєва, про які йдеться у одному з найкращих романів Андрея Белого "Срібний голуб" (1909)? А у міфопоетиці "шляху" (історичного і духового) від Целебеєва до Лихова є більше правди і глибинного реалізму (реалізму дійсної внутрішньої драми Росії), аніж у "реалізмі" того топографічного і фактографічного "історизму" та вишукування дійсного "підґрунтя" творчості, що в ньому вбачає якусь нібито наукову методу речник дзеркального історизму та "джерельної" адекватності Я.Дзира. Росія як "заколдоване місце",

—образ-міфологема Росії-Смерті (яко знак-символ, що органічно опосередковує перцептуальне і концептуальне у художній тканині твору Андрея Белого)— є у своєму магізмі та фантастичності ВНУТРІШНЬО РЕАЛІСТИЧНИМ, оскільки бездоганно відтворює дійсність самого російського духа: "И к Лихову подходили путники, к Лихову, а Лихова не было и в помине на горизонте, и сказать нельзя было, где Лихов; а он — был. Или и вовсе никакого Лихова и не было, а так все только казалось и при всем том пустое место..." Хіба ірреальність Лихова — не реальність самого російського духа? Хіба фантастичний реалізм і магія слова Миколи Гоголя не реалістичніші (глибинно) аніж щонайдокладніше побутописання у деяких — давно вже збутих — "критичних реалістів" та хроністів історії? Між іншим, чудове міркування щодо міфотворчості Гоголя (чи то про Гоголя-міфотворця) належить знаному представникові Тартуської школи семіотичних досліджень, відомому культурологові Ю.Лотману. Він, зокрема, писав: "Гоголь — письменник, що синтезував найрізноманітніші стихії національного життя. Гостро сучасність його творів поєднувалася із здатністю проникати у глибинні верстви архаїчної свідомості народу. Так, твори Гоголя можуть слугувати основою для реконструкції міфологічних вірувань слов'ян, вкорінених у глибокій давнині, і, звичайно, на рівні підсвідомості Гоголю невідомих". У цьому ж сенсі подібною здатністю проникати у глибинні верстви свідомості і своєрідною, сказати б, налаштованістю на міфопоетичне моделювання та здатністю при цьому художньо експлікувати глибинні міфологічні коди володів також і Шевченко. Ще у добу романтизму у найбільш глибоких художників (як от: Е.Т.А.Гофман, Е.По, Ю.Словацький) міфопоетика була не лише так званим "художнім засобом", прикметою художньої візії або стилю, але й проривом до тайного і сокровенного. Згадаймо, що й потужний вибух латиноамериканської прози в середині ХХ ст. (Борхес, Маркес, Льюїс, Астуриас то інші) теж містив потужний струмінь реактуалізованого міфу. На жаль, Я.Дзира не розуміє (чи може просто не розмірковував ще над цим), що МІФОЛОГІЧНА РЕФЛЕКСІЯ НЕ Є ЧИМОСЬ ПРИМІТИВНИМ, безнадійно-архаїчним чи то "нецивілізованим" По-перше, як це переконливо показав Леві-Строс, архаїчне міфологічне мислення не лише не позбавлене інтелектуальності, дієвого гносеологічного потенціалу та когнітивної пластичності, але й подивляє своєю здатністю розгортати надзвичайно складні, "багатопверхові", внутрішньо розгалужені системи таксономізації, а також вельми гнучкі техніки опосередкованого охоплення щонайрозмаїтіших аспектів дійсності (у тому числі й внутрішньої, психічної) у спосіб так званого бриколажу тощо. По-друге, ще Маліновський довів, що міф не лише моделює певну реальність, але й конструює ту внутрішню дійсність, котра теж функціонує як цілком реальна — є дієвою і функціонально важливою: у цю дійсність занурене людське єство і цією дійсністю (на ціннісно-мотиваційному рівні) повсякденно живуть люди. Вона — ця міфотворча дійсність — стає реальним чинником сенсаторчим чи екзистенційним. Міф, — як писав Маліновський, — аж ніяк не безглузда вигадка, а навпаки — жива реальність, до котрої людина постійно звертається. Воно не є ані абстрактною теорією, ані простим

²Матеріали Всесоюзного симпозиума по вторичним моделирующим системам. — Вып.1-5. — Тарту, 1974. — С.132.

розгортанням образів, а суттєвим регулятором поведінки та життєдіяльності людини. Для аборигена міф є насамперед виявом тієї первоздонної реальності, котра є величніша і багатша за сенсом, ніж реальність сьогочасна, та визначає щоденне існування і долю людства³.

ТЕЗА ВОСЬМА. Отож художнє відтворення мережі тих прихованих, латентних міфологем, що внутрішньо притаманні глибинним пластам самого нашого ества, і є, властиво, правдивим відтворенням нашої внутрішньої реальності, звідки "витікає" сама Історія і в котрому, врешті-решт, Історія ця "згорнена" Тому історизм Шевченка, а радше його трансісторизм, його універсальна понад-часовість полягає не у правдивому чи історично-адекватному зображенні "української дійсності" та інтерпретації джерел, а в тому, що генієм своїм він зумів торкнутися щонайглибиннішого. І там, у надрах ества і свого духу і духу народного, відчитати **ВЕЛИКУ ТАІНУ** — задум Божий щодо нашої нації. Тому шевченковий історизм не ковзає по поверхні подій, настроїв та ідей, а відкриває фундаментально-онтологічні, сенсожиттєво-екзистенційні та трансцендентальні виміри **УКРАЇНСТВА** у глибинній динаміці **ЗАДУМУ-ДУХУ-ДОЛІ**. Саме тому, що у ньому і через нього відкрилась щонайвища реальність (він зміг експлікувати це і життям своїм і творчістю), Шевченко утвердив нас і в нашому духові, а отже — і в нашій історичній Долі. Час вже позбутися "культу Шевченка" (такий замах на "культ Шевченка" з обурення чомусь інкримінує професорові Грабовичу наш речник "послідовного історизму"). Годі займатися ідолотворенням довкола Великого Кобзаря, — варто спробувати і своїм життя та усім еством досягнути, як і Шевченко, пасіонарно-творчу потугу **ВЕЛИКОЇ МІФОЛОГЕМНОЇ ТРІАДИ "ВІДХІД-ВИПРОБУВАННЯ-ПОВЕРНЕННЯ"**

У випробуваннях, через випробування, після випробувань, ствердившись у них, ми зможемо (і повинні!) сьогодні повернутися самі до себе, **СТАТИ СОБОЮ** і **ТВОРИТИ СВОЮ ІСТОРІЮ, ПРОДОВЖУВАТИ СЕБЕ**. І у цьому нам не допоможе саме лише "державництво", сама лише наша "українська позиція", якщо за ними не стоятиме справжня духовна культура, не стоятиме **ГЛИБОКЕ** і **ВАГОМЕ**. Покладаючись лише на "державницький" ура-патріотизм, прагнучи інтелектуально-наукового та культурного ізоляціонізму, що передбачає примітивний

етноцентризм на зразок голої супротивності **МИ** — **ВОНИ** чи то **НАШЕ** — **ЧУЖЕ**, ми можемо швидко втратити і саму ще незміцнілу нашу державу. Бо ж без внутрішньої культури, без внутрішньої сенсожиттєвої глибини ми не зможемо опанувати і справжню культуру державності, як і високу культуру самого процесу утвердження державності через культуру.

ТЕЗА ДЕВ'ЯТА або **ЗАМІСТЬ ПОСТ-СКРИПТУМА**. Ще задовго до того, аніж у Франції славнозвісна школа Анналів звернулася до аналізу історичної (чи радше історико-культурної) динаміки менталітету (колективних уявлень та настанов, зрушень у системах ціннісних орієнтацій і поведінкових стандартів — словом, усього того, що називають історичною антропологією), наш Микола Костомаров, знехтував поверховою "історією" окремих осіб та подій та звернувся був (як і Жюль Мішле) до масових народних рухів та їх духово-психологічних обставин і спонукань, намагаючись посутньо психологізувати усю історичну науку. "Не предмети повинен мати історик на першому плані, — писав Костомаров, — а **ЖИВИХ ЛЮДЕЙ** (...) На першому плані в історика повинна бути діяльна сила душі людської, а не те, що зроблено людиною"⁴. Друг Костомарова і його вірний побратим по Кирило-Мефодіївському братству Тарас Шевченко пішов ще глибше в осяганні (і водночас **ЗВЕРШЕННІ, ВИБЕРШЕННІ**) історичної нашої долі. Він пішов глибше за соціально-психологічний, культурно-психологічний та етнопсихологічний виміри нашої історії — він торкнувся **ДУХОВОГО П'ЯДРА**. До Шевченка це вдалося лише глибокому християнському пневматикові Григорію Сковороді. Отож час нам нині переходити від історіографії та "історичних джерел" до історичної феноменології самого нашого духа, і ще далі — до осягання духових вимірів нашого покликання. Від повсякчасного "озирання назад" чи "занурювання у минуле" — до оновлення у правдивих Вічних Началах, у творчих проривах духа **УВИСОЧІНЬ** до **ВСЕДОСКОНАЛОГО**. Як у Шевченка. Як у Сковороди. Як у Петра Могили. Можливо, тоді нам принаймні вдасться визбутися антидуховності та аморальності наклепів. Бодай на сторінках літературних газет.

³Malinowsky B. Magic, Science and Religion.— N.-Y., 1955.— P. 101-108.

⁴Костомаров Н.И. Исторические монографии и исследования в 10-ти тт.— СПб., 1867.— Т.3.— С. 351.

ЦИВІЛІЗАЦІЯ ОЧІКУВАННЯ

(до передпорогового, есхатологічно-очікуючого характеру
елліно-юдео-християнської цивілізації)

Тарас Возняк

Ми, люди, що відносять себе до європейської елліно-християнської цивілізації, живемо, постійно звіряючи свої дії з певними наперед даними вартостями то канонами. Це звіряння може мати як позитивну, так і негативну заперечувальну форму. Ця наперед-даність визначає заданість як усєї цивілізації в цілому, так і її суб'єктів, тобто нас. Визначальним елементом такої нашої заданості, в даному випадку елліно-християнської, або, якщо бути точнішим елліно-юдео-християнської цивілізації, є поняття "істини". Чи не вся вона до неї спрямована.

Ніхто з нас не сумнівається в тому, що "істина" є. Всі зусилля спрямовані на те, щоб її досягнути. Натомість ніхто не наважується поважно, а не для бравати, як це часто буває, підважити саме існування істини, взагалі заперечити її наявність, а не лише черговий метод її досягнення. Ми ніяк не відважуємося покинути той вогник, що блимає у темряві, чи ілюзію вогника попереду, і ризикнути піти манівцями, що не ведуть ні до якої істини, ніякої істини не шукаючи. Тут я веду мову саме про таку "істину", якою її витворила саме наша елліно-християнська європейська цивілізація на сучасному етапі, тобто, як мовилося вище, — даність, заданість. Щоправда, в історії розвитку нашої цивілізації були спроби якось позбутися зачарованості нею, розвинути не досягаючи щось "наперед-" і "поза нами-" дане, а зі середини, вільно, ба, навіть свавільно, ставлячи себе, а не улягаючи чомусь. Однак, це були поодинокі спроби, що часто закінчувалися божевіллям як особистим, так і суспільним. У даній роботі важливо прослідкувати не ці поодинокі випадки, а загальні тенденції, що сформували саме так, а не інакше зорієнтовану європейську цивілізацію.

Природа досягнення істини європейською цивілізацією сформувалася всім її розвитком. Кілька тисяч років не

припиняється все та ж дискусія про те, що є цією десь наявною істиною і як її досягнути. Під впливом європейців цим питанням перейняте ледь не все людство, правда, по-різному. Однак тут ми говоритимемо саме про елліно-християнську цивілізацію, яку звичайно називаємо європейською. Для неї характерний дуже специфічний спосіб досягнення цієї істини, який і визначив загальне обличчя європейства. Прикметною тут є вже сама термінологія. Коли ми, європейці, говоримо про істину, то ми обов'язково ведемо мову саме про її досягнення через пізнання. Для нас не достатньо перебувати-в-істині, бути при ній, бути нею чи не шукати її, ми обов'язково хочемо оволодіти нею, цією істиною, через ту особливу операцію, яку ми називаємо пізнанням. Це особливість саме європейської форми стосунків з нею. Такий спосіб стосунків з істиною призвів і до появи теж чисто новоєвропейського способу охоплення цієї істини — раціоналізму. Розвиток раціоналізму, до якого, як в решті-решт виявилось, прямувала європейська цивілізація, розпочався ще у давній Греції, коли людина поклалася як на свій розум — засіб оволодіння усім, що є довкола неї, так і на свою гординю — впевненість у собі як винахідникові пізнання. Їй здалося, що лише самими своїми зусиллями вона зможе оволодіти такою прагненою для неї істиною, тоді як сама істина в процесі цього пізнання буде лише пасивним об'єктом людських намагань. Істина не повинна брати в цьому процесі пізнання ніякої активної участі, їй неначе і не потрібно розкриватися до того, хто до неї причащається. Оволодівши істиною як регулярністю чи закономірністю (а саме так істину розуміє розум), європейський раціоналізм думав, що оволодіє й світом. Що ж стосується того, що можна було б запідозрити і поза межами описуваного розумом світу, не кажучи вже про "поза істиною", то рацію щодо цього нічого сказати не може, а тому просто відкидає як не-існуюче. Зрештою, у цьому він формально має рацію. Однак він помиляється в тому, що існування та істина є єдиною формою при-сутності та орієнтованості.

Повернімося до проблеми пізнання істини та європейства. Запитаймо себе, чи людина нашого європейського кола насправді оволоділа цим світом та істиною? Чи все гаразд у наших стосунках із цієї істиною, раціональною істиною та світом? Невже він укладається в рамки такого прокрустового ложа? Чи не є таке оволодіння істиною та світом насправді лише нашою ілюзією, і чи не є ілюзією сама орієнтація

Тарас Возняк (нар. у 1957 році), культуролог, філософ. Живе і працює у Львові.

Основні публікації: "До питання про етнічну самосвідомість і національну культуру" (Етнічна самосвідомість: національна культура. Тези республіканської наукової конференції РАУ.— Київ, 1991), "Дім буття. Деякі аспекти мови й мовлення" (кн.— Львів, 1990, N1), "Хасидизм і катастрофа "банального зла" (Філософська і соціологічна думка.— 1991, N11), "Онтологічні підходи до питання національної культури та етнічної самосвідомості" (Авжеж.— Житомир, 1992, N3), "Відродження івериту та української мови. Онтологічні підстави та наслідки" (Сучасність.— 1992, N8), "Складність людини і надія" (Сучасність.— 1992, N9), "Гріх існування" (Сучасність.— 1992, N12), "Дім буття (фрагмент)" (Генеза.— Київ, 1994, N2), "Що є мораль?" (Сучасність.— 1994, N5).

Попередньо ми окреслювали європейську цивілізацію як елліно-християнську. Тобто, крім грецької, раціональної компоненти, як ми спрощено прийняли, в ній присутня й інша вельми відмінна юдео-християнська компонента. Чи відрізняється осягнення істини в юдео-християнстві від осягнення істини у філософії, яку виробив еллініський світ?

Тут ми бачимо декілька підходів до проблеми істини. З одного боку, маємо спадщину Старого Заповіту з проголошеною істиною як орієнтацією і заданістю. Але маємо і спадщину Нового Заповіту, де християнин вже не орієнтується на щось наперед задане. Істиною, властиво, тут не оперується, тут вже є спроби повернути людину не до даності, заданості, а до істини-любові як внутрішньої самопроявної суті людини. Тут не стільки мовиться про те, як любити, скільки просто розкріпається сама людина — любов є в людській волі, в ній людина проявляється сама, нею людина не пізнає, а творить світ. Однак така переорієнтація всієї цивілізації з пізнання наперед заданої істини на любляче сприйняття і творіння через любов як самовияв себе, не могло сприйнятися ні в юдейському, орієнтованому на проголошену істину світі, ні в еллініському, який вже був орієнтований на істину, пізнавану з допомогою раціо. Тобто, наперед заданість істини в обох цих моделях її осягнення врешті-решт елімінувала любов як волю, що цієї наперед заданості не потребує.

Та повернемося до співзвучного еллініській традиції, сприйнятнішої для неї традиції Старого Заповіту з його орієнтацією на істину як проголошену догму. У Старому Заповіті істина не пізнається, її не здобувають за допомогою якогось інструменту, чи то логіки, чи ще чогось. У ньому вона проголошується вірним устами бога чи Пророка. Тобто тут істиною є те, що проголошене. Тільки після проголошення "щось", "якась істина" чи "хтось" відкривається для вірних, власне дарує їм себе.

Що повинні чинити вірні, щоб сподобитися такої благодаті? Вигостріювання розумових здатностей тут ні до чого. Істина відкривається сама, а не є відкритою силою. До того ж, відкривається вона там, де хоче. І не найрозумнішим чи найосвіченішим світу цього, а власне смиренним та убогим, котрі чи не мали, чи позбулися гордині оволодіти нею. Тому у Старому Заповіті розум, глузд залишаються все ж допоміжними засобами для о-своєння під-ручного навколишнього світу і поважно зважати на них не можна. Тому вся європейська цивілізація, яка стала поєднанням еллініської вченості та юдео-християнського Одкровення, залишаючи, попри все, легітимність раціоналізму у різних його формах під впливом Старого Заповіту, елімінувавши заклик до любові Нового Заповіту, все ж визначилася, принаймні у Середньовіччі, як цивілізація Одкровення.

Те, що ми є цивілізацією Одкровення, означає, що ми не лише отримали основні істини, на яких збудували свій світ через його проголошення, але й надалі зможемо зробити якийсь вагомий крок до осягнення істини тільки через це Одкровення чи очікування якогось нового, але все ж — Одкровення.

Отже ми й далі повинні його постійно очікувати. І саме це очікування і є основною формою нашого "перебування-до-істини". Звільнитися від очікування Одкровення ми не можемо, бо відмовилися жити поза істиною, увібравши проголошену істину Старого, а не любов Нового Заповіту. Це очікуюче перебування і є тією формою, якої набула наша новоевропейська цивілізація. І саме це очікування, яке є дуже нелегким для людини і для суспільства у

цілому, бо робить його і її залежним від себе, породжує настрої ненадійності, нетривкості, що призводить до багатьох невротичних явищ у суспільстві та проявів у людині. У художній формі таке невротичне очікування і кризу його блискуче показав Кафка. Перемогти невроз очікування дуже важко. Однак нам нічого, окрім боротьби чи змагання з ним, не залишається. Нам завжди здається, що ми можемо якось вплинути на ситуацію і таки видерти, якщо так можна сказати, це Одкровення. Натомість ми постійно забуваємо, що для цього потрібна ще й воля Того, Хто Від-Кривається, тобто Його Від-критість до нас.

У кожному з нас живе ще й еллініська жага до пізнаваної істини — це є другий компонент нашого європейства. Тому ми ніяк не можемо погодитися з тим, що істина Одкровення не є пізнаваною істиною, яка теж є в основі нашої цивілізації, яку ми можемо пізнати на шляху філософського, наукового чи взагалі раціонального пізнання. У цьому проявляється внутрішня суперечність елліно-християнського світу. Тут ми стикаємося з тим, що Одкровення насправді не є об'єктом жодного пізнання, хоча ми часто і називаємо таке "дарування нам істини через Одкровення" пізнанням. Одкровення ми не відкриваємо, нам його відкривають. Якщо ж бути точним, то до нас відкривається те, що не можна описати чи висловити. Тобто у семантичному сенсі нам відкривається — Ніщо, яке ми, однак, пробуємо схопити у слово, і тоді воно стає для нас "чимось", тобто починає існувати як зафіксована у мові та сутності/на-явності істина Одкровення. Одкровення є волею, яку ви-являє Той, Хто Від-Кривається. Однак, як від-кривається від-криване? Хто сподобляється цієї від-критості і Його Від-Критості? Традиція стверджує, що істина Одкровення відкривається праведному. Однак, якому праведному, і хто є тим праведним — той, хто у своєму житті керується Заповідями, строго їх дотримується? Жодного підтвердження цьому не верифікуєш, та й звідки взяті ці Заповіді? Знову ж — з Одкровення, бо проголошені Мойсеєві на горі. І проголошені йому як праведнику та як тому, хто заповів свою вірність Богові, сказано, "своєму"

Що тут головне — те що він є праведником, тобто сповняє Заповіді, чи те, що він зберігає вірність Богу, своєму персональному Богові? Однак, у цій персональній вірності він ще є до-моральний, тобто ще стоїть поза сферою моралі, яка для нього у вигляді Заповідей не є ще проголошеною. Отже, всякій етичності передує первинний контакт і вірність цьому контакту як спілкуванню між людиною і Богом.

Тут ми виходимо на пласти релігійної архаїки, яка виявляється на диво актуальною, неначе "свій" Бог, — це ледь не тотем, і особиста вірність йому — того ж порядку. Однак, наскільки це близьке хоча б тому ж протестантизму з його вимогою особистого контакту з Ним! Що є цей контакт і вірність? Значною мірою ця вірність близька до любові Нового Заповіту — Любові як волі любити не лише Бога "свого", а й просто любити. Мораль, що випливає з цієї первинної любові як зобов'язання сповнювати певні присяги дані людиною Йому і Ним людині, є вторинною. При втраті первинного контакту, який у Старому Заповіті називається вірністю Богові "своєму" (персональність, приватність, інтимність), а в Новому Заповіті піднімається до любові до Нього, не має сенсу і дотримання чи не дотримання заповідей, Ним проголошених, бо тоді воно виродиться у простий гріх законництва. Запитуючи, що первинне, моральні істини чи вірність/любов, ми повинні уникнути безглуздої

безконечності. Зрозуміло, що у моральному сенсі Одкровення, тобто перше Сказане ним присутньо до Людини, мусіло бути сказане людині, котра ще стояла поза проголошуваними в Одкровенні засадами — тобто, з точки зору цих засад, первісно поза-моральній, і, в певному сенсі, якщо так можна сказати, юридично невинній (хоча і павшій, бо вигнаній у суцільний світ), адже вина можлива, коли є закони, а вони стають чинними лише після того, як будуть проголошені через це Одкровення. До цього Одкровення людина є просто поза-моральною, а-моральною в законницькому сенсі. Тому не завжди Одкровення проголошується тому, хто слухається приписів закону.

З іншого боку, що означає очікування цього Одкровення як способу досягнення істини та досягнення блага? Це означає, що ти майже не маєш засобів впливу (хоча і говорити про які-небудь засоби впливу тут напевно безглуздо) для прискорення чи якої-небудь стимуляції Одкровення. А з іншого боку, неможливо втратити тягу до від-кривання, до одкровення як комунікативної, а не такої, як у Гайдеггера — відчужено метафізичної, не персоналізованої форми від-кривання. Це, очевидно, саме те, що відрізняє християнське Одкровення від елліністичного, а відповідно і гайдеггерівського.

Однак, з дещо пізнішого раціоналізованого грецького філософського мислення, яке відійшло від культивованого Гайдеггером передраціоналістичного поняття "алетейі", вилонилася осмислення істини як раціонального пізнання. Холод і деперсоналізація цього пізнання, хоча вже й у більш завуальованих формах, які неначебно тяжіють до теплого і майже персоналістичного поняття со-критого чи Ніщо все ж збереглись. Однак, гордіня елліно-європейської традиції перешкодила Гайдеггеру піднятися до персоналізації со-критого як Со-Критого/Со-Кровенного. З іншого боку, що ж породило таку тривку (два з половиною тисячоліття) традицію? Чому людина не хоче упродовж двох з половиною тисяч років прийняти персоналізований бік пізнання?

Тут ми не повинні плутати його з суб'єктивізмом. Пробуючи розв'язати цю проблему засобами раціоналізованої думки, європейці завжди потрапляли в цю, підготовану для них раціоналістичною традицією пастку суб'єктивізму. Для європейця пізнання не є справою особистою. Якщо ж воно персоналізується, то називається або навчанням, або ж суб'єктивізмом і вже зовсім важко вести мову про інтимність пізнання. Натомість для християнина як продовжувача персональної вірності Богові "своєму" пізнання полягає в очікуванні персонального спілкування з живим Сокровенним — не з відстороненою закономірністю, а з Ним живим. Чи не є у такому впертому заплізуванні очей на справу пізнання щось невротичного, щось від недолюбленості дитини, комплексу блудного сина чи вигнаного з раю Адама, який у своїй гордині забув, що і дерево Пізнання добра і зла теж є Ним. Натомість Адамові здалося, що він вкушає не від Нього, а від якоїсь відстороненої "істини", яка є безвідносною щодо нього і ніяк не від-повідає на його пізнавальні зусилля, тобто не само-розкривається, а лише пасивно улягає його зусиллям її розкрити. Хоча очевидно, кожен, хто входить у пізнання як досягнення істини, підсвідомо не може не відчувати його персоналізованості. Саме усвідомлення цього і призвело до кризи модерної науки, що так точно підмітив Гуссерль. Коректність цього мислителя, який все ж працював у межах раціональної традиції, утримало його від

суджень щодо того, що стоїть поза феноменами у своєму відомому епохе — утримуванні від суджень щодо реальності чи не реальності того, що стоїть за "феноменом", тобто реальності будь-чого "реального". Він взагалі уникає питання не стільки про персоналізованість, скільки-про дійсність Того, що відкривається у феномені: "я тим самим зовсім не заперечую цей світ, як софіст, не сумніваюся в його існуванні, як скептик, а здійснюю "феноменологічне" епохе, яке забороняє мені робити будь-які судження щодо просторово-часового буття" (1.#32, с.56) - пише він на початку свого життя в "Ідеях чистої феноменології і феноменологічної філософії", щоб наприкінці в "Кризі європейської науки і трансцендентальній феноменології" навіть ствердити: "Я звільнився, здійснюючи своє епохе. Я поставив себе понад світлом, який тепер, в доволі своєрідному розумінні став для мене феноменом" (2.#51). Тут відчуження від со-криваного та Сокритого сягають апогею,— Гуссерль мусить відійти від нього у своїй "Кризі європейського людства та філософії", бо бачить безперспективність цього шляху "Філософія як наука, як строга, точна, і навіть аподиктично строга наука — цей сон закінчується... Тепер філософія є завданням людини, що бореться за свою екзистенцію" (3. С.99-100).

Які наслідки має для нашої цивілізації те, що у своїй основі ми є цивілізацією, де дві традиції поборюють одна одну: традиція Одкровення як шлях відкриття істини з її персоналізмом та інтимною комунікацією зі Сокровенним і традиція Раціо як відречення від до-віри Сокровенному і в-віряння себе Йому з відповідним неврозом "блудного сина" та підсвідомого очікування на Його ласку. Щонайперше, це те витіснення комунікації, небажання бачити в ній шлях до пізнання вносить надзвичайну напругу і неврозність. Тоді цілком зрозумілим апофеозом європейської культури стає п'єса Беккета "В очікуванні Годо" і ледь не вся творчість Кафки. Все це — розтягнене на сотні сторінок очікування ну хоча б на який-небудь порух до пошукувача істини. Однак, Замок мовчить, мовчать і стражники при брамі. І ніяк не домогтися від них жодного душевного поруху. Все мистецтво епохи Раціо приречене не на радість перебування в Одкровенні як акті персональної комунікації, а на явне чи приховуване очікування на неї. Вся європейська музика є музикою не Небесних Сфер, а музикою очікування, перед-чування. Це — своєрідна млість, чи, мовлячи по-російськи, — "томление". Не втомлюючи, таке очікування не може "розрішитися" в рамках раціональної традиції. Немає "розрішального" катарсису пізнання Сокровенного, його саморозкриття-до-того-хто-пізнає. Це накопичує напругу в людині і призводить не тільки до невротичності окремої людини, але і до невротичної структури стосунків між людьми, тобто невротичності самого суспільства.

З іншого боку, християнська цивілізація повністю зосереджена на очікуванні другого пришествия Христа і Страшного Суду як остаточного Одкровення і неодмінної комунікації, що пов'язана з Кінцем Світу: "Сонце затьмариться, місяць не буде світити, зорі сподуть із неба і сили небесні потрясуться" (Марко 13, 24-25 і Даниїл 7,9-14). Християнство і є прагненням цієї остаточної/розрішальної комунікації. Тому в цілому християнство є своєрідним генералізованим суб'єктом, що очікує на остаточне злиття в комунікації з Со-кровенним для остаточного пізнання, а не лише учасником-суб'єктом якихось часткових актів пізнання.

У цьому сенсі ми можемо говорити про вселенське християнство як цілість, яка прагне цієї єдності, про християнство як Церкву. Але таке очікування накладає

на всю християнську цивілізацію відповідний слід. Ніщо в ній, як цивілізації у світі сущого не може бути остаточним, окрім того всевирішального останнього Судного Дня. А отже, все, що відбувається "до" нього, відповідно стає неважливим. Та й по-справжньому остаточне осягнення Сакровенного в його персоналізованій формі як комунікація з Ним, тобто жива, у повному обсязі, зустріч тут на землі, у світі неможлива.

Але чи так і в інших культурних традиціях? В юдаїзмі теж очікується спасіння, однак це спасіння пов'язується з Месією, який ще не прийшов. Та бачення останніх днів світу ахаріт (ха-ямім) в юдаїзмі двояке, бо, навіть не до кінця усталене, бо і першоджерела — Пророки — розділилися у своїх поглядах на цю проблему. "Це бачення має два аспекти. Перший розглядає майбутнє як виправлення сьогодня існуючого світу, який позбавляє своїх вад, зла та несправедливості, війн та загибелі, а земля переповниться знанням і дух Господній проллється на всяку плоть (Ісайя 4:12, 11:6-9, Йоїла 3:1-4). Другий аспект бачить "день Господа" як час руйнування існуючого світу; це — "день темряви та мороку" (Сафонія 1:15)... За словами Пророків "останні дні" світу в обох згаданих версіях пов'язані з новим одкровенням Господа як Бога світового і з втіленням Царства Його, зі спасінням ізраїльського народу та його звільненням із "брану царств" (4, 429).

Однак, всюди юдаїзм наполягає на тому, що все це відбудеться тут, на землі, і що світ потребує лише поліпшення, а не подолання. Тому й істина полягатиме у ще одному одкровенні, яке врешті-решт впорядкує цей світ. Іудейська цивілізація теж очікує, однак не так і не того, що християнська, вона очікує проголошення остаточної істини тут у світі та ліпшого впорядкування цього світу. До того ж, це "нове одкровення" буде проголошене всім і публічно — в цьому власне суть цієї пролошеності: "Посохом слів своїх вразить він землю, і духом уст своїх умертвить нечестивого. І буде справедливість поясом у нього на крижах, а правда підперече боки (...), до нього звернуться народи, і спокій буде його славою (Ісайя 11:1-10) (4, С.430). І немає тут місця на персоналізовану, не усупільнену через проголошення любов. Це царство вірності проголошеним заповідям, які саме таким чином є "знаними", "прийнятими до відома". А отже, істина тут є ледь не юридичною категорією.

Буддизм дає людині змогу особисто осягнути сокровенне, щоправда, знеособлюючи його як нірвану, тобто "персональне-перебування-в" порожнечі та блаженстві відстороненості, а не бачучи в ній живої персональної комунікації з цим со-кровеним як Со-Кровеним. Однак, кожному буддисту відкритий шлях до осягнення. В його волі змінити свою карму, вдосконалитися, щоб перервати драстичне чергування своїх життів та народжень. Буддизм у різних своїх відмінах виробив чимало технік, які мали б призвести до осягання, та поринання у нірвану. Для цього була сформована ціла система виховання. Залишаючи осторонь можливість чи неможливість осягнення со-кровеного через буддистські техніки, мусимо констатувати, що він все ж таки дає людині шанс на осягнення як остаточного просвітлення і перетворення в будду, так і часткового осягання в якомусь конкретному випадку в окті саторі. Тобто, він відкриває евристичне пізнання взагалі, яке вже не настільки оперте на елліську раціоналістичну традицію умовиводу, логічного судження і т.д., і, водночас, не зводиться до одного єдиного акту Судного Дня чи останнього одкровення Месії.

Чи дає християнство шанс кожній людині нащодень досягнути до Со-Кровеного? Очевидно, що так.

Але десь підспудно і ні. Хоча, звичайно, це не означає, що християнин не має свого особистого життєвого шляху, однак со-кровенне було проголошене один раз ще в Заповідях, дарованих Мойсееві, та проповідях Христа до Апостолів. Та як досягнути до нього людини посполитій? Чи має вона нащодень доступ до нього, цього со-кровеного, чи Нього-Христа? Надія на зустріч і любов як шлях до Нього ще не є осягненням Його (чи його). Надія залишає людину поза Ним, поза безпосереднім осягненням, безпосередньою комунікацією, якої він так прагне. Надія, все ж, не є комунікацією, актом безпосередньої зустрічі. Отже, якоюсь мірою ми позбавлені цієї комунікації, якщо не брати до уваги того, що в християнській традиції називається чудом як "факт надприродного Одкровення" (5, с.79).

Таким чином, ми бачимо, що елліно-юдео-християнська традиція, беручи згрубша, зводить пізнання до відчуження і раціонального осмислення та систематизування отриманого, існуючого чи неіснуючого, на певний конкретний погляд, матеріалу. Однак, який це має наслідок для людини, а не тільки для теорії пізнання чи логіки, які, все ж, є вторинними, бо лише видобувають та укладають у певні структури те, що людина, генералізуючи, називає світом. Ця традиція є не тільки специфічним способом організації вже існуючого оточення, чим і є світ. В цій традиції через спосіб осягнення цього світу, тобто через пізнання, світ замикається для людини. Відкинення принципової можливості розірвати шкаралупу світу через осягання, через вихід поза нього, наперед закладає, що світ вже є. Він десь перебуває і тільки потрібно його пізнати, тобто певним людським способом його освоїти. Розширити рамки цього людського, а насправді сущого, світу людині елліно-юдео-християнської традиції не дано. Поза окремими осяганнями, що сталися ще десь в біблейські часи.

Окрім того, така картина світу не лише є замкнутою, і жодні відкриття Коперніка тут ні до чого — бо вони принципово нічого не змінили. Революція Коперніка була псевдореволюцією в межах раціоналізму, який закоренився ще в часи задовго перед Христом. Світ як був малим і замкнутим в межах своєї сутності, так і залишився таким. Однак у цій традиції, особливо це підкреслило християнство, — світ є поборюваним, небажаним, певною скверною і падінням. Людина свідомо марності цього світу. Але це ж може стосуватися саме такого обмеженого до своєї сутності світу. Християнин очікує подолання цього світу в останньому Судному Дні. Причому подолання не лише світу, але і своєї світовості (сутності як такої, що є "в ньому", в цілому світі).

Спроба пізнати світ, закладений елліно-юдео-християнською традицією очікування, насправді замикає світ до його передкоперніковської моделі з відповідними наслідками для всієї цивілізації. З одного боку, можна говорити про затишність такого маломістечкового, номного світу (від ному-міста-держави-світу давніх ще дохристиянських цивілізацій Близького Сходу), який обмежувався міськими стінами, що був рівний денному шляху. І проблема була не в тому, що не можна було фізично відійти далі від нього, а в тому, що це був замкнутий в цих рамках світ. Для жителя цього нома далі "світу" не існувало. Однак, мешканці сучасного "нома" принципово інакші. Якщо житель давнього міста нічого не очікував, час у його світі був циклічним і колував з року в рік щонайбільше структуруючись лише смертю та народженням нового

царя, то для сучасної людини, навіть попри всю секуляризованість сучасного суспільства і його нібито а-християнськість, людство все ж перебуває в замкнутому світі, яким би великим він не був, і очікує "зняття печатей" з брам цього світу, його принципового розгерметизування з відповідним наслідком — кінцем саме "цього" і саме "такого" світу.

Способи о-своєння світу, які покликані нібито на те, щоб "об'єктивно" пізнати світ, уклавши його в суб'єкт-об'єктне відношення пізнаючого і пізнаваного, які тим не менше обидва не виходять поза рамки "суцього світу", закладені саме картиною світу, а не навпаки. Закритість суцього світу диктує його пізнаваність. Він є принципово пізнаваним, все в ньому із засади є доступним пізнанню. Ми можемо і застановлятися над тим, чи слід суцільність розуміти як суцільність матерії, чи просто уникати питання про суцільність того, що могло б стояти поза феноменами, як це робив Гуссерль. Закоріненість у світ, світовість людини диктує їй те, що вона є пізнаючим агентом, але "пізнаючим" тут означає "пізнаючим у межах суцього світу", тобто тут йдеться про обмеженість людини до рамок пізнання.

У християнській традиції пізнання відрізнялося від абстрактного пізнання світу як пасивного об'єкта, що притаманне пізньогрецькій традиції, яка дійсно втратила живий, комунікативний зв'язок з довкіллям людини, — ба навіть упала в безплідну формально-логічну комбінаторику. Воно уточнило саме комунікативність стосунку людини і довкілля, яке для людини насправді ширше, ніж світ, можна назвати Богом. У християнстві, після безплідного пізнання пізнього еллінізму, коли вже давно була забута давньогрецька алетейя як со-кровенне, з яким треба спілкуватися, а не препарувати його, нарешті відновилося усвідомлення того, що пізнання насправді є пізнанням, де "знання" як "вістка", "повідомлення", є результатом проголошення в Одкровенні. Щоправда, до цього прийшли ще давньоєврейські, юдейські пророки. Вже вони відновлювали традицію, а радше підтримували прастаре ставлення до знання як результату комунікування з "відкритим", яке є поза межами "світу", "ному", "суцього". Тому що все, що є в цьому "номі-світі" перелічене. На кожній травині, людині, навіть цеглині витавруваний царський знак. Все вже є скалькульоване, мічене своєю суцільністю, наявністю, принциповою зліченністю, пізнаваністю і не потребує комунікування як первісного відкриття. Воно вже відкрите, перед-відкрите, пізнаване, доступне.

Однак, ця ж юдео-християнська традиція зберігання комунікативного характеру істини і знання останнім часом негласно відсунула акти його здобуття до біблійних чи останніх, есхатологічних часів і знову замкнула людину в некомунікативному, в пізнавальному, тобто замкнула людину в світовому. І тому не зберегла живу традицію осягнення позасвітового і здійснення людини як комунікації. Очевидно, тут дався вплив пізньоеллінської філософії, зокрема логіки та теорії пізнання. На ще живу пророчу традицію було прищеплено пагін раціоналізму. Релігія Одкровення як розкривання до Со-Кровенного, як жива комунікація з Ним стало лиш передачею того, що було Ним Сказане, передачею інформації. Однак таке відрубання спочатку

пізньоюдейської, а потім і християнської традиції від її коріння, що полягає у безпосередньому спілкуванні з Ним, попри те, що адаптувало незрозумілу ближньоазійську релігію для сприйняття грека то римлянина, тим самим підрубала її в самій основі, і з релігії живого Одкровення та комунікації перетворило в релігію очікування, в ту ж саму старозаповітну традицію передачі Одкровення, передачі вістки, передачі знання (від пі-знання). Але така релігія далеко відійшла від релігії самого Христа, який не передавав, не переказував, але запитував Вітця, запитував у кожному конкретному випадку, а не лише вчитував зі Старого Заповіту те, що "вже сказано". Він говорив, тобто безпосередньо комунікував і кликав всіх до комунікації. Однак, мало хто пішов за ним. Людині виявилось затишніше в стабільному, обмеженому світі "нома", який римляни розширили до меж своєї імперії, а греки до рамок раціоналізму, логіки та теорії пізнання. Однак все це є форми світовості як обмеженості людини певними рамками.

Очевидно і сучасне християнство de facto не спромоглося вийти за межі "повідомленого" чи "проголошеного". Воно впало в старюдейський гріх "законництва". І єдиним виходом для цього елліно-юдео-християнського світу стало очікування Другого Пришестя, яке мало чи має зняти обмеженість людини світом. Водночас, воно відсунуло цей акт десь на далеке майбутнє, воно не ризикнуло погодитися на подолання світу "тут" і "тепер". Воно не дало людині шансу вийти за нього зараз. Вся цивілізація заціпеніла в очікуванні, піднявши його до рангу чесноти і відмовилася від всякої посутньої дії, від активної комунікації та пошуку виходів з обмеженого світу пізнання. Нашодень людині залишилося, як зауважив Жорж Батай, "вслід за християнством... йти шляхом Добра (тобто, фактично, розуму)" (6, 25).

Отже, ми бачимо доволі чітку опозицію пізнання як пізньоеллінської традиції забуття того, "що є істина", як це формулював Гайдеггер, та комунікації як спілкування не лише з со-кровенним, як його бачив все той-таки Гайдеггер, а з Со-Кровенним, до якого ближче підійшли у своїй теорії комунікації К'єркегор та Ясперс. Так само очевидними стають і тенденції в розвитку всієї елліно-юдео-християнської цивілізації, яка не змогла опертись спокусі пізнання, зродивши комунікації. Тому вона і стала цивілізацією очікування, цивілізацією, яка приречена перманентно перебувати за порогом, у сфері пізнаваного, званого, знаного, вже-заного, зліченного, тобто суцього світу.

Література

1. Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. — Erstes Buch, 1913.
2. Husserl E. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und transzendente Phänomenologie // Husserliana. — Bd. 6, 1954.
3. Husserl E. Krysys europejskiego człowieczeństwa a filozofia. — Warszawa, 1993.
4. Урбах Э.Э. Мудрецы Толмуда. — Иерусалим: Библиотека-Алия, 1991.
5. Добротворский В.И. Обновленное богословие, или Христианская апологетика. — Сергиев Посад, 1895.
6. Батай Ж. Литература и зло.— М.: Издательство Московского Университета, 1994.

РОМАН КІСЬ, науковий співробітник відділу етнографії Інституту народознавства НАН України:

Безперечно, стаття п. Возняка належить до тих, що є не просто "цікаві", але й будять думку, індукують думку у ширшому мислительному полі. Вона поєднує декілька підходів. Це і спроба філософської антропології (головний аспект: людина і культура, людина і цивілізація), і виразно заокцентоване історіософське бачення (у контексті широко заокценої історичної динаміки цивілізацій та глобальних моментів культурного релятивізму, — унікальності та різномірності різних культурних "світів"), і ціла низка взаємопов'язаних аспектів, котрі лежать на самій поверхні статті: аксіологічні (роля засадничих систем вартостей у "вибудові" певної картини світу), гносеологічні (пізнавальні наставлення, раціональний пізнавальний досвід та досвід містичної духової злуки із істиною), культурологічні, екзистенційно-християнські (за-даність і внутрішня свобода людини, християнський есхатологізм і внутрішня духово спрямованість людини).

Однак, стаття не просто "пов'язує" усі зазначені аспекти і підходи, а дає своєрідний начерк їх **МЕТАТЕОРІЇ**. Стаття, по суті, є вельми продуктивною спробою **МЕТАФІЗИКИ ЦИВІЛІЗАЦІЇ**. Такі широкі, панорамні і, водночас, глибинно синтетичні моделі дещо нагадують мені ті праці Бердяєва, де йому вдавалося у конкретній тканині життя вбачати універсальне та загальнозначуще, хоч і приховане від споглядання (особливо у "Сенсі творчості" та у "Сенсі історії").

Здається, однак, що слабшим місцем вельми цінної розвідки Т.Возняка є певна перехнябленість точки зору в бік гносеологізму і, до певної міри, втрата на цьому тлі **ТЕМПОРАЛЬНИХ КООРДИНАТ** розгортання отієї цивілізації очікування. Як видається мені, есхатологічну спрямованість європейської культури варто було б розглядати принаймні у чотирьох часових площинах:

1) ЧАС КОСМІЧНИЙ;

2) **ЕСХАТОЛОГІЧНИЙ (САКРАЛЬНИЙ) ЧАС**: Прихід Христа — і Перший і Другий — не тільки збувається у "повноту часів", у "сповнення" часів, але й **САКРАЛІЗУЄ** і космічну, і земну подієвість, у певному сенсі **РОЗРИВАЄ** профанну темпоральність, духово усучільнює, "згущує" час;

3) **ЛЮДСЬКА ЧАСОВІСТЬ, ІСТОРИЧНА ТЕМПОРАЛЬНІСТЬ**, що в неї "входить" також і есхатологічний час у той момент, коли Голгофа стає епіцентром людської історії і дає нове есхатологічне сподівання, — на воскресіння разом із Христом у життя вічне. У цьому сенсі смерть Христа не танатологізувала, а ревіталізувала людську надію і віру;

4) **ОСОБОВИЙ, СУБ'ЄКТНИЙ ЧАС**: на цьому рівні персоналізується і космічний час (особистісне переживання співпричетності з Універсумом), і час історичний (ототожнення себе з історичною долею, з "життям" свого народу, а, з другого боку, філогенетично "запрограмованість" цієї долі у глибинах людського духу, включно із сублімінальним архетиповим рівнем.

На особовому рівні (на рівні персоналізованого суб'єктного часу) можливий, власне, "стрибок", чи духовий прорив у позачасовість, у понадчасовість, у

вічність як внутрішня зустріч із Духом, як особистісне об'явлення Істини. Власне тут, у мить особливих духових просвітлень (а таку **МИТЬ**, як це гадав ще К'еркегор, треба вважати **"АТОМОМ ВІЧНОСТІ"**, а не часовості) **ІСТИННЕ** розгортається вже як внутрішньо притаманне самому людському — засадничо богоподібному — еству. В цю **МИТЬ** трансцендентне розгортається вже як іманентне.

Ось чому і філософія самопізнання у Сковороди, до речі, не є інтроспективною і не є антропоцентричною, як це звичайно гадають. Не жаль, і власне християнський пасаж Т.Возняка про пізнання любов'ю дає нам наскрізь антропоцентричну візію цієї останньої. Філософія самопізнання у Сковороди є пневмоцентричною і христоцентричною. Вона є шляхом не до самопізнання через саморефлексію і заглиблення у власну свідомість. Вона є, власливо, **ШЛЯХОМ БОГОПІЗНАННЯ**, шляхом теозісу. Адже у правдешніх глибинах людського духа (на рівні духовного, а не душевного, на рівні, за термінологією Ап. Павла, "внутрішньої людини") у мить діткнення Духом Божим духа людського Сковородинський "істинний чоловік", божественно Любов-Аґапє, Правда і Христис онтологічно збігаються, онтологічно тотожні. Тому самопізнання у Сковороди, як внутрішнє (пневмоцентричне) духове зосередження є не лінією дельфійських мудреців, чи сократизму, а прямою лінією християнської містики Ап. Павла з його "перебуванням у Христі" і життям Христа всередині нас.

Це, також, лінія Августина Аврелія, котрий закликав не виходити поза себе у пізнанні істини, бо всередині перебуває вона. У цьому, до речі, й один із найсуттєвіших моментів тайни Св. Причастя, коли ми є спонукувані самим словом Божим розмірковувати над собою, — розважати, чи ми є у цьому мить **ВНУТРІШНЬО ДОСТОЙНІ** злучитися з містичним тілом Христовим — із духовим організмом церкви.

Ця лінія богопізнання (а, отже, і пізнання Істини) в аспекті **ВНУТРІШНЬОЇ** зустрічі з Христом, в аспекті напруженого внутрішнього діалогізму людського і божественного (близьке до цього бачення властиве і знаменитому жидівському мислителю Мартіну Буберу) є дуже поважною в історії людського духа (**ДУХА**, а не лише **ДУМКИ**) лінією Ап. Павла — Тертуліана — Августина Аврелія — Сковороди — Шестова. Це не була лінія раціоналістичного (дискурсивно-інтелектуального) пізнання Істини, що переважно і ладен вбачати у європействі Т.Возняка. Це був внутрішній духовий досвід **ПЕРЕБУВАННЯ В ІСТИНІ**, розгортання Царства Божого **ВСЕРЕДИНІ НАС**, а не "тут" або "там". Це теж наш європейський досвід! І хоч цей, все-таки земний досвід завсіди лише **ЧАСТКОВИЙ** (див. напр. у I-ому Коринтянам: "тут ми знаєм лише почасті..."), проте інтенційно він спрямований, а не лише "очікує", чи "вичікує", за формуванням Т.Возняка, до тієї **ПОВНОТИ ПІЗНАННЯ**, котра можлива лише із осягненням **ПОВНОТИ БУТТЯ**. Себто — по смерті, в абсолютному майбутньому, а не в надломі Кінця Історії, Суду тощо, як це чомусь не раз наголошує наш безумовно глибокий мислитель Тарас Возняк.

Отож, по-перше, осмислення дійсно фундаментального для європейської цивілізації есхатологізму у пана Возняка хибує, як мені здається,

принаймні у двох відношеннях. Т.Возняк аж геть виелемінував часові виміри, а очікування і есхатологічні сподівання, принаймні у живому християнстві, розгортаються у сакральній часовій площині, а не у профанному людському часі. Людські очікування у творах і Франца Кафки і Семюеля Бекета, про яких спеціально згадує Т.Возняк, саме тому ожахнені, абсурдизовані і без-надійні, що вони є очікуваннями, спрямованими у ніщо, а не в абсолютне майбутнє. Ці очікування **ДЕСАКРАЛІЗОВАНІ**. Це не християнські очікування, не очікування того, що не від світу цього. Це очікування, що занурені у-тут-і-тепер, що в'язнуть у минулому, як, між іншим, і всі ті типово невротичні комплекси, що про них згадує пан Возняк.

По-друге, пан Возняк, здається, ладен цілком применшити, зредукувати значущість ірраціонального, антираціонального та містичного начал у європейській культурі. Згадаймо, що у свій час християнський містик Бернар Клервоський (а він дійсно посідав містичний досвід екстатичного злиття душі з Богом та внутрішнього духового "сходження" до божественної любові) вельми дієво опонував раціоналізмові П'єра Абеляра, з його приматом інтелекту над вірою, логічного над духовим — "розумію аби вірити". Згадаймо, що і через століття після цього францисканець Бонавентура у своїм досвіді містичного споглядання істини активно протистояв зараціоналізованому Роджерові Беконіві.

Зрештою, не забуваймо, що саме у лоні християнської цивілізації скристалізувалася та векторно темпоральність, яка розгорнула нову часову лінійну картину світу, котра, властиво, і уможливила духовий (чи душевний) модус **ОЧІКУВАННЯ** (із минулого — через сучасне — у майбутнє), а Т. Возняк, на жаль, не звертає увагу на цю присутню передумову **ОЧІКУВАЛЬНОГО** характеру нашої цивілізації. Це неможливо було у лоні поганства з його темпоральною моделлю циклічного повернення до Початку. Адже інтенція і диспозиція очікування можлива лише за наявності двох умов:

А) суб'єкт знає, чого він очікує; Б) очікування людини розгортається у горизонті персоналізованої, а не міфо-космологічної — засадничо-колективної — матриці повторення, ре-продукції, круго-обігу сталих візрів.

І одне і друге (див. А, Б) абсолютно неможливі у лоні поганства. Адже, по-перше, **ФАТУМ** не залишає місця для **ЗНАННЯ** про очікуване. Фатум — це абсолютно невизначеність долі людини. Він не знає **СВОБОДИ** людини. Не знає свободи вибору.

По-друге, оскільки циклічна міфо-темпоральна модель не знає постійної відкритості у майбутнє, то й тут немає тієї "щільності" у горизонті часовості, де можлива внутрішня інтенціональна "зустріч" самої нашої експектації з образом очікуваного. У есхатологічному очікуванні християнина є **ВНУТРІШНЯ ГОТОВНІСТЬ** того, хто очікує, до зустрічі з очікуваним. Ця диспозиційна готовність, ця духовна настанова у християнстві стає інтегральним складником самого очікування, підложжям його сенсожиттєвої мотивації і, водночас, **ДУХОВОЇ СВОБОДИ** від безпосередньо даного, свободи від емпіричної подієвості, і — у досконалому виявленні — свободи від страху перед фізичною смертю.

По-третє, християнство постулює духовну повноту

людини, завершеність її богоподібності, яко **МОЖЛИВІСТЬ**. Сама ідея цілковитого перфекціонізму ("Будьте досконалими як досконалий Отець ваш Небесний") означає насамперед міру досконалості прагнення до Абсолютно Досконалого. Тому у християнстві істина це не щось об'єктивізоване, вербалізоване, здефініюване, але і **ШЛЯХ ДО ІСТИНИ** (шлях щораз більшого наближення до досконалості, шлях уподібнення Христу, шлях співрозпінання із Ним, шлях поступового осягання всеосяжної жертвовної Його любові, шлях смерті-у-Христі, шлях спів-воскресіння із Ним). К'єркегор писав, що істина не відрізняється від шляху, але якраз і є шляхом¹. Оскільки у християнській антропології, у християнській візії людина є **МОЖЛИВІСТЮ**, то в аспекті фундаментальної можливості спасіння сутність людини не в тому, чим вона є зараз, або ж якою вона була перед тим, але **ЧИМ ВОНА МОЖЕ ШЕ СТАТИ**. Отож, якщо людина є **НЕ ЗАВЕРШЕНЕ СУЦЕ**, а суцє у **СТАНОВЛЕННІ** (яко проміжна істота посідає онтологічний статус **НЕЗАВЕРШЕНОГО БУТТЯ**), то, зрозуміла річ, — її християнські очікування є не пасивними, а тим більше не невротизованими, на чому кілька раз наголошував Т.Возняк, а дієво-динамічними, спрямованими до осягання щонайвищого духового ідеалу — до завершеності, до вивершеності.

Християнський досвід пізнання істини — це не досвід знання "готової" істини, вербально розгорненої, експлікованої істини. Це є досвід цілісного внутрішнього переживання **СПІВ-ПРИЧЕТНОСТІ З ІСТИНОЮ**. Згадаймо хоча б Христові слова, сказані перед стратою Пилатові: "Кожен, хто від істини, — той слухає голос Мій..." Бачимо тут своєрідну синергію, своєрідні зустрічні течії готовності і відкритості до внутрішньої злуки з істиною і самої істини. **ІСТИНА ОПАНОВУЄ ЛЮДСЬКИМ ЄСТВОМ І ЛЮДСЬКИМ ЖИТТЯМ**. Радше, вона опановує нами, ніж ми нею.

Об'явлення істин віри можливе лише у тих, хто перебуває в істинній вірі. Адже саме вже пробудження віри, — як це слушно писав Карл Барт, — це подія, котра викликається об'явленням. І таку внутрішню причетність до святого божественного єства ми не можемо назвати просто **ЗНАННЯМ**. Більш точним є тут розуміння Карла Ясперса: "Віра — це не знання, котрим я володію, а впевненість, котра провадить мене". Тому живе християнське очікування абсолютно незіставне з античним фаталізмом. У християнських апокаліптичних очікуваннях фізична смерть людини втрачає свій трагічний характер і набуває маєстату таємничого відблиску потойбіччя. В християнському розумінні сама смерть є переходом до життя, тобто до усієї повноти буття як такого. Ця особлива якість віри (цілковита впевненість у власнім спасінні) не є наслідком власної суб'єктивної переконаності. Ця нова якість віри народжується у людині Самим Богом в акті другого (духовного) народження людини **ЗВИЩ**, — її присутнього оновлення Духом Святим (див. 3-й розділ від Йоана). У контексті такого живого християнського уповання наша "лінія смерті" переходить у "лінію життя" (терміни К.Барта) і означає уже не "перебування-до-істини", як це зазначає п. Возняк, а **БЕЗПОСЕРЕДНЮ ЗЛУКУ ІЗ САМИМ ДЖЕРЕЛОМ ЖИТТЯ І ДЖЕРЕЛОМ ПРАВДИ**.

¹Kierkegaard S. Gesammelte Werk. — Abt. 26. — S. 199.

ЦИВІЛІЗАЦІЯ ЯК "RES DESINTEGRA"

Системи координат, у яких людство прагнуло ідентифікуватись як "res integra", (*рiч цiлiсна*), змінювалися залежно від історичних епох. Ба, самий поділ на епохи від часів Гесіода зазнав змін. Розмови на цю тему вже не починаються без поминання всує Ніцше, Шпенглера, Ортеги-і-Гассета та інших авторів цивілізаційних лянтацій. Втім, точка відліку була потрібна. Але прийнявши Різдво Христове як хронологічну точку відліку Нової ери, ми водночас прийняли на себе відповідальність за вади такого вибору. В чому вони полягають?

З усього методологічного спадку, схоже, перейнято лише традицію Фукідіда (за Шпенглером) емоційно переживати минуле і замінити відчуттєвим переживанням перспективний погляд на події. Так, у давній іконографії пропорції зображуваного підкреслювали не відстань і розміри, а значущість. Одна з точок відліку в статті Тараса Возняка "Цивілізація очікування", власне, є характерною ілюстрацією такого підходу. Декларовано неперервність цивілізаційної традиції — еліно-юдео-християнську. При цьому Тарас Возняк, вирізняючи в еллінізмі категорію пізнання ("жадоба пізнання веде до очікування"), протиставляє її "комунікації", речниками якої виступають ті сучасні філософи, до яких апелює Т.Возняк.

По-перше, філософська думка елліністичної доби, як і вся антична традиція, знаходилася в опозиції до християнської. І коли аживається подібна тричленність, як, наприклад, Б.П.Вишеславцевим у праці "Етика преображеного Ероса", то з великими застереженнями про суперечливу діалектичність цієї "зв'язки". По-друге, в культурному становленні Європи упродовж століть є провалля невігластва, зумовлені специфікою історичного розвитку. Зокрема, свідомим "табу" на античних авторів, що було накладене ранньохристиянськими філософами, а потім узаконене церквою. А мода на античні джерела пізнання з'явилась у Європі зовсім недавно, якихось два століття тому, що і спробуємо довести.

Процес цивілізаційного розвитку є сукупністю різних життєвих факторів, а не лише історією ставлення філософів до цієї проблеми. Філософи не зобов'язані брати до уваги політико-економічний базис цивілізації, але від цього він не перестає впливати на їх вчення. Векселі, чеки і банківська система тамплієрів, лихварство юдеїв, протестантська етика — усе це явища вторинні, вони мали на меті дати певний лад сформованій варварами звичаєвій системі стосунків. Нагадаємо, що саме поняття "цивілізація", себто громадянське суспільство, звів історик Мірабо, а пізніше Фергюсон у 1767 році, щоб позначити поділ між попередніми епохами дикунства та варварства. Побіжно варто згадати загальновідомий сумнів Еріха Фрома у книзі "Втеча від свободи" у тому, щоб Європа коли-небудь була справді християнізована. Для Константинополя усі решта були без винятку варварами, і імператор Оттон, і наш князь Володимир. Вчити латину вважалося

принизливим доти, доки хрестоносці не завоювали пихатих спадкоємців грецької слави. До речі, у "Повісті временних літ" у розділі "Промова філософа", де вперше слов'янам викладаються основи християнства, нема ані слова про десять Заповідей і Нагірну Проповідь і взагалі немає ані слова про християнську мораль. Тотожність понять "храм" і "церква" говорить про те, що сучасники Володимирового хрещення поза стінами сакральних будівель користувалися звичаєвим правом і традиційними світоглядними категоріями. Можливо, специфіка слов'янського світу інакша, і є сенс говорити про Імперію Франків Карла Великого чи Англію Егеберта Великого? Можливо, у становленні світоглядних концепцій цих протоевропейських утворень ми знайдемо сліди еллінізму?

Термін "еллінізм" запровадив у обіг німецький історик І.Г.Дройзен у 1833 році, щоб характеризувати останні три століття до нашої ери і духовний стан суспільства, яке утворилося на руїнах імперії Олександра Македонського. Такі речники старої духовності, як маг Аполлоній Тіанський, вже не могли нічого протиставити здрібнілому грецькому прагматизмові, який дивним чином сусідував з екстатичними культурами Єгипту та Ірану. Після "Міланського едикту" імператора Контантіна 313 року про віротерпимість після короткотривалої реакції за Юліана (381 рік) прийшло остаточне торжество християнства за імператора Феодосія. Нові погляди на суспільство призвели до відміни Олімпійських ігор у 394 році. Упродовж V століття усталився новий порядок, а в шостому столітті монархія Юстиніана завершила справу: у 529 році імператор закрив славетну Атенську школу — останній прихисток елліністичної культури.

Неопіфагорейство і неоплатонізм у четвертому столітті ще пережили останній спалах боротьби за еллінізм у стінах риторських філософських шкіл, що саме по собі було парадоксом, бо перші ритори були софістами, з якими Платон рішуче погоджувався. Еллінізм розкладався зсередини. Напевно, одним із перших "колаборационістів" можна було б вважати Климента Александрійського, який жив у II столітті, і свого часу був втаємничений у славетні Елевсінські містерії. Вісім книг його творів під загальною назвою "Строкота тканина" обґрунтовують тезу, що саме через грецьку філософію людство готувалося до прийняття християнства. Більш прозоро висловив цю тезу пізніший сучасник Климента, філософ Євсевій Памфіл з Кесарії (260-340 рр.), єпископ, радник імператора Константина. У творі "Євангельське передчування" він, як і Климент, стверджував, що вся історія до появи християнства була лише підготовкою до утвердження християнства.

Тарас Возняк пише про грецьку "раціональну компоненту". Дійсно, ідеалом грека була добродішність — "арете". В гомерівський період це складало сукупність чеснот, необхідних для того, щоб бути увічненим співцями-рапсодами. Але на першому місці стояв практицизм, який не мав нічого

спільного з сучасним поняттям про мораль, що генероване юдео-християнською традицією. Платон вирізняє у "арете" чотири складових: мудрість, мужність, розважливність, справедливність. Звідси вже зовсім близько до "Нікомахової етики" Арістотеля, де суспільне благо визначає особисту поведінку. "Тому вся європейська цивілізація, яка стала поєднанням еллінської вченості та юдео-християнського Одкровення, залишаючи попри все легітимність раціоналізму у різних його формах під впливом Старого Заповіту, елімінувавши заклик до любові Нового Заповіту, все ж визначилася, принаймні у Середньовіччі, як цивілізація "Одкровення", — пише Тарас Возняк. Але "еллінська вченість" завжди мала доцентровий характер, якщо говорити про її суспільну проекцію. Пошуки істини були виключно прерогативою "хороших людей" — "агатої", а всі решта — "какої", тоді як християнський прорив заклав основи європейського гуманізму через геніальне "ні елліно, ні юдея" Кого не візьми з "семи мудреців" Греції за платонівським переліком, — однаково ракурс їхніх повчань суспільний, побутовий. Сказати б, використовуючи іншу етнокультурну модель — конфуціанській.

84 Святи Августин ("Про християнське вчення") та Ієронім категорично виступали проти використання античної духовної традиції, і це на віки залишалось офіційною традицією. Інша річ, що малочисельна інтелектуальна еліта Європи періодично відчувала потребу звертатися до першоджерел: в епоху Каролінгів, у XII столітті, зрештою, у Відродженні. Але Августин радив християнам користуватися стародавньою культурою так, як іудеї використовували здобич, захоплену у єгиптян. Як відомо, золоті та срібні коштовності були перетоплені і споруджено скнію Заповіту. Таким чином, "еллінська жага до пізваної істини", ніяк не могла стати "другим компонентом нашого європейства", як пише Тарас Возняк. Становлення християнського світу починається в XI столітті, бо період розселення варварів і спроби організації германського світу ніяких помітних слідів у сфері інтелектуальних пошуків не залишили. Цезарій Арелатський писав у VI столітті н.е. "Я уклінно прошу, щоб слух вчених людей витримав без нарікань хлопські вислови, котрі я вжив, аби вся паства Господня змогла б сприйняти простою і приземленою мовою духовну поживу. Оскільки люди неосвічені не здатні піднятися до освічених, то нехай освічені опустяться до невігластва"

А "гордіня еллінсько-європейської традиції", як пише Тарас Возняк, була успадкована Гайдеггером від його попередників, католицьких неосхоластів, які спіралася на середньовічні трактування Арістотеля. Гайдеггер намагається реконструювати елліністичну традицію так, як через свої "гераклітизми" — передати діалектичний спосіб думання. Оформлення давнього світогляду в сучасну логічну конструкцію, будь це Велесова книга, негритюд чи еллінізм, може бути привабливою грою інтелекту, але історичний процес свідчить про колосальні лакуни в інтелектуальному розвитку людства, після яких все починається майже спочатку.

ТАНЯ КОВАЛЬ, аспірантка філософського факультету Львівського університету ім. І.Франка:

Очевидним фактом морального плану є те, що людина — споконвічна жертва власних істин.

А. Камю

Чому слова Альбера Камю поставлені у правому кутку цієї статті? Тому, що кризь їх призму слід читати і матеріал автора, і матеріал опонента. Ніхто, властиво, нині не сумнівається у тому, що істина як поняття — суто людський витвір, зрештою, як і усе буття. Щоб відчутти істину, вирозуміти її якось по-інакшому, не по-людськи, треба бути чимось інакшим: чи твариною, чи богом. "Тільки ставши мишею, можна опинитись у нелюдських світах і осягати, що означає бути "людиною", — зауважує В.Подорого¹. Можна піти іншим шляхом, добожистим. Що і робить автор, стаючи на цей непевний манівець із сміливим бажанням виписати на 2-х комп'ютеросних сторінках психологію поведінки "Того, хто Відкриває", прагнучи заговорити не-людським голосом. Але чи почуємо ми відповідь? І чи не стаємо у такій ситуації тими ж рабами власної гордіні, яку самі товруємо? Цій суто людській властивості є суто людське пояснення: нам притаманно, хочемо ми цього чи ні, презумпція розуміння. Нам не насититись бажанням зрозуміти якомога більше за життя і дати зрозуміти це іншим: бо ж раптом розтління чекає не тіло, а душу — думку з її феноменологічною неповторністю? Тому розуміння істини таке вагоме для нас і межує зі смертю. Основна проблема істини — це проблема смерті, як зворотньої сторони чи кінцевої мети життя. "Вирішити, вартує чи не вартує життя, щоб його прожити — значить відповісти на фундаментальне питання філософії", — пише А.Камю.

Навіть вступивши у свої роздуми, автор ставить під сумнів саме існування істини. Але навіщо вселяти душу у душу? Адже сам факт того, що її беруть за предмет дослідження — прямий доказ її існування. Заперечуючи це рабство, ми просто потрапляємо в інше. Звичайно, істину не можна звести до наукових знань, інакше б не було цих двох понять — істина і знання. Істина — це щось відмінне від простого факту. У читача ж подекуди складається враження, що автор говорить і мислить те, що для нього начебто не існує².

Істина залишається там, де вона є. Кожен шукає істину, але знаходить її той, хто шукає її одну, а не себе. Тут виникає такий аспект: автор наче пізнає істину в собі, а читач, дивлячись у дзеркало тексту, бачить автора у істині. Європейця, який вбирає з Європи лише німецький (Хайдеггерівсько-Гуссерлівський) струмінь, забуваючи про французьку школу і Сквороду із кордоцентризмом — що теж, бузсумнівно, належать Європі. Автор таврує то "рацію" як прагматика і насильника у царстві істини, то Одкровення як безвільного

¹Подорого В. Людина без шкіри // Ad Marginem' 93, Москва, 1994.— С. 90.

²Камю А. Бунтівна людина.— М., 1990.— С. 48.

імплонента, що застигає у фазі очікування. Це настійний декартівський сумнів, що переходить у спротив, це постійна європейська самототожність, яка подекуди хоче відчувати себе азіатом у гаремі своїх європейських думок. "Другою епохою колонізації" називає Воле Шоїнка ставлення західної теоретичної практики до культурних надбань незахідного світу. Вплив експортованих Європою цінностей потужний. Але не слід забувати про найвищу цінність, яку виробила Європа, самототожність і значущість особи. Сам автор виріс у цій традиції, традиції персоналістичній, чи, радше, харизматично-індивідуалістичній — і тільки завдяки цьому ми і читаємо рядки присуду власному предкові.

Зрештою, "за Гегелем, сама по собі істина і відносна, і абсолютна" Вона відносна для кожного історичного чи культурного каркасу, а між прихильниками цих каркасів неможлива раціональна дискусія, оскільки кожен каркас містить інший критерій істини. Однак, вчення про відносність істини для різних концептуальних каркасів було для нього абсолютно істинним, так як воно було часткою його релятивістської філософії. В наш час претензія Гегеля на те, що йому вдалося відкрити абсолютну істину, очевидно, вабить небагатьох³, — робить висновок К.Полпер³.

Що є істина? Це те, що не потребує заперечення? Чи це саме заперечення? Чи заперечування в ім'я незаперечності? Парадокс, що переходить у абсурд? Рецепт з Х% раціоналізму і Y% Одкровення ми не отримаємо. Хоча б тому, що оперуємо лише частинками: Європою і Азією — відомим. А є ще Латинська Америка — відоме невідоме. А є ще невідоме: Північна Америка, Африка, Австралія. Єдине, що єдине — це орієнтація на істину. Вона необхідна не лише для того, щоб відчувати себе автентично, затишно у світі, а й тому, що без орієнтації (що рекламує автор) мислення замикається в собі. Ми з одних пут потрапляємо в інші, відмовившись від орієнтації. "Істина проституює, — як зауважив Камю, скажемо м'якше: істина конверсує. Почасти вона поводить себе як жінка, а жінка, як тінь: ти за нею — вона від тебе, ти від неї — вона за тобою. Немає ніяких підстав твердити, що одна теорія відповідає фактам краще, ніж інша. Зрештою, як у літературі, так і у філософії, так і у осягненні істини прогрес неможливий — тут "важлива причетність" (Г.-Г.Гадамер). Для вирішення проблеми головне — знайти однодумців. Найкращі ж однодумці — це опоненти: ті, що думають про одне і те ж з автором. І висловлюють точку зору, не забуваючи, що це лише точка зору. І як би близько не підійшли ми до суті, завжди знайдеться хтось, хто із юнацьким запалом питає: "Ну і що?" І тут важливо тільки одне: спитати вчасно. Вчасність — найпитоміша цінність "Цивілізації очікування"

ЮРКО ПРОХАСЬКО — аспірант Львівського відділення Інституту літератури ім. Т. Шевченка НАН України:

ПАРАДОКСАЛЬНА ІНТЕНЦІЯ ЩОДО НЕВРОЗУ ОЧІКУВАННЯ.

Отож, маємо справу з неврозом очікування. Неврозом, подолати який — вкрай важко.

Однак, що таке очікування? Кожне очікування експлікує сподівання. Сподівання чогось приємного, або лихого. Сподівання лихого віщує настання лихого, воно відтак є — лиховісним. Лиховісне має то до себе, що ситуація настання лихого може наступити в будь-який час. Здавалося б, тільки у майбутньому. Проте мовний зворот, вживаний звичайно до невизначеного майбутнього, промовляє ізсередини себе більше, ніж темпоральна логіка. "В будь-який час", "це може бути/настати щомиті", "він може померти кожної хвили". Чи не означає це "будь-який", "щомиті", "кожної хвили" вже водночас і "тепер", "вже", або, — що далеко гірше, — "завжди і безконечно"? Мабуть, що так. Якщо "будь-який" — то і тепер, якщо "будь-який" — то і назавжди. Світ лиховісного — це актуальне і безперервне пекло. Воно триває і кінця йому годі побачити. Якщо очікування стає лиховісним взагалі, то воно стає онтологічним.

Про переживання лиховісності як відрізанисті від спасенної істини, недоступності істини у межах іманентного світу, витвореної значною частиною західної раціоналістично-християнської традиції. Погляньмо, однак, спочатку, на два вжиті тут підставові слова: очікування і переживання. Вони є водночас фундаментальними для традиційної метафізики, хоча поняття "переживання" як таке воно і не вживає. Зате поняття, яке стоїть поза ними обидвома, яке щойно і робить їх можливими, яке має на увазі саме середовище, саму модальність, у якій вони здійснюються, традиційна західна метафізика називає завжди і дуже охоче. Час.

Будь-яке сподівання можливе остільки, оскільки час взагалі "є" базовою характеристикою будь-якого переживання (відчуттів, роздумів, рефлексії, почуттів тощо) є їхнє протікання. Протікання можливе знову-таки лише в часі.

Традиційна платонівсько-аристотелівсько-августинівська метафізика передбачає реальне існування часу у видимому світі, також реальному, хоча і другорядному і непевному, в якому живуть реальні люди. Себто реальні люди в реальному світі завжди мають справу з реальним часом, якому вони підлягають, а отже, якому вони віддані на поталу.

Існування часу гостро переживається. Те, що час є тільки на цьому світі, де вічність (небуття часу, відсутність часу) недоступна, підсилює враження ненормальності, кари цього світу, який через гріхопадіння вилучився з вічності і поринув у часовість. Кожен добре розуміє, що означає існування і біг часу для його індивідуального буття. "Всі ми добре знаємо, чим це все закінчується" Для людини існує єдина можливість перервати тривання часу і долучитися до вічності. Але, позаяк вона жила в часі, а тепер перестає, то час для людини теж перестає бути дійсним. Тобто час зупиняється. Світ зупиняється теж. Очікування у своїй основі є чеканням кінця, зупинки часу і світу, настання спасенної вічності. Це, так би мовити, найбільш позитивне завершення чекання. Чекання-очікування є водночас сподіванням.

³ Полпер К. Логика и рост научного знания. — М., 1983. — С.82.

Сподівання є сподіванням завершення і звершення. Звершення вічності = істини.

Всі оці модальності існування розгортаються, скеровуючись на майбутнє. Теперішність никне і зникає, вона не переживається як актуалізована вічність, а як щось нетривке, непомітне, летке, а отже ненадійне. На те, що неможливо зафіксувати, неможливо і спертися. Напередзаданість істини передбачає даність її попереду, тобто десь у майбутньому. Теперішність мала би пізнавальний і екзистенційний статус, якщо б істина вже ТЕПЕР була оприсутнена. Тому теперішність слід подолати якомога швидше: як вкрай ненадійну і бентежну і як таку, що, можливо, заступає настання того спасенного, яке принесе із собою майбутнє. Ненадійність теперішнього і абсолютизація майбутнього призводять до встановлення земних вартостей, всуціль скерованих на тривкість, себто таких, які годні перетривати теперішність і, бажано, якомога довший, значніший шмат майбутнього. Чи ховається за цим надія, що бодай створений артефакт застане кращі (благословенні!) часи?

Ситуація перебування в очікуванні вимагає якоїсь ненастанної і безперервної РОБОТИ, заповнення нестерпного плинну часу діяльністю, яка могла б виправдати і конституувати перебування ТУТ. Коли очікування загострюється вкрай, діяльність набуває сенсовитворюючого статусу і ледь не маніакального характеру. Тому перетворення суцього у матеріал для все нової комбінаторики варто вбачати не просто у перетворенні світу на картину світу, не лише у множенні ідеальних і відтак операціональних сутностей і не тільки об'єктивізації і відчуженні світу, в якому "все дасться зробити", а й, безперечно в маніакальному заглибленні чекання також.

Тому єдиним способом подолати нестерпність очікування було б "зупинити світ" ще за життя. Ця зупинка світу можлива яко двояке ставлення: як подолання суб'єкт-об'єктної розірваності і як зупинка часу. І все це, повторю, за життя. У видимому світі "зупинити час" означає лише одне: реабілітацію досі невловимого моменту "тепер" і фундування його як підстави для "вічності на землі". Спроби звернутися до теперішнього, саме ЦЬОГО моменту як до ґрунту залучення до вже проголошеної, тобто вже ТЕПЕР існуючої істини вперше у Новому Часі здійснює Кант. Докантівська логіка і гносеологія має справу лише з формами вже здійсненої постеріорізованої пізнавальної діяльності, себто з істиною вже відмежованою, відрізаною і об'єктивізованою. Через те критерії істинності знання, встановлені формальною логікою, "стосуються тільки форми істини, тобто мислення взагалі, і відтак вони недостатні, хоча і цілком правильні. Тому традиційна логіка не в змозі відповісти на найважливіше питання "Що таке істина?". Заснована Кантом трансцендентальна філософія здійснює цю двояку зупинку світу. Онтологізація пізнання і гносеологізація буття були тими "паралельними акціями", що вперше після відчаю Нового Часу, після галілейського препарування і картезіанської розірваності знову занурювали людину в середовище здійснюваної істини. Відмова просторові і часові в апріорному існуванні і узалежнення сприйняття іманентних речей від ІСТИННИХ речей у собі, навіть за умови

абсолютної непроникності останніх для пізнання, означало для індивідуального існування змогу переживання свого безпосереднього існування-в-істині.

Кантівський почин став вирішальним для усієї наступної окцидентальної філософії. Так чи інакше, а відтепер вона мала (і має до сьогодні) справу вже з усвідомленою небезпекою, яка в повному обсязі постала в межах історично дуже вузької смужки експліцитно радикального раціоналізму Нового часу.

Відтепер (а надто після Гуссерля-Гайдеггера) головніші філософські зусилля скеровуються на подолання раціоналістичної розірваності, яка, покинувши терени філософствування, надто швидко і нестримно стала визначати вже виявлений, неприхований характер західної цивілізації, настирливо прагнучи і, врешті, дійшовши до тотальності. Відтак постає запитання: чи не був новий час тим моментом, де відбулася не тільки секуляризація, а й відщеплення філософії від загальних доль цивілізації? Мабуть, саме тоді, коли відбулося остаточне "самопізнання" суті західної цивілізації, філософія, як і релігія, втратили засоби впливу на неї і статус авторитетів для досягнення істини. В такий спосіб було закладено початок для маргіналізації як релігії, так і філософії, — себто тих вирішальних чинників, під впливом яких склалася, зросла і, врешті, порівняно недавно "самовпізналася" суть нашої порівняно старої цивілізації.

Але чи є ця суть її єдиною суттю? А якщо єдиною, то чи справді вона розкрилася остаточною?

В екзистенціальній терапії В.Франкля одним із підставових понять є "парадоксальна інтенція". Вона застосовується для подолання тих психічних виявів людини, які, попри глибинне усвідомлення їх чужості і абсурдності для Я, тим не менш продовжують на ньому паразитувати, завдаючи особі неабияких страждань. Парадоксальна інтенція, відтак, полягає не у втечі-відокремленні, спробах витіснити ці переживання, а навпаки, у свідомому волевому доведенні їх до краю.

Чи можна застосувати парадоксальну інтенцію до хиб цивілізації? Так, якщо вони є побічними її виявами. Ледве, якщо вони дійсно підтвердяться як її сутність.

Технічно чи "аналітично" така парадоксальна інтенція могла б мати дві скерованості:

1. Свідоме звернення до теперішнього і спроба жити в ньому як у медіумі, якому ми найменше довіряємо і якого найбільше боїмося. Як бачимо, саме філософія як складова частина цивілізації вже здійснює цю спробу.

2. Загально-цивілізаційне "доведення до краю" панівних раціонально-операціональних тенденцій мислення, поведінки, праці, ставлення до світу, до себе, до іншого, до істини, до Того, хто відкриває цю істину. — До краю, за яким стає зрозуміло, що "так далі не можна".

Попри всю добре зрозумілу ризикованість, цей другий шлях видається, однак, більш правдоподібним і більш "по-людськи" вмотивованим. Але, врешті-решт, "де небезпека, звідти зростає й рятунок".

Так чи інакше, відновлення довіри до ТЕПЕР і ВЖЕ мусить стати засновком для будь-якого продуктивного, в тому числі й персонально-інтимного, довірливого перебування з істиною, в істині, а не тільки "задля істини".

СВІТ ДОБРИХ І ЗЛИХ ДУХІВ ЯК МЕТАФІЗИЧНЕ СЕРЕДОВИЩЕ ЛЮДИНИ

Ян Красіцький

Переклад із польської Андрія ШКРАБ'ЮКА.

Досвід і мета-світ.

Позитивізм — це філософія, яка одним розчерком скасувала Бога і склерикалізувала все мислення.

Ж. Лякруа

Проблема, яку я піднімаю, стане більше зрозумілою, якщо зазначити на вступі, що поняття "світ духів" та "метафізичний" будуть тут уживані у значенні, окресленому не стільки Традицією, скільки контекстом і метою ось цих роздумів. І так, поминаючи, наприклад, контекст "суперечок про метафізику" та про сенс цього поняття, термін "метафізичний" я розумію тут як "святий", "нумінотичний", "понодемпіричний" (Р.Отто "Святість"). Говорячи ж про "світ духів", я не вхожу у стан сучасного знання щодо цього питання (догматично богослов'я, біблійна екзегеза тощо), а питаю навіпростець, чи отак вирішене середовище становить собою "середовище життя" людини (Lebenswelt) та чи існує "досвідний доступ" до нього (Г.Бек)? Себто цьому питанню я надаю передусім екзистенційного сенсу.

Звичайно ж, такий підхід має сенс лише з умовою, що тут ми відходимо від позитивістичного поняття досвіду, себто, говорячи "суб'єктне", не обов'язково розуміємо під цим "суб'єктивне". На такі усталення — принаймні на вступі — дає нам право феноменологія, екзистенціалізм, герменевтика. Крім того, при такому підході радикальний критицизм культурної антропології, структуралізму, психоаналізу чи так званої "демітологізаційної" екзегези Святого Письма, критицизм, який негує об'єктивний, реальний характер вирішеного тут мета-світу, виявляється відхиленням і втрачає свою силу. Зауважмо, що негування емпіричного досвіду до того світу та його верифікації засобами науки (парадигма позитивізму, структуралізму, психоаналізу тощо) — це забування про неозорі обшири світу *символічного*, в якому була збережена найглибша

Анамнеза людства (sym-bellein, гр. "сполучати"). Я маю тут на увазі герменевтику мітів, архетипів, герменевтику мистецтва, особливо ж образотворчого, герменевтику ікони. Це бо жива пам'ять про ту частину людських випробувань, пережиттів і відчуттів, без яких сучасні спроби визначити феномен людини є вкінці як неминучий редукціонізм, як сліпий раціоналізм і вузько мислимий емпіризм. Невипадково в богослов'ї сьогодні вирізняють — обіч шляху "буттєвої аналогії" (via entis) — рівнорядний, але забутий у культурі Заходу "шлях символічний" (via imaginis — Пауль Тіліх).

Як ми побачимо, підняті тут пошуки — це відкриття себе на ті мета-присутності, які супроводжують людину від початків її індивідуальності та видової історії так фундаментально, що спроба зрозуміти феномен людини без них мусить явитися вже не як неправдоподібність, а просто-таки як екзистенціальний "абсурд". Істинність або ж позірність цих дещо аподиктично висловлених тверджень я хочу допіру довести. Вихідним пунктом буде досвід самотності. Я приймаю його за досвід джерельний і модельний. Аналіз буде проводитись на трьох рівнях: психологічному, екзистенційному і метафізичному.

Відкриття присутності «світу духів» у досвіді «пустелі»

Я безсонний, і став, немов птах самотній на даху...

Псалом 102,8

Ось дві взаємовиключні тези: людина — сама (як стверджує атеїстичний екзистенціалізм); людина у своїй суті — це завжди буття "у відношенні", "в реляції", — Інший, Другий завжди в ній первинніше присутній (як стверджують філософи діалогу). Хай ці дві проєкції людської долі визначають логіку і сенс цих роздумів.

З історії людського духу можна зауважити, що самотність є дійсність незвична, тоємнича і на свій спосіб парадоксальна. Як стан психологічного осамітнення і браку будь-яких реляцій, а разом як простір для відкриття найглибших, справді особових реляцій. Для одних вона була чимось якнайбільш пожаданим (стан для "вибраних") і як така вона була пошукована (втеча "до самотності" — як у Міцкевича, "о, найщасливіша самотності!" св.Августина, "втечі в пустелю" анахоретів і святих); для інших — станом, якого за всяку ціну уникаєш (самотність у хворобі і страданні,

Перекладено за виданням: *Znak*. — Kraków, 1993. — N 457.

Ян Красіцький (нар. 1954 р.), абсолювент полоністики Вроцлавського університету, доктор філософії.

Займається, східнохристиянською релігійною думкою, філософською антропологією, філософією діалогу. Живе в місті Опольє.

Андрій Шкраб'юк — богослов, протопсалт церкви Святої Софії, Премудрости Божої, у Львові.

коли покидають близькі і друзі, самотність Іова). Пауль Тілліх констатує: "Наша мова розважно відчуває два аспекти буття самотнім. Вона витворює слово "о-самітненія" (loneliness), щоб виразити страдність буття самотнім. Вона витворює також слово "відособлення" (solitude), щоб виразити похвальність буття самотнім"².

Самотність не має однозначної оцінки і слави. Для одних вона була тією вузькою стежкою, яка веде на духовні вершини, для інших — краєм, з якого вони осушаються у прірву. Але однаково: чи то як предмет намірів і пошуків, чи то як даний долею тягар, який треба нести, — самотність не дає себе викреслити з людського життя. Вона бо вписана в модус людської екзистенції, в саме її осердя. Вона може бути як даром, так і прокляттям. Як доводить історія життя багатьох осіб (наприклад, доля Гельдерліна), те, що розуміли як тягар долі і нерозшифрований знак страждання, дало себе згодом розшифрувати як особливий час Благодаті, як Світло, як *кайрос*. У самотності ми випробовуємо *самих себе*. Самотність віддзеркалює дійсний, а не фіктивний, гаданий образ людського нутра. *Дно* самотності — так само, як "нутро людини та серце — незглиблене" (Пс 64,7). Конвенційні і стандартні *маски* самі в ній опадають. Коли ж маски одна за одною спадуть — являється Обличчя. Самотність приковує нас до нашого Обличчя, бо вона приковує нас до самих себе. Від самотності, як і від власного Обличчя, втекти неможливо, бо немає втечі від екзистенції. Але заким приїде благословенний спокій — триває боротьба. "Боротьба", як ясперівська "межова ситуація", розгортається в ній з усією силою. Ось що говорить про таку ситуацію св.Августин: "Тяжко труджуся я, Господи, на тому полі, яким я є сам для себе. І став я для себе полем кам'янистим: коли його обробляю, піт заливає очі. Вже не досліджую я шляхів неба, не вимірюю відстань між одною зіркою і другою, не пробую відкрити, яким чином земля висить у просторі. Себе я досліджую, свою пам'ять, свою думку. Нічого дивного, що те, що не є мною, віддалене від мене. Але що ж може бути мені ближче, ніж я сам собі?" (св.Августин "Сповіді"). Боротися — значить *бути*.

Запитаймо: який остаточний сенс цих змагів із собою? Цього відкривання себе собі? Логічний і змістовий аналіз цього вислову припускає якусь ближче незнану "подвійність" людської особи. Якусь внутрішню розірваність і розсвареність. Тож чи не супроводить цю боротьбу якась "третя" сила? Якась глибша, хоч і прихована, Дійсність, Присутність? Якщо так, то який її онтичний статус, яка природа? В якому відношенні перебуває вона до людської особи?

Знаємо, що поточно свідомість не реєструє *прихованого* виміру досвідів такого типу. Екран поточної свідомості — психологічний, двовимірний, плоский. Він не дає зображення глибини. Але чи означає це, що Дійсність, яку неможливо реєструвати на площині поточного досвіду, — недоступна тоді, коли ми перебуваємо у стані зміненої свідомості (наприклад, медитації, молитви, відособлення)?

У досвіді самотності з усією силою пробуджується наш екзистенціальний потенціал. Можемо тоді *бути* або *не бути*. Або — або. Це залежить від нас. Але

чи тільки від нас? Чи справді ми самі в самотності? Чи не змушують задуматися слова стародавнього філософа: "Ніколи ми не є менше самі, ніж тоді, коли ми самі, менше чинні і активні, ніж тоді, коли "нічого" не робимо" (речення, що його Цицерон приписував Катоніві)?

Допіру в цій області ми переконуємося, що належати самому собі — це наше життєве завдання, це екзистенціальний *проект*. Що допоки ми належимо тільки самим собі, ми залишаємося у справжній — хоч і не розпізній — духовній неволі. Парадокс нашого *буття*, нашої вільної і не-вільної волі, свободної і не-свободної свободи відкривається тут з усією силою.

Історія духовності доводить, що образ пустельницького і самітницького життя ніколи не був ідилією. Навпаки, він був і є духовним *агоном* (змаганням), є боротьбою на смерть і на життя з тим, що своєю силою і розумністю незмірно нас перевищує. З *пустелею* нема жартів. Пустеля завжди більша від нас. І незалежно від того, чи бій наш точиться серед безлюдних гір і лісів, чи тлом його є "пустеля у місті" (К.Карретто), сенс його завжди той самий. Це боротьба не "з тілом і кров'ю" (Еф 6,12), а зі Злим, із Владодою, яка має особливі зазіхання щодо нашого буття і особи. Пам'ять Церкви добре зберігає сенс цих змагань.

Колись стародавні анахорети ставали на поле бою визначене самим Противником. Ним була пустеля, повна шакалів і гієн, жодна жертв. Її жителями були демони. Для сучасної людини ця пустеля простягається серед бетонних кварталів і вулиць. Із вагомою допомогою сучасної науки, психології та психоаналізу вона зінтеріоризована, "освоєна". Але чи означає це, що вона вже негрізна, розпізнана, опанована? Таж-бо сам найбільший майстер психоаналізу новчав, що людина супроти демонів своєї Підсвідомості ніколи не є господаркою і владаркою. Пустеля і далі є. І байдуже, чи ми назвемо ту маніфестовану нею дійсність "тінню" (Карл Густав Юнг), нашим "Al-ter-ego", "прихованою людиною", а чи назвемо її Злим, — у цій боротьбі йдеться про нас самих. У ній вирішується наша доля. Наше *бути* або *не-бути*. Псалмопівець говорить: "*Проти мене сходяться чужі, котрих я не знаю*" (Пс 35,15; курсив — Я.К.).

Слушно пише Люї Бує, що "пустеля, самотність — це для грішної людини найстрашніша випроба, яка показує їй усіх демонів, котрих людина носить у своєму нутрі" ("Введення в духовне життя"). Тому отці-пустельники забороняли новачкам надто рано відходити в цілковиту самотність, бо в ній уявлюється глибина власної душі, "все, що її наповнювало (...), що мало над нею якусь владу" Виявляється, "що ми зовсім-таки собі не належимо. Ми перебуваємо у неволі темних сил, яких можемо побачити або відгадати лише тоді, коли буде відсунуте все, чим користувалися ті сили, щоб утримати нас у залежності" (*там же*).

"Свобода" грішника є несвободою, якої він не усвідомлює. Є перебуванням (надалі-перебуванням) під владою жорстокої тиранії. Незважаючи на те, що неволя триває, тиран залишається нерозпізнаним. Отак-от грішна людина, не знаючи на *ім'я* свого справжнього Пана, служить підступному загарбникові. І хоч "один є Господь", людина поводиться так, мов би їх "двоє" (а двом же "служити не може" — пор. Матей 6,24). Людина у гріхові — "людина подвійна" ("homo duplex"). Це той, хто розісварений нє тільки з Богом, але передусім із самим собою. І отак гаданий господар своєї

свободи служить чужій Волі, хоч і не знає про це. Мерхла "прірва власної волі,— пише Бує,— це, по суті, воля невільника", *само-воля* — це надалі перебування на службі у Влади, навіть ім'я якої — невідоме. Автономна воля, само-визначення щодо себе, виявляється вкінці волею демонічною (*самоволие* героїв Достоєвського). "Бо ми не маємо боротьби,— пише апостол Павло,— проти крові та тіла, але проти начал, проти властей, проти світоправителів цієї темряви, проти піднебесних духів злоби" (Еф. 6,12).

Людська самотність ніколи не "самотня" Викорінення із світу Норми Дня (Карл Ясперс) переносить людину-суб'єкт у світ *Іншого*, заселений невідомими для нас чужими мешканцями, у світ, в якому компас рутинного знання і стандартної моральності підводить або просто "не діє" (*Numinosum*). У нумінотичному стані людину-суб'єкт уже не оберігають такі "охоронні верстви" як сім'я, суспільство, загальноприйняті закони. Але викорінення зі світу не означає вступу в онтичну порожнечу, не означає відсутності відносин. У *пустелі* — всупереч гадкам — вирує Життя. Давні анахорети і пустельники знали, де шукати його джерел. Пустеля була, є і буде викликом для шукачів Правди. Пустеля є, як сказав би Платон, "полем Правди" Є щонайсправжнішим *середовищем життя*. Проте, немає змоги пізнати її прокляття і благословення, не пориваючи зі "світом" Немає змоги пізнати Вогні пустелі, не відвертаючись від фальшивих ілюмінацій, якими постійно вабить світ. Вхідження у внутрішню темряву означає вхідження в область надприродної світлості. "Світло у темряві світить..."

Бути чи не бути? Екзистенціальні пережиття ніщоти.

...не шукаючи виходу в небутті.
Дж.М.Гопкінс

Візьмімо "Біси" Достоєвського. Нас цікавить у них дві сцени: самовбивство Кіріллова та "Епілог" і останній розділ ("У Тихона"). Яка дійсність ховається за самовбивчим фіналом Кіріллова, за актом Ставрогіна? Чи за народженням "чоловеко-бога" (Кіріллов), за гріхом Ставрогіна не стоїть уже *нічого* більше? Чому ж то "остаточне рішення" і в першому, і в другому випадку звелось до одного: не бути, не існувати? Чи справді сам був Ставрогін у тому, що чинив? (Як запевняв він на прощальному клаптику паперу: "Не звинувачувати нікого, я сам"). Зауважмо, що, заким події розгорнулися далі ("Епілог"), уже в сцені сповіді у Тихона, Ставрогін мовби відсутній, себто, краще сказати, його присутність якась роздвоєна, калічна. Це присутність тут і присутність там. Щось анонімне, чуже і зловороже перешкоджає зустрічі Ставрогіна і святого старця. Ця прихована присутність у своїх замірах, однак, рішуча і точна. Оце щось урешті-решт наполягає на своєму, попри зусилля старця, попри те, що він відкрив заміри отого чогось, догледів вируючу Безодню і Згубу в очах Ставрогіна ("Бачу..."). Ні, то не "гріх" Ставрогіна ("гріх згіршення малих отсих") тут найважливіший. Навіть такий гріх, як "гріх" Ставрогіна, може бути відпущений... Безодня Милосердя Божого — незглибима. Якщо сам Ставрогін увірує, якщо сам себе не засудить..., *гріх* може бути відпущений. Йдеться тут про ще щось інше. Йдеться про саме *існування*. Про те, бути чи не бути. *Ось де питання!*

І так от Ставрогін, господар своєї свободи, в ту одну вирішальну хвилину, хвилину, яка була якимсь "анти-кайросом", стає слухняним виконавцем чужої

волі. Нескінченний горизонт його свободи раптом коцюрбється і збігається до одного пункту. До одного маленького "пунктику", маленького, як "павучок", — символ гріха Ставрогіна. У цьому пункті його життя розламується навпіл. Отой пунктик, оте майже "зовсім нічого", кінчається — бо мусить так скінчитися — на Ніщоті. Святе Письмо виразно говорить: "Погибель" (Христос називає Юду "сином погибелі"), "Шеол", "Погубник" (пор. Одкровення 9,11). А псалмопівець благає: "Хай мене не залле водяна течія, і хай глибинь мене не проковтне, і нехай своїх уст не замкне надо мною безодня!" (Пс. 69,16).

"Подібне до безодні нутро і серце людини... Серце людини "є" Безоднею, хоч і не розпізнає її в собі. Бо чи можна пізнати те, що є *нічим*? А однак, оте "ніщо" якоесь "є", проявляє себе, чогось жадає, домагається, *хоче бути*. Ніщота вганяє свідомість у сум'яття, у запаморочення. Лютер переживав її протягом змигу ока, але цей "змиг ока" був страшний. Якби він тривав довше, його неможливо було б пережити (пор., наприклад, П.Тілліх *Мужність бути*). Подібні свідчення можна відшукати у багатьох інших духовних осіб, містиків, святих (пережиття "Темної ночі" душі). Тому остаточне рішення як Ставрогіна, так і Кіріллова — це не засвідчення про ту чи іншу ідею (наприклад, "Чоловекобога"), ні, це прямо вибір Ніщоти, засвідчення про те, що життя піддане неволі Князя "світу цих темнот" Можна бути вільним тільки в *Ти*, тільки у При-часті. Де Дух Божий, "де Дух Господній — там воля" (2 Кор. 3,17); "коли Син, отже, зробить вас вільними, то справді ви будете вільні" (Йоан 8,36).

На питання Гамлета про те, "бути" чи "не бути", є тільки одна логічна відповідь: бути. Бути значить: схвалювати, стверджувати Буття попри все. Схвалювати все суще, хоч би й найбільш колікувате і ламке. Вибір Буття — це героїчний вибір, це вибір проти захланної і ненажерливої Прірви, Ніщоти. Так сповнюється "мужність бути", "мужність буття" (Пауль Тілліх). Буття є "добром", Світлом, стверджує неоплатонік. Є Світлістю, яка світить попри те, що доквіл простягаються п'їтми Не-буття. "Челюсть" також має свою екзистенцію, має свої права. Як зло, якого нема, але яке "хоче бути" (Шеллінг). Жителі Челюстей вельми нами цікавляться, можна навіть сказати, що вони за нас "стурбовані" Челюсть також хоче, щоб її заповнювали. Однак її паралізує страх і жах. Саме це окреслює межі її свободи та її права, саме те, що її жителі "вірять і дрижать" Разом з тим, це окреслює її безсилля і неміч. Її остаточну поразку. Це з її "жителями" зустрічаються — на крутих дорогах життя — герої Достоєвського. "Дивні ж це жителі — ті, що про них говорить псалмопівець: "чужі, котрих я не знав"

Природа не терпить порожнечі, бо "з нічого — ніщо". Людська свідомість ніколи не буває — як земля після створення — "пуста та порожня" Коли вона звільняється від Зв'язку з Богом, її заповнює щось таке, що конфронтує нашу моральність, модифікує образ власної особи. Як же ж це, однак, діється, що та природа, яка по своїй суті є *нічим*, що оце анонімне, хоча й екзистенціальне, колікувате "ніщо" має аж такі права? Як то так, що воно може маніпулювати і розпоряджатися людською особою? Як то так діється, що це анонімне *ніщо* має силу розпоряджатися людською особою як своєю власністю? Має навіть силу "вкинути до пекла"? Людська свобода є і залишиться парадоксом, і благословен той, "хто з неї не згіошиться" Справді-

бо, буття завжди трудніше, ніж небуття, "ніщо — простіше і легше, ніж щось"

За потворним і гнітючим жахом описуваних тут екзистенціальних ситуацій мусить ховатися щось таке, що знаходиться поза устроєм Любви. Бо Любов "усуває жох" (1 Йоана 4,18). Це життя є "світлістю людей" (Йоан 1,4), а не мороком *Не-буття*. Морок *Не-буття* як "єдиний вихід"? Те, що приходить без Лику, без Обличчя. Воно не хоче не тільки цього *одного*, себто, щоб пропало одне існування, але — *щоб нічого не було* (пор. "Фауста" Гете). "Мужність буття" — це не тільки гарна філософська метафора, це реальність. Це боротьба на смерть і на життя з тим, що є в нас. Це постійне чудо — те, що ми є, незважаючи на диктатуру Ніщоти, незважаючи на владу мороку, яким оповите людське серце. Людина ніколи не буває сама. Людина,— скаже богослов,— є "відвідуваним буттям", "дух правди живе в ній і інспірує її зсередини, біля самих джерел її буття" (Євдокімов П. Православ'я). Але правдою є й те, що "навідує її" постійно, і злий дух. Дух "неправди", той, хто у правді не витримав, бо правди в ньому немає" (Йоан 8,44). Він — "душогуб споконвіку", "споконвіку грішить" Боротьба триває.

Наш Перехід

*Та знаю, що коли Він з'явиться, то
будемо подібні до Нього...*

Перше соборне посл. св. Йоана Богослова

Для людського інтелекту трансцендентність Бога — це абсолютна апофактика. Бог,— як посвідчує Святе Письмо,—об'являє себе через постійне *посередництво*. Таким-от чином те, що Абсолютне, оберігає від знищення те, що зачалось як обмежене і слабе, те, що створене. Те, що не в силі бачити Бога *в лице і жити* (пор. Вихід 33,22). Вислів "побачиш Мене ззаду, а обличчя Моє не буде тобі видиме" типово, нормативно окреслює герменевтику будь-якого іншого Богоявлення. Вислів "Господь явився Авраамові" (Буття 18,1) підтверджує, що кожна ангелофанія (явлення ангела) є, по суті, теофанією (Богоявленням, явленням Бога; пор. також Одкр. 1,1). Хоч у біблійному описі ми читаємо про три постаті ангелів, однак, Тим, Хто Себе Об'являє, є сам Бог (на горі Хорив, у "палаючому куші" пророкові явився "ангел Господній"). Бог Присутній у своєму ангелі через своє ім'я. В біблійних категоріях "ім'я" Боже має теофоричний (богоносний) сенс ("...бо ім'я Моє в ньому" — себто в ангелі, Вихід 23,21). Ім'я має також екзистенціальний, буттєвий сенс. Епіфанії Старого Завіту якщо щось і об'являють з таємниці Бога, то ще більше — закривають. Обличчя Бога, Його Лик (себто Його істота у метафізичному сенсі) — непізнаваний. Сам Бог визначає нам шляхи зустрічей з Ним. Бог — зовсім Інший. Неможливо освоїти Трансцендентність. Бог може бути знаходжуваний тільки як "Бог прихований" (Ісайя 45,15). Людську екзистенцію у дорозі до останньої мети завжди випереджує якесь посередництво. "Ось Я посилаю Ангела перед лицем твоїм, щоб він охороняв у дорозі тебе, і щоб провадив тебе до того місця, яке я приготував. Стережися перед лицем його і слухайся його голосу! Не протився йому, бо він не пробачить вашого гріха,— бо ім'я Моє в ньому" (Вихід 23,20-21).

На дорогах людської екзистенції Бог охороняє людину через постійну Присутність, через посередництво Ангелів.

Ангели як чисті духи, які творять посередництво між людиною і Богом, ненастанно нас супроводять у дорозі до визначеної Меті. Поняття "Дороги" має тут екзистенціальний, метафізичний сенс. Збочення на "бездоріжжя" — це екзистенціальна можливість, реальна загроза (яку дуже добре ілюструє герменевтика Поля Рікера). Без спрощеного антропоморфізму можна сказати, що через пороги наших екзистенціальних неможливостей, через наші *пустелі* нас переводить невидимий Провідник, невидимі Провідники. Переводять нас, провадячи за руку.

Щоб проілюструвати це наочніше, візьмімо одне образне порівняння. Багато ніч говориться про потребу "охоронних середовищ", необхідних для правильного функціонування людини як біологічної, суспільної і т.д. істоти. Такими середовищами є неформальні групи, спільноти, сім'я; в іншому аспекті — ними є оази тиші і спокою, природне середовище. Зауважимо, що деградація якого-небудь з цих середовищ спричиняє далекоїдучі негативні впливи на саму людину. Людина живе у постійному переході з однієї "охоронної" верстви до іншої. Містерія життя — це постійна охорона, це незмінний ритм брання і давання. На рівні людської особи це означає, що, так само як фізико-хімічний метаболізм будує людський організм, так і духовний, персональний, почуттєвий метаболізм будує людську особу. Існування окремого духовного "середовища життя" — це просто-таки закон життя. Це право людської особи на ненастанне перевершування себе, на стремління до духовного Причастя, до метафізичного "sursum"

Вище я говорив був про значення *охоронних верств* для феномену життя. Та все ж тут проявляється принципове питання: чи загроза для людини стосується тільки матеріальної, біологічної сфери, чи не меншою мірою вона розтягається і на метафізичну, духовну сферу? Чи в тій сфері людська екзистенція залишається *приреченою* виключно на саму себе, людина — *приреченою* на самотність? Така-бо проєкція людської долі в психології самореалізації та екзистенціалізму. Чи можна, однак, згодитися на екзистенціальну ситуацію людини, в якій призначеній Меті не відповідає жодна допомога і реляція? Чи можна собі уявити такий План Створення, в якому би бракувало хоча б однієї ланки? Чи можна взагалі допустити думку, що в обширі вирішеного тут духовного *мета-світу* людина даремно шукає якихось орієнтирів? Що вона рухається в темній мовчазній *пустелі*, над якою вершать владу сили Зла? Без жодної допомоги і Світла?

Бог, який визначив би людині такий "гарний" *проект*, а рівночасно залишив би її на саму себе, був би потворним Големом, анти-богом, який з драми людського існування робить собі трагічне і zarazом ярмаркове видовище. Подібний диявольський "водевіль", образ якого так переслідував Івана Карамазова... Екзистенція, яка сама з собою вовтузиться, і пустеля без світла. "Сльоза" невинної дитини і глузливий сміх деміурга... Справді, "повернення квитка" на таку подорож у існуванні було б у такій ситуації і для багатьох інших людей "єдиним виходом"

Пустеля — це, образно кажучи, неоповнене Богом серце людини. Таж бо людина — істота *теофорична*, "богоносна" (пор. Йоан 14-23). Образ Божий — *нестираємий*. Крім того, людина, якщо можна так сказати, — істота *ангелофорична*. Ангели, які "вдивляються" в Обличчя нашого Отця в небі, "вдивляються" ненастанно і в наші обличчя, охороняють нас і служать нам у нашому *Переході* через *пустелю*. Ми

не можемо визнати остаточним свідомством правди про людину голос про приречення людини на самотність. Про буття "у тривозі і тремтіні" У страхі. "Любов усуває страх", а слово Божою є, щоб людина не загинула, але "жила"

Найглибший вимір духовного метаболізму встановлює *містерія Втілення*. Через своє Втілення Бог Зробив нас "учасниками" своєї природи, "новими створіннями", здатними перетворювати матерію світу в Його Тіло. Проте ця реляція — двостороння. Бог "став людиною", а це значить рівно ж і те, що людська природа була включена у стрій божественного перетворення. Те, що тілесне, стає відтепер психічним, те, що психічне, стає духовним. Ми відкриті не тільки на вимір божественної природи, але й природи ангельської, здатні наповнювати свою екзистенцію тим, що метафізично інше. Умовою тривання є ставання. Як слушно говорить екзистенціалізм і персоналізм, людина є не тільки природою, замкнутим і скінченним існуванням, але й можливою до наповнювання *відкритістю* буття, екзистенцією. Причасність із тим, що радикально інше, є для людини внутрішнім, потайним процесом ненастанного перетворювання у вищу вартість, у вище Я. Тож чи не правда те, що навіть найглибше дно самотності завжди віддзеркалює якесь Обличчя? Обличчя Бога, Ангела...?

У кінцевому підсумку зміст людського покликання рекапітулює богословія і сотеріологія Втілення. Після втілення, — як проповідує св. Григорій Ниссійський, — людина не є вже лише людиною. Вона є, — як стверджує Павло Євдокімов, — "істотою теандричною або демонічною" ("Православ'я"). Через Втілення зміст людської особи окреслений подвійно: її окреслює несамо визначеність людського буття та здатність до буття "на образ Божий". Відкрити на інше можливість людської особи окреслює Божественний Архетип (про це говорить св. апостол Павло — 1 Кор 1,1-15). Він є абсолютним взірцем усіх духовних образів і форм людського і ангельського світу. Є динамічним, а не лише статичним ідеалом людського буття, трансцендуючим його поза скінченність і час у вічний, есхатологічний вимір.

Якщо прийняти за богословом, що "ікона є виразом подібності буття" та що "кожна ікона є функцією ікони Спасителя" (Євдокімов), то стає зрозуміло, що пошуки якого-небудь "образу і подоби" (в категоріях онтології та реляції) поза Божественним Архетипом є мимовільним стремлінням до ніщоти і небуття, до фікції й облуди. В цьому, здається, полягає ілюзія автономного гуманізму, який шукає онтологію людського Я в межах історії людини як виду, елімінує будь-які метафізичні й екзистенціальні окреслення сутності людини. Ілюзії гуманізму виникають як із фікції автономізму, так і з забуття правди про Падіння. Це примарне пересвідчення, що людське буття, визволене від релігійних олієнацій, автоматично стає самовладним суб'єктом своєї долі та історії. Креація людини на власний образ і подобу — це завжди обдирання її з духовної повноти. Тож чи це не так, що лише "уподібнення" до Божественного Взірця повертає нам втрачене через гріх і Падіння власне Обличчя? Гадаємо, що поза тим одним і єдиним Ликом і Обличчям (Кол. 1,15) ми не маємо власного "лица". Наше існування і особове буття фундується через "уподібнення".

Присутність ангелів відкриває незнаний нам обшир молитовного споглядання, вдивляння в Образ, який преображає спостерігача у предмет споглядання. Телеологія людського буття не є якоюсь Неозначеністю, а онтологічно певністю образу. "Ми ж відкритим обличчям, як у дзеркало, дивимося всі на славу

Господню, і змінюємося в той же образ від слави на славу,— пише ап. Павло,— як від Господа Духа" (2 Кор. 3,18). У світлі істини про Втілення сенс нашої екзистенції не є неокресленим *проект*ом, ані теж імманентною "самоактуалізацією", "самореалізацією" Навпаки, ми знаємо наш екзистенціальний портрет, наше остаточне Зображення. Нашу Ікону подають нам Ангели. Вона є недоокресленою Окресленістю. Ми знаємо багато, хоч не все, бачимо "як у дзеркалі" Св. Йоан пише: "Улюблені, — ми дотепер Божі діти, але ще не виявилось, що ми будемо. Та знаємо, що коли з'явиться, то будемо подібні до Нього, бо будемо бачити Його, як Він є" (1 Йоан 3,2). Наше найвище покликання евакує не стільки пафос Волі Сили, автономії, скільки синергія, відкритість на божественні й ангельські енергії, які преображають нас самих і світ у Бого-людське Тіло.

Богословською і біблійною підставою тих запаморочливих перспектив "покликання людини" є відома патристична формула, що "Бог став людиною, щоб людина стала Богом" (св. Максим Ісповідник). Перед фактом Втілення мовкне і опадає всякий фальшивий гуманізм і ангелізм. Крім божественного синергізму існує й ангельський синергізм. У вченні Сергія Булгакова Ангел Хранитель — це метафізичне, вище Я людини, ідеальний взірець людської природи, її ангельський архетип. Людина може прийняти дар співпраці з ним або відкинути його.

Першим Ангело-чоловіком був св. Йоан Хреститель. Богородиця і Йоан Хреститель — це перші з-посеред тих, хто образ, даний нам Богом у Його Синові за "посередництвом" Ангелів, прийняли як повний і остаточний (сенс цієї істини показує, наприклад, ікона Deesis). Перегуком з цією істиною є Христові слова: "У воскресінні ні женяться, ані заміж виходять, але як ангели ті на небі" (Матей 22,30). Ця істина проголошує визволення людини від біологічних і матеріальних детермінізмів, вона є тріумфом закону Життя над законом видової і біологічної конечності. "Погано" нескінченність як множення існувань, перемога виду над індивідом і особою поступається тут розвитку людської особи у божественному Ти, у теандричній і ангельській реляції, у спільноті святих і ангелів, у Спількуванні Святих.

Наприкінці усіх часів "пролиття" Святого Духа (пор. Йоїл 3,1) людські обличчя вже ясніть Його світлом, вже заторкнуті блиском *Преображення*. Одкровення Святого Духа, як говорить Булгаков, буде одкровенням трансцендентальної Краси, яка переобразить посрілі людські лица світлом близького Пришестя і,— як говорить Достоевський,— "спасе світ"

Для багатьох наших сучасників правда про преображення "обличчя землі", про Ангело-людство і Бого-людство явиться, все-таки, як щось настільки гарне, що аж неможливе (пор. В.Гріневич *Христос — наша Пасха*). Пойнятим сумнівом звертаємо увагу на два значущі місця у Докторів Церкви. Св. Августин ("Про християнське вчення") та св. Т.Аквінський ("Виклад Апостольського Складу") задумуються над вельми вимовною сценою. Ось Ангел з Книги Одкровення (Одр. 19,10: 22,9) забороняє апостолові, щоб той віддав йому "честь", попри те, що "перед тим він прийшов її від найбільших патріархів". Що про це думати? Визнаймо одне: жителі Неба — Ангели — краще за нас знають, хто така людина... після втілення. Адже в небі те, що неможливе,—вірогідне, а те, що невірогідне і гарне,— істинне. Буття, Істина, Добро... Краса. Ось повнота!

ОРНІТОМОРФНІ УЯВЛЕННЯ ПРО ДУШУ

(проблеми генези та семіозису)

Марія Маєрчик

92

В усіх без винятку екзотичних культурах, у рештках культур, що залишилися від язичницького світу, і навіть у сучасних світових релігіях неважко віднайти орнітоморфну¹ символіку, яка проявляється в різний спосіб у міфах, легендах, казках, притчах, у ритуалах, магічних діях, у піснях, орнаментиці тощо. Однак, навіть у межах однієї культури ця символіка вирізняється неймовірною строкатістю і важко піддається систематизуванню. Навіть поверховий огляд орнітоморфної символіки виявляє, що птахи в межах однієї світоглядної системи мають різні символічні функції, а також, що символіка птахів є генетично різна. Тому їх не можна розглядати як однорідну масу, аналізувати та систематизувати за одним спільним універсальним критерієм.

Однак, саме такий підхід часто застосовували вчені. Вони класифікували орнітоморфну символіку за принципом біологічного різновиду птахів, такі роботи знаходимо у *Сумцова* [1890], *Костомарова* [1843, с. 88-107], *Ченека Зібрта* [Зібрт 1887], *Огієнка* [Митрополит Іларіон 1965, с. 71-78], *Чубинського* [1995, с. 64-69], *Килимника* [1962, с.311-320], *Булашова* [1992, с. 347-353]. Однак, ця метода є мало продуктивною. Такі дослідження не з'ясовують функціонального навантаження та плану значень даних символів. Нагромадження матеріалу, де фігурує той чи інший різновид птаха, створює мозаїку фрагментів вірувань та уявлень, однак не вимальовує цілісної картини. Вадю такого підходу є те, що тут не враховується полістадіальність народних вірувань, де внаслідок різних накладань, трансформації та перекривань під одним біологічним видом птаха могли зійтися генетично та функціонально цілком різні одиниці.

¹Орнітоморфний (від гр. ornis (ornitos) птах + morphe вид, форма) — у формі (вигляді) птаха.

Марія Маєрчик — молодший науковий співробітник сектору теоретичної етнографії Інституту народознавства НАН України.

Займається проблемами ритуалістики та структурної антропології.

Основні публікації: «Шляхи трансформації символу Світового дерева» (Народознавчі Зошити, 1995, Ч.1), «Бінарна семантична опозиція "тут" і "там" у конструюванні візії потойбічного світу» (Краєнка, 1995, Ч.1).

З огляду на це значно глибшими були дослідження *Потебні* [1865, с. 55-105], *Коробки* [1909], *Тульцевої* [1982], *Разумовської* [1986]. Вихідним пунктом цих розвідок є певна цілісна міфологема, представлена перехрещенням кількох найбільш репрезентативних елементів. Оця-от "в'язанка" і виконувала роль фільтра, що перешкодив сплутуванню різнорідних елементів, навіть якщо зовні вони виглядають дуже подібними.

Останнім часом мотив птахів цікавив учених здебільшого у зв'язку з певним типом космогонічних міфів, у яких ідеться про побудову космосу шляхом поділу його по вертикалі на три частини — верх, середину та низ — та виділення стійких бінарних опозицій [Мелетинський 1976, с. 202-217, Топоров 1977, 1988, 1991]. Відповідні частини опозицій чітко корелюють між собою [Толстой 1987]. У цій міфопоетичній візії світу роль деміургів виконують птахи. Вони належать до верхньої частини всесвіту і, як показали наукові розвідки, корелюють із позитивними елементами бінарних опозицій, себто відповідають категоріям *верх, чоловік, добро, життя*. Ця система глибоко вкорінена у міфопоетичну свідомість і, як правило, чітко простежується у всіх формах народної культури. До *негативних* елементів тут належать категорії *низ, жінка, хтонічні, смерть* тощо. Протилежні елементи бінарних опозицій практично ніколи не виступають як тотожні. Так, жінка завжди пов'язана із землею, водою (*матушка Волга, мати сира земля*) і ніколи з небом, корелює вона із хтонічними (*дівчино-рибчино, царівна-жаба*). Чоловік навпаки, корелює з елементами небесними, відповідає птахам (*хлопці як соколи*) і виступає елементом творчим (деміургом). Таку будову всесвіту назвемо моделлю типу axis mundi.

У даній статті нас цікавитимуть лиш ті пов'язані з орнітоморфною символікою народні вірування, де пташка уявляється душею, відвідує потойбічний світ і приносить звідам повідомлення.

Уявлення про те, що душа по смерті людини перетворюється у пташку, є універсальними, розповсюджені вони надзвичайно широко і не обмежуються навіть індоєвропейським культурним світом. Коротко проілюструємо це.

"*Душа має вид: птиці, мухи, пари*", Снятинщина [ЕЗ 1912, с. 323];

"*Так уявляють собі, що душа після того, як залишить тіло людини, перетворюється в якогонебудь жучка, комаху або птачку*", Чернігівщина [ЕЗ 1912, с. 396];

"*Душа людини схожа на голуба, тільки її не видно*", запис 1904 року з Єкатеринославської губернії (Дніпропетровська область) [Новицький 1912, с. 168];

"*душа... стає лепирем (метеликом) або куркою*" у сербів [Котляревський 1868, с. 193];

у болгар відомі *наві, дикі птахи, що літають вночі і нападають на дітей та вагітних жінок* [Мошинський 1934, с. 682];

у чехів асоціативний зв'язок птахи та душі зафіксував в уявленні, що душі немовлят "*у лузі півників пасуть*" [Котляревський 1868, с. 86];

в індусів "*крук вважається втіленням душ померлих і входив у культ мертвих*", "*їжа, дана крукові, вважалася їжею для померлого*" [Сумцов 1890, с. 74];

у давній Індії "*...мертвих зображали у вигляді птахів*" [Пайден 1990, с. 203];

обські угри (ханси та манси) вважали, що у людини є кілька душ: одна із них, "*та, що йде вниз по ріці*", може набирати вигляду *трясогузки, синиці, сороки, ластівки, а найчастіше зозулі, інша — "сонна" душа (приходить лиш уві сні) — появляється у виді "птахи сну" — глухаря* [Чернецов 1959, с. 216];

у найпівнічнішого народу земної кулі — нгансон — знаходимо свідчення, що "*померлі немовлята теж літають у вигляді пташок*" [Грачова 1983, с. 57];

ідентичні уявлення знаходимо у довган, нанайців, нівхів, ульчів [Павлинська 1988, с. 230];

у Мексиці "*тласкалони вважали, що по смерті душі шляхетних будуть жити у прекрасних співучих птахів, тоді як душі плебеїв перейдуть у ласок, жуків інших подібних істот*" [Тайлор 1871, с. 257];

у Бразилії "*індіанці ісанн говорять, що душі хоробрих перетворюються у чудових птахів, які будуть харчуватися смачними плодами, а душі боягузів перейдуть у плазунів*" [Тайлор 1871, с. 257];

Мошинський, посилаючись на Самнера та Гіллена, згадує подібні вірування у аборигенів Австралії, а також у давніх поганських арабів.

Отже, нема сумнівів щодо універсальності уявлень про душу-пташку. Навряд чи можна пояснити цей феномен запозиченнями.

Другим, теж надзвичайно розповсюдженим і дуже близьким до щойно розглянутого вірування є уявлення про те, що пташка-душа є відвідувачкою потойбічного світу, звідки приносить повідомлення про померлого, чи, інша версія, що хтось може померти, або звістки про якісь найближчі важливі події, народження дитини, прихід гостей, несподіваний грошовий прибуток тощо. Етнографічні записи про це вірування майже повністю ідентичні по всьому світові. Записи початку століття маємо в Україні зі Снятинщини, Яворівщини, Тереховлянщини, Холмщини [ЕЗ 1912, с. 370, 380, 384], а також Німеччини [Сумцов 1890, с. 86], Якутії [Попов 1949, с. 302], від обських угрів [Чернецов 1959, с. 130] та інших

народів Сибіру, з Мексики [Тайлор 1871, с. 257]².

Зразком вербального коду цього вірування можуть бути тексти голосінь:

"*Моя донечко, моя павочко, моя донечко, моя зозуле! Яку ти мені вісточку подаватимеш? Чи ти куватимеш, чи ти щebetатимеш?*" [ЕЗ 1912, с. 43].

"*Будуть мені, нещасниці, жалю завдавать, а я вийду за ворітчка та й буду питать: Ви зозуленьки сизесенькі, та соловейки малесенькі, та ви високо літаете, Ви далеко буваєте, чи не чули, чи не бачили моєї дружини вірненької?*" [ЕЗ 1912, с. 73].

Зразком акціонального коду є так званий білоруський необрядовий плач із зозулю: "Коли горе гнітить, (жінки середнього та старшого віку) ідуть подалі від людей, у ліс, на болото, в поле і там на самоті з собою і з природою, звертаючись до "шерой подружкі-кукушкі", виплакують-викрикують свій біль, доки вистачає сил — "голосють, покуль всьо в серьодке прогорить" [Разумовська 1986, с. 160]. Зозуля в цьому необрядовому дійстві "приносить вістки здалека, або з потойбічного світу вмерлих, або із земної "чужедальней сторонущі", "сама в зозулю, за місцевими віруваннями, переселяються душі померлих" [Разумовська 1986, с. 160].

З усього щойно оглянутого матеріалу можемо зробити висновок, що птах у цій системі координат пов'язаний із потойбічним світом, зі смертю.

Давність цього вірування підтверджується наприклад тим, що в одній кельтській пісні, як гадають, XIII століття, де царівна відгадує загадки, з-поміж інших є й така: "*Що чорніше крука?*" Відповідь: "*Смерть*" [Сумцов 1890, с. 75]. Подібним є паралелізм загадок, що знаходимо у Номиса та у Далья. Від Номиса маємо загадку "*Шило-мотовило попід небесами ходило, до нас прийшло, по нас прийшло*" з відгадкою "*Смерть*" [Номис 1864, с. 651]. Далья пропонує загадку того самого гнізда, однак з іншою відгадкою: "*Шило-битовило, по-немецки говорило...*", а відгадка — "*Ластівка*" [Даль 1881, т. 2]. Отже, навіть на рівні пареміології прослідковуємо дивний паралелізм поміж феноменом смерті та птахом.

Розглянемо інші, типологічно тотожні обряди, що доповнять матеріал новими важливими рисами. Наприклад, відомий російський звичай "хрестини та похорон зозулі" Ритуал було зафіксовано в середині XIX — початку XX століття. Участь у обряді брали виключно лише дівчата та ті жінки, які недавно вийшли заміж. Обряд складався з кількох частин: виготовлення зозулі, вибір місця для хрестин, хрестини — "кумління", похорон та викопування зозулі, ритуальна трапеза. Зміст обряду полягав у тому, що його учасниці кумилися між собою, що і називалося "хрестини зозулі" "Кумління" проходило у той спосіб, що на зозулю чи на її "шалаш" вішали хрестики, а потім мінялися

²Щоб не перевантажувати виклад цитатами, наведемо тільки один зразок уявлення про пташку-віщунку смерті: "Смерть ворожать [віщують] отсі звірята: сова, пугач, ворона, крук, синиця, зозуля, курка, киртиця і пєс" (ЕЗ, с. 317).

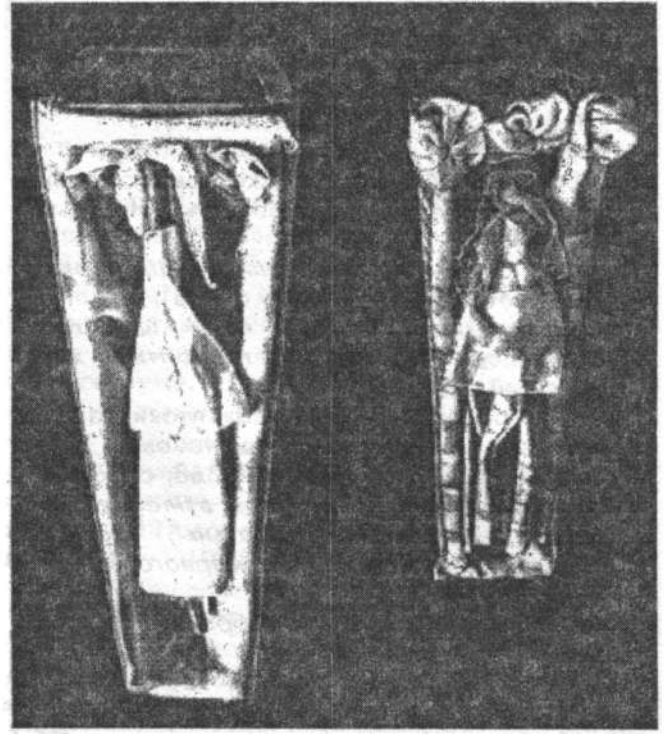
ними, або цілувалися крізь стрічку, на яку був підвішений хрестик. Часом мінялися яйцями, подекуди обов'язково червоними. Є також свідчення, що кумилися на цвинтарі: над зозулею розбивали жовті яйця і залишали їх на могилах. Ритуальні "зозулі" — це антропоморфні ляльки, тулуб яких є стеблина трави. Особливо цікавим є те, що вбирали ритуальну ляльку-зозулю у шати, в які традиційно одягають померлу дівчину-відданицю (мал. 1) [повний опис та аналіз обряду див. Бернштам 1981].

У цьому звичаї нас цікавлять кілька моментів. По-перше те, що через ритуальну "зозулю" встановлюється додаткова, не кровна спорідненість: у процесі цього ритуалу жінки попарно "кумилися", внаслідок чого між ними виникали певні зобов'язання допомоги у різні критичні моменти життя, до такої спорідненості ставилися дуже відповідально.

По-друге, така спорідненість встановлюється шляхом контакту амулетних хрестів із зозулею, яка є померлою дівчиною. Символічні дії учасниць обряду підтверджують, що таке родичання мало певний зв'язок із культом мертвих, адже відбувалось воно через атрибутування простору елементами відходу у потойбіччя (мертва дівчина-зозуля, кладовище, закопування). До того ж, хід ритуалу достеменно відтворює триланкову схему обрядів переходу (відокремлення перехід возз'єднання), де на етапі середньої ланки шляхом різних символічних дій демонструється причетність героя обряду до потойбіччя, вихід його за межі реального соціуму, що і було зроблено із зозулею. Тобто, саме сонм мертвих легітимізував цей новий некровний зв'язок, а перехід до мертвих здійснювала дівчина-зозуля.

По-третє, те, що зв'язок із померлими здійснює пташка-зозуля (це перегукується зі згадуваними уявленнями про душу-пташку та пташку, що відвідує потойбічний світ). Хоч ритуальна зозуля нічого, окрім самої назви, від зозулі не має, однак вона виконує функції пташки, які згадувалися ще на початку. Це дозволяє нам ототожнити функціональну роль душі-пташки та дівчини-пташки.

Тут необхідно наголосити, що зв'язок між смертю, пташкою та жінкою не збігається з законами тридільної структури світобудови (структури типу *axis mundi*), про яку ми вже згадували напочатку. По-перше, зв'язок птахи зі смертю не збігається з функцією птаха-деміурга, адже смерть несе в собі конотати лихого, темного, ночі, чужини тощо, а птах-деміург є символом світла, життя, він творець світу, тобто характернішим був би зв'язок *птаха — життя*. Дивним є також і те, що у нашому матеріалі птах не має чітко означеної приналежності до горішніх сфер, що безальтернативно прослідковується у системі *axis mundi*. У нас же навпаки, пташка відвідує довшній-потойбічний світ, в ритуалі пташка закопується, що теж спрямовано вниз. Окрім того в українців існує повір'я, що ластівки, кури, тощо походять із землі [Чубинський 1995, с. 64], в яких теж виразно демонструється поєднання пташки з землею. Зв'язок пташки із жінкою також видається контроверсивним, хоч стале побутування цього



Мал. 1. Ритуальні зозулі із обряду «Хрестини та похорон зозулі».

феномену у народній культурі виключає можливість його випадковості чи "попсованості"

Підтвердження зв'язку пташки з жінкою знайдемо й у баладах таких сюжетних типів, як "Донька—пташка", "Пташка, що мстить", "Дружина розбійника", "Повернення мертвого брата" тощо. Сюжет усіх балад засадничо близький: ідеться про дівчину, відлучену від дому (домінуюча мотивація — заміжжя), повертатися додому їй заборонено, однак є причина, чому вона таки повертається (мотивації різні — скучила за рідними; довідалася, що її чоловік грабіжник, і тікає від нього; померли брати, і батьки потребують її допомоги тощо). При поверненні додому дівчина перетворюється у пташку, найчастіше зозулю. Зозулею вона сідає в садку, однак її не впізнають, у деяких випадках батько зганяє пташку з гілля, іноді брат намагається її застрелити.

Баладний тип про "Доньку-пташку" детально розглянув і проаналізував відомий український етнолог та музикознавець Ф. Колесса. Відшукавши 67 варіантів цієї балади, автор розділив їх на три групи, "що різняться віршовою формою і значними відмінами у складі мотивів і доборі поетичного вислову" [Колесса 1937, с. В 136]. Перша група, як доводить вчений, найбільш близька до первісного варіанту цього мотиву. Подекуди балади цієї групи ще зберігають ознаки весільної пісні — мають форму обрядового весільного ладкання, а в деяких фольклорних збірках поміщені в розділі весільних пісень [с. В163]. Колесса робить висновок, що пісні цього сюжету входили в архаїчний весільний обряд. Оскільки поховальний і весільний обряд є складовими одного ритуального комплексу (сімейної обрядовості) і одного символічного ряду, то, схоже, метаморфоза доньки у пташку в весільному обряді і метаморфоза мерця у птаха у поховальному обряді — це є одним і тим

Однак, новопостала паралель викликає багато непорозумінь. Якщо душа первісно уявлялася у вигляді пташки, то зрозуміло, чому мрець має зв'язок із пташкою, зрозуміло також, чому дівчина перетворюється у пташку, адже у контексті міфопоетичного мислення метаморфоза означає смерть. Однак, чому ця пісня з фатальним смертельним вислідом включена у весільну обрядовість?

Це, звичайно ж, можна пояснити тим, що весілля входить в систему ритуалів переходу, де лімінальні (переходові) персонажі переживають символічну смерть (як уже згадувалося, це демонструється умовно, різноманітними символічними діями та кодами), щоб відтак відродитися уже в новій якості. У випадку весілля — подружжям. Та, по-перше, у пісні йдеться про смерть тільки дівчини, а не дівчини та хлопця, котрі обидвоє є головними персонажами весілля і разом відбувають перехід; а по-друге, у пісні йдеться про смерть не під час весілля, а згодом, через якийсь час, — три тижні, три роки тощо. Отже, причина в чомусь іншому.

Звернемося до розвідки Т.В.Цив'ян про баладний сюжет "Повернення мертвого брата" [Цив'ян 1973]. Ми вже згадували, що структура деяких баладних типів, зокрема баладного типу "Донька пташка", і типу "Повернення мертвого брата" є подібні, ізоморфність структури дозволяє розглядати балади як парадигматично тотожні. Їх глибинну тотожність підтверджує, зокрема, ще й те, що у балканському ареалі пісня про мертвого брата входила у весільний і поховальний цикли, подібно до того як входила у весільний цикл пісня про доньку-пташку.

Досліджуючи варіанти мотиву "Повернення мертвого брата", Т.В. Цив'ян робить висновок, що різняться вони лише мотиваціями, тоді як структура залишається незмінною; можна припустити, що такою була структура первісної оповіді, з якої, шляхом зміни мотиваційних зв'язок, витворились пізніші різноманітні баладні типи. Услід за авторкою розвідки, вилучаючи зв'язки-мотивації, вичленимо і ми структурний каркас балади про "Доньку-пташку":

а) відлучення дівчини із заборонаю повертатися (табу),

б) порушення табу — повернення,

в) метаморфоза — смерть.

Одна із можливих інтерпретацій такої структури, вважає дослідниця, може пов'язуватися зі шлюбними правилами, котрі за своєю природою є архетиповими [Цив'ян 1973, с. 90]. Дослідниця також говорить про близькість такого сюжету з темою інцесту. Брати і сестри, а також батьки і діти належать до одного шлюбного класу, одруження у межах якого заборонене під страхом смертної кари. І навіть потенційна можливість таких стосунків розглядається як небезпека. З метою усунення цієї небезпеки дівчину відлучено від дому. Однак, коли дівчина не витримує і порушує заборону — повертається, то вона не тільки порушує табу, але й актуалізує небезпечну ситуацію, де вірогідність інцесту різко зростає. Не інцест, а навіть можливість інцесту розглядається як доконечна катастрофа. Тому вже тільки за

відновлення безпеки дівчина покарана смертю — метаморфозою. Отже, метаморфоза-смерть героїні тут не нещастя — а кара, тоді як нещастям є повернення.

Пережитки такого повернення ще й сьогодні зберігаються у весільному обряді. Це прослідковується у забороні після весілля повертатися дівчині протягом певного часу до батьківської хати і навіть дивитися на батьківську хату. А коли належний термін збігає, то повернення це не є довільним, а супроводжується певним ритуалом.

Глибинне, архетипове поєднання жінки, пташки та смерті, що збереглося у рештках інцестуальних міфів, свідчить про надзвичайну архаїчність даного уявлення. Це поєднання прослідковується у величезній кількості вже, на жаль, не системних вірувань та уявлень. Цікаво, що вираження елементів розглядуваної зв'язки відбувається у найрізноманітніший спосіб і у найдивовижніших комбінаціях, однак, коли зміст вираженого відокремити від форми вираження, то перед нами чітко поставитиме загадковий зв'язок трьох елементів. Зробимо короткий огляд такого матеріалу.

Так, маємо свідчення від болгар, що *наві* (*мерці*) уявлялися у вигляді *птахів*, залишили на попелі *пташині сліди*, були небезпечними і напали на *вагітних жінок* [Мошинський 1934, пар. 555, с. 682].

Грецькі гарнії (ще доолімпійські божество) *напівжінки-напівптахи*, антропоморфні істоти з *пташиними обличчями та крилами*, були небезпечними, *крали дітей і людські душі* [Тахо-Годі 1991, с. 226].

Давньогерманська міфологія має *Гольду*, володарку *потойбічного світу*. Коли йде сніг, то кажуть, що це Гольда збиває свою перину, або *скубе своїх гусей*. У Гольди перебувають зародки всього живого, насіння рослин і *душі ще не народжених дітей*. Вночі Гольда *літає* [Потебня 1865, с.85-86].

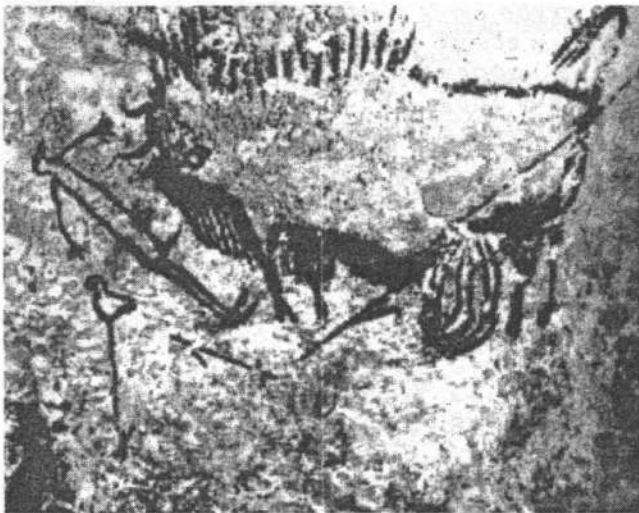
У литовців є легенда, в якій повідомляється, що за непослух Бог перетворив *жінку на пташу*, "яку ми називаємо *бусель* або *гарнієт* ("аист") [Вольтер 1890, с. 145]. Перетворення жінки на лелеку є фактом вельми цікавим, оскільки він ув'язується з відомим чи не в усіх слов'ян віруванням про те, що лелека *приносить дітей*, тобто буває там, де, за законом реінкарнації, перебувають душі померлих і ще ненароджених. Якщо порівняти литовський міф з названим віруванням, то видно, що пташка і жінка виконують однакову функцію — приносять дітей, а тому в плані парадигматики можуть виступати як тотожні.

У нанайців на жіночих весільних халатах зображено дерево, у вітті якого плодяться *душі людей*, що опускаються потім у вигляді *пташок* на землю, щоб увійти в утробу *жінки* [Топоров 1991, с. 400].

А.Котляревський повідомляє, що у карпатських горян та у хорутан є звичай на *могилі умертвляти півня*. Аналогічний звичай

відомий і у Саратовській губернії у такому варіанті: коли *мертвого* опускають в яму, *родичка* покійника, попередньо влімавши на подвір'ї у померлого *півня чи курку*, передає її через яму іншій *жінці*, а потім цю курку віддають жебракові [Котляревський 1868, с.86].

Особливо цікавою є одна гра, про яку повідомляє О.Потебня та М.Сумцов: один із гравців, що називається *круком* (варіант *ворона, півень*), варить окріп, щоб *залити дітям очі* за якусь провину, або ж *копає яму* так само з метою покарання. Між *матір'ю дітей* та *круком* проходить ритуальна розмова, після якої *крук* намагається схопити одного із учасників. Н.Сумцов наводить десять записів цієї гри, що обіймають терени Чехії, Сербії, України, Росії, а також Північної Італії. В.Богораз, відомий дослідник культури та побуту чукчів, повідомляє що ця гра відома чукчам, юкагирам, тунгусам, ескімосам, і зазначає, що нею захоплюються не тільки діти, але й дорослі [Богораз 1949, с. 249]. Потебня вважає, що це *заливання дітям очей символізує смерть* [Потебня 1865, с. 96-99]. Сумцов також припускає, що *копання ями круком "може бути символічним вираженням похоронів"* [Сумцов 1890, с. 75]. Як відомо, деякі дитячі ігри є редукованими обрядами. Така редукція обрядів є явищем типовим і доволі розповсюдженим. Нам видається, розглядувана гра утворилася з обряду «гонити шуляка», який повністю зник ще перед серединою XIX ст. Суть цього звичаю полягає у відлякуванні смерті. Обряд був винятково *жінчим*, він включав закопування *мертвого шуляка*, танці на його могилі, трапезу з цього приводу, гру в доганяння, хід селом з голосними піснями [Килимник 1994, с.422].



Мал. 2. Наскельна композиція із печери Ляско.

Проводячи комплексний аналіз давньогерманської та давньослов'янської мітології та вірувань Потебня мимоволі виявив загадкове поєднання смерті, жінки та птахи [Потебня 1865, с. 55-101], однак він не виділив це явище як окремий феномен і не розглядав його детально. Як стверджує Потебня,

у східних слов'ян широко розповсюджене повір'я про викрадання дітей *бабою Ягою*, тоді як у чехів викрадає дітей *ворона*. Оскільки потворність та сліпота східнослов'янської баби Яги, вважає Потебня, символізує *причетність до потойбічного світу*, а ворона у чехів не тільки краде дітей, але й приносить їх, тобто теж має зв'язок з потойбічним світом — джерелом людських душ, то в обидвох випадках викрадання є символічною демонстрацією відходу дитини у потойбічний світ. Тобто баба Яга, ворона і потойбіччя перебувають у якомусь глибинному зв'язку [Потебня 1865, с. 93-98]. Окрім того, додамо від себе, окремо баба Яга теж демонструє єдність "жінка-пташка-смерть": Баба є *жінкою*, живе в хатині на *курчій (пташиній)* нозі і *літає*, інколи на крукові, потворністю своєю та атрибутами (дружба зі змієм гориничем, викрадання дітей тощо) свідчить про приналежність до потойбічного світу.

Отже, огляд доволі широкого обсягу матеріалів, з інваріантною основою "жінка - смерть - пташка", засвідчив стійкість цього уявлення та генетичну його самостійність на різних теренах. Однак, все це не пролило світла на генезу та план значень змістового ланцюга.

У пошуках типологічних паралелей та в намаганні розв'язати цей вузол ми натрапили на внутрішньо схожий сюжет у мистецтві пізнього палеоліту. Рештки пам'яток палеолітичного мистецтва свідчать про доволі розвинену систему вірувань та своєрідність світогляду палеолітичного суспільства, яке зникло десь у кінці льодовикового періоду, близько 10-12 тисяч років тому. В мистецтві палеоліту ми подибуємо загадкову пташку. Йдеться про відоме наскельне зображення в печері Ляско (Франція), знайдене в 1940 році (мал. 2). Зображення це сюжетне: поранений бізон, падає горілиць чоловік, а знизу, під бізоном та чоловіком — пташка на жердині. Власне ця пташка і зацікавила нас.

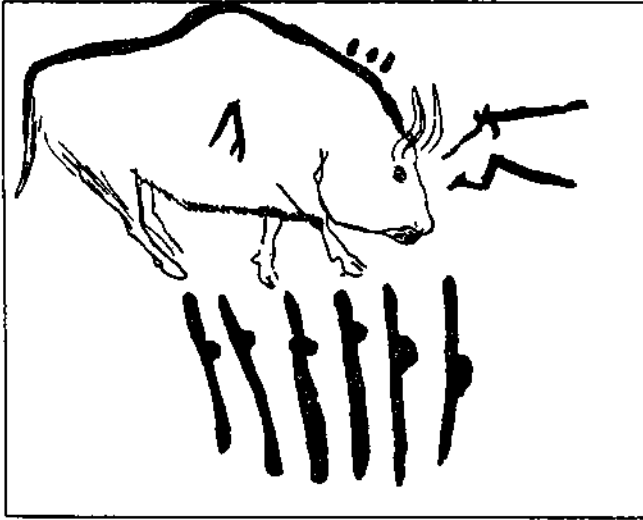
У контексті пам'яток народної культури, які ми вже роглянули вище, така пташка є дуже прикметною, адже вона і тут появляється в обставинах смерті. Дослідники пам'яток палеолітичного мистецтва довгий час не могли достатньо аргументовано визначити роль та функції цієї пташки. Розгадати таємницю вдалося несподіваним чином.

Ще в 1908 році в печері Піндаль в Іспанії було знайдено наскельне зображення (мал. 3). Композиція складалася із пораненого бізона й двох падаючих перед бізоном фігур, одна з яких — виразно чоловіча (інша — без статевих ознак), та шести таємничих клавіформ знизу, які і були основною загадкою композиції.

Згодом такі клавіформи були виявлені і в інших піренейських печерах. Існували різноманітні гіпотези щодо змісту дивовижних знаків. Школа Брейля, наприклад, упродовж довгого часу і дуже впевнено вбачала у клавіформах кийки або бумеранги. І тільки на початку сімдесятих років символи були нарешті остаточно дешифровані — клавіформа є схематичним зображенням жіночого тіла [Столяр 1972, Столяр 1985].

Вирішальним доказом на користь цього значення клавіформ стали скульптурні прототипи

цієї площинної ідіограми — узагальнено-стилізовані жіночі фігурки із Дольні-Вестоніце (мал.4) та мадленські фігурки з Гйоннесдорфе. Порівняння виявило, що їх профільна проекція цілковито ідентична з клавіформами. Наскрізна ревізія



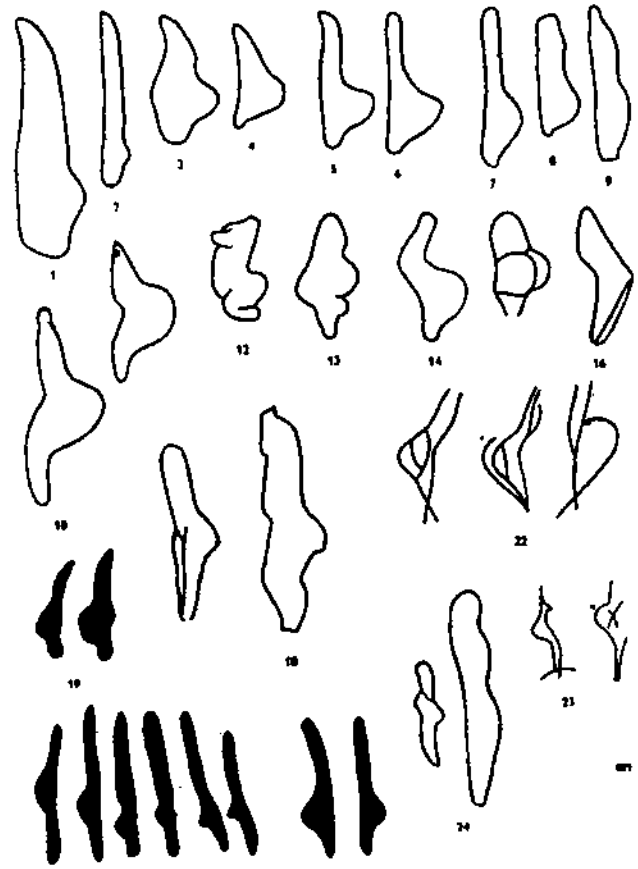
Мал. 3. Наскельна композиція, виконана червоною фарбою та гравіровкою із печери Піндаль.

пам'яток палеолітичного мистецтва показала закономірність та достовірність цієї паралелі (див. мал. 5). Отже, цілком вірогідно, що заключним елементом образотворчої оповіді із Піндалю є хід "жінок"

Паралельний запис теми полювання з трагічним фіналом дозволяє нам зіставити заключні компоненти зображень печер Ляско та Піндоль — жінку та пташку, котрі є, очевидно, семантично



Мал. 4. Стержневидна жіноча статуетка (об'ємна клавіформа) із Дольні-Вестоніце.



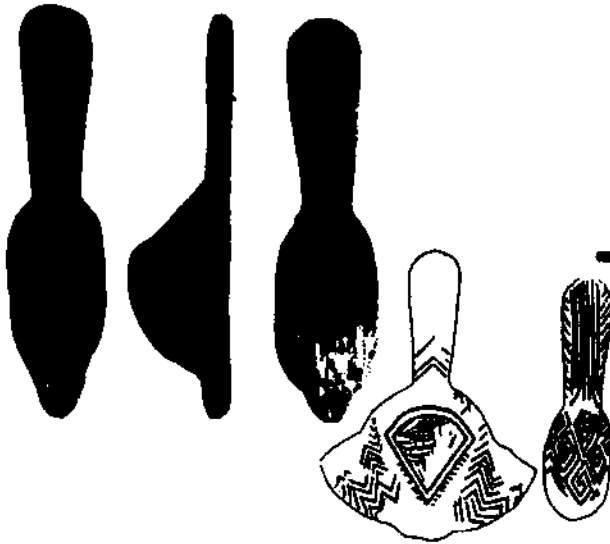
Мал. 5. Порівняння профіля деяких «венер» з клавіформами: 97

1-9 Мезин; 10,11 Перерсфельс; 12 Сірей; 13 Тюрсак; 14 Пекарна; 15 Мауерн; 16 Красній Яр; 17 Нижня Ложері; 18 Єлисеєвичі; 19, 20 Піндаль; 21 Нію; 22 Ла Рош Лаленд; 23 Халенштейн; 24 Грот Романеллі.

тотожними, тобто збігаються у плані значень.

Поряд із паралелізмом символів жінки та пташки для палеоліту виявилось характерним і поєднання в одне обидвох цих знаків. Прикладом цього можуть бути зображення багаточислової композиції зі "Стелі ієрогліфів" у печері Пеш-Мерль, де можна вирізнити контури падаючої чоловічої безголової фігури, та трьох жінок, що мають деякі риси птахів [Столяр 1985, с. 253]. Поєднання жінки та пташки демонструють нам також відомі "пташки" із Мезина (мал. 6), що в Україні. Умовно їх називають пташками, бо форма їх дійсно нагадує пташину. Однак, у них можна вичитати й ознаки жіночого тіла: "...в них не залишилося жодної деталі жіночого образу, окрім сідничного виступу" (Абрамова 1972, с.23). Окрім того, на спинах пташок зображено наближений до рівностороннього "трикутник", а також "кути", що є вичленене із всієї жіночої фігури лону, невичерпне джерело життів (Столяр 1972, с.60; Столяр 1985, с. 244-245). А.Д. Столяр зазначає, що такі "кути" стало побутувати протягом другої половини верхнього палеоліту (тобто одночасно з близькими в часі композиціями із Піндалю та Ляско) і в наступні часи в ролі образотворчого зображення одного із ключових уялень первісної свідомості. Отже "пташки" з Мезина несуть на собі відбитки жіночого образу.

Початкові форми цих знаків знайдемо і на дивному, стилізованому зображенні жінки на шматку бивня з Пршедності (мал. 7). Такими кутами тут Мал. 6.



Пташка-жінка із Мезина та зображений на ній графічно малюнок.

позначено її лоно та дітородні органи. Мезинські пташки та зображення з Пршедності належать приблизно до одного часу [Єфименко 1953, с. 659]. А.Д.Столяр вважає також, що схематична жінка із Пршедності теж демонструє синкретизм жінки та птахи через включення знакових елементів — авіаформ — у гравіровку голови [1985, с.253]. Аналогічних ходів (авіаформи, загострена голова тощо), що позначає синкретизм жінка-птаха, в палеолітичному мистецтві зустрічається немало, огляд таких зображень можна знайти у [Столяр 1985, с.253-255]. В контексті того, що для палеоліту був характерним синкретизм образів пташки та жінки, цікаво згадати дівчину-зозулю з обряду похоронів зозулі. Що птах був у якійсь реляції зі смертю видно також і з поховання дитини у Мальті, під грудними хребцями якої, була знайдена фігурка пташки [Єфименко 1953, с.450], окрім того, зі значно пізніших поховань теж відомі заховання пташок у могилах³.

Отже, матеріал засвідчує звичність

³Надзвичайно цікавим нам видається те, що у діалектах *пташка* і *статевий орган хлопчика* називається одним словом: напр., українське діалектне "потятко", "півник", російське діалектне "потка" (інформація про це є в "Етимологічному словнику..." Фасмера). Нам видається, що це не може бути випадковістю. Адже цей дивовижний паралелізм "чоловічі статеві органи — пташка" перегукується з відзначеним багатьма відомими вченими фактом, що частина жіночих фігурок палеоліту є фалоподібними [Єфименко 1953, с. 465-466; Окладніков 1967, с.74-75; Столяр 1985, с.245-246]. Одна з ланок у зв'язках «фалос — пташка» та «жінка — пташка» — однакова, що дозволяє засвідчити спільність понятійного поля. Це

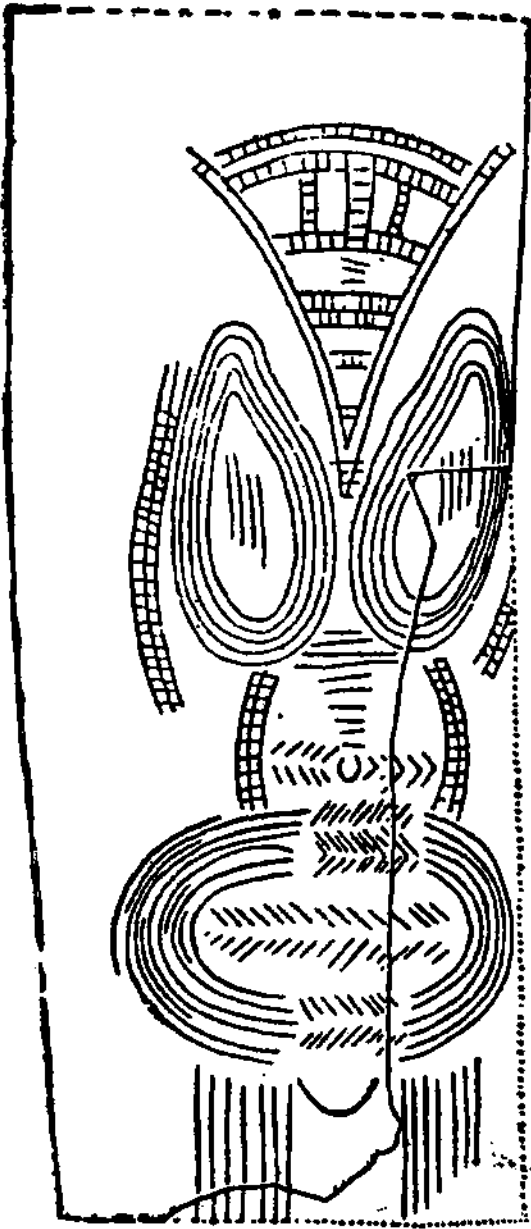
поєднання жінки та пташки в період верхнього палеоліту. Цей семіотичний ізоморфізм не тільки не є випадковим, навпаки, він є "винятково значимим та закономірним для свідомості людей льодовикового періоду" [Столяр 1972, с. 59]. Питання полягає в тому, про що повідомляв палеоантроп вибираючи з-поміж інших саме

підтверджується деякими пам'ятками: фалоподібні палеолітичні жінки можуть водночас зберігати ознаки пташки. Наприклад, у згаданих мезинських птахо-жінках важко не розгледіти фаломорфізм (див. мал. 5, пункти 1-9). Асоціюються з фалосом і жінки-клавіформи з малюнку в печері Ляско, а також їх об'ємний прототип із Дольні-Вестоніце. Більш повний перелік фалоподібних жіночих фігурок можна знайти в працях названих вище авторів.

В цьому контексті нас цікавить також те щільне сплетення елементів пташка-жінка-фалос у контексті малюнку у печері Ляско, де помирає чоловік, ерекція котрого в момент змирання на перший погляд може видатися дуже дивною. Відомо, а далі йтиметься про це детальніше, що помирання та народження, так само як *коїтус та загибель* розглядається в межах міфопоетичного мислення як *речі парадигматично тотожні* (філософське обґрунтування цієї думки можна знайти у розділі "Еротизм, пов'язаний з пізнанням смерті" праці Жоржа Батая "Сльози Ероса", фрагменти котрої надруковано у збірнику "Танатографія Еросу" (С-Пб. 1994, с. 276-289).

Явищем того самого порядку ми вважаємо персонаж оповідей індіанців хопі. Леві-Стросс її умовно називає «фалічною матір'ю» [Леві-Стросс 1983, с. 192]. Це молода породілля, яку її плем'я, що здійснювало важкий перехід, покинуло у самий момент пологів. З того часу вона, ставши матір'ю звірів, мандрує пустелею і ховає тварин від мисливців. Якщо мисливець зустрічається з нею, «одягнену в криваві шати», то він *клерживає відчуття такого жаху, що в нього починається ерекція*. Вона використовує це, щоб його звалтувати, а в нагороду дарує постійний успіх у полюванні (виділення наше — М.М.) [Леві-Стросс 1983, с. 192-193]. Цей фрагмент не тільки ілюструє поєднання ерекції та смертельного жаху, що перегукується з ситуацією чоловіка з печери Ляско. У зовсім іншій культурі, у мисливців кумандійців знаходимо типологічно подібні легенди, головна героїня котрих — «господина тайги» або «донька духа господаря тайги». Сюжет полягає в тому, що ця жінка приходить у тайзі до мисливця, коли той залишається сам, *примушує одружитися на ній і жити з нею*, за це дарує йому успіх у полюванні [Диренкова 1949, с. 111]. Ця героїня так само, як і «фалічна жінка», чинить насильство над мислицем, тобто в обидвох міфах вона відіграє маскуліну роллю — *насилник*. Саме тому ми ладні у плані значень розглядати цю героїню як образ типологічно схожий з палеолітичними фало-жінками. І саме тому, що цей образ здобув розвиток у пізніших міфах, ми не погоджуємося з думкою вчених про те, що фало-жінка відбивала уявлення про людину взагалі, нам видається, що вона була міфічним персонажем і тісно впліталася у систему вірувань.

Окрім того, наскрізною прикметою у всіх без винятку оглянутих нами варіантів цієї оповіді є те, що господарка тайги — рудоволоса дівчиця. Цей факт викликає цілий ряд семантичних аналогій, які засвідчували існування червоного кольору в тотожних (з огляду на виявлену нами інваріантну основу) ситуаціях. Червоний колір фігурував у легенді індіанців хопі у стосунку до фалічної жінки — «одягнена в криваві шати». Червоним кольором позначені зображення палеолітичних жінок, їх обмалювали або малювали вохрою, вохрою також намальована композиція з клавіформами із печери Піндаль. Червоними яйцями обмінювалися дівчата в обряді «хрестини та похорон зозулі» тощо. Безперечно, цей колір є кодовим елементом, однак тут ми не даватимемо цьому тлумачення як явищу семіотичному, скористаємося ним лиш для додаткового підтвердження типологічної тотожності всього розглядуваного матеріалу.



Мол. 7. Стилзоване зображення жінки на шматку бивня. Пршедності.

цей символний ряд?

Зважаючи на ситуації, в яких актуалізуються ці символи, цілком достовірним є припущення, що вони виконували когнітивну функцію, тобто за допомогою образної матеріалізації демонструвались абстрактні поняття, що виникли внаслідок розвитку абстрактно-фантастичного пояснення світу [Столяр 1985, с. 254]. У драматичному ході полювання категоріями жінки та пташки вводиться поняття душі, котра покидає тіло вбитого чоловіка. Душа цілком логічно ув'язується з образом жінки, яка уявлялася як своєрідне *вмістилище душ* [Столяр 1985, с. 354]. Саме з цим пов'язується традиція зображень жіночих фігур без голови, що можемо прослідкувати у різних варіантах на мол.5. Голова у даному випадку ні функціонального, ні семіотичного навантаження не несе, основну семіотичну роль відіграє торс жінки як ємкість, з

якої виходять живі душі⁴. Пташка як уявлення про субстанцію душі теж логічно впліталася у цю систему. Птахо-жінки, відповідно, позначають цілий комплекс, цілісну міфологему, що пояснює, тлумачить феномен життя і смерті. Цей самий змістовий комплекс міг демонструватися й іншим чином. Вважаємо семантично маркованим моделювання уст чоловіка із розглядуваного нами зображення з Ляско у формі дзьоба, чим повідомляється, що матеріальна душа-пташка покидає його.

Підтвердження такого прочитання категорій жінки та душі можемо знайти у системі вірувань малих народів Півночі. Вельми прикметними є, наприклад, археологічні знахідки жіночих фігурок на території ескімосів. Деякі з них датуються часом розвитку староберінгоморської культури. Знайдені фігурки, як вважає відомий археолог В.С.Іванов, "є подібні до жіночих статуеток палеолітичної епохи" [Іванов 1949, с.162]. Особливий інтерес становить те, що при дослідженні фігурок у їх маківці було виявлено круглі отвори, заткнуті корками. В отворах під корком був жмут волосся. Відомо, що в деяких культурах існує вірування, що певний тип душі (оскільки душ є кілька) міститься саме у волоссі. Таким чином, жіночі фігурки є вмістилищами душ.

Етнографічні записи ХІХ століття повідомляють, що ескімоси в окремих випадках виготовляли людські фігурки, які заміняли їм відсутніх людей. Ескімоські жінки, при довшій відсутності їх чоловіків, робили його антропоморфний замітник, кормили, одягали, укладали його спати. Ще інші фігурки зображали духів, або покійників [Іванов 1949, с.164]. Таким чином, фігурка була заміником живої людини, втіленням її сутності.

Ще репрезентативнішим є звичай, відомий у чукчів, згідно якого мати виготовляла для доньки ляльку — *апочелгит*, котра забезпечувала багатодітність. Коли донька виходила заміж, вона брала свої ляльки з собою, оскільки під дією цих ляльок швидше появлялися діти. Такі ляльки не віддавали стороннім, — разом із ними від жінки відходила плідність [Богораз 1901, с. 46]. Такі ж ляльки були відомі ескімосам, алеутам, корякам тощо. Отже, в даному випадку ми бачимо пряме, а не гіпотетичне уявлення про фігурку (статуетку, ляльку) як вмістилище душ.

Кети виготовляли собі *алел*-ів, — антропоморфні жіночі фігурки. Ці фігурки вважались вічними і впливали на долю жінки: алели "тримали" душу жінки і відпускали її тільки по смерті. Всі необхідні дії з алелами виконували тільки жінки. Окрім того, алели допомагали шаманам відшукати душу хворої людини [Алексєенко 1971, с. 263]. Такі особливі жіночі покровителі відомі були також самодійським (ненці, селькупи) та деяким

⁴Можливо саме з цією палеолітичною традицією "жінок без голови" пов'язаний звичай оформлювати ритуальну дівчину-зозулю в російському звичаї "похорон зозулі", де так само не моделюється голова (див. мол.1). Технічними засобами чи складнішою оформлення відсутність голови, очевидно, пояснити не можна, оскільки в даних птахо-жінках виразно моделюються груди, що добре видно з поданого малюнка.

тюркомовним народам. Особливо близьким до алелів був так званий культ "емегендер"-ів у алтайців. Кожна жінка отримувала цю фігурку виходячи заміж або перед народженням дитини, успадковувалися фігурки лиш по жіночій лінії [Алексеєнко 1971, с. 263].

Важливим, видається нам, що у ляльок народів Сибіру не моделювалися риси обличчя [Павлинська 1988, с. 239]. Точнісінько цю саму ознаку мав загальний масив усіх палеолітичних Венер.

Є також повідомлення, що у світогляді предків нганасан та північних хантів домінуючу роль відігравала прамати, котра уявлялася в образі птахи [Павлинська 1988, с. 242]. Окрім того, у нганасан знаходимо відомості, що на дерев'яному гакові для підвіски котла встановлювалася пташка: вона була запорукою плідності у сім'ї [Грачова 1983, с.57]. Птах, що відповідає за народжуваність дітей, зустрічається також у хантів і селькупів [Павлинська 1988, с. 230]. А ненці встановлювали на жердинах фігурки летячих птахів навколо кожного чума з метою захисту від потойбічних сил (пор. пташку на жердині з печери Ляско). Головки традиційних ненецьких ляльок, а також ляльок північних хантів виготовляли із пташиних дзьобів [Павлинська 1988, с. 241].

Шаманська традиція народів Сибіру в тому аспекті, що нас тут цікавить, теж містить типологічно близькі деталі: "Для камлання готують також шкіряний мішечок, що називається гніздом душі, отвір якого стягнтий ремінцем, а в середину покладена тальникова стружка і олов'яне або ж дерев'яне зображення маленької пташки, в яку шаман вселяє душу хворого" (Новік 1984, с. 37).

Коли поглянути на весь поданий матеріал як на цілість, то видно, що жінка і пташка виконували однакову функцію, перебували у семіотичній залежності однак від одної і мали зв'язок з душами відсутніх, померлих та ненароджених.

Враховуючи світоглядне уявлення, згідно з яким душа померлого (а точніше — одна з душ) могла зберігатися у спеціальній жіночій антропоморфній фігурці, і ця фігурка, водночас, відповідала за нове народження цієї душі (реінкарнацію), — цілком логічним виглядає хід жінок під зображенням помираючого чоловіка на наскельному малюнку з Піндала. І загалом структура світобачення, яке ми умовно репрезентуємо поєднанням елементів "жінка-пташка-смерть", набрала якогось логічного вивершення.

Перш за все ми можемо повернутися до суперечності між розглядуваною моделлю та системою світобачення типу axis mundi. Для розв'язання цієї проблеми треба лиш поглянути на неї в діахронному плані. Встановлено, що символи типу axis mundi прослідковуються в культурі від епохи бронзи, тобто появились вони не більше ніж, п'ять тисяч років тому і були зумовлені так званою неолітичною революцією. Однак, смислове поєднання "смерть-пташка-жінка" прослідковується ще з

часів верхнього палеоліту, тобто більше п'ятнадцяти тисяч років тому. Таким чином зрозуміло, що символи ці належать цілком різним епохам і відтворюють різні системи світобачення, різні картини світу. На жаль, світоглядній системі, що існували до епохи axis mundi, в науці не було приділено достатньої уваги, оскільки вважалося, що до цієї епохи не було цілісної і вивершеної міфологічної картини світу. Однак, матеріал свідчить про цілком протилежне. Перш за все можна припустити, що модель світу до епохи axis mundi мала горизонтальну структуру. Саме тому, гадаємо ми, український "вирій" (пристанок померлих, місце перебування душ ненароджених та відлітання птахів) розташований саме в горизонтальній площині. "Рай", що семантично з ним співвідноситься, розташований у вертикальному вимірі — вгорі — і є пізнішим утворенням. Уявлення про відхід мерців має ознаки накладання двох систем світобачення — горизонтальної та вертикальної: хоч вважається, що мерць перебуває у раю (вгорі) чи в пеклі (внизу), однак у голосіннях домінують тексти про очікування мерця "з моря", "з поля", "з далекої країни", тобто у площині горизонтальній.



Мал.8. Малюнок людини, що мала перинатальні переживання.

Нам видається, що огляд пам'яток народної культури саме з урахуванням факту поєнання двох різних картин світу, що належали різним епохам, відкриває нові сфери досліджень. Наприклад, без врахування можливої дифузії різних світоглядних систем цілком алогічною видається колядка про три гроби, записана на початку століття на Київщині (у цій колядці прослідковується щонайменше потрійне накладання мотивів: жінка-пташка, axis mundi та християнські мотиви):

...Над Йсусом Христом
Свічі палають,
Над сином його
Янголи співають
А над Марією рожа зацвіла.
Слуд тої рожі

Тут ми маємо пташку, котра пов'язана саме з жінкою, ця пташка, хоч і летить вгору, однак вилітає знизу. Це є синкретичний елемент: пташка-душа (що вилетіла з-під квітки над гробом) та пташка-деміург (котра полетіла вгору).

Вельми цікавий факт подибуємо у литовській мові. Як повідомляє литовський вчений К.Буга у статті «Назви "раю" у старих литовців», у язичницькі часи слово *рай* заміняло слово *dausa*. Туди літають птахи (тобто приблизно те, що в українців називається вирієм), там перебувають душі померлих. В другому значенні *dausia* означає "душа" або "померлі предки". Окрім того, у записах 1747 року подибується *dausos raulistis* — райська птаха. Таким чином, одним словом називається і місце перебування птахів та душі, і сама душа та збірне поняття душ померлих, а також назва птахи, — ото ж душа і птах позначалися тим самим словом [Буга 1914, с. 553-554]. Цей факт набуває особливої ваги, якщо врахувати, що литовська мова найархаїчніша серед балто-слов'янських мов за звуковою формою, а форми литовської мови ідентичні праслов'янським реконструйованим формам.

Широка розповсюдженість семантичного ланцюга "жінка-смерть-пташка" і у хронологічному, і у географічному плані, присутність цієї триланкової значеннєвої спайки у культурах як екзотичних, так і цивілізованих, свідчить про її архетиповий характер. Це не є продукт окремишньої культури чи окремишньої спільноти, вона дана людській природі засадничо. Продуктом культури є тільки план її вираження. Цікавим доказом архетиповості даної змістової спайки є такий факт. Відомий чеський вчений-експериментатор С.Гроф протягом сімнадцяти років досліджував вплив ЛСД на людину і виявив, що цей наркотик здатен викликати в людині переживання т.зв. перинатального періоду, тобто періоду до народження, ще у лоні, і під час пологів. Вчений багато раз спостерігав такі переживання. Його висновок щодо природи цих переживань був



Мал. 9. Малюнок з Радзівіловського літопису.

такий: "Основні характеристики перинатальних переживань і їх головний сенс зосереджені на проблемі біологічного народження, фізичного болю і агонії старіння, хвороби і одряхління, а також вмирання та смерті" [Гроф 1994, с. 115]. Вражає

той факт, що тут акт народження та смерті (одряхління) ставиться в один семантичний ряд (пор. зі згадуваною вже загадкою зображення з Ляско, де вмирання супроводжується ерекцією). Те саме ми спостерігаємо в логіці ритуалів родинного циклу, де акти народження та смерті розглядаються як



Мал. 10. Ритуальне убрання дівчини з пензинської губернії. Початок ХХ століття.

ідентичні і супроводжуються однаковими за структурою ритуалами переходу. За законами міфопоетичного мислення і в одному, і в другому випадку лиш здійснюється перехід з одного світу в інший. Тобто, несвідомі інтенції цивілізованої людини (під дією ЛСД) і свідомі інтенції людини архаїчної культури збігаються⁵. Гроф пропонує малюнок, виконаний людиною, що пережила перинатальний період (мал. 8). Руйнівні сили спазмуючої матки зображені тут птахоподібними монстрами. Отже і тут, в цьому акті народження, збіглися елементи *смерть* (переживання при народженні, як їх описує Гроф), *жінка* (лоно матері) та *птах* (загрозливі утробні сили).

Виходячи з цього засновку про існування архетипової спайки "жінка-смерть-пташка", нам вдалося зробити кілька корект у розшифровках загадок давньоукраїнської культури.

По сей день залишається таємницею для науки мініатюра Радзівіловського літопису (мал. 9). На малюнку, що датується XI-XII століттям, зображено "ігрища межю сели": поміж молодих людей видно

⁵Цивілізована людина ніколи свідомо не ототожнює смерть і народження, а логіку міфопоетичного мислення розглядає як глибоко алогічну. Причина таких розбіжностей криється в темпоральній картині світу: циклічний час у архаїчних культурах і есхатологічний час у цивілізаційних.

дівчину в довгих шатах з рукавами, що звисають далеко нижче колін. Танець зі спущеними, дуже довгими рукавами дожив до ХХ століття, ритуальне убрання для такого танцю зафіксовано на фотографії дівчини Пензинської губернії (мал. 10). Існували також спеціальні широкі браслети, якими такі рукави запиналися на зап'ясті. Велика кількість таких браслетів була знайдена на обширі від Рязані до Галичини. Особливу цінність мають зображення на цих браслетах. На багатьох з них зображено дівчину в ритуальному убранні. А на Рязанському браслеті (мал. 11) виразно видно, що понева ритуального вбрання, в яке зодягнута дівчина, вишита значками, що нагадують пташині лапки (про це, навіть не підозрюючи глибинного



Мал.11. Фрагмент зображення Рязанського браслета.

змісту цього факту, пише і Рібаков [1987, с. 718]), а звисаючі рукави прикрашені поперечними хвилястими лініями, що нагадують пір'я. Мабуть,

дівчина зображала птаха. Зважаючи на те, що ритуальний танок у шатах з довгими рукавами відбувався в період русалій — свята, пов'язаного із культом мертвих та інфернальними силами, а також враховуючи той факт, що русальні ігри за повідомленням Київського літопису XII століття полягали в хороводах та різноманітних "танцях та підскакуваннях", де головним мотивом є різноманітні форми зивання [Рібаков 1987, с. 680], вірогідним є припущення, що, подібно до сибірських шаманів, дівчина-птаха "відвідувала" потойбічний світ, або ж вважалася такою, що у пташиній подобі «спілкується» з потойбічними силами (випрошує в них добрі врожаї, дощі тощо). Подібні танці дівчаток-пташок збереглися у вигляді дитячої гри для дівчат в українців Словаччини: дівчатка стають в коло, співаючи спеціальну пісеньку, і кожна по черзі виконує у середині кола танок [Шмайда 1992, с. 432].

Існування рукавів-крил та акціональні дії з ними (підскакування, танцювання, імітування польоту) перегукується зі словами Ярославни із "Слова о полку Ігоревім": "Полечу, рече, зегзицею по Дунаєви, омочю бєбрян рукав в Каялі ріці, утру князю кровавия его рани на жестоцим його тілі". За реконструкцією ще О.Потебні відомо, що зегзиця — це зозуля, корінь "зегз" зберігся ще в деяких слов'янських мовах на позначення саме зозулі [Потебня 1878, с. 135-136]. А фраза "бєбрян рукав" означає зовсім не бобровий, як це видається. Бєбрь, бєберь, — біла шовкова тканина особливої обробки, тобто бєбряний — шовковий [Ліхачов 1984, с.200]. Як ми гадаємо, Ярославна говорила саме про такі, шовкові довгі рукави, а про себе — як про птаха, котра, можливо, мала перелетіти не в географічному просторі, а в містичному — до мертвого. До того ж, як ми вже не раз переконувалися упродовж викладу матеріалу, постать жінки-пташки є вельми характерною у смертельній для чоловіка ситуації (у даному випадку для князя Ігора).

Подібних корекцій у тлумаченні пам'яток народної культури можна зробити значно більше, якщо враховувати феномен дифузії.

Звичайно, на перший погляд може видатися малоімовірною тяглість культурної традиції упродовж десятків тисяч років. Однак трансмісія все ж відбувалася. Можливо, прямого запозичування виражальних форм із часів палеоліту не було. Щось інше є причиною існування у народному семіозисі певного універсального типологізму для вираження деяких абстрактних понять. Нерозв'язаним залишається також питання, чому зберігалось саме таке моделювання категорії душі у системі axis mundi, структурно та логічно інакшій. Адже феномен душі ніколи не втрачав своєї актуальності.

Щоб з'ясувати всі ці питання, необхідні інші підходи до цього феномену. Це вже виносить дану проблему з-поза меж власне етнології, на міждисциплінарні обшири психологічної антропології, культурології, психології архаїчного мислення. Якщо вдасться відповісти на запитання, це дозволить нам краще і глибше зрозуміти феномен культури та феномен людини.

Література

Абрамова 1972. Абрамова З.А. Древнейшие формы изобразительного творчества (Археологический анализ палеолитического искусства) // *Ранние формы искусства*. — М.: Искусство, 1972. — С. 9 - 29.

Алексеев 1971. Алексеев Е.А. Домашние покровители у кетов // *Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — нач XX века*. — Л., 1971. — С. 262-274.

Бернштам 1981. Бернштам Т.А. Обряд "крещение и похороны кукушки" // *Материальная культура и мифология. Сборник музея антропологии и этнографии Института этнографии им. Миклухо-Маклая АН СССР*. — Т. XXXVII. — 1981. — С. 179 - 204.

Богораз 1901. Богораз В.Г. Очерки материального быта оленних чукчей. — СПб., 1901. — 66 с.

Богораз 1949. Богораз В.Г. Игры малых народов Севера // *Сб. МАЭ*. — 1949. — Т. XI.

Буга 1914. Buga K. *Senovis lietuvių Rojaus vardas*. — Vilnius, 1958.

(Друковано за виданням 1914 року).

Булашов 1988. Булашов Г. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. — К., 1992. — 412 с.

Вольтер 1890. Вольтер Э. Литовские легенды // *Этнографическое обозрение*. — N 3. — 1890. — С. 139-148.

Грачова 1983. Грачёва Г.Н. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра. — Л., 1983. — 172 с.

Гроф 1994. Гроф С. Области человеческого бессознательного (Данные исследования ЛСД). — М., 1994. — 270 с.

Даль 1881. Даль А. *Словарь живого великорусского языка* / в 4-х т. — М., 1955.

(Словник друкується за виданням 1881 року).

Диренкова 1949. Диренкова Н.П. Охотничьи легенды кумандинцев // *Сб. МАЭ*. — М.—Л., 1949. — Т. XI. — С. 110-132.

ЕЗ 1912. *Етнографічний збірник НТШ*. — Львів, 1912. — Т. 31-32. — 424 с.

Ефименко 1953. Ефименко П.П. *Первобытное общество*. — Киев, 1953. — 659 с.

Зеленін 1991. Зеленін Д. К. *Восточнославянская этнография*. — М.: Главная редакция Восточной литературы, 1991. — 502 с.

Зібрт 1887. Zibrť Čenek. *Kukačka v národním podání slovanském* // *Časopis Musea Kralovství Českeho*. — 1887. — р. 26—38.

Иванов 1949. Иванов С.В. О значении двух уникальных женских статуэток американских эскимосов // *Сб. МАЭ*. — 1949. — Т. XI. — С. 162-170.

Килимник 1962. Килимник С. *Український рік у народних звичаях в історичному освітленні*. — Вінніпег, 1962. — Т.3. — 371 с.

Колесса 1937. Колесса Ф. *Баяда про дочку-*

пташку в слов'янській народній поезії. Krakow: Gebether i Wolff, 1937.

Коробка 1909. Коробка Н.И. *Образ птицы, творящей мир, в русской народной поэзии и письменности* // *Известия отделения русского языка и словесности императорской Академии Наук*. — 1909. — Т. XIV. — Кн. 4. — с. 175-195.

Костомаров 1843. Костомаров М.И. *Об историческом значении русской народной поэзии* // *Костомаров М.И. Слов'янська міфологія*. — К., 1994. — С. 44 - 201.

(Праця друкується за виданням 1843 р.).

Котляревський 1868. Котляревський А.А. *О погребальных обычаях языческих славян* // *Котляревский А.А. Сочинения в 4-х томах* (Сборник отделения русского языка и словесности Императорской Академии Наук. — Т. XLIX.) — 1891. — С. 1-301.

(Друковано за виданням 1868 року).

Лихачов 1984. Слово о полку Игореве. — М.: Просвещение, 1984. — 205 с.

Леві-Стросс 1983. Леві-Стросс К. *Структурная атропология*. — Москва, 1983. — 533 с.

Мелетинський 1976. Мелетинский Е.М. *Поэтика мифа*. — М.: Главная редакция Восточной литературы, 1976. — 405 с.

Митрополит Іларіон 1965. Митрополит Іларіон. *Дохристиянські вірування українського народу*. — Вінніпег, 1965.

Мошинський 1934. Moszynski K. *Kultura ludowa Slowian*. — Krakow, 1934.

Новицький 1912. Новицький Я.П. *Духовний мир в представлениях малорусского народа* // *Летопись Екатеринославской учёной архивной комиссии*. — Екатеринослав, 1912. — Вып. VIII.

Новік 1984. Новик Е.С. *Обряд и фольклор в сибирском шаманизме (опыт сопоставления структур)*. — М.: Главная редакция восточной литературы. — 1984. — 294 с.

Номис 1864. *Українські приказки, прислів'я, і таке інше*. Збірники О.В. Марковича та інших / Уклад Номис М./ — К.: Либідь, 1993. — 763 с. (Перевидано за виданням 1864 року).

Окладніков 1967. Окладников А.П. *Утро искусство*. — Л., 1967. — 135 с.

Павлинська 1988. Павлинська Л.Р. *Игрушка и мир ребёнка в традиционных культурах Сибири / Традиционное воспитание детей у народов Сибири*. — Л., 1988. — С. 222-252.

Попов 1949. Попов А.А. *Материалы по религии якутов б. Вилюйского округа* // *Сб. МАЭ*. — М.—Л., 1949. — Т. XI. — С. 255-324.

Пайден 1990. Пайден Р.Б. *Древнеиндийские домашние обряды*. — М.: Высшая Школа, 1990. — 317 с.

Потебня 1865. Потебня А.А. *О мифическом значении некоторых обрядов и повзрй*. — М., 1865. — 310 с.

Потебня 1878. Потебня А. Слово о полку Игореві. Текст і примечания. — Воронеж, 1878. — 158 с.

Рыбаков 1987. Рыбаков Б.А. Язычество древней Руси. — М.: Наука, 1987. — 753 с.

Разумовська 1986. Разумовская Е.Н. "Плач с кукушкой" Традиционное необрядовое голошение русско-белорусского пограничья (по материалам экспедиции 1971 -1981 гг.)// Славянский и балканский фольклор. — М.: Наука, 1986. — С. 160-167.

Столяр 1972. Столяр А.Д. О генезисе изобразительной деятельности и ее роли в становлении сознания (К постановке проблемы) // Ранние формы искусства. — М.: Искусство, 1972. — С. 31-75.

Столяр 1985. Столяр А.Д. Изобразительное развитие женского образа в палеолите и проблемы его семантики // Происхождение изобразительного искусства. — М.: Искусство, 1985. — С. 236-257.

Сумцов 1890. Сумцов Н.Ф. Ворон в народной словесности // Этнографическое Обозрение. — 1890. — N 1. — с. 61-87.

Тайлор 1871. Тайлор Э.Б. Первобытная культура. — М., 1989. — 573 с. (Переклад з видання 1871 року).

Тахо-Годи 1991. Тахо-Годи А. Гарпии // Мифы народов мира в 2-х т. — М.: Советская Энциклопедия, 1991. — Т. 1. — С. 266.

Толстой 1987. Толстой Н.И. О природе связей бинарных противопоставлений типа *правый* —

левый, мужской — женский // Языки культур и проблемы переводимости. — М.: Наука, 1987. — с. 169-184.

Топоров 1972. Топоров В.Н. К происхождению некоторых поэтических символов (Палеолитическая эпоха) // Ранние формы искусства. — М.: Искусство, 1972. — С. 77 - 103.

Топоров 1977. Топоров В. "Світове дерево": універсальний образ міфо-поетичної свідомості // Всесвіт. — 1977. — Ч.6. — С. 170-193.

Топоров 1988. Топоров В. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. — М.: Наука, 1988. — С. 7 - 60.

Топоров 1991. Топоров В.Н. Древо мировое // Мифы народов мира в 2-т. — М.: Советская Энциклопедия, 1991. — Т. 1 — С. 398-406.

Тульцева 1982. Тульцева П.А. Символика воробья в обрядах и обрядовом фольклоре (в связи с вопросом о культе птиц в аграрном календаре) // Обряд и обрядовый фольклор. — М., 1982. — с. 163-179.

Цивьян 1973. Цивьян Т.В. Сюжет "приход мертвого брата" в балканском фольклоре // Труды по знаковым системам. — Тарту, 1973. — Т. 6. — С. 83-105.

Чернецов 1959. Чернецов В.Н. Представления о душе у обских угров // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. — М., 1959. — С. 114-157

Чубинський 1995. Чубинський П. Мудрість віків. — К.: Мистецтво, 1995. — кн. 1.

Шмайда 1992. Шмайда М. А іші вам вінчую. — Пряшів, 1992. — 497 с.

Список ілюстративних джерел

1. Елинек Я. Большой иллюстрированный атлас первобытного человека. — Прага, 1982. — 560 с.

2. Столяр Д. Происхождение изобразительного искусства. — М.: Искусство, 1985.

3. Материальная культура и мифология.

Сборник музея антропологии и этнографии Института этнографии им. Миклухо-Маклая АН СССР. — Т. XXXУП. — 1981.

4. Гроф С. Области человеческого бессознательного (Данные исследования ЛСД). — М., 1994. — 270 с.

ДІВЧИНА-РУСАЛКА: ЗВАБА БЕЗОДНІ (імпліцитний код)

Оксана Кісь

*Нас затягне у хлябіню Зелону
Сонм русалок,
в буру водофасть повитих,
І людський голос збудить нас,
абм вторгити.
III.-С. Еліот.*

1. Русалка належить до найпопулярніших, найпоширеніших і, разом з тим, найскладніших, найзагадковіших персонажів слов'янської міфології. Щодо генези образу русалки, його місця у системі народної демонології та стосовно походження самої назви — слова "русалка" — ще з початку XIX ст. точаться дискусії у середовищі дослідників-народознавців¹. Не зупиняючись на цьому докладніше, зауважимо лише, що на сьогоднішній день переважає погляд на русалок як на образ, що глибинно пов'язаний із культом предків², походження назви цього міфологічного персонажу пов'язують із русаліями — поминальними святами, що відомі багатьом народам Європи³. Про архаїчність самого образу (бо ж назва "русалка", очевидно, була адаптована до давніх уявлень про водяні, лісові та польові демонічні істоти жіночої статі) свідчить Густинський літопис XII ст., де знаходимо зауваження про те, що слов'яни "требуо кладуть оупыремь и берегинюмь"⁴. О.Афанасьєв безспідставно вважав їх первісним прообразом східнослов'янської русалки⁵.

У східнослов'янській міфології образ русалки не є цілісно-єдиним: маємо справу і з водяними русалками — берегинями, водяницями, богинями; лісовими — мавками, нявками, лісницями, мамунами; польовими — лоскотухами, полівками та ін. Подібність, що спостерігається між цими образами, позбавляє

дослідників змоги не лише визначити їхню генетичну основу, а й не допускає звичайної їх диференціації⁶.

Тож, як бачимо, поліморфізм образу, полісемантичність та поліфункціональність у межах одного з варіантів спричиняється до того, що звичайне синтагматичне бачення не дає можливості для реконструкції глибинних його засад. Проте це завдання може бути вирішене при парадигматичному підході до предмета, який, власне, і дозволить виявити глибинні інваріанти, пов'язані не стільки з лінійним розгортанням сюжету на рівні безпосереднього значення (семантики), скільки на рівні розшифрування глибинного кодового сенсу, який почасти (або й повністю) не усвідомлюється самими носіями та рецепіентами фольклорної традиції (маємо на увазі те, що Леві-Стросс називав "підсвідомими когнітивними структурами").

Прагнення дослідників досягнути прихований сенс, що його вклала міфопоетична свідомість у цей загадковий образ, та простежити його генезу опиралось здебільшого на дві засадничі риси русалок: по-перше, їх зв'язок із покійниками, що давало можливість говорити про культ русалок як культ заставних небіжчиків (померлих неприродною смертю)⁷ чи про їхню причетність до родових культів пращурів⁸; по-друге, їх зв'язок із природним середовищем, що давало підстави трактувати різновиди русалок як духів води (річок, озер, джерел), полів, лісів тощо⁹. На підтвердження кожної із

¹Про це докладніше у кн.: Померанцева Э.В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. — М., 1975.

²Давидюк В.Ф. Українська міфологічна легенда. — Львів, 1992. — С.55.

³Miclochich F. Russalien. Ein Beitrag zur slavischen Mythologie. — Wien, 1864. — S.16, 20.

⁴Цит. за кн.: Фаминин А.С. Божества древних славян. — СПб., 1884. — С.36.

⁵Афанасьев А.Н. Древо жизни. — М., 1982. — С.344.

⁶Давидюк В.Ф. Вказ праця. — С.101-102.

⁷Зеленин Д.К. Очерки славянской мифологии. Умершие неестественной смертью и русалки. — Пг., 1916; Милорадович В.П. Заметки по малорусской демонологии // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. — К., 1991. — С.412-415.

⁸Аничков Е.В. Язычество и древняя Русь. — СПб., 1916; Веселовский А.М. Разыскания в области русского духовного стиха. — Сб. ОРЯС АН. — СПб., 1890; Давидюк В.Ф. Українська міфологічна легенда. — Львів, 1992.

⁹Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу. — М., 1965; Гнатюк В.М. Останки передхристиянського релігійного світогляду наших предків // Українці: народні вірування... — С.383-405; Померанцева Э.В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. — М., 1975.

Оксана Кісь — молодший науковий співробітник сектору теоретичної етнографії Інституту народознавства НАН України.

Займається проблемами етнопсихологічних та соціокультурних особливостей українського жіноцтва.

цих думок знаходилось чимало вагомих доказів, проте остаточно розв'язати проблему реконструкції першообразу русалки у контексті східнослов'янської міфопоетичної візії світу так і не вдалось. Можливо, ключ до вирішення цього завдання можна знайти, коли піти шляхом аналізу тих рис і прикмет, які є іманентні усім різновидам русалок, і які, до того ж, найбільше акцентовані у міфах про них.

Східнослов'янські русалки — це здебільшого душі утопленниць, що живуть у воді, лісі чи на полі. Найчастіше вони з'являються людям у подобі вродливих оголених дівчат, блідих і прозорих, з розпущеним довгим волоссям. До людей вони ставляться завжди безпричинно-вороже, сміхом та співом приваблюють їх до себе, а потім топлять або залоскочують до смерті, чи водять блукаючих по лісових хащах. Уночі вони гріються у місячному сяйві на берегах водойм, співають сумних пісень або кричать усілякими голосами, бігають, регочуть, пищать та плескають у долоні, гойдаються на галуззях верб. Виходячи на поля, вони сприяють родючості ґрунтів та доброму врожаю. Відомо ряд обрядових ушанувань русалок, так званих русалій, які відбуваються у ті ж календарні терміни, що й моління про небесну воду: під час зимових свят (Новий Рік, Різдво, Водохреща), за тиждень до свята Трійці (Русальний тиждень) та на Івана-Купала¹⁰.

Аби зрозуміти, які з рис, приписуваних східнослов'янським русалкам, є найбільш архаїчними (і, таким чином, точніше відтворюють глибинні міфопоетичні уявлення), варто спробувати порівняти їх зі схожими міфологічними персонажами інших культур. Маємо, насамперед, на увазі грецьких німф та сирен, південнослов'янських віл, азійських албасті, західноєвропейських ундін та східнослов'янських русалок усіх гатунків¹¹.

Загалом, образу русалки притаманні такі спільні та найбільш характерні ознаки

по-перше: це істота жіночого роду (як правило, молода дівчина або жінка фертильного віку);

по-друге: вона має підкреслено-еротизовану зовнішність (вона вродлива, оголена, часом із гіпертрофованими статевими ознаками);

по-третє: вона приваблює своєю поведінкою (співом, голосом, сміхом тощо);

по-четверте: вона вороже ставиться до людей, таїть у собі приховану загрозу, вона підступна й небезпечна, будь-який контакт чи зближення з нею загрожує смертю;

по-п'яте: смерть від русалки має вигляд потопання чи божевілля (блукання, залоскочування, гіпнотичний стан від співу сирен, марення, тощо);

по-шосте: вона має ознаки хтонічності (риб'ячий хвіст, здатність перетворюватись на жаб, шурів, поява у нічний час) та причетності до потойбічних сил (здатність передбачати майбутнє, надавати людині надприродних властивостей);

по-сьоме: вона безпосередньо пов'язана із водним середовищем, вологою (морем, рікою, озером, джерелом, криницею);

¹⁰ Померанцева Э.В. Мифологические персонажи в русском фольклоре.— С.79.

¹¹ Див. відповідні статті у кн.: Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х тт. — М., 1991.

Серед усіх цих найвагоміших рис є одна, так би мовити, найбільш "матеріальна" — це причетність русалок до води у найширшому розумінні цього слова.

2. На рівні буденної свідомості повсюдно маємо можливість спостерігати двоїстість у ставленні до води: пієтет та острах. Вода у її сакралізованому вигляді використовується у безлічі обрядово-ритуальних та магичних дійств, де наголошуються її апотропеїчні та катартичні властивості. Поспіль акцентується також її здатність сприяти родючості — плідності жінки, худоби, рослинності. З іншого боку, маємо справу із ставленням до води з певною обережністю, коли її розглядають як джерело прихованої загрози, небезпеки — "всякий обминає озера з певним жахом"¹², особливо у нічний час, бо "вночі дуже сум збирає йти коло Дністра... може щось показатись і завести Панбіг знає куди"¹³.

Слов'яни-язичники шанували воду. У літературі збереглося чимало свідчень про відправлення язичницького культу води у східних слов'ян. У церковному Уставі князя Володимира знаходимо заборону молитися біля води. Про "жертвоприношення... озеромь и кладеземь и проч." мовиться у Густинському літописі¹⁴. Зі зловісним значенням вод пов'язаний звичай прощатися перед тим, як уживати незнайому воду, заборона купатися у ріках та водоймах у певну пору року та час дня¹⁵, що тісно пов'язана із віруваннями про русалок. На рівні буденних колективних уявлень також маємо свідчення про приписування водам танатологічного сенсу. Так, чарівники використовували воду не лише з огляду на її "очисні" та "захисні" властивості, але і як засіб чорної магії: "Буває також, що чьирівник спричинить смерть чьирами, нераз на віддаль кільканадцять миль. Він читає "Псавтиру" в пливучій воді по груди — на смерть, а по коліна на слабкість на сім рік"¹⁶.

Така амбівалентність у ставленні до води породжена амбівалентністю властивостей, які приписує водній стихії міфопоетична свідомість. Це стає цілком очевидним, коли проаналізувати, яке місце посідає вода (водна стихія) в архаїчній космогонічній міфологемі та у всій міфопоетичній моделі світобудови. Світове дерево (axis mundi - вісь світу) — це той образ певної універсальної концепції, що протягом тривалого часу репрезентував міфопоетичну модель світу. Воно мало триланкову систему поділу по вертикалі, де верхня частина була позитивно відзначена, а нижня — негативно¹⁷. Верхня частина цієї моделі заповнена ізоморфними (парадигматично-тотожними) символами: ВЕРХ — СВІТЛО — КОНСТРУКТИВНЕ НАЧАЛО — ЧОЛОВІК, тоді коли

¹² Онищук А. Матеріали до гуцульської демонології, записані у с. Зелениці Надвірнянського повіту, 1907-1908. — МУЕ. — Т.ХІ. — Ч.ІІ. — Львів, 1909. — С.3.

¹³ Гнатюк В. Знадоби до української демонології. — Етнографічний збірник НТШ. — Т.34. — Львів, 1912. — С.55.

¹⁴ Полное собрание русских летописей. — Т.2. — М., 1962. — С.234.

¹⁵ Поріцька О. Ритуальний знак води // Народна Творчість та Етнографія. — 1993. — № 4. — С.66.

¹⁶ Етнографічний збірник НТШ. — Т.31-32. — Львів, 1912. — С.303.

¹⁷ Топаров В.Н. К происхождению некоторых поэтических символов // Ранние формы искусства. — М., 1972. — С.93-94.

нижня негативно-семантизована зона містить, відповідно, символіку: НИЗ — ТЕМРЯВА — ХАОС — ЖІНКА. Саме так семантизує чоловічий та жіночий первні ІНь та ЯНь китайська філософсько-міфологічна традиція, де чоловік — начало конструктивне, творче, світле, тоді коли жінка — деструктивне, хаотизуюче, темне. Аналогічний розподіл акцентів спостерігаємо в індійському весільному обряді, наприкінці якого чоловік звертався до своєї дружини: "Він — це я, вона — це ти. Небо — це я, Земля — це ти"¹⁸.

На рівні глибинних кодових сенсів вода є символом НАРОДЖЕННЯ у найширшому розумінні цього слова, вона є "пасивною первісною матерією жіночої сутності"¹⁹, потенційною можливістю буття, потугою, яку пробуджує до творення, надаючи їй форми та організованості, конструктивний контакт з вітальними, ладотворчими силами світла. У міфопоетичній свідомості цей АКТ ПЕРШОТВОРЕННЯ набирає сенсу цілісного, динамічного, одвічного процесу творення КОСМОСУ із ХАОСУ.

Первісна "материнська" роль води, із якої твориться світ, є засадничим мотивом міфологічно-релігійної космогонії. У Рігведі (цей філософський трактат ще називають "Гімном про створення світу") водна безодня передує іншим стихіям:

*Не було не-сущого, і не було сущого тоді,
Не було ні повітряного простору, ні неба над ним.
Що рухалось туди й сюди? Де?
Під чийм захистом?
Що за вода — глибока безодня?²⁰*

Ідея води як абсолютного першопочатку знаходить свій розвиток у подальшій філософській традиції Індії. Так, у трактаті "Шаталатха-брахмана" маємо на це пряму вказівку: "Жінки воістину це води, бо від цих вод народжується всесвіт" (VI.8.2.3)²¹, бо ж "водами воістину було це [всесвіт] напочатку" (XI.1.6.1)²².

Біблійна космогонічна легенда про творення світу також містить ідею первісності води: "Спочатку була... темрява над безоднею; і Дух Божий ширяв над водою..."²³

У такому вигляді води символізують універсальну сукупність потенційно-можливого; вони є fons et origo (першопричиною та першоосновою), вони передують усякій формі і є основою будь-якого творіння²⁴.

Виразна персоніфікація води як жіночого (материнського) начала простежується у російській усній традиції, наприклад, у стійкому фольклорному словосполученні лексеми "матушка" з певним гідронімом (матушка-Волга тощо). Таке ж розуміння води як жіночого первня маємо у російських архаїчних "заговорах" ("вода, водица — красная девица...") та висловах типу "мать пола вода"²⁵. В українському

фольклорі теж маємо натяк на первісність води. Зокрема, на початку словесно-магічної формули, яку промовляла дівчина, вмиваючись освяченою на Водохреща водою: "Добрий день, водичко, арданничко, найстарша царичко!"²⁶

3. Аналізуючи символіку вод загалом, не слід залишати поза увагою ті відмінності, що на рівні повсякденних колективних уявлень існували між окремими проявами водної стихії: морем (океаном), рікою (струмком), криницею, болотом (ставком), тощо. Так, стояча вода (болото, став) розглядалась як місце виходу на земну поверхню підземних (потойбічних) вод, тому й мала незмінно-негативну конотацію²⁷. Згідно народних вірувань, така вода є осередком хворіб та нечистот, пристанком найнебезпечніших демонів: "Бог створив болота, щоб чорти водилися і хвороби плодилися"²⁸, і саме тому вони розглядалися як джерело постійної загрози.

Криниця вважалась місцем контакту між "нижнім" і "верхнім" світами. Вона була медіатором між безоднею ХАОСУ та всесвітом КОСМОСУ. Фактично, цей канал не лише уможлилював взаємопроникнення двох "світів", але й, одночасно, регламентував та обмежував його, спрацьовуючи як клапан, що "закриває вхід у водний Хаос, у світ Смерті"²⁹ та навпаки. Саме тому не радили "вночі заглядати в колодязь, бо чорт привидиться: може вхопити й у колодязі втопити"³⁰.

Особливо цікаво зіставити символічно-міфічне значення моря (океану) та ріки. Так у текстах архаїчних казок та замовлянь море (океан) виступає як узагальнена модель "іншого буття" ("антисвіту") — первинного хаосу, що позбавлений ладу та структурованості³¹. Ця первісна стихія, попри її виразно-життєдайний характер, містить у собі також приховану загрозу руйнування, розкладу, розпаду, загалом деструкції. У яких би релігійних системах ми не зустрічалися з водами (репрезентованими морем, океаном чи потоком — О.К.), вони всюди зберігають ту саму функцію: розкладання та руйнування форм. Їх доля — передувати творінню і поглинати створене. Саме тому символізм вод передбачає однаковою мірою як смерть, так і відродження³², що цілком правильно відчув і передав поет Гьоте:

*Смерть і народження —
Море предвічне...*

Порівняно із стихійно-безформним морем (океаном) ріка має виразні ознаки структурованості. Йдеться насамперед про те, що у ріки завжди є витoki (початок), середня течія (середина) і гирло (кінець), а також береги та напрямок течії. У ряді міфологій, насамперед шаманського типу, вона постає як певний

¹⁸ Пандей Р.Б. Древнеиндийские домашние обряды. — М., 1990. — С.172.

¹⁹ Костомаров М.І. Слов'янська міфологія. — К., 1994. — С.217.

²⁰ Цит. за кн.: Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. — М., 1980. — С.44.

²¹ Цит. за: Кейпер Ф.-Б.-Я. Труды по ведийской мифологии. — М., 1986. — С.118.

²² Цит. за кн.: Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. — С.49.

²³ Книга Буття. — Глава I.

²⁴ Элиаде М. Священное и мирское. — М., 1994. — С.83.

²⁵ Кись Р.Я. Первісна семіотичність шлюбної магії (Ерос і водна стихія) // Приватний архів. — С.ІІ; у скороченому варіанті стаття опублікована у журналі "Сучасність" (1994, №І).

²⁶ Колесса Ф.М. Музикознавчі праці. — К., 1970. — С.290.

²⁷ Conte F. Kilka uwag na temat wody w tradycyjnych kulturach świata słowiańskiego // Uniwersytet Jagielloński. Prace etnograficzne. — Z.30. — Kraków, 1992. — S.75.

²⁸ Прикмети і повір'я отчого подвір'я / Зібрав, опрацював і систематизував Ю.Чорі. — Ужгород, 1994. — С.153.

²⁹ Eliade M. Il sacro e il profano. — Torino, 1967. — P.40.

³⁰ Прикмети і повір'я отчого подвір'я. — С. 155.

³¹ Українські замовляння / Упорядник Москаленко М.Н. / — К., 1993. — С.207-209.

³² Элиаде М. Священное и мирское. — С.83-84.

"стрижень" Всесвіту, світовий шлях, що пронизує верхній, середній та нижній світи. Так, у міфах евенків вона репрезентована рікою "Мумонгі хокто біра" ("водяна дорога-ріка"), у верхів'ях якої живуть душі ще ненароджених людей та оленів, вздовж середньої течії мешкають живі люди та тварини, а у низинах ріки розташований світ, куди потрапляють душі померлих³³. У такому вигляді ріка ідентична за своєю структурою та символічним сенсом до Світового Дерева і виконує функцію AXIS MUNDI.

Часто вода (ріка) розглядається як медіатор, що опосередковує зв'язок між світами. Так, за уявленнями слов'ян, скарги живої людини можуть по ріці дійти до померлих пращурів-покровителів³⁴.

Схожі вірування знайшли свій вияв у індійському поховальному обряді: шмашани (місця кремації) завжди розташовані поблизу води і саме у воду священних рік належить опускати смертні рештки після кремації, бо "добродіє, чиї кості пливуть у водах Ганга, ніколи не повернуться зі світу брахми у світ смертних"³⁵.

Виразно-танатологічного забарвлення набуває символіка ріки, коли остання розглядається як один із виявів водної стихії: акцентуються насамперед такі її ознаки як глибина, швидкість течії, здатність до руйнування (розливи та повені, поступове руйнування предметів під постійною дією води тощо).

4. Віра в те, що "той" світ знаходиться по той бік водного простору, відома різним народам. М.Тихонравов вважав її "одним із засадничих та найсуттєвіших індоєвропейських вірувань"³⁶.

Первісні уявлення розташовували "той" світ під водою, на дні — досягнути його можна було лише пірнувши, втопившись. Згодом уявлення про долання межі між "тим" і "цим" світами через водний простір набуло вигляду переправи, переходу через воду (як водойму) з одного берега на інший. Цікаво зауважити, що не лише у міфах і казках, але навіть в історичному епосі різних народів перехід героя з одного часопростору (хронотопу) в інший щоразу відбувається шляхом подолання водяної перешкоди. Така структура сюжету не випадкова і, як правило, пов'язана із уявленнями конкретного народу про шлях на "той" світ. Так, згідно вірувань германців він пролягав по морю і саме корабель мав першорядне значення у їхніх поховальних обрядах³⁷.

У різних народів світу збереглися різноманітні схожі уявлення про священну ріку, що розділяє світи. У давньогрецькій міфології вона відома як Стікс, води якого отруйні. Інша ріка Аїду (царства мертвих) Лета — ріка забуття: коли померлий пив з Лети воду, його душа забувала про усе, що пережила у цьому світі. У фінській міфології землі мертвих від земель живих відділяє ріка Манала, у Індії — це Вайтарані, у Китаї — ріка Жошуй³⁸, у Новій Гвінеї — ріка Флай.

Поховальні пісні папуасів супроводжують подорож духа "вниз по ріці... у країну мертвих" Крім того, реальна переправа через річку на човні є невід'ємною частиною поховального обряду як на Новій Гвінеї³⁹, так і у одного із народів Півночі Росії — нганасан⁴⁰. Рікою, що розмежовує світи, у міфопоетичній уяві росіян Півночі є "Забуть-река". Вважалось, що коли душа померлого відходила на Забуть-реку і випивала з неї "забытой воды", то вона не турбувала більше живих. Востаннє прощайчись, вдова примовляла:

*Ты сойдешь, да, млада-милая,
Ты на той, да, свет, на будущий.
Тебя станут звать, да, млада-милая,
Станут звать да на Забуть-реку,
Ты послушай, млада-милая...
Ты не ездь на Забуть-реку,
Ты не пей-ко забытой воды,
Ты забудешь, млада-милая,
Ты свою родну сторонку...
[и меня, и деточек, и т.д.]⁴¹.*

Зміна статусу людини у поховальній, весільній та родильній обрядовій поезії отримало однаковий символічний вияв як перехід через воду чи потопання⁴². Дуже чітко взаємозв'язок смерті і шлюбу простежується у весільній поезії, де ріка (море) виявляються межею, яка розділяє до- і післявесільну форми існування, пов'язані з ідеєю обов'язкового проходження фази тимчасової смерті із можливістю подальшого відродження⁴³. Апогеєм обрядового дійства, кризовим моментом ритуалу є саме момент занурення у воду, момент ПЕРЕБУВАННЯ у полоні ВОДНОЇ СТИХІЇ, коли дія ентропійних, деструктивних сил є максимальною. "Занурення у води означає не остаточне згасання, а тимчасове повернення у сферу безформового, після якого починається створення нового життя"⁴⁴ — трансформація. Саме цей процес метафоризований у обрядовій поезії мотивом "потопання" Це помітно у старовинній весільній пісні з Гуцульщини, яку пропонує нам В.Шухевич:

*Йа в неділю рано, рано,
Щось сі море розіграло!
Йа не море того грає,
Але сонце сі купає.
[Ім'я княгині] зазірала
Та й у море в'на упала.
Ой, [ім'я князя], соколику,
Вирятуй мя з того моря!
Божа й моя, любко, воля,
Ретувати тебе з моря:
Подам тобі ручки й обі,
Й озму, ті, любко, д'собі!*

Ритуально-магічні дії з водою у контексті обрядів життєвого циклу (народження, одруження, смерть) мають багато спільних рис, які на рівні імпліцитного кодового сенсу тотожні. До них належить ритуальне

³³Топоров В.Н. Река // Мифы народов мира в 2-х тт. — Т.2. — М., 1992. — С.374.

³⁴Еремина В.И. Ритуал и фольклор. — С.150.

³⁵Гандей Р.Б. Древнеиндийские — С.207.

³⁶Тихонравов Н. Памятники отреченной русской литературы. — СПб., 1863. — Т.I. — С.178.

³⁷Гуревич А.Я. Средневековый мир. Культура безмолвствующего большинства. — М., 1990. — С. 127-128.

³⁸Еремина В.И. Ритуал и фольклор. — Л., 1991. — С.152.

³⁹Путилов Б.Н. Миф — обряд — песня Новой Гвинеи.— М., 1980. — С.278, 282.

⁴⁰Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера.— Лен., 1976.— С.60.

⁴¹Цит за кн.: Еремина В.И. Ритуал и фольклор. — С.150.

⁴²Потебня А.А. Объяснение малорусских и сродных песен.— Варшава, 1883.— Т.I.— С. 190.

⁴³Детальніше про мотив "переходу через воду" у вказ. праці Ерьоміної В.І.

⁴⁴Элиаде М. Священное и мирское. — С.83.

обмивання новонародженого і покійника, що символізує фазу переходу з одного світу в інший через ЖИТТЕДАЙНО-СМЕРТНОСНІ ВОДИ, які підсвідомо сприймаються як те материнське лоно, "яке дає життя і кличе до смерті"⁴⁵. Саме тому символізм вод передбачає однаковою мірою як смерть, так і відродження⁴⁶. Момент "виходу із води" парадигматично-тотожний акту творення-відтворення, народження-переродження ХАОСУ у КОСМОС.

5. Триярусна міфологічна схема світобудови, як своєрідна вторинна моделююча система, виявилась настільки типологічно тривкою, що на підсвідомо-когнітивному рівні стала навіть своєрідною "матрицею" у пізнавальному полі сучасної науки, і, що особливо важливо, у галузі психологічних знань. Так, скажімо, Е.Фром у відомому своєму дослідженні "Анатомія людської деструктивності" називає лібідозну (З.Фройд) та інстинктивну (К.Лоренц) концепції агресивності ПІДРАВЛІЧНИМИ⁴⁷.

Універсальність триярусної концепції світобудови можна гідно оцінити лише тоді, коли спробувати використати її як базу структуру не лише МАКРО-, але й МІКРОКОСМУ. Саме таку модель людської психіки (не усвідомлюючи цього) пропонує нам З.Фройд — вона фактично відповідає триступеневій матриці первісної космогонії:

ID — підсвідомість, "нижній світ" хаосу, ірраціональних прагнень, осередок плотьських імпульсів і похадань, безодня стихійних розбурханих пристрастей; SUPER-EGO — "ідеал", втілення вищих прагнень, осередок раціоналізуючого і конструктивного начала, космос культури, який робить особу особистістю, підтримуючи її над безоднею ID;

EGO — це власне і є та свідомо особистість, розумна частина людського єства, яка зазнаючи одночасного потужного впливу як з глибин підсвідомості, так і з вершин культури, виявляється ніби розп'ятою між ними у своїх устремліннях — пізнати таємниці власної сутності та відповідати настійним вимогам культурного ідеалу.

Зрештою, різні варіанти тої-таки міфологічної моделі відтворені у більшості релігійних та міфологічних систем у їх поясненні сутності людини. Таку триланкову конструкцію маємо у християнстві, де душа є нерозривно пов'язана і з тілом і з духом, отже в основі людини — триада: SPIRITUS — ANIMA — CORPUS.

У цьому порівняльно-типологічному контексті не випадковим є те, що засаднича тріадність людського єства у одній із найвідоміших пам'яток індійської релігійно-філософської думки "Йога-сутра Патанджалі" теж осмислюється в образах води, її глибини, поверхні, стану: "Ми не можемо вирізнити дно озера через хвилі на поверхні води. Лише тоді, коли заспокоїться поверхня, ми зможемо заглянути вглиб, але не тоді, коли вода скаламучена чи спінена хвилями. Володіє собою той, хто здатний змусити влягтися хвилі на поверхні розуму"⁴⁸.

Триланкова модель психіки Фрейда, вписана у

⁴⁵ Campbell J. The Masks of God: Primitive Mythologie. — N.Y., 1959. — Vol. I. — P. 62.

⁴⁶ Элиаде М. Священное и мирское. — С. 83.

⁴⁷ Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. — М., 1994. — С. 34.

⁴⁸ Вивекананда Свами. Четыре йоги — М., 1993. — С. 179-180.

контекст парадигматично-тотожних структурних елементів Світового Дерева несподівано може стати ключем для певного трактування міфологеми води у міфопоетичній візії світу. З цієї точки зору стає цілком зрозумілим спостереження К.Юнга, що "вода є найчастішим символом підсвідомого"⁴⁹.

Невипадково сон, під час якого особливо актуалізується сфера підсвідомого, у художніх творах (літературі, фольклорі тощо) поспіль метафоризується морем: воно "поглинає", "охоплює", "огортає", "колише" людину. Ба, навіть сам сюжет сну часто відтворює архетиповий образ води у її танатологічному сенсі — як загроза від шторму та великих хвиль, потопання, загибель на морському дні, зустрічі із морськими чудовиськами тощо⁵⁰, що незмінно асоціюється зі страхом смерті. Саме таке тлумачення мали різноманітні прояви водної стихії у снах згідно народних вірувань українців. Так, поширеною є думка, що "як сі снит повінь велика дужи, й каламутна дужи, то мусит хтось умирати"⁵¹, "колодязь як присниться, то жінко овдовіє"⁵².

У плані парадигматики підсвідомість повністю корелює із нижнім ярусом світобудови, тобто співвідноситься із темним, деструктивним, непізнано-потойбічним, землею — водною стихією — жіночим началом. Міфопоетичне ототожнення глибин власної підсвідомості людини та водної безодні знаходить свій вияв і підтвердження при аналізі різних варіантів сюжету "потопання" у воді чи "поглинання" водою (що, зрештою, засадничо-рівнозначне).

Найкраще це простежується у легендах, де провідним мотивом є провалення під воду (чи під землю) міст, поселень, церков за гріховність, негідну поведінку та порушення різноманітних заборон, які зустрічаються не лише у слов'янському фольклорі⁵³. Такою є загальновідома легенда про "град Кітеж"⁵⁴, сюжет якої повторюється у значній кількості народних оповідань, як, наприклад, про Ольховське озеро:

Дуже давно на цьому місці було село. Одного разу у подоби жebraка прийшов у село сам Бог і почав проситися на ніч. Однак ніхто з беззаконних мешканців не зглянувся і не впустив його у свій дім. Коли жebraк вийшов за село, він прокляв усіх його мешканців (...) Одразу після того, як він вийшов за околицю, земля з будинками почала осідати; одночасно від сильного дощу осіле місце почало заповнюватися водою...⁵⁵.

⁴⁹ Цит. за кн.: Евзлин М. Космогония и ритуал. — М., 1993. — С. 96-97.

⁵⁰ Про це докладніше у кн.: Топоров В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Исследования в области мифопоэтического. Избранное. — М., 1995. — С. 589-591, С. 601-602.

⁵¹ Етнографічний збірник НТШ. — Т. 31-32. — Львів, 1912. — С. 249.

⁵² Чубинський П. Мудрість віків. — У 2-х кн. — Кн. 2 — К., 1995. — С. 190.

⁵³ Сумцов Н.А. О провалившихся городах // Сб. Харьковского историко-филологического общества. — Харьков, 1896. — Т. 8; Непокупний А.П. Болтійські родичі слов'ян. — К., 1979. — С. 144-146.

⁵⁴ Блинова Н.А. и др. Китежская легенда и сказочная проза Заволжья // Советская Этнография. — 1973. — N4. — С. 113-122.

⁵⁵ Народная проза. Библиотека русского фольклора. — М., 1992. — С. 471.

На початку ХХ ст. Я.Новицький записав декілька схожих за мотивом народних оповідань на Катеринославщині та Полтавщині. Вони пояснюють походження річок та западин на місці, де стався перелюб:

Один раз кум з кумою понесли дитину хрестить. От ідуть від попа, а лукавий і давай підтакувати на блуд... Положили вони дитину на землю і заходились... На тім місті зразу полилась річка, вони і пірнули у бездну⁵⁶.

У плані лінійної синтагматики — це казкові, фантастичні оповідання. Коли ж спробувати застосувати парадигматичні аналогії, то стає зрозумілим, що провалення під воду (чи під землю) внаслідок вчинків, які порушують моральні норми, насправді метафоризує поглинання гріховною безоднею пождань самої людської сутності, втрату людиною свого розумного єства, відрив від "космосу культури" і занурення у підсвідому (підводно-підземну) "стихію хаосу". Відтак стає зрозумілим прихований зміст прокльону *Озеро би ти убило!*⁵⁷ — схоже, це побажання бути поглинутим деструктивними силами власного підсвідомого.

Ототожнення водної безодні із підсвідомістю простежуємо у російській легенді про походження диявола із збуреного моря⁵⁸.

Саме непогомовно водна стихія — розбурхане море або ж повінь — у міфопоетичній свідомості є метафоризованим образом надміру пригнічуваної чуттєвості, яка проривається із глибин підсвідомості і поглинає особистість, усе глибше затаючи її у вир емоцій і почуттів. Їх деструктивну, руйнівну дію, метафоризовану водною стихією, заакцентовано ще у Старому Заповіті, де читаємо: "Почин сварки — то прорив води", а "гнів — то затоплення"⁵⁹. Смертоносний вплив на розумне "Я", на духовне єство хаотизуючих чинників підсвідомого ("гріховного") передано в образах "потопання": *"Спаси мене, Боже, бо води вже аж до душі підійшли! Я загруз у глибокім багні, і нема на чім стати, ввійшов я до водних глибин, — і мене залила течія!"*⁶⁰.

Цей-таки мотив простежуємо у низці весільних пісень:

*А в неділю рано Морє ся розіграло,
Там Марися воду брала,
А беручи, потопала,
Рятуночку волала:
— Рятуй мене, батейку!
— Не буду тя рятовати,
Не хотіла-сь мя слухати,
Свою-сь волейку мала...
Батенько до береженька —
Ані чівна, ані весла,
Всьо буренька віднесла⁶¹.*

⁵⁶ Новицький Я.П. Духовний мир в представлении малорусского народа. — Екатеринослав, 1912. — С.20.

⁵⁷ Омишук А. Матеріали до гуцульської демонології. — С.4.

⁵⁸ Народная проза. Библиотека русского фольклора. — С.455-456.

⁵⁹ Книга приповістей Соломоновых — 17:4; 27:4.

⁶⁰ Книга Псалмів — 68:1-3.

⁶¹ *Pieśni polskie i ruskie ludu galicyjskiego i t.d.* Zebrał i wydał Wacław z Oleśka we Lwowie, 1833.—S.10, 31.

*Сине море да грає,
Там дівчина потопає...⁶².*

*Нема Ганнусі вдома,
Пішла по водицю —
Впала у криницю...⁶³*

Саме у весільній містерії отримує свій найповніший вияв всепоглинаюче ЛІБІДО, і саме вода повинна перетворити його, трансформуючи у потугу до нового творення КОСМОСУ — нової сім'ї.

6. У віршах поетів, творчість яких містить виразний романтичний струмінь, знаходимо чимало засадничо спільного із згаданими мотивами народних пісень. Пильно дослухаючись голосу власної чуттєвості, поети-романтики незмінно послуговуються образами природи, аби передати певний стан душі. Саме створена поетом картина природи стає тим еквівалентом, який найточніше відтворює усі особливості психічного стану людини. Такий погляд на лірику дає можливість по-новому прочитати і збагнути давно знайомі та добре відомі твори. Так, Шевченкова "Причинна" не даремно починається із славнозвісного:

*Рече та стогне Дніпр широкий,
Сердитий вітер завива...*

Ніч, захмарене небо, розбурхані хвилі та зловісне завивання вітру — чи можна повніше передати той розлад і темряву, що панують у хаотизованій, хворобливій психіці дівчини-причинної, свідомість якої виявилась поглинутою підсвідомими еротичними прагненнями та мріями? Дівчина зрештою гине — її залоскотали русалки. Геніальна поетична інтуїція і тут не зраджує Шевченкові, адже фізична смерть від русалок є засадничо-тотожною тій духовній самовтраті, божевіллю, яке уже спіткало цю дівчину.

Особливо характерним у творах поетів романтичного спрямування є психологізований паралелізм образів водної стихії та стихії чуттєвої. На рівні поетичного світовідчуження момент парадигматичної тотожності "божевілля" та "потопання" виражається метафоризацією почуттів та емоцій через картини контакту із водним середовищем: від споглядання, плавання по поверхні — до пірнання і потопання у "безоднях" потаємних пристрастей і пождань:

*Закачай меня, звездный челн!
Голова устала от волн:
Слишком долго причалить тщусь,—
Голова устала от чувств...*

Цветаева М. Мореплаватель.

Очі — то зеркало душі, поверхня тих "підводних" глибин прихованого людського єства, зазирнувши у які можемо пізнати саму його гріховно-чуттєву сутність:

*Цей став повісплений, осінній чорний став,
Як антрацит видінь і кремій крику,
Виблискує Люципера очима...
П'янке бездоння лашиться до ніг...*

Стус В. Над осіннім озером.

⁶² Весільні пісні / Під ред. О.І.Дея. — Т.1. — К., 1982. — С.370.

⁶³ Там само. — С.449.

Це "вдивляння" у глибини своєї прихованої сутності приваблює і, одночасно, лякає можливістю пізнати її темну природу:

*В долині між каміння
І паржавілих трав
Понуре мерехтіння
Ховає тихий став...
Зійшов я на вершину
І подивився сам
У темну котловину:
Мару побачив там.*

Пшерва-Тетмайєр К. Темносмеречинський став.

Вода тут означає первісний хаос, темну безодню підсвідомого. "Terror antiquus" — первісний страх, який охоплює людину од вигляду водної стихії, загроза прориву у свідомість найпотаємніших і найгірших похадань — саме цей мотив пронизує віршовані рядки поетів романтиків. Проте небезпека самовтрати (потопання) не зупиняє людину у її одвічному потягу до пізнання потойбічного.

Жах, що виникає при вдивлянні у глибини, неминуче поєднується із солодкавим потягом пізнати її, пірнути і розчинитись у "материнському лоні" підсвідомого, втратити СВІТ, отримавши блаженство спокою і забуття:

*Буде море і небо,
Буде тиша і смерть...*

Шенвальд Л. Пісня про повінь.

Первісний ХАОС, із якого твориться КОСМОС, у той момент, коли він протиставляється світовому порядку, стає безоднею, що прагне "засмоктати" усе оформлене⁶⁴. Момент, коли таке трапляється, у міфологічній традиції часто зображується як "світовий потоп", а для людини таке незворотне занурення у підсвідоме обертається божевіллям. Втрата зв'язку із КОСМОСОМ КУЛЬТУРИ спричиняє посилення внутрішньо властивого людині (і досі стримуваного цілістю культури) так званого "прагнення до смерті": зростає вплив на свідомість деструктивних сил підсвідомого, що, зрештою, призводить до дезінтеграції особистості, до її духовного самознищення — божевілля. Чи не це трапилось із Ф. Ніцше? У вірші А. Белого знаходимо рядки про Ніцше "пророка" і "безумця", що "осягнув безодні":

*Ведь казался Ницше безумцем,
Между тем он был только уплывшим...*

Свідоме відкидання будь-яких моральних цінностей і норм, абсолютний етичний релятивізм і нігілізм, властивий філософському світобаченню Ф. Ніцше, відриває його від КОСМОСУ КУЛЬТУРИ, фактично штовхаючи на шлях неґації усталеного, ціннісно-структурованого у собі — у царину темряви і спідньої безодні чуттєвості.

Видоється, що подібний прихований сенс має одне із чудес Христових. Чи не завдяки нерозривній духовній єдності із Творцем (та непохитності віри у цю єдність!) зміг Син Божий крокувати ПО ВОДАХ? Та чи не був Св. Ап. Петро у цій ситуації просто ЛЮДИНОЮ, цілісність духовного єства якої руйнують сумніви та неповнота єдності із Ладотворчими Силами, через що він, власне, і пірнає та топиться у водах морських чи то у глибинах "людського"? Саме митцям властивою є особлива готовність

дослухатися голосу свого прихованого єства (свого ID), відкритість до сприймання підсвідомих (чи потойбічних) імпульсів, яка часом призводить до того, що зваба пізнання тієї безодні стає нездоланною:

*Стихи эти были с подтекстом,
Таким, что как в бездну глядишь...
А бездна та манит и тянет,
И ввек не дощешься дна,
И ввек говорить не устанет
Пустая ее тишина...*

Ахматова А. Стихи...

Коли у самого творця втрачається відчуття межі між "тим" та "цим" світами і хаотичні стихії поглинають його свідоме "Я", божевілля стає неминучим. Саме так, як праведне безумство генія сприймається самогубство поетеси Сафо, якій М.Павликовська-Ясножевська присвятила свого вірша "Троянди для Сафо":

*Поетеса несамовита,
В погляді світло тужливе і хворе,
Вийшла на берега крутий поріг...
— Сафо, що ти хочеш зробити?
— Хочу закинути на голову море,
Щоб ніхто не побачив сліз моїх!..*

Природньо, що ті ж мотиви взаємозв'язку водної стихії та божевілля, до того ж за участю демона жіночої статі, можна простежити й у міфології. Так, у греків це пов'язано із легендами про еменід — горгоноподібних володарок підземелля (І), зображення яких знаходять у багатьох місцях витoku теплих джерел. За легендою, вступ до їхнього святилища у Керінеї був обмежений: коли до нього заходила людина із нечистим сумлінням, вона одразу ж втрачала розум, її охоплював жах та божевілля⁶⁵.

У більшості народів Азії широко побутує вірування в існування духа-демона "албасти": вона, як правило, має вигляд оголеної жінки з довгим світлим волоссям та гіпертрофованими грудьми; з'являється поблизу водойм (джерел, криниць тощо), де шукає контакту (зустрічі, розмови) зі своїм обранцем — дівчиною чи хлопцем. Людина, що мала зустріч із "албасти", стає наче божевільна, важко хворіє і навіть може померти. Єдиним порятунком у цій ситуації вважають посвячення "обранця" у шамани. Шамани такого походження, за уваленнями мешканців Азії, є особливо сильними⁶⁶.

Цей ланцюг "жінка-вода-божевілля" простежується в міфологічних уваленнях румунів, молдаван та болгар. Йдеться про поширене вірування в те, що русалки (віли, самовіли, діви тощо) покарають того, хто порушить заборону працювати у дні, присвячені для їх ушанування — на русальному тижні. Ця кара — важка хвороба чи божевілля — так звана "самодівська хвороба". Характерно, що позбутись наслідків лихого впливу русалок можна також виключно на русальному тижні. Для цього особливо чоловіча святково-обрядова громада ("калушари") здійснює спеціальний обряд, який за своїми прикметами нагадує лікувально-магічні дієства

⁶⁴ Вернан Ж.-П. Смерть в очах (втілення потойбічного світу в античній Греції. Артеміда. Горгона). — К., 1993. — С.60,63.

⁶⁶ Басилов В.Н. Албасты // Историко-этнографические исследования по фольклору. — М., 1994. — С.49-76.

⁶⁴ Евзлин М. Космогония и ритуал. — С.66.

шаманів⁶⁷.

Той же мотив пронизує українське народне оповідання, записане К.Можинським на Поліссі:

...Розповідають про одну жидівку, що їй нечиста сила не дозволила одійти з водою від джерела: родичі мусили її силою відтягнути, але розум вона втратила⁶⁸.

Чи не наслідок це прямої дії деструктивних сил ХАОСУ?

7. Вона притягує і відлякує, вона зваблива і небезпечна, вона життєдайна і смертоносна... Про що, власне, йдеться? Про водну стихію чи про РУСАЛКУ? Русалка амбівалентна настільки, наскільки амбівалентна сама вода, парадигматично вона є еквівалентом низу—води—жінки, тобто нижнього ярусу у структурі МІКРО- та МАКРОКОСМУ. Як у води, "у русалки є і життєдайний, і смертоносний аспект"⁶⁹, як зауважує Дж. Кемпбелл. Так, виходячи на поля, вона несла із собою родючість і життєдайну силу вологи⁷⁰, як і водній стихії, їй приносили жертви (часом навіть людські)⁷¹. "Вони манять до себе чоловіків десь у безвість та уводять жінок"⁷², а потім заскобочують на смерть⁷³. Поведінка русалок — це стихійні вибухи емоцій (регіт, плач, крик, біганина тощо). Народні оповідання про русалок вражають сюжетною бідністю, проте цей загадково-трагічний образ оспіваний .поезією, де знаходимо різні варіанти розгортання сюжету про закоханих, яких розлучила смерть дівчини. Вона перетворилась на русалочку і кличе юнака у свою підводну домівку, обіцяючи вічне кохання. Слухаючи її голос, він втрачає глузд і топиться у воді (чи то у глибинах власного почуття):

В голові ся закрутило,
Оченьками жене;
Розсміявся глухо, дико,
Схитав головою...
Ввергся в синій вир глибокий,
В ріку бистренькою.

Вагилевич І. Жулин і Калина.

Отож, дослухатися русалчиного співу (він, власне,

символізує "поклик" підсвідомих імпульсів) так само небезпечно, як і вдивлятися у водні глибини: зваба цієї безодні може виявитись значно сильнішою за голос розуму:

І голос підступний
Зове за собою:
Поринь-но у вир цей!
Будь вічно зі мною!

Шіллер Ф. "Пісня рибалки" із "Вільгельма Телля"

Зустрічі із русалкою мають здебільшого трагічний кінець, Проте ця смерть не насильницька — це самогубство, добровільне "пірнання" у "той" світ. На парадигматичному рівні божевілья і фізична смерть є цілком тотожними, бо у кожному випадку гине одна із засад людської сутності — її тіло чи її душа. Тут ми маємо справу із тим, що З.Фрейд назвав "первісним прагненням до смерті"⁷⁴

Образ русалки вбирає в себе парадигматично-тотожний ряд "ХАОС — НИЗ — ВОДА — ЖІНКА". Русалка "лякає своєю підступністю, зваблівістю, гріховністю"⁷⁵. Зрештою, вона є втіленням тієї амбівалентності, якою наділив ЖІНКУ ЧОЛОВІК, позначивши таким чином своє одвічне суперечливо-нероздільне почуття "потягу до неї" та "страху перед нею" Мабуть відомий український письменник-романтик М.Маркевич відчув це. Він писав: "Як на мене, то всі гарненькі малоросіянки та великоросіянки, коли вони купаються, русалки. Вони ваблять вас у воду голосом, зовнішністю, не торкаючись вас, і можна із захопленням для них втопитися"⁷⁶. І саме цю засадничу чоловічу рису точно виокремила послідовниця психоаналітичної школи Карен Хорні: "Чоловік ніколи не втомлюється всіляко демонструвати нездоланну силу, що тягне його до жінки, і, одночасно, страх, що через неї він може втратити себе чи померти"⁷⁷.

Отож, образ русалки у контексті міфопоетичної візії світу — це лімінальний знак, що стоїть на межі між космосом та хаосом, між культурою. і природою, між соціальним і біологічним у самій людині. Розділяючи "той" та "цей" світи, він застерігає: "Гамуйте голос вашого версу, бо у ньому відлунює поклик танатосу!"

⁶⁷ Златкович Т.Д. К проблеме античного наследства у южных славян и восточных романцев // Советская Этнография. — 1978. — N 3. — С.47-58.

⁶⁸ Moszyński K. Polesie Wschodnie (Materiały etnograficzne...) — Warszawa, 1928. — S.11.

⁶⁹ Campbell J. The Marks of God... — P.62.

⁷⁰ Conte F. Kilka uwag na temat wody w tradycyjnych kulturach świata słowiańskiego // Uniwersytet Jagielloński. — Prace etnograficzne. — Z.30. — Kraków, 1992. — S.76.

⁷¹ Поріцька О. Ритуальний знак води. — С.65-67.

⁷² Гнатюк В. Останки передхристиянського світогляду... — С.394.

⁷³ Гнатюк В. Знадоби до української демонології. — С.191.

⁷⁴ Фрейд З. Мы и смерть // Рязанцев С. Танатология или учение о смерти. — М., 1994. — С.12.

⁷⁵ Померанцева Э.В. — Вказ. праця. — С.81.

⁷⁶ Маркевич Н.А. Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. — К., 1991. — С.115.

⁷⁷ Хорни К. Страх перед женщиной (сравнение специфики страха женщин и мужчин по отношению к противоположному полу) // Хорни К. Женская психология. — СПб., 1993. — С.102.

ДИСТАНЦІЮВАННЯ ЕМОЦІЙ В РИТУАЛІ¹

Томас Дж. Шефф

Переклала з англійської Марія МАЄРЧИК².

Сучасна соціальна наука має два буцімто суперечні підходи щодо ритуалу. Позитивний підхід розглядає ритуал, а також і міф, як підґрунтя всієї культури — підвалини людської свідомості. А негативний бачить ритуал порожньою шкаралупою, рештками вірувань та звичаїв, що втратили свої функції в далекому минулому. Обидві ці традиції глибоко вкорінені в особливості бачення предмету з позицій антропології, соціології та психології. Метою цієї статті є спроба окреслити таку теорію ритуалу, яка об'єднала б обидва підходи.

Позитивна теорія ритуалу була чітко викладена Дюркгаймом: релігійні вірування та звичаї не тільки творять і підтримують засадничу соціальну структуру у спільноті, але й утримують відчуття реальності. Показовою є Клакгонова (Kluckhohn 1942:64) оцінка цього погляду: "Навряд чи сенс [міфів] піддається (ношому) розумінню, як, скажімо, трагедії піддавалися грецькому популюсові. Як про це говорив Арнольд Метью "їх значення є невичерпним". Утвердженню позитивного підходу до ритуалу сприяла робота Чейппла (Chapple 1970) про антропологію поведінки. Чейппл відзначив, що міф і ритуал це форми, які є

посередниками між соціальною організацією та біологічними ритмами людського існування. Його огляд вміщує не тільки ритуали життєвого циклу — обряди переходу при народженні, ініціації, одруженні та смерті, — але також і ритуал взаємин, що охоплює мить за миттю перебіг повсякдення. Прикметним є його аналіз (с. 304) звичаю молитися перед тим, як розпочати їсти:

Це — ритуал, пов'язаний із інституційною кризою... На перший погляд може видатися недоречним використання цього терміну — "криза" — з усіма його відтінками критичності, стосовно групи людей, що зібралися до спільної трапези. Однак, слово це є доречним, якщо розглядатимемо кризу в її інституційному сенсі

До того, як розпочалася трапеза, члени родини зайняті іншими справами... дорослі працюють, старші діти вчать... жінки на кухні готують їжу, а молодші діти граються надворі... Невдовзі це кінчається; члени сім'ї сходяться разом... як група... Що таке напруження? По-перше, ... зміна з однієї ситуації на іншу вимагає зміни в моделі взаємин... По-друге, здатність людських істот до переходу уможливує перетворення темпераментних реакцій у... нові необхідні психічні засоби... І останнє, модель взаємин у межах родини підсилюється через... ті особливі форми взаємин, що їх визначає трапеза. Емоційні переваги містяться у повороті до старих чи розпочинанні нових стосунків...

За Чейпплом ритуал молитви сприяє переходу з однієї суспільної та біологічної системи ритмів до іншої, цілковито інакшої системи, і у такий спосіб розв'язує незначну кризу.

Аналіз поховальних обрядів Мандельбаума (Mandelbaum 1959) є зразком позитивного підходу до ритуалів життєвого циклу. Він показує, як поховання та звичай голосіння у Котас у Північній Індії не тільки тамує горе пригнічених сумом, але також виконує і важливі соціальні функції, такі як підсилення порядку пріоритетів у поселенні. Він зі схваленням повторює заувагу Фірта (Firth 1951:63): "Поховальний обряд є соціальним *par excellence*. Його причинковим об'єктом є мертва особа, однак його здобутком є зовсім не смерть, а життя"

На противагу твердженням про цінність ритуалу існує також вагома опінія, яка стверджує, що з ритуалів нема жодної користі. Тернер (Turner

¹Дискусії з Маріусом Стейном започаткували дану статтю. Штефен Ц. Шіл здійснив асистенську роботу в дослідженні, а Роберт І. Леві вніс вартісні пропозиції до попереднього шкциу.

²Стаття Thomas J. Scheff *The Distancing of Emotion in Ritual* перекладена за виданням *Current Anthropology*. — 1977. — Vol. 18. — No 3. — P. 483-502.

Томас Дж. Шефф (1929 р.н.) — професор соціології в Каліфорнійському університеті в Санта Барбарі. Наукову ступінь здобув у 1960 році.

З 1959 по 1963 рік викладав у Вісконсінському університеті в Медісоні, а відтак і надалі працює у Санта Барбарі. Його наукові дослідження торкаються соціології емоцій, соціології психічного порушення та статевих ролей.

Серед публікацій є: "Будучи психічно хворим" (Чикаго: Елді, 1966), "Психічна хвороба та соціальні процеси" (Нью-Йорк: Гарпер энд Ров, 1967), "Прикметне божевілля" (Енджелвуд Кліфс: Прентіс-Гол Спектрум, 1976), "Свідомість глядачів та катарсис у драмі" ("Психоаналітичний оглядоч", зима-весна, 1977).

Дана стаття була вивершена у 1976 році і розіслана для коментарів 50 аченим. Декотрі з коментарів друкуються після статті.

1967а:1010) зауважує: "Для тих, хто зустрів не тільки релігійний ритуал, але й церемоніали одруження, поховання та заупокійні відправи, церемонії ініціації та здійснення градації, які позбавлені змісту,— для тих ніяк не зрозуміло, як ритуал міг додати життєвості та реальності до чого-небудь" Манделбаум пише про "деритуалізацію" американського суспільства, а Клапп (Klapp 1969) — "про бідність ритуалу" Звичайно, деякі з нападів на ритуал з боку прихильників негативної орієнтації націлені не на ритуал *per se*, але на неефективність ритуалу в сучасних суспільствах. Теза Манделбаума про "деритуалізацію" передбачає, зокрема, порівняння неефективності сучасного ритуалу з його ефективністю в традиційних суспільствах. Але в багатьох викладах панують значно похмуріші тони. Фройд (Freud 1948:35) пов'язував ритуал із симптомами obsesій у пацієнтів-невротиків: "... можна ризикнути розглянути obsесійні невротизми як патологічний двійник релігійних утворень, описати ці невротизми як особистісні релігійні системи, а релігію — як універсальний obsесійний невроз" Навіть Малиновський (Malinowski 1931:639), що прославляв важливість ритуалу, — загравав з подібними ідеями: "Страх побуджує кожну людину істоту до безцілних, проте обов'язкових дій; перед лицем важких випробовувань кожен рятується у obsесивних мареннях наяву" Він продовжує, підкреслюючи те, що ритуал слугує для заспокоєння тривоги в тих сферах культури, де панує велика непевність. Хоч Малиновський і визнавав важливість ритуалу, однак остаточно його думка цілковито негативна; він застановляє, що ритуал має для суспільства таку ж нікчемну цінність, як симптоми obsесивного невротизму для хворого невротика. Гоффман (Goffman 1971:62) дав найкоротше визначення ритуалу в дусі негативної традиції: "Ритуал є поверховою, усталеною дією, якою особа зображує свою повагу та ставлення до деяких речей умовної вартості..." Оперативна ідея цієї дефініції полягає не в тому, що особа має речі умовної вартості, але в тому, що ритуально дія є поверховою та умовною. Сформульована Гірцом теорія релігії як символічної системи в загальних рисах є репрезентантною негативної традиції. Він доводить, що релігія прагне вчинити розправу з неприборканими силами людського буття: з незнанням, стражданням та несправедливістю. Гірц вбачає деяку ужитковість у релігійному символізмі, оскільки символізм установлює тривалодіючі мотиви щодо зовнішнього світу. І все-таки, подібно до Малиновського та Фрейда, він розглядає емоційні компоненти релігії, які вважає витвором наснаженості настрою, як ефемерні: "Мотиви мають настановчий характер, вони описують певну загальну спрямованість, тяжіють до певних, переважно тимчасових, цілей. Однак, настрої змінюються тільки за інтенсивністю: вони нікуди не зникають... Як тумани, — спадають і котяться, як заплах, — розливаються і випаровуються" (Geertz 1965:208). Така обробка емоційного компоненту в релігії, видається мені, характеризує сучасні настрої у соціальній науці — відчуження як від ритуалу, так і від емоцій.

Міф та ритуал систематично досліджували Леві-Стросс (Lévi-Straus 1969), Тернер (1967а), Фірт (1972), Дуглас (Douglas 1970) та багато інших вчених. Їх аналізи, однак, наголошують на пізнавальному та вербальному аспектах, аж до повного виключення емоцій. Леві-Стросс, Фірт та Дуглас у багатьох

випадках ігнорують афективні компоненти. Навіть Тернер, який є більш чутливим до деяких емоційних елементів у ритуалі, розглядав емоції загально, недиференційовано, а значить зовсім поверхово. Жоден із цих авторів не визначив головних емоцій, котрі я хотів би обговорити: скорботу, страх, сором та злість.

Я переконаний, що ігнорування емоцій, яке подибуємо в роботах Малиновського, Фрейда, Гірца та інших соціальних теоретиків, є частиною раціонального спрямування, яке робить надмірний наголос на пізнавальних елементах культури і не бере до уваги або ж упереджено ставиться до емоційних елементів. Така тенденція через знання і науку є також і етноцентричною, оскільки вона применшує той аспект у самому ритуалі, який із користю для себе застосовує Західна культура, і зовсім не зважає на ту частину — емоції, — котрою наша культура мало послуговується, якщо ще послуговується взагалі. Я хочу запевнити, що ритуал виконує вітальну функцію: здійснює дистанціювання емоцій. Дозвольте запропонувати теорію ритуалу і пов'язаного з ним міфу як драматичних форм для подолання універсальних емоційних переживань.

РИТУАЛЬНЕ УПРАВЛІННЯ НАПРУЖЕННЯМ

У грі "пікабу" мати спочатку затуляє обличчя руками, а потім забирає руки, повертаючи усмінене обличчя до дитини, і промовляє "Пікабу!" Ці дії повторюються знову і знову. Якщо ритм, який обрала мати, правильний, — дитина починає сміятися щоразу, коли мати показує обличчя. Якщо ж вона ховає обличчя надто довго — гра зіпсована: дитина може заплакати або злякатися. Якщо ж мати ховатиме обличчя не досить довго — дитина не буде достатньо спонукана до сміху.

Ця гра включає у найпростішій формі три елементи, необхідні для вдалого ритуального управління переживанням: (1) виклик напруження (тобто відділення); (2) механізм дистанціювання (дитина знає, що мати насправді не пішла); (3) розрядка напруження (дитина сміється). (Іншу інтерпретацію гри "Пікабу" див. Maurer 1967). Ці три елементи притаманні багатьом видам ритуалів, включаючи різноманітні форми поховальних обрядів та традицій зцілення.

Ритуал, що найвиразніше демонструє елементи, відшукані у грі "пікабу", це надзвичайно добре розроблена система обрядів, які стосуються життя по смерті. Ці ритуали і міфи центруються навколо напруження, що спричинене розділенням внаслідок смерті; механізм дистанціювання є комплексом вірувань та дій, у ході яких засвідчується, що померла людина втрачена не навіки, а розрядка напруження зазвичай набуває форми ридань. Щоб зрозуміти, у чому суть ритуальних передумов, котрі уможливають особистісне дистанціювання для розрядки, спершу необхідно розглянути теорію катарсису Фрейда.

ТЕОРІЯ КАТАРСИСУ

У 1881 році Джозеф Броер відкрив метод психотерапії, котрий його перша пацієнтка Анна О. назвала "лікуванням розмовою" або, що більш мальовничо, "чищенням комину" Броер був вельми здивований виявивши, що коли він дозволив пацієнтці повторно пережити події або фантазії, котрі вона пов'язувала зі своїми симптомами, то симптоми, включно з паралічем та порушенням зору, зникли. Саме від Броера Фройд перейняв цю техніку і, дещо

змінивши, застосовував до своїх пацієнтів. У процесі роботи методом катарсису Фройд розвинув більшу частину теорії психоаналізу — поняття витіснення, травми, підсвідомість, опір, механізм захисту та перенесення.

Формулювання теорії катарсису у Фройда та Броєра (Freud & Breuer 1966:40-41) включає як розгляд причин неврозів, так і способи їх лікування:

[Причини]: В травматичних неврозах дійсною причиною хвороби є не незначне пошкодження, а афект переляку — психічно травма. Таким самим чином наші дослідження виявили: спонуки істеричних симптомів можуть бути описані у багатьох, якщо не в більшості випадків, власне як психічні травми. Будь-який випадок, що викликає афекти страждання — як, скажімо, переляк, тривога, сором чи фізичний біль — може подіяти як травма цього гатунку...

[Лікування]: на наше превелике здивування ми виявили, що кожен індивідуальний істеричний симптом відразу і обов'язково зникає, коли вдавалося чітко відновити у пам'яті подію, котра спровокувала цей симптом, і викликати афект, що супроводжував цю подію, і коли пацієнт описав усе в щонайдрібніших деталях і словесно переказав свій афект.

Далі Фройд довів, що взаємопов'язані травми існують звичайно групами, і ці групи приходять у пам'ять у зворотньому хронологічному порядку, що він назвав "текою" Метод, який відкрили Фройд та Броєр, полягав у тому, щоб слідувати за спогадами пацієнта у зворотньому керунку крізь його "теку", намагаючись допомогти пацієнтові описати кожен випадок даної серії "з притаманним цьому випадкові афектом". Зі своїми першими пацієнтами вони застосовували гіпноз: пацієнти викликали події зі своєї теки в гіпнотичному стані. Однак невдовзі Фройд з'ясував, що деяких з його пацієнтів загіпнотизувати неможливо. Це не зупинило його і він продовжував застосовувати текову технологію з пацієнтами у звичайному стані, лише час від часу вдаючись до методу "тиск на голову", щоб побороти опір пацієнта пригнічуваному.

Практикуючи цей метод багато років поспіль Фройд виявив, що висліди лікування були тимчасовими, з плином часу первісні та інші симптоми повертаються (Freud 1920:289). Він утратив цікавість до катарсису і розпочав роботу, де намагався віднайти причини опору пацієнта. Ця робота спричинила появу теорії про комплекс Едіпа, що стало визначальною прикметою сучасного психоаналізу. В цій пізній роботі афект уже не мав такої ваги, як у теорії катарсису.

Та навіть і у ранній роботі Фройда його зацікавлення афектом не було послідовним. В деяких своїх формулюваннях він стверджував цілком виразно, що виклик афекту, який супроводжує переживання, був у всякому випадку так само важливий для вдалого лікування, як і вербальний опис. Наприклад, він говорив (1966:41): "Слогод без афекту, безперечно, не дасть жодного наслідку. Психічний процес, що відбувся первісно, мусить бути повтореним настільки достеменно, наскільки це можливо; він повинен бути доведений до кінця, до його status nascendi, а відтак має йти вербальний супровід" Фройдівий запис перебігу реальних випадків заперечував важливість афекту; цілком виразно видно в обидвох його випадках, і в Броєровому, що вони наголосували більше на словах, аніж на відчуттях. Наріжним випадком стала історія фройлян Матільди Г. (pp. 204-205), де йшлося тільки про відчуття, і фактично не було слів:

Одного разу, на своє превелике здивування, я виявив, що "вивільнення залишкових притлумлених переживань" може творити сутність іншого заплутаного неврозу. Так сталося у випадку фройлян Матільди Г., дев'ятнадцятирічної дівчини. Коли я її вперше побачив, вона страждала від часткового паралічу ніг. Згодом кілька місяців, однак, вона прийшла до мене лікуватись від змін у своєму характері². У неї розпочалась депресія..., на яку зовсім не зважала її мати, роздратована і неприступна. Дівчину дуже легко було увести в глибокий сомнамбулічний стан, і я кожного візиту [давав] їй команди та поради. Вона слухала це в глибокому сні і супроводжувала потоками сліз.... Яюсь... вона сказала мені, що причиною її депресії був розрив заручин. Ближче знайомство з її нареченим виявило... речі, неприємні їй та її матері.... Довший час вони обидва вагалися.... Врешті мати від її імені повідомила негативне рішення. Трохи пізніше вона пробудилася бучімото зі сну, і її обійняли думки, пов'язані з рішенням, котре, однак, вже було реалізоване... І все це, сказала вона, дотепер продовжується.... Мені не вдалося переконати дівчину поговорити ще раз. Я продовжував звертатися до неї, коли вона перебувала в глибоко сомнамбулічному стані, і кожного разу бачив її ридання, однак жодного разу вона не відповідала мені. Яюсь, десь після роковини розриву її заручин, депресія минула — це була подія, що дала мені можливість повірити у реальність великих терапевтичних успіхів шляхом гіпнозу.

Хоч пацієнтка і булавилікувана, вона, однак, віднесена до винятків. Вона не задовільняла передбачення Фройда: він гадав, що травма і супутні ефекти мусять бути описані словами, але Матільда Г. виплакала свою депресію. Фройд вважав її випадок несподіваним та загадковим, однак, як би там не було, а як дослідник сумлінний, він таки занотував це у звіті.

І хоч цей випадок не посував до його теорії, Фройд пішов на те, що створив термін для таких неврозів та лікувального процесу. Перше він назвав "стримуванням істерії", котра, сказав він, з'являється, коли особа перебуває в ситуації, коли не може виразити свої переживання, як, наприклад, у ситуації догляду за хворим (Freud and Breuer 1966:203). Лікувальний процес шляхом плачу він назвав "вивільненням залишкових притлумлених переживань" (p.204). Оскільки пацієнтка доглядала свого хворого батька, вона у плачі накопичила залишкові притлумлені переживання. По смерті батька, в час дозвілля, як сказав Фройд, вона опанувала свої притлумлені емоції. Він описав вивільнення залишкових притлумлених переживань у випадку Матільди Г. і "вельми обдарованої леді", і більше в жодному іншому випадку.

Видається мені, що процес стримування афектів і вивільнення залишкових притлумлених переживань є ключовими елементами, які випустив Фройд у своїй по-новому сформульованій теорії катарсису. Якщо були випадки, де вербальний опис травми є переважно лише попереднім катарсисом, прелюдією до посиленої і, у деяких випадках, дуже розтягнутої в часі емоційної розрядки, то це пояснить з-поміж іншого також і те, чому фройдівське лікування шляхом катартичного методу допомагали лише тимчасово.

Нову теорію катарсису я сформулював під впливом ідей сучасної теорії переоцінки вартостей (Jackins 1965, Scheff 1972). Тут буде збережено основні фройдівські поняття та додано два нових елементи.

² У психоаналізі під терміном "характер" розуміють сукупність стійких індивідуально-психічних рис, що визначають здатність до соціальної адаптації. — Прим. пер.

По-перше, чітка дефініція катарсису, а по-друге, концепція дистанціювання. Обидва ці елементи виходять з теорії переоцінки, хоч поняття дистанціювання передбачає сутнісну модифікацію цієї теорії.

НОВЕ ВИЗНАЧЕННЯ КАТАРСИСУ

Я визначу катарсис як розрядку однієї або кількох із чотирьох стресових емоцій: скорботи, страху, сорому або злості. Ці емоції є фізичними станами напруження тіла, що викликане стресом. Наприклад, якщо незнайомиць дасть вам ляпаса, то це є не тільки фізичне, але й емоційне страждання, суміш суму, остраху, сорому та/або люті. Те, що ці емоції є станами напруження, краще буде видно у випадку страху. Ознаки гострого страху — блідість, холод в кінцівках та швидке, неглибоке дихання, — спричинені напруженістю: звуження судин, від якого залежить постачання крові, що й спричиняє блідність та холод в руках та ногах; звуження у бронхах, від якого залежить постачання кисню, і це призводить до поверхового, швидкого дихання. При відсутності перешкод ці стани напруженості спонтанно розряджатимуться через конвульсивні, некеровані тілесні процеси, що назовні виявлятимуться розпачливих риданнях, тремтінні та холодному поті при страсі, неконтрольованому сміхові при соромі та злості, "шалі" (швидкі, різкі рухи та озвучення) з гарячим потом — також при злості.

Незвичність цієї дефініції катарсису в тому, що тут робиться чітке розмежування між емоцією як напруженням та емоцією як розрядкою. Ми звикли змішувати до купи полотніння, кидання в холод та збите дихання при відчутті страху із тремтінням та холодним потом при розрядці від страху. Однак, переживання та розрядка є різними і, фактично, протилежними процесами. Ознакою емоційного переживання є симптоматична напруженість м'язів та внутрішній тиск, тоді як ознакою емоційної розрядки є відчуття швидкої релаксації напруги. Вся наша мова видається неточною; іменники, котрі ми вживаємо, щоб відзначити емоції, ведуть нас до використання термінів, що означають радше стани, аніж процеси, і ми не маємо відповідних термінів, щоб розрізнити переживання, спричинені горем, страхом, соромом та люттю, та термінів, що відзначили б розрядку цих афектів. Можливо, необхідний новий набір термінів-дієслів: *griefing, fearing, embarrassing, angering* — для опису емоцій при переживанні, та *debriefing, defeating, deembarrassing, deangering* — для опису розрядки емоцій³.

У Фройдівській та Броекерівській теорії катарсис вважається здійсненим тоді, коли свідомість, яка пережила травму та супутній афект були витягнуті з підсвідомості і омовлені. У новій теорії ця вербальна дескрипція свідчить тільки про дуже неповну розрядку балісного переживання. Вербальна дескрипція у багатьох випадках є тільки пів шляху до завершення. Пацієнт описує травму для того, щоб ще раз пережити її, і саме тому він може зробити те, чого не зробив попереднього разу — розрядити емоції розпуки,

³У нашій мові цим герундіям відповідають віддієслівні іменники. Щоб передати експресію та незвичність звучання цих новотворів у англійській мові перекладемо їх так: гнівлення (а не гнівання), горення (а не горювання), бояння (а не боязнь), знічення (а не зніченість), а також відгнівлення, відгорення, відбояння, відзнічення. — Прим. пер.

страху, люті чи сорому.

ДИСТАНЦІЮВАННЯ ЕМОЦІЙ

Переживання травми вдруге має на меті не достеменний повтор, але належне *дистанціювання*. Наголошуючи на цьому моменті, варто звернутися до поняття дистанціювання як воно застосовується у обговореннях драми⁴.

У драматургійній критиці дистанція щодо відчуттів розглядається континуально. З одного боку — недостатньо дистанційовані драми, що пробуджують глибокі переживання глядачів. Глядач не тільки переживає, але і втягнутий у драматичну дію аж до тої міри, що йому видається, ніби все це трапляється з ним. Недавній фільм "Щелени" є прикладом цього ефекту. Глядачам було важко утримуватися відсторонено: вони зазнали сильного відчуття жаху, ніби напад акули відбувся насправді. За таких умов глядачам було важко гамувати переляк, бо вони недостатньо дистанціювалися від подій.

На іншому полюсі — надмірно дистанційована драма, вона взагалі не викликає у глядачів жодних переживань. Такий ефект мають драми ідей, такі як "Людина та суперлюдина" Шоу. У такого роду драмі глядачі можуть думати про переживання, але не відчувати їх. Класична драма, з огляду на незвичну мову та локальність часто є надмірно дистанційована від сучасного глядача.

Поміж цими двома крайнощами існують драми, що мають естетичну дистанцію⁵. У таких виставах глядачі відчують емоції, але не поглинені ними. Такі глядачі цілком усвідомлюють, що вони у театрі і що драматична дія відбувається не з ними. Вони ототожнюють себе з головними дійовими особами і співпереживають з ними, проте, водночас, утримуються на віддалі і реагують як спостерігачі. Роль глядача як учасника-спостерігача, що спричиняє цю естетичну дистанцію, є прикметою класичної драми, так само як недостатня дистанційованість — прикметою модерної драми.

Ці три різновиди драми можуть бути співвіднесені з теорією пригнічення. Надмірно дистанціювання співпадає з пригніченням, недостатнє дистанціювання — з поверненням пригніченої емоції. У випадку недостатньо дистанційованої драми глядачі ототожнюють себе з персонажами аж до такої міри, що більшість із них знову відчують непогамовані переживання з власного життя, що були спричинені втратою, небезпекою чи сум'яттям. Переживання вдруге видозмінюється механізмами пригнічення, однак емоційна сутність залишається достеменно тою ж. Як оригінальні випадки, так і випадки повторного переживання є емоційно тотожними і занадто гнітючими, щоб допустити розрядку. При перегляді приголомшливих та жаских фільмів глядачі переживають гнітючий страх, однак розрядка не настає, і вони залишають глядацький зал ще більш напруженими, аніж коли заходили туди.

У драмах з естетичною дистанцією пригнічені

⁴Леві у своїх вичерпних описах, як мешканці Таїті керують емоціями (жалем, страхом, злістю, соромом, зніченістю, криком і, хоч це не зазначено, сміхом), використовує також і поняття дистанціювання, але у такий спосіб, що тільки частково перекривається з моїм способом застосування цього поняття [Levy 1973, 493-498].

⁵Термін "естетичний" має тут те своє значення, яке є етимологічно мотивованим; воно грецького походження і означає "такий, що здатний відчувати", "чуттєвий" — Прим. пер.

емоції також викликаються вразі, однак глядачі не поглинуті ними. Оскільки глядачі можуть бути одночасно і учасниками і спостерігачами, то здатні пережити пригнічені емоції й здійснити те, чого не змогли зробити попереднього разу, себто розрядити напруження. Категорія естетичної дистанції пропонує розв'язку для парадоксу пригнічення. Переживання, що стають нестерпними — пригнічуються. Як можна витримати нестерпний біль? — пережити його в драматично, тобто з переконанням, що, коли треба, то його можна позбутися. В умовах естетичної дистанції можна бути одночасно учасником та спостерігачем свого власного переживання, тобто можна вільно входити та виходити.

Якось я спостерігав за дитячими риданнями; діти плачуть у спосіб, який передбачає взаємозамінювання станів участі та спостереження. Дитина зосереджується на своєму відчутті болю, опускає голову і плаче, однак постійно глипає на матір, щоб визначити, чи ситуація все ще безпечна. Хоч дитині й болить, вона, однак, також бачить себе і материними очима, як спостерігач. І хоч це без жодного сумніву зрозуміло, дорослі за відповідних умов, вочевидь, пришвидшують це взаємозамінювання, в одну мить міняючи стани: від учасника до спостерігача і навпаки. Феномен плачу від радості може бути прикладом настільки швидкої зміни руху вперед та назад поміж безпекою та болем, що особа не усвідомлює її.

Імплицитною у понятті дистанціювання є ідея про два різні типи свідомості — теперішнього-часу та минулого-часу. Свідомістю теперішнього часу особа оприсутнюється в реальному середовищі. Свідомістю минулого часу особа не пов'язана з сьогочасним оточенням (хоч може вважати, що таки пов'язана), і з примусу повторно переживає стресові випадки минулого. Випадки минулого можуть бути "запущені" кількома стимулами з реального оточення, але у процесі внутрішнього переживання видозмінює це оточення і особа реагує так, ніби вона знову потрапила в минуле. Параною тут є знайомим випадком — такий вбачає ворожість в усміснених обличчях.

Ступінь дистанційованості залежить від рівня залученості особи в теперішнє оточення. Цілковита надмірна дистанційованість викликає реакцію лише на неемоційні аспекти сьогочасного середовища — в цьому разі не виникає жодного емоційного резонансу. Цілковита недостатня дистанційованість призводить до повного занурення в якісь давні конфлікти і цілковитого збайдужіння до теперішнього. Естетична дистанція влаштовує зрівноважене пережиття теперішньої та давньої колізії, котрі відбуваються мовби одночасно. Видається, що особа, занурена в глибинні переживання минулого, водночас спостерігає за своїми відчуттями. Як уже було відзначено, рівновага, ймовірно, є тимчасовим процесом коливання, швидкої зміни руху вперед та назад поміж минулим і теперішнім.

Оскільки, як зavelика, так і замала дистанція не допускає реалізації катарсису, то механізм дистанціювання може бути двох різних типів. Для ситуації, коли учасники недостатньо дистанційовані, той механізм продукує більшу дистанцію, себто більша увага приділяється теперішньому. За умови, коли учасники є надмірно дистанційовані, вимоги протилежні — механізм мусить продукувати меншу дистанцію, тобто більше уваги фокусується на давнє переживання. Ми повернемося до цієї тези пізніше.

Поняття континуальності дистанції передбачає окремішній погляд на пригнічення — погляд з-поза меж театру. Недостатнє дистанціювання — це

повернення пригніченої емоції в умови, для яких ця емоція не властива. Особа може бути переконана, що вона переживає сьогочасні обставини, бо сутність переживання видозмінюється розщепленням, проекцією, заміною і так далі. Однак, власне *емоційно* суть є точнісіньким повторенням пригніченого переживання. *Déjà vu*, берсеркерство, жахи та сновидіння, а також класичні симптоми неврозів та психозів, — кожен з них відповідає певному рівню недостатньої дистанційованості. Психоделічні fugи можуть бути розглянуті як суцільне недостатньо дистанційоване переживання, коли вся увага захоплена поверненням до давніх емоцій і, фактично, жодної уваги не звертається на теперішнє. З іншого боку, *déjà vu* є фактично тільки почасти недостатньо дистанційованими, де кількість уваги до теперішнього тільки дещо менша, ніж до пригніченого переживання.

Перенесення переживань у повсякденне життя може також розглядатися як стан недостатньо дистанційованості. Емоції, що витікають ще з попередніх взаємин, рестимулюються теперішніми взаєминами. Любов з першого погляду, вельми ймовірно, є явищем цього типу. Коли батьки, гукаючи свою дитину, називають неправильне ім'я, як правило ім'я іншого родича, то це, переважно, інтенсивне вихлопування пригніченої і невідповідної емоції на дитину. Оскільки пам'ять про попередні стосунки пригнічена, то батьки зовсім не усвідомлюють, що частина їх уваги щодо дитини базується не на дитині, а на комусь іншому.

З іншого боку — надмірна дистанційованість, що демонструє нам переживання, в якому певні емоції минулого і теперішнього вилучаються зі свідомості. Надмірно дистанційоване пережиття є доконечно пізнавальним. У крайнощах надмірного дистанціювання особа може виказувати незадоволення, викликане відчуттям порожнечі, незаповненості, або незнанням того, що ж він чи вона бажає чи відчуває. Однак, більшість надмірної дистанційованості не сягає цієї крайності. В маскулінній ролі, переважно, але не завжди, відфільтровуються зі свідомості страх та скорбота; ці емоції зберігаються як м'язове напруження та інші фізіологічні аномалії. Фемінінній ролі притаманно те, що багато люті та сум'яття залагає поза межами жіночої свідомості. Чоловічу роль можна розглядати як соціально стимульоване "стримування істерії" (якщо взяти термін Фрейда), в якій утримуються афекти страху та скорботи, а жіночу роль як стримування істерії, в якій утримуються афекти люті та сум'яття. Під величезним тиском, або за умов, що релаксують пригнічені сили, так, як це трапляється в театрі чи в психотерапевта, ці емоції можуть бути пережиті та розряджені.

За естетичної дистанції існує рівновага думки та відчуття. Відбувається глибокий емоційний сплеск, однак особа контролює себе. Якщо пригнічені емоції, такі як скорбота, рестимулюються на естетичній дистанції, то плач як вислід цього не є неприємним: це не виснаження і не втома — опісля людина чується оновленою. Те саме справджується зі страхом, злістю чи сум'яттям. Характеристики різних станів емоцій при надмірному, недостатньому чи естетичному дистанціюванні подано в таблиці 1.

Концепція дистанціювання, так як вона застосовується тут, свідчить про те, що теорія катарсису не є належним чином досліджена. В сучасних апробаціях гіпотези катарсису вилучено її

ядро. Беркович (Berkowitz 1962) та інші вчені досліджували, чи негайна помста понижує вороже наставлення до супротивника. Найчастіше виявлялося, що вона не тільки не понижує ворожості, але насправді розпалює її. Це явище тлумачилося переважно як невдача у підтвердженні гіпотези катарсису, яке підтверджує теорію навчання та наслідування. Хай там що, а ця теорія катарсису стосувалася не особи, яка діє на основі пригнічених емоцій, але особи, яка в і д ч у в а є їх, перебуваючи у затишній обстановці. Пацієнти Фрейда та Броера переповідали свої переживання у затишку терапевтичного кабінету, а глядацька аудиторія, до котрої апелював Арістотель (1968), переживала емоції у спосіб заміщення, в захистку театру, не діючи під впливом цих емоцій. У категоріях обговорюваної тут теорії видається цілком ймовірним те, що помста розпалює злість, але злість, що є або недостатньо дистанційованою, як при втраті настрою, або надмірно дистанційованою, як при спланованих та продуманих діях. Як я вже відзначав, у цих випадках людині бракує подвійної візії учасника-спостерігача, і, таким чином, розрядка стає мало ймовірною.

Фрейд відмовився від теорії катарсису, бо гадав, що наслідки катартичного методу були лише тимчасовими. Але ж помилка могла бути в його техніці. Звичайно він дозволяв пацієнту вивільнити кожне дане почуття лише один раз. Ретельний перегляд його матеріалів з описами різних випадків наводить на думку, що Фрейд зокорковував переживання пацієнта, даючи установку, що спогад уже пережито, і він повинен забути. Тепер виглядає цілком ймовірно, що перше вивільнення даного спогаду є хіба що прелюдією до подальшої інтенсивної розрядки.

Необхідність у повторі акту вивільнення спонукає до думки, що існує набагато місткіший резервуар пригнічених емоцій, аніж це передбачали Фрейд та Броер. Накопичення пригнічених емоцій залежить від двох різних процесів: з одного боку — накопичення переживань, а з іншого — блокування розрядки.

Неможливо уникнути повторення випадків гнітючого переживання у щонайзвичайніших життєвих ситуаціях. Наприклад, жаль як вислід сильних, невимовних почуттів розлуки та втрати може бути засадничою прикметою немовлячого періоду життя. Томкінс (Tomkins 1963:53-55) припустив, що здатність немовляти до формування об'єктів та прив'язаностей до цих об'єктів, що є відокремлені від його Я, вирішальним чином залежить від плачу. Він показав, що залежно від того, якою мірою немовля здатне плакати за втраченим об'єктом і таким чином позбуватися відчуття втрати, такою ж мірою воно буде здатне в майбутньому ризикувати прив'язаністю. І навпаки, якщо немовля не годне впоратися з втратою, воно буде не схильне ризикувати прив'язаністю. Виклад Томкінса пропонує спробу пояснення нездатності любити, яку він пов'язує з маскулінною роллю. До якої міри стоїть перед чоловіком суспільна настанова не плакати, до такої міри накопичено ним скруха витворює примітивні перепони перед ризиком прив'язування до інших.

Подібна аргументація може бути наведена при домінуванні страху та злості. Страх з'являється при загрозі для життя, а злість — при фрустрації. Оскільки немовля не може досягнути або контролювати розлуку, то навіть невеличке відлучення від матері може викликати у дитини нестерпні напливи суму, страху та злості. Ці реакції є інстинктивними та неусвідомлюваними відрухами

ТАБЛИЦЯ 1

Емоційні стани при дистанціюванні

| Тип переживання | Недостатнє дистанціювання | Естатичне дистанціювання | Надмірне дистанціювання |
|---------------------------------------|--|--|---|
| Скорбота | Сум зі сльозами чи без них, головний біль, виділення з носа, підхлість очей. Відчуття безпорадності. | Ридання зі сльозами. | Беземоційність або/і байдужість у ситуації втрати. |
| Страх | Полотніння, похолелість рук і ніг, швидке і переривчасте дихання. Швидке серцебиття. Переляк та заціпеніння. | Тремтіння з виступанням холодного поту. | Беземоційність і/або байдужість у ситуації небезпеки. |
| Сум'яття | Зашоріння, скованість, опускання або закривання обличчя чи очей. | Спонтанний сміх. | Беземоційність і/або байдужість у ситуації, коли пошивоєшся в дурні |
| Злість | Несамовитість рухів та мови, повторювання слів. | Гарячий піт або спонтанний сміх. | Беземоційність і/або байдужість у ситуації фрустрації |
| Всі зазначені вище переживання | | | |
| Протягом розряджання чи напружування. | Біль, відчуття неконтрольованості, напруга. | Відсутність неприємних відчуттів, почуття контролю, розпруження. | Жодних відчуттів, відчуття контролю та напруженості |
| Після розрядки чи напруження. | Виснаженість, сум'яття думок, пригніченість. | Пожвавлення, ясність думки, релаксація. | Напруга, ясність думки, відстороненість. |

на відлучення від дорослого, котрий для немовляти є джерелом їжі та турботи.

На останок — сум'яття, яке виникає тоді, коли людина пошивоється у дурні, що посліть трапляється у ході розвитку дитини. Найчастіше сум'яття викликається прилюдно зробленою помилкою. Оскільки дитина мусить осягати цілу культуру шляхом спроб та помилок, то, фактично, неможливо досягти зрілості і не наробити безліч похибок. Привчання до туалету, торкання тіла, споживання їжі, правила власності та поваги — пропонують дитині перспективу нескінченного бігу з перепонами. Мовна соціалізація є лише почасті важливою, оскільки кожна дитина мусить засвоїти міриади вельми прецизійних законів, що регулюють значення, вимову, граматику, артикуляцію і т.д. Все частіше й частіше, коли дитина спілкується з однолітками, від щонайдрібнішої запинки у мові вона може зайтися фарбою. Затинання та шепелявість, недоладність та двозначність — усе це причинки для нічних жахів.

Другий процес, що відповідає за акумуляцію пригнічених емоцій, є блокування розрядки. Навіть переживання, яке є вже оповіджене, найчастіше повністю не розрядиться, а причиною буде сильний зовнішній та внутрішній контроль за розрядкою. Зовнішній контроль появляється завдяки тому, що всі ми вивчилися впливати на інших, притлумлюючи їх розрядку. Дитині, яка власне розряджається, може бути сказано: "Не будь плаксою", "Будь мужчиною", "Більше характеру, молода леді", "Іди у свою кімнату і можеш вийти лише з усмішкою на обличчі", або якийсь із варіантів цих фраз. Можливо, значно важливішими, аніж ці фрази, є позавербальні жести, що виражають злість, нетерплячку, погрозу, насмішку чи сум'яття. А дорослим, котрі плачуть, розмахують руками, кричать чи сміються понад те, що дозволяють вельми жорсткі суспільні обмеження, — таким дорослим може бути запропоновано прийняти заспокійливе або піти до психіатра.

Усвідомлюючи, що розрядка завше викличе покарання, дитина розвиває внутрішні перепони, які пережоджають емоційному вираженню переживання. Хлопець дуже швидко вивчається, поранившись, приховувати свій плач від однолітків. Він може стримувати сльози аж до того часу, доки не залишиться наодинці. Однак, сотню разів повторюваний, цей процес врешті опановується цілковито. Дитина блокує сльози так досконало, що забуває, як плакати. Заборона плакати може бути менш категоричною щодо дівчат, однак їх це теж стосується. Проте дівчатам значно менше, аніж хлопцям, дозволено розрядка злості; це має той вислід, що жінки вже й забули, як виражати злість.

Підсумуємо: емоційне напруження неухильно і повсякчас з'являється у процесі життя дітей та дорослих. Оскільки звичайно існує сильний внутрішній та зовнішній контроль за розрядкою цього напруження, то люди, переважно, накопичують пригнічені емоції. Виглядає цілком ймовірно, що у традиційному суспільстві саме ритуал і пов'язаний із ним міф забезпечують середовище, у якому психологічно допустиме і соціально прийнятне повторення катарсису.

РИТУАЛ І ДИСТАНЦІОВАННЯ

Після зробленого нами обговорення катарсису та механізму дистанціювання можна дати визначення ритуалу не тільки термінами його предмету, як це

зробив був Дюркгайм, але й у термінах емоційної динаміки учасників. Зважаючи на мету даного дослідження, я визначу ритуал як дистанційоване поновне набування чинності тих ситуативних емоційних переживань, які є фактично універсальними для даної культури. Як я зозначав вище, у цій дефініції є три засадничі складові: повторна участь у емоційному пережитті, механізм дистанціювання, розрядка.

Ритуал розгортається переважно навколо оновлюваних витоків колективного переживання. Біль тимчасових розлук спричиняє ритуал прощання, так само як біль довічної втрати обумовлює похвальні обряди та траурні церемоніали. Перехід із одного соціального статусу до іншого, як це буває при одруженні, створює біль за втратою старих взаємин, та страх, пов'язаний із усвідомленням свого нового статусу, і це призводить до обрядів переходу. Церемоніал привітання є, ймовірно, ритуалом, що зав'язується навколо страху та зникання привітання встановленні контакту з іншими, часто незнайомими. Ритуальна драма, як це у випадку грецької трагедії, пов'язана з універсальними людськими переживаннями: смертю, несправедливістю, зрадою, вигнанням.

Будь-який механізм, що дозволяє особі бути водночас і учасником і спостерігачем її ж власного переживання, сприяє здійсненню другої складової цієї концепції ритуалу — дистанціюванню. Віра у потойбічне життя вже згадувалася тут. Ритуал моління рівно настільки дистанціює комунікантів, щоб він/вона були настільки ж учасниками, наскільки і спостерігачами; і це продовжується так довго, поки комунікант водночас і вірить і не вірить, що він/вона комунікує з надприродньою істотою. Подвійна візія⁶, водночас і віра, і невіра, що є прикметою учасників ритуалів життєвого циклу, може бути причиною плутанини, яку відзначають у своїх нотатках багато етнографів, що досліджують міфи культур, відмінних від їх власних. Для естетичного комунікування учасник повинен і вірити, і невірити. З точки зору окресленої тут теорії комунікант, який є водночас учасником і спостерігачем, може переживати пригнічені емоції та розряджати їх.

Один цілком звичайний приклад: механізмом дистанціювання може бути і лексикон прощань. У більшості мов є фрази для прощання, що є індикаторами ймовірно остаточної розлуки: прощайте, *adieu*⁷, *vaya con Dios*⁸. У цивілізованих суспільствах, однак, ці фрази вживаються рідко. Надається перевага таким прощанням, які навіть у випадку остаточної розлуки мають прихований натяк на тимчасовість розставання: "Побачимось!", "Hasta la vista"⁹, "Auf Wiedersehen"¹⁰. Коли розлука є насправді остаточною, то щойно названі форми прощань виконують функцію дистанціюючого механізму: учасник може водночас і вірити, що розлука тимчасова, і не вірити в це. У цілительських обрядах віра в те, що у нас можуть вселятися духи, цілком може бути сприйнята як механізм

⁶Подвійна візія учасника-спостерігача є точною паралеллю концепції бісоціації Коестлера (Koestler 1964:34). Прикметно, що він пов'язує бісоціацію зі сміхом і плачем, і з творенням, саме так, як це роблю я.

⁷Adieu (фр.) — з Богом.

⁸Vaya con Dios (ісп.) — ідіть з Богом.

⁹Hasta la vista (ісп.) — до побачення.

¹⁰Auf Wiedersehen (нім.) — до побачення.

дистанціювання. У випадку екзорцизму, про який повідомляв Обейскер (Obeyesekere 1970), видається зовсім не Аліса Нона тяжко побивалася через безталання свого чоловіка, а Бог Вішну¹¹, котрий вселився в її тіло. До тієї міри, до якої Аліса Нона і вірила, і не вірила, що її тілом оволоділи, вона могла утримувати властиву дистанцію, необхідну для здійснення катарсису. Це зовсім не означає, що деякі з об'єктів екзорцизму не можуть цілковито вірувати, що їх тілом оволоділи. Однак, згідно нашої теорії у такому випадку акт екзорцизму не буде терапевтичним, оскільки саме переживання буде майже повністю недостатньо дистанційоване.

Однак, набагато частіше в сучасному ритуалі подибуємо ситуацію не недостатнього дистанціювання (повторення нестерпних емоцій), але надмірного (відсутність будь-яких емоцій). Саме у цьому сенсі пропонується нами теорія береться об'єднати позитивну та негативну орієнтації щодо ритуалу. негативна орієнтація виражена запевненням щодо смерті Бога, безсилості ритуалу, деритуалізації, повеліннями та безсенсовністю, і зосереджена на тому краю дистанційовального континууму, де міститься надмірне дистанціювання. З іншого боку — позитивна орієнтація, що націлена на іншу певну точку дистанціювання — на естетичну дистанцію. Варто відзначити, що є певні застереження щодо ритуалів як недостатньої дистанційованості (цілковито втягнутість учасників у дійство аж до такої міри, що учасник після церемонії є значно напруженішим, аніж був спочатку). Ці застереження такі: повідомляється про вражаючу цілковиту проїнятість учасників під час ритуалу вуду, обрядів з прирученими зміями, та у деяких екстатичних фундаменталістських культурах, однак це рідкість.

РИТУАЛ ТА КАТАРСИС

Я розглядатиму деякі очевидні речі, що стосуються ритуалу, катарсису, успішності у двох сферах — у поховальних та цілительських обрядах.

Горер (Gorer 1965:126) застановляв, що англійське суспільство фактично не має ритуалу жалоби: "Я гадаю, поданий матеріал... показав..., що британці не мають відповідних приписів щодо того, як поводитися, коли хтось вмирає, і при важких розлуках, без соціальної підмоги пережити... скруху і жалобу, котрі є безумовною реакцією людини на смерть когось, хто є їй дорогим" Він доводив, що відмова від жалоби може мати важливі соціальні висліди, такі як, наприклад, зростання соціальної байдужості до факту втрати людського життя та стурбованість насильством у mass media. Пінкус (Pincus 1976:173-174) також застановлялася на відмові від жалоби і на прикладі реальних випадків показала, що невиражена скруха породжує серйозні особисті проблеми: "Чотири випадки, описані у цьому розділі, є прикладами відсутності оплакування. У кожному з цих випадків нерозпущений смуток призводить до захисту супроти поневолення емоціями, відмови від почуттів і до зубожіння особистості" Хоч вона зосереджувала свою увагу на особистісних та поміжособистісних витоках відмови оплакувати, її

¹¹Вішну — один із вищих богів індуїстської міфології, що разом із Брахмою і Шивою складають божественну тріаду — Тримурті. В індійській традиції ім'я Вішну тлумачиться як "такий, що у все проникає", "всеохоплюючий", від кореня віс — "входити", "проникати" — Прим. перекл.

реальні історії є добрими ілюстраціями для доказів Горера: у сучасному суспільстві відсутність відповідного для важких втрат міфу та ритуалу позбавляє живих зручної нагоди поплакати.

Наскільки може бути реконструйована картина жалоби в класичному та долітературному світах, ми можемо стверджувати, що ситуація була цілковито інакшою. Виглядає, що саме міф та ритуал були підготовчими чинниками для катарсису. Ридання заохочувались і сприймалися. У випадку к'юечан, каліфорнійського індіанського племені, "ридаючі сподіваються єдиного. Висловити свої емоції, щоби всі такі побачили, як тяжко він побивається за своїми родичами... Помешкання повне слізьм, чоловіки та жінки гуртуються разом і засвідчують свою повагу. Так розпочинається чотириденна жалоба" (Shift Arrow 1974:23). Подібно до к'юечан, більшість традиційних суспільств мають усталений період оплакування, так як це подибуємо у традиційних єврейських спільнотах: "Другий етап жалоби відбувається у перші три дні семиденного періоду (Шіво), котрий розпочинається відразу після поховання. Ці три дні присвячені нестримним риданням та голосінням" (Pollock 1972:11). Багато традиційних спільнот мають для оплакування спеціально відведене місце, а також і визначений період. У культурі бара, на Мадагаскарі, відвідувачів приймають у помешканні, що назване "будинок рясних сліз": "Розпочинають плач найближчі родички, а інші поступово приєднуються до них, плакальниці, що прибули першими, приєднуються раніше та більш нестримно. Завиваючи, вони стають одна за одною і клаути одна одній руки на плечі" (Huntington 1973:67). Видається також, що публічна жалоба була відома також у класичному грецькому суспільстві відносно і поховальних обрядів, і трагедій (Lucas 1968:273):

Оскільки жаль, особливо у трагедії, є часто жалем за мертвим чи навечно втраченим, то це споріднено з участю у дійстві з публічним оплакуванням, що є часткою життя у малих, тісно згуртованих спільнотах...[Існує припущення], що глядачі насолоджуються загальним смутком, "відаються" оплакуванню разом із акторами і хором.

Образ глядача, що "насолоджується" смутком, є важливим для нашого припущення, оскільки це наводить на думку, що ридання не було недостатньою дистанційованістю і проявилось на естетичній дистанції. Ідея жалоби, що проявляється у типі ридання, яке не є неприємним, підтверджується мовою деяких цілительних ритуальних голосінь:

*Які приємні сльози, які милі панихиди
Я би родше співав панахиду, аніж їв і пив.
Які солодкі сльози для тих, хто знедолений,
І плач панахид солодкий, і Музи скорбота.*

Ці відомості підтверджують, що традиційні суспільства мають жалобні ритуали, що сприяють катартичній ридання на естетичній дистанції.

Подібна ситуація, але при катарсисі від ляку, може скластися у випадку ритуалів зцілення. Дрижання та піт, а також розгорнуті засвідчення суб'єктивного переживання страху — характерна ознака багатьох описів ритуалів зцілення. Один із таких є опис цілительства у бушменського племені Кунг, зроблений Катзом (Katz 1973).

...і потім тебе починає трусити... Н/ум [енергія чи дух, пробуджений цілительським дійством] насилає на тебе дрижаки... Емоції зростають до неймовірних рівнів, чи то від страху, чи то від веселощів...[с.140]

[Поряд із відчуттям відпруження та звільнення кіа[ритуал зцілення] також приносить і глибоке почуття

Тебе проймає дрозем... і ти будеш тремтіти, мов на вітрі...[с. 147-148].

Дрижання також описане у ритуалах зцілення інших культур, наприклад у культурі культу Зара у Ірані (Modarresi 1968:154) та умбанада у Бразилії (Figge 1975:248-249). Дрижання зафіксоване вченим Саргант (Sargant 1974:126-127,135, 145, 169) у обрядах зцілення кількох культур. Ці описи треба тлумачити обережно, бо з них неможливо зрозуміти, чи тремтіння є некерованою, спонтанною реакцією, що її передбачає моя теорія, чи ж свідомими рухами, що взаємопов'язані з некерованим тремтінням та потім так, як голосіння (керована виражальна акція) співвідноситься зі сльозами (некерована реакція). Про піт, що супроводжує ритуали зцілення, йдеться і в іншій статті про Ікунг: "Піт (чо) є найважливішою прикметою трансу, оскільки він є намацальним і вираженим на поверхні тіла вислідом лікувального процесу... Виділення тг поява поту є засадничими складовими цілительського обряду" (Lee 1968:44). Оскільки ритуали Ікунг включають і енергетичні танки, то не цілком зрозуміло, якою мірою піт спричиняється нагріванням під час танцю, а якою — спонтанною розрядкою страху. Ця двозначність зникає у ритуалах зцілення балагіс у Індії, тут піт виступає в учасника, який не танцює, а лише пловно погойдується на ступнях: "Усе його тіло починає труситися, тремтіти, піт проступає з його пор" (Fuchs 1964:132). У всякому разі у цьому випадку ритуал зцілення є виразно і недвозначно позначений прикметами розрядки страху на естетичній дистанції, що і припускалося у цій теорії.

Ці фрагменти з етнографічних матеріалів аж ніяк не доводять мого припущення, вони тільки слугують ілюстраціями. З цього видно, що теорія завбачає згодом подібні дані, як це сталося у прикладі з рясним потом учасника балагіського обряду зцілення, а також поєднанням плачу та приємності у грецьких бануваннях, що може видатися вельми дивним. Я буду радо вітати відомості від читачів з новими прикладами, котрі б підтримали чи спростували висунуті мною докази.

ВИСНОВКИ

У цій статті була запропонована теорія ритуалу як механізму поновного уведення в дію на певній дистанції тих ситуацій, у котрих активізується колективноутримане емоційне напруження. Оскільки теорія розрізняє недостатню, надмірну та естетичну дистанції ритуалу, то вона поєднує позитивну та негативну настановленість у соціальній науці щодо ритуалу. Успішно здійснений ритуал розв'язує проблеми, які видаються нерозв'язними, керує колективними, себто некерованими переживаннями. В цьому аспекті ритуал є унікальним, він водночас вдовільняє і колективні, і індивідуальні потреби, сприяє розрядці особи від накопиченого напруження, а також виворює вічуття спільності.

Хоч ефективний ритуал у сучасному суспільстві — рідкість, він, однак не цілковито відсутній. Вагомим доказом може бути вдала ідея китайських комуністів створювати соціальні форми, які б уможливлювали катартичне розпруження. Однією із таких форм є партизанські театри (Hinton 1966:314-315):

Коли-трагедія бідної сільської родини стала явною, жінки навколо мене плакали відкрито, не соромлячись. Я озирнувся, сльози стікали по їх обличчях. Жодного ридання вголос, ніяких схлипувань, всі плакали мовчки. Здавалося, що страждання на сцені вікрило тисячу зболених душ, бездонне змістилище переживань, котре

ніхто не міг контролювати... Жінки, зодягнуті у ватні фуфайки, тулилися одна до одної і здригалися так, ніби їх здуває поривами вітру... Несподівано музика стихла, мовчання на сцені порушувалося лиш співом цвіркунів. В цю мить я почав усвідомлювати новий зміст реакції глядачів. Чоловіки плакали, і я з ними.

Інша форма — зустрічі, де виговорювалася внутрішня гіркота:

Люди зізнаються не у своїх гріхах, а у своєму горі. Це створює ефект становлення емоційної солідарності. Коли люди виливають свої жалі одне одному, то згодом усвідомлюють, що перебувають у одній і тій самій сумній подорожі крізь життя, і з усвідомленням цього стають ближчими одне одному, знаходять спільні сентименти, приймають цю підтримку і сподіваються.

Цілком переконливим є те, що ці сучасні ритуальні форми були невід'ємною частиною Китайської комуністичної революції, де вони зіткнулися водночас із особистими та колективними потребами. З одного боку, масовий катарсис був необхідний, щоб вивести селян із апатії та знерухомленості. А з іншого, груповий катарсис створив передумови для солідарності та віри, що було так необхідно для перемоги комуністів.

В сучасному світі серед щирих ревно віруючих, весільні церемоніали, поховальні обряди та інші ритуали зцілення не завше уможливлюють такі тонізуючі катарсиси. І треба б поміркувати над тим, чому сучасний ритуал втратив свою ефективність.

Феномен дистанціювання, що є ключовим у запропонованій тут теорії, наголошує на важливості проблеми ритуалу в контексті сучасності. Значна частина ритуалів життєвого циклу побільшують дистанцію від переживання: під час молитви припускається, що особа спілкується з верховним бенефактором; віра в життя по смерті застановляє на тому, що смерть — це відхід не на завжди; в ритуалі прощання людина користує з форм, які позначають тимчасовість розлуки. Ці ритуальні форми, видається мені, є залишками тієї історичної епохи, коли ритуал був необхідний як захист від недостатнього дистанціювання. Щодень тоді був сповнений низкою стресових випадків: загроза нападу хижаків — чи то тварини, чи людини; небезпека хвороби, вогню чи голоду; фрустрація чи сум'яття від вервечки несправедливостей чи зневаги.

У сучасних суспільствах, однак, причин для переживань значно менше: громадянське право зазвичай гарантує від жакхливих нападів та образ. Жаска небезпека хвороби, вогню чи голоду — під контролем, принаймні у західних суспільствах. Причини стресів, котрі, однак, і тепер є, більш приховані та непомітні. Навіть у похованні, де людина в силу обставин стикається зі смертю, сучасна традиція радше приховує, ніж засвідчує факт смерті.

З огляду на все це можемо сказати, що тепер потрібен такий різновид ритуалу, який провокував би до дистанції радше меншої, аніж більшої. І китайські комуністичні повстанці знову можуть послужити за приклад. Століттями стражденні селяни, спершу обрані для ошасливлення і не помічені новим режимом, були розбуджені у театрі наново, співчуваючи родині, типовій для старого ладу. Ці реалістичні вистави про поневолення викликали масові ридання, як це зазначалося у цитаті вище. Цілком можливо, що сучасне захоплення сценами насилля, жахами та катастрофами у значної частини аудиторії mass media у Сполучених Штатах є неусвідомленим пошуком

Т.Шефф: Дистанціювання емоційі...

відчуттів, які б зменшили дистанцію, аби уможливити катарсис. Можливо, ключ до ефективності ритуалу лежить власне в існуванні двох різних видів дистанціюючого механізму — того, що збільшує дистанцію, і того, що зменшує її. Для випадку, коли член спільноти надмірно дистанційований від емоції, а саме ці випадки і домінують у модерних спільнотах,

потрібен ритуал, що зменшує дистанцію шляхом пробудження спогадів про давні випадки колективних переживань.

У будь-якому випадку теорія, що її тут окреслено, відкриває нові можливості у дослідженні психологічних функцій ритуалу і міфу, а також пропонує набір категорій, що можуть застосовуватися при вивченні емпіричного використання цих функцій.

КОМЕНТАРІ

Переклав з англійської Роман КІСЬ.

РІЧАРД ДЕЙ, *відділ антропології, Південний Методистський Університет, Даллас, США.*

Хоча стаття Шеффа заслуговує на обговорення з двох точок зору — і антропологічної і психоаналітичної,— я обмежуся зауваженнями щодо першої і ухилюся від критики його вельми сумнівної ревізії окремих аспектів фрейдівської теорії (наприклад, щодо клінічної дієвості емоційного катарсису). Я зупинюся на цінності підходу Шеффа до ритуалу у зв'язку із деякими ключовими аналітичними проблемами, котрі нині цікавлять антропологів. Значна частина цих зауваг викликана тим, як автор критикує попередні дослідження. Мені видається, що авторові бракує ясного розуміння того, які тили питань є актуальними для сьогочасних антропологів.

У вступній частині своєї статті Шефф доводить, що не тільки його колеги — "символісти" (а саме, Дуглас, Фірт, Герц, Леві-Стросс, Тернер), але також попередники — "психологи" (у тому числі Фрейд, Маліновський) засвідчують "раціоналістичний ухил, який акцентує когнітивні елементи культури та ігнорує або ж намагається замовчати емоційні елементи. Таке бачення є етноцентричним, оскільки принижує той аспект ритуалу, яким наша культура послуговується мало, якщо взагалі послуговується". Не зупиняючись на непрямою ототоженні Шеффом "когнітивних акцентів" із "раціоналістичним ухилом", вважаю, що годі переконувати нас у тому, нібито антропологи не приділяли належної уваги емоційному компоненту ритуалу. Досить лише звернутися до класичного обміну думками між Маліновським (1948) та Еванс-Прітчардом (1965) щодо співвідношення між тривогою індивіда та колективною магичною практикою. Більш того, навряд чи багато антропологів заперечувало б катартичний елемент у ритуалах або ж функціональну необхідність створення соціально-прийнятних ситуацій для розрядки накопиченого емоційного напруження. Досить лише згадати аналіз Тернера у його праці "Лікарська проктика у племені ндембу" (1967, с.492) або опис Леві-Строссом (1963) шамана яко "професійного абреактора". На цьому рівні роль емоційних процесів у ритуальному дійстві є вже, здається, вирішеним питанням.

З часом, однак, питання ускладнюються, стають більш тонкими, скажімо, щодо механіки ритуального процесу та того, яким чином дане ритуальне дійство може викликати почуття солідарності в його учасників. Розгляньмо коротко поставлену Тернером проблему: як може розрядка афекту на індивідуальному рівні сприяти відродженню почуття відданості груповим нормам та вартостям? Яким чином "первинні енергії конфлікту (і інстинктивні, і соціальні) можуть бути поставлені на службу соціальному порядку?" (Turner, 1967, p.39). Питання такого гатунку посилили інтерес до складу та динаміки ритуального символізму. На цьому рівні досліджень аналітичне опрацювання вже вийшло за межі, коли проста згадка про "вихлюпування" афективного напруження могла правити за адекватне пояснення післяритуального відчуття солідарності. І дійсно, ми маємо пояснити, в який спосіб "суб'єктивні" стани індивіда можуть ставати символічно "об'єктивованими". Або ж, іншими словами, — яким чином змішані стани тілесного напруження можуть бути когнітивно трансформованими у розумово сприйнятні та ясні прояви через інтегрування в один із уже існуючих групових культурних патернів (Levi-Stross, 1963). І, закінчуючи із цією проблемою, скажемо, що дослідження символізму зопезпечили для антропологів концептуальний "порт призначення", що дає їм змогу досліджувати дуже важливий резонанс поміж індивідуальними (сенсорними) і колективними (ідеологічними) аспектами ритуалу.

Незважаючи на те, що праця Шеффа має засадниче відношення до енергетичного компонента ритуалу (а також і до сенсорно-афективних станів), дуже мало є в його теорії того, що дозволяло б нам пояснити символічний зміст специфічних обрядових відправ. Більше того: я вважаю, що саме символічна структура цих подій дає змогу учасникам ритуалу осягнути те, що, за термінологією Шеффа, є "естетичною дистанцією" від емоцій. За його словами, це є зрівноважений стан відчуження і мислення, що уможливує глибокий емоційний резонанс у межах контексту когнітивного контролю. З цього погляду "акцентуація когнітивності" сучасними антропологами не стільки виявляє етноцентричне відчуження від емоцій та ритуалу, скільки відображає випадкове відношення до інтелектуальних пошукувань, котрі прив'язують катартичні форми афективної розрядки до структури суспільного укладу. Без цього типу символічної

¹Коментарі подаються зі скороченнями.

регуляції ритуальна розрядка напруження залишатиметься "недистанційованою" — "хаосом конвульсивних імпульсів" (Geertz 1966:13) — нестачею зв'язку із груповими нормами та вартостями. І зрештою, як наслідок, така розрядка зробить малий вклад у справу згуртування суспільства.

У цьому сенсі можна було б сказати, що символічна структура естетичної дистанції стало предметом прискіпливого інтересу антропологів. Попри те, що Шефф ігнорує або ж замовчує кардинальну значущість цієї проблеми, йому не вдалося охопити всю багатоманітність підходів до ритуалу, що ними останнім часом послуговувалося більшість антропологів.

СТЕФЕН ФУКС, Ашрам Гіан, Бомбей, Індія.

Стаття, що її перегляд ми робимо, безумовно належить до категорії тих, що значно більше пасували б до журналу з психології чи психіатрії.

Якщо з одного боку можна вітати те, що автор наголошує на емоційному аспекті у соціальній функції ритуалу — на протизагаду до надмірно заакцентованого інтелектуального аспекту у Дюркгайма, — то з другого боку автор сам себе обмежив, і то аж геть обмежив, розглядом лише негативних елементів (горе, страх, зніяковіття і (або) гнів), і навіть не згадав, хоча б принагідно, що ритуал може мати також і позитивну чинність (радість, почуття духовного піднесення, підбадьорення, солідарність зі своїми співниками). Ясна річ, ритуал відіграє і позитивну роль, а не тільки негативну, як це, здається, розуміє автор.

Ця негативна настанова ввела автора в оману і припровадила до хибного тлумачення, як от, скажімо, щодо спітніння медіума Балагі, коли він був опанований духами. Шефф каже: "Ритуал зцілення є виразно і недвозначно позначений прикметами розрядки страху на естетичній дистанції..." Це помилкове тлумачення. В Індії пітніння є ознакою накопичення внутрішньої енергії ("тапас"), а не страху, — прикметою того, що понадлюдський чинник опанував медіума.

Поняття надмірного дистанціювання, недостатнього дистанціювання та естетичної дистанції хоч і є дещо незграбними, безумовно можуть бути корисними у розумінні ритуалів, котрі виражають страждання. Але ж чи застосовні вони до всіх ритуалів? Щодо індійської опанованості духами, такі поняття не видаються релевантними тому, що медіум переважно цілковито непритомніє. Катарсис наявний лише у пацієнта, для котрого виконується ритуал і у якого дух хвороби вилучається і переміщується з допомогою медіума.

Як мені видається, автор аж надто узагальнює певні психічні феномени і процеси, котрі трапляються в особливих випадках.

ДЖЕФРІ Г.ГОЛДШТЕЙН, відділення психології, Університет Храму, Філадельфія, США.

Шефф інтегрує в єдиній конструкції розмаїті, дотепер відокремлені ділянки психології, психіатрії, соціології і антропології. Отож його стаття заслуговує на щонайширше розповсюдження поміж представниками соціальних і поведінкових наук. Як представник експериментальної соціальної психології, я можу мати лише зауваження з приводу психології у Шеффа, а також щодо сенсу деяких його засадничих дослідницьких положень.

Оскільки основний фокус формулювань Шеффа зосереджений на дистанціюванні емоцій, то краще було б розпочати деякими заувагами з психології

та фізіології. Варто звернути увагу на те, що тільки чотири емоції залучені у Шеффові обговорення дистанціювання. Для дослідників було б надзвичайно корисним, коли б були подані недвозначні дефініції цих чотирьох емоцій. Натомість нам кажуть лише, що вони є реакціями на стрес, який полягає у зростанні напруження. Дистанціювання стає тим механізмом, з допомогою якого ці стани напруження можуть бути послаблені. Але чому лише горе, страх, зніяковіття та гнів? Чому не інші емоційні реакції на стрес, — такі, як тривога, депресія чи то боязнь? Пов'язані із цим питання стосуються також фізіології та психології викликаного стресом напруження. Оскільки передбачаються зміни у фізіологічній активації, яка супроводжує емоційний стан (Schachter and Singer, 1962), то незрозуміло, чи Шефф має на гадці визначити, що горе, страх тощо посідають спільну фізіологію, котра вирізняє їх з-поміж інших емоцій, а чи ці чотири емоції слугують просто за приклади. Зменшення напруження, здійснене естетичним дистанціюванням є також проблематичним із методологічної точки зору. Чи повинно зменшення напруження розглядатись у фізіологічних чи психологічних чи то інших термінах? Незрозуміло, ЩО САМЕ розряджається належним дистанціюванням: зацікавлений дослідник вимірятиме зміни у станах фізіологічного напруження чи зміни у психологічному відчутті комфорту?

Попри повагу до концепції дистанціювання, яка видається економічно-стислим способом роботи з розмаїтими феноменами, повинні бути запроваджені критерії для встановлення апіорі, чи певна ситуація буде недостатньо чи то надмірно дистанційованою. Поміж дистанціюванням — з одного боку та емоційною розрядкою із поміркованим (естетичним) оптимумом дистанціювання задля катарсисоподібного зменшення напруження — з іншого, передбачається криволінійне відношення. Однак не запроваджується метод для з'ясування того, в якій спосіб ситуація переживається особою у певний визначений час. Чесно кажучи, це виявилось проблематичним для інших (нелінійних) теорій у психології (напр., Verlyne, 1972), оскільки при потребі прогнозування треба буде вдоватися до абсолютних величин вимірювання. Попри все це, критика Шеффом психологічного дослідження в ділянці катарсису агресії у термінах недо- і передистанціювання видається слушною. Він цілковито має рацію, констатуючи, що психологи прогледіли точку зору Фрейда і броєрівську концепцію катарсису. Слід зазначити, що є низка досліджень катарсису агресії, котрі у термінах Шеффової теорії близько підходять до естетичного дистанціювання.

Теоретичні синтези є доволі рідкісними у соціальних науках, і зроблені вище зауваги не мають на меті критику формулювань Шеффа, а наголошені як невирішені спірні питання, з якими повинні впоратися дослідники шляхом перевірки теорії.

ДОН ГЕНДЕЛЬМАН, відділ соціології та антропології Гебрейського Університету Єрусалиму, Ізраїль.

Шефф має рацію: попри деякі особливі винятки (Briggs, 1970; Korferer, 1975), антропологи ухилилися від химерних і складних еманцій "емоцій"

Мої головні зауваження: 1) Ідеї Шеффа про дистанціювання і катарсис мали би бути застосовані до ширшого засягу експресивних форм діяльності, аніж ритуал. 2) Його формулювання про ритуал є

надто однотипними.

Один із засновків науки про суспільство як саморегулюючу систему передбачає, що така система є життєздатною, коли вона може передавати інформацію певного виду у своїх межах в обхід свідомих людських намірів. Всередині індивіда, як зазначає Шефф, такі канали комунікації часто "несвідомі" чи точніше "самонеусвідомлювані" ("unselfconscious"). В межах суспільства вони часто зосереджені чи локалізовані всередині "ритуалу" чи "гри". Тут стан свідомості індивіда видозмінюється і пов'язується із незвичайними реаліями. Ця комунікативна матриця дає змогу і катарсису і соціальній солідарності випливати із того самого способу вираження. Попри це ритуал і, скажімо, гра не передають те саме повідомлення звичному соціальному порядку (Handelman, 1976). Ритуал у загальній своїй будові, у перебігові через фази та у наслідках наголошує ідеальний характер суспільства. Як стверджує Шефф, щоденне життя має своїм наслідком накопичення пригнічених почуттів, котрі індивід стримував від розрядки. Ритуал спонукає індивіда до розрядки цих емоцій через їх дієве вираження, реінтерпретуючи його поведінку в такий спосіб, що узгоджується з утвердженнями в культурі цінностями та соціальними вимогами. Катарсис ритуалу є розрядкою від вплутування людського Я у повсякдення, із яким це Я зіштовхується щодня. Ритуал у такому разі є перекодуванням узгодженості між ідеальними вимогами культури і міжособовими пристосуваннями, що здійснюється через спротив тиску ("antidepressant") повсякденного життя.

124

Гра також є сферою реальності, однак не звичайної. На відміну від ритуалу вона містить можливість гнучкості — можливість змінити соціальний порядок, бути вільним від обмеженого та обмежуючого соціального Я і бути творчим як індивідуальність поміж рівних. Ось чому гра підкреслює нерелевантність як усталеного тиску щоденного життя, так і ідеальної принуки ритуалу. Ось чому катарсис гри є вивільненням від самої природи примушування як такого і це здійснюється через "арепресію": заперечення необхідності поціновуваного і усталеного самим життям порядку. Ритуал вивільняє індивідів від тиску на них мирських чинників в інтересах реінтегрованого соціального порядку. Гра через арепресію вивільняє індивідів від обтяжливих принук обидвох порядків — і мирського і ритуального.

Концепція Шеффа може бути продуктивно розширена, якщо поєднати ритуал і гру з метою повніше пов'язати психологічне буття із соціальним всередині багатоманітного, взаємодоповнювального і суперечливого соціального контексту, котрий конститує суспільство. Те, що автор послуговується дистанціюванням щодо гри *пикабу* та щодо драми, є кроком у цьому напрямку.

По-друге, ідея належного дистанціювання у ритуалі могла би бути більш докладно відточена через аналіз фаз ритуалу. Тернер (1969, 1974) показав, як багато ритуалів та інших експресивних проявів структуруються через прелімінальну, лімінальну та постлімінальну фази і встановив тотожність "антиструктури" та прояву почуттів комунітас як прикмети лімінальної фази. Я волю тут запропонувати як робоче припущення думку про те, що недодистанційованість є прикметою просторової границі поміж прелімінальною та лімінальною фазами,

коли головні дійові особи є представленими та залученими у дію. Недодистанційованість є наслідком впливу страждання. Естетичне дистанціювання зосереджене переважно у лімінальній фазі, де головні дійові особи зодягаються у певні символічні типи (Grathoft, 1970) і є провадженими до розрядки та катарсису у двоїстих своїх ролях як індивідуальні учасники та яко культурні споглядачі. Врешті-решт, передистанціювання є прикметним на часопросторовій границі між лімінальною та постлімінальною фазами, коли головні дійові особи спокійно повертаються до повсякденного життя (втримуючи, тим часом, той приглушений відблиск комунітас та катарсису, який більше пасує повсякденним функціям).

АРЛІ РАССЕЛ ХОЧСЧАЙЛД, *відділ соціології
Університету Каліфорнії, Берклі, США.*

Шефф пропонує нам сміливу та оригінальну теорію відношення між ритуалом, дистанціюванням і розрядкою напруження. Йому вдається звести докупи до цього часу відокремлені теорії і матеріали із драми, психоаналізу та антропології. Не так багато маємо ми подібних творчих зусиль довкола цих сфер дослідження, всередині них, або, як тут, — поміж ними. Його вклад є вельми важливим. Однак я трохи стурбований його концептуалізацією обидвох моментів — і емоцій і дистанціювання. Оскільки це останнє робить теорію складною для перевірки, я зосереджуся на двох аналітичних проблемах ще перед тим, ніж запропонувати, в який спосіб теорія могла би бути розвинена далі. Власне якраз стосовно цієї теорії, котра є такою багатообіцяючою, і є сенс вирабляти корисні поради.

Шефф більше увірав із Фрейда, аніж відкинув. І якщо переважна частина результату є такою, що збагачує, то є й дещо таке, що вводить в оману. Особливо це стосується тих проблем, котрі пов'язані із новою теорією катарсису у подібний спосіб, як це було зі старою теорією. Те, що є основним у Шеффовій теорії емоцій, здається, ґрунтується на "гідралічній моделі" афектів, — моделі, котрою уже не послуговуються у сучасній еґо-психології (Schafer, 1976). У цьому есеї ми дуже часто подибуємо посилення на "розрядку" емоцій. Шеффер зазначає, що таке використання приводить до висновку про "певну фіксовану кількість енергії "там", котра мусить бути розряджена, і певні ментальні канали "там" для протікання психічних енергій по них..." (с.299). Шефф слушно зазначає, що емоції не є станами, але процесами. Однак у його теорії емоції нагадують радше стани, що перебувають в очікуванні процесів. Емоції, як сказано, повинні "накопичуватися, блокувані чи акумульовані, подібно до м'язевого напруження". Із цих термінів впливає те, що емоція є (а) сутністю, що надається до кількісного означення і є достатньо тривкою, аби бути "накопиченою"; (б) є постійною і незмінною для періоду, коли вона перебуває в "акумульованому" стані; (в) є десь локалізованою, скажімо у м'язах; і (г) є цілковито відірваною від контролюючої особи чи агента, коли вона перебуває в "розрядці". Емоції, однак, не посідають своєї власної незалежної від особи історії. Це не є якась сутність, що її хтось "має" або "накопичує", або розряджає, тому що вона не є сутністю взагалі. Існують об'єктивно вимірювані фізіологічні стани, і ми можемо уявити, що ці стани "розрядилися". Але це тільки один із способів уявити собі тілесні процеси. Уявні конструкції є частиною тих даних, з яких ми виводимо емоцію, але вони

власне і мають вивчатися як уявні конструкції.

Я гадаю, що Шефф сплутав емоцію із напруженням. Він каже, що горе, страх, зняковіння і гнів є "фізичними станами напруження у тілі, що спричинені стресом" Як це підкреслює Шахтер (Schachter) і Сінгер (Singer 1962), Лацарус (Lazarus, 1966) та інші дослідники, проблемне питання емоцій не є таким уже й простим.

Це відрізняється від субстантивованої мови, з допомогою якої ми кажемо, що ми є "затоплені", "залиті" (англ. flooded) або ж "переповнені" (англ. filled with fear) страхом. Люди часто переживають стан неглибокого дихання. Однак те, чи витлумачуються ці прикмети — вкупі чи кожна зокрема — як страх або гнів залежить уже від сприймання індивідом себе-у-ситуації. Тремтіння від холоду має бути витлумачене інакше, ніж тремтіння у разі, коли на нас націлена рушниця. Більше того, такі різні тлумачення є предметом культурного впливу (Schachter and Singer, 1962, 1953). Найновіші дослідження цілком виразно припускають, що взаємовідношення тілесних проявів, конструкцій уяви і сприймання є проблематичним і варіабельним. І власне тоді, коли ми маємо говорити про емоції на противагу до напруження, ми повинні бачити ці відношення як такі. І все ж шеффова теорія ще могла б втриматися і навіть утвердитися, якщо б від самого початку було визнане неспроцужане розмаїття емоцій.

Деякі з проблем могли б бути розв'язані шляхом доповнення лацарусівською (Lazarus, 1966) концепцією "оцінки", яку він відрізняє від "холодного сприймання" (див. також Wallace, 1956; Fritz and Mathewson, 1957; Grinker and Spiegel, 1945). Смерть автоматично не є втратою, так само, як грубе слово не є автоматично погрозою. Як зазначає Лацарус (Lazarus, p.44) "аби погроза мала місце, мусила би бути вчинена оцінка ситуації щодо наслідків того, що образа виражена. Знання і вірування індивіда сприяють цьому. Оцінка погрози не є звичайним сприйманням елементів ситуації, але судженням; висновком, що у ньому факти асимілюються у констеляцію ідей та очікувань". Лацарус іде далі, аби вирізнити первинну оцінку ("наскільки це дійсно погано?") і вторинну оцінку ("якими є мої засоби, аби впоратися з цим?") як два аналітично окремішні, але не послідовні (не такі, що витікають один із одного) процеси, що відбуваються у проміжку між погрозою та реакцією (pp. 44, 52, 160). Культурні чинники, так само як і психологічні, впливають на кожен тип оцінки.

Концепція дистанціювання вражає мене як найбільш яскраво-образний здобуток у теорії Шеффа. Воно пропонує нам спосіб бачення та іменування тих чинників, наслідком дії котрих є а) певний емоційний досвід; б) досвід, котрий поціновується як вартісний і значущий. Поза дією оптимальних механізмів дистанціювання ми можемо у момент і після здійснення певного факту сказати: "Я не відчув цю річ" або ж "Звичайно, я відчув емоцію і вона була жакливою" Це подвійне чи двочленне поняття потребує, однак, подальшого з'ясування. Як це подано у теорії, "дистанціювання" має відношення водночас і до стимула і до реакції, тому запропоноване співвідношення поміж ними є тавтологічним. В одному місці Шефф говорить про передистанційовані і недодистанційовані драми. В іншому місці "недодистанціювання є поверненням притлумленої емоції в ситуації, в котрій це не є відповідним..." Десь поміж цими двома

концептуалізаціями ми знаходимо положення про те, що "передистанціювання співвідноситься з притлумлюванням" Ми маємо потребу у з'ясуванні того, чи дистанціювання стосується властивостей стимула чи властивостей реакції. Змінні величини, котрі мають бути пов'язані чи співвіднесені у теорії, мусять бути аналітично незалежними, а ці дві — стимул та реакція — не є такими. Можливо, проблема могла би бути розв'язана вибором іншого терміну на позначення недистанційовального характеру стимулу.

Уявлення Шеффа про ритуал є новим доповненням до літератури про нього. І це не можна вважати тільки заміником інших концептуалізацій ритуалу. Трохи осторонь суперечки про те, є в ритуалі щось позитивне чи нема, постає суперечка про те, чи ритуал (або ж потреба у ньому) вже зникли. Ми могли б поставити питання: які нові соціальні форми виконують ту функцію, котру давніше звичайно сповнювали ритуальні форми? Стаття Шеффа пропонує нам можливість глянути на дві співіснуючі характеристики нових соціальних форм у сучасному суспільстві: а) механізми дистанціювання та б) соціальні ролі. Він зозначає, що багато примітивних культур означають спеціальне місце і період для жалоби. Це передбачає тимчасову ролу, котра легітимізує певну поведінку та досвід у межових ситуаціях. Такі ролі надають можливість того, що Гофман (Goffman, 1974) називає "привілеєм на вибрики" Йдеться про привілеї у тому сенсі, що вибрики чи бешкети дозволяється чинити без відповідного покарання. Різні типи груп несподіваних зустрічей, груп сензитивності, груп піднесення рівня свідомості — можливо пропонують різні механізми дистанціювання та різні легітимізуючі ролі для того, аби дати собі раду з колишніми травмами. Не менш важливо також повернути це питання іншим боком та систематично простежити характерну відсутність цих двох елементів у житті розмаїтих соціальних груп та класів. Тоді постає питання про те, яким чином люди дають собі раду із травмами без врівноважувачих соціальних форм.

**БРЮС КАПФЕРЕР, відділ антропології
Університету Аделаїди, Південна Австралія.**

Я вважаю есей Шеффа надзвичайно повчальним і стимулюючим. Він якраз наголошує на нехтуванні емоціями чи неслухному їх тлумаченні у дослідженні ритуальної діяльності і подає важливі думки щодо того, яким чином більша зосередженість на емоціях може бути із користю для справи залучена у пояснення ритуального процесу. Особливо корисною є його критична оцінка фрейдівського підходу до катарсису і його власне розрізнення поміж емоційним стражданням і емоційною розрядкою. Наголошувати саме на цьому, бо дослідники ритуальної дії часто сплутували відповідні ритуальні обставини, що вказують чи експонують підвищені емоційні стани, із розрядкою емоційного напруження. З цієї причини, можливо, вони хибно локалізували або ж неадекватно пояснювали терапевтичну дієвість певних ритуальних дій. Є особлива слушність у тому, що Шефф, орієнтуючись на минуле, прислухається (і, я вважаю, правильно) до аристотелівської ідеї КАТАРСИСУ як відокремлення від переважаючої підпорядкованості емоціям гніву, страху, жаху тощо (див. Entralgo 1970, p.196-204).

Для своїх дослідницьких цілей Шефф визначає

ритуал як "дистанційовану реактуалізацію ситуації емоційного страждання" Він привертає увагу до цорини драматургійної практики і виокремлює три щоблі дистанціювання: недостатнє дистанціювання, надмірне дистанціювання та естетичне дистанціювання. Саме в ситуації естетичного дистанціювання — якщо я правильно зрозумів Шеффа — катарсис може досягнути свою потенційну здатність на те, аби водночас і вибудувати емоційне напруження, і розряджати емоції. Завдяки цьому учасники ритуалу можуть водночас і переживати свої емоції і **ВІДЛУЧАТИ-ДИСТАНЦІЮВАТИ-СЕБЕ**, унікаючи опанованості чи пригніченості ними.

Мої власні дані щодо екзорсизму демонів на півдні Шрі-Ланки всебічно підтверджують аргумент Шеффа стосовно того, що терапевтична дієвість ритуалу збувається на естетичній дистанції. Поза тим, я таки маю певні застереження, що стосуються самого підходу Шеффа у тому вигляді, яким він є, а також міркування щодо його можливого розвитку.

1. Маю сумнів щодо того, як Шефф визначає ситуації недодистанціювання, передистанціювання та естетичного дистанціювання. Він, здається, довіряється головно суб'єктивним почуттям учасників та своєму тлумаченню сенсу їх рухів.

Я гадаю, що тип дистанціювання, котрий характеризує участь у ритуалі, не мав би визначатися таким чином. Чи є активність певного учасника передистанційованою, недодистанційованою чи естетично дистанційованою, — це вже є властивістю цілісної ситуації всього дійства. Отож ці описові ярлики слід застосовувати до поведінки під оглядом того, як організація дійства об'єднує учасників у ритуальну дію, а також з огляду на когнітивні ідеї, котрі лежать в основі ритуальної участі і які дозволяють знайти внутрішню логіку при осмисленні такої участі. Тож цілком можливо, якщо дотримуватися такої орієнтації, що легке похитування на ступнях, наприклад, розглядаване у відношенні до загального контексту дійства, могло би бути показовим радше для недодистанціювання, ніж до естетичного дистанціювання.

2. Я би наголосив ще більше, аніж це робить Шефф, на значенні запровадження когнітивної орієнтації, — всупереч твердженню Шеффа про те, що когнітивні підходи таких етнографів як Гірц (Geertz) чи Маліновський вели до нехтування ролі емоцій в ритуалі. У сінгалезців, наприклад, існують складні теорії щодо емоцій та поведінкові визначники розмаїтих типів емоцій. Ці теорії і визначники необхідно знати, щоб адекватно інтерпретувати і розуміти той смисл ритуального дійства, який і є метою. І все ж, попри це, відділення індивідів від їх страхів та жажів яко важливий складник катарсису, на який певною мірою спирається терапевтична дія, є узалежене (таке відділення) від маніпуляцій із когнітивними системами відношень. Одержимість може витворювати емоційну розрядку, але не конче спричинятися до відділення. Хоча й одержимість може бути корисною розділяючою підготовкою до відокремлення. Сінгалі розглядають основні види екзорсизму як найбільш терапевтично дієві. І власне у таких ритуалах присутні довготривалі наслідки драми.

Розуміння того, яким чином досягається це естетичне дистанціювання вимагає брати до уваги когнітивний зміст драматичного дійства, — що у свою чергу створює ситуацію, коли пацієнт може і надалі

виражати розрядку емоцій і навіть засвідчити своє відсторонення від страхів, якими був опанований досі.

Есей Шеффа, як я гадаю, спонукає на нові роздуми у аналізі ритуалу. Він більше, аніж уся сукупність сучасних підходів, спрямовує увагу до динаміки дійства, котра, як і емоції, недооцінювалась.

ІВАН КАРП, відділ антропології Індіанського університету, Блумінгтон, США.

Інтерес Шеффа до терапевтичної цінності ритуалу постає із його невдоволеності своєю більш ранньою працею стосовно співвідношення теорії ярликування із психічними захворюваннями (1966). У недавній своїй книзі (1975) він стверджував, що підхід символічного інтеракціонізму (обстоюваний ним підхід) не може пояснити зміни чи то в установках чи то в неспроможності дійових осіб давати собі раду зі своїм повсякденням. Тієї неспроможності, що у деяких випадках веде до наклеювання ярлика психічного захворювання. Зрештою Шефф звернувся був до теорії "особистісного надламу" ("personal breakdown"), де першорядним визначальним чинником є пригнічення емоцій, — особливо у роки формування особистості. Таким чином він сподівається поєднати культурні та індивідуальні чинники у підході до того, що ми називаємо психічними захворюваннями. Як теоретик *ярликування* він не приймає "психічного захворювання" як властивого і точного позначення того, що трапляється з особами, котрі неспроможні впоратися з обставинами. Отож він, здається, бачить передові індустріалізовані суспільства як такі, що чинять помилки у своїх способах виховання дітей і водночас такі, яким бракує механізмів регулювання результатів притлумлювання емоцій. Статтю Шеффа можна було б розглядати як частину постійних зусиль виробити загальну теорію краху особи.

Складність підходу Шеффа полягає у його надто простому поясненні взаємовідношення між емоціями та ритуалом. Ритуали, поза сумнівом, можуть сполучатися із дуже сильними емоційними реакціями. Але таке поєднання є водночас комплексним і залежить від багатьох непередбачених чинників. Шефф має цілковиту рацію, коли він виділяє позитивне і негативне ставлення до ритуалу у сучасних дослідженнях. Поза тим, негативне ставлення трапляється значно рідше, аніж волів би це гадати автор. Проблема полягає не стільки в тому, що є два різні бачення, скільки у тому, що значення ритуалу для дійових осіб варіюється водночас і всередині суспільства і поміж різними суспільствами. Ми нашоствхуємося тут на проблему символічної узгодженості. Цілий ряд досліджень показав, що стандартизовані значення для дійових осіб можуть не бути сприйнятими (див., наприклад, Fernandez, 1965). Якщо значення можуть виявляти таку варіабельність, тоді безперечно емоційна реакція змінюватиметься головно із тих самих причин. Багато підходів, особливо той, що подибуємо у Тернера (1967) припускають, що символам притаманна здатність збуджувати внутрішні емоції самих дійових осіб. Шефф здається приймає цю точку зору. Він стверджує, що ритуал забезпечує для дійових осіб належне дистанціювання від емоцій саме тому, що він збуджує належну естетичну емоційну установку.

Таке твердження не здатне розрізнати відчуття та емоції. Символи можуть дуже добре збуджувати відчуття. Вони можуть лише тоді переживатися як емоції, коли визначаються як такі і поділяються як такі з іншими дійовими особами. Наприклад, Скулканс (Skulkans, 1975) показав, що у валійському

спіритуалістичному культурі відчуття болю стає емоцією лише тоді, коли розділяється з іншими у ритуалах зцілення. За цих обставин біль стає стражданням. А страждання є чимось таким, що може бути контрольованим та розділеним з іншими. У своєму поясненні Шефф вважає, що особисте переживання опосередковується ритуалом, але при цьому не розділяється з іншими. Це приводить його до висновку, що сучасне суспільство позбавлене ритуалів, котрі мають сенс, оскільки тепер аж надто бракує ритуалів зцілення. Цей доволі романтичний погляд ідеалізує якість життя у традиційних суспільствах і нехтує спробами виявити, чи є у сучасному суспільстві такі ситуації, котрі функціонують як ритуальні. Ми можемо віднайти еквіваленти ритуалів в експресивних формах, що їх пропонують розвинені індустріальні суспільства.

Деякі інші ритуальні обставини можуть бути цілковито позбавлені сенсу головню через те, що вони не відповідають досвіді дійових осіб. Тут ми можемо говорити про *відсторонений ритуал* (alienated ritual). Я не вважаю, що ми маємо якісь докази того, що традиційні суспільства потребують відсторонених ритуалів. З огляду на це вважається, що терапевтична вартість ритуалу криється у його відповідності соціальному досвіді дійових осіб. Це не означає, що ритуали автоматично збуджують емоції. Це також не означає, що існує особливий набір емоцій, котрий би природно поєднувався із певними конкретними ситуаціями, а також, як це гадає Шефф, не означає того, що певні типи досвіду збуджуватимуть ті емоції, котрі універсально властиві нам. Тут його стаття перегукується із думкою Маліновського (1948) про емоцію страху, котра універсальним чином поєднана зі смертю. Коли Шефф каже нам, що "ритуал є унікальним тому, що в ньому зустрічаються та поєднуються водночас індивідуальні та колективні потреби, надаючи змогу індивідам розряджати накопичене напруження і витворювати в процесі цього соціальної солідарності", він, по суті, знову відкриває Маліновського, його помилки і все інше. Як це підкреслив був Редкліф-Бравн (1952), так само слушно було б гадати, що ритуали витворюють емоції страждання, як і вважати, що вони пом'якшують ці емоції.

ААРОН ЛАЗАР, відділ психіатрії, Головний Массачусетський шпиталь, Бостон, США.

Шефф знову ставить нерозв'язане суперечливе питання, яке було дещо поспішно закрито у психоаналізі та психіатрії. Питання про те, що катарсис сам собою не є, врешті-решт, терапевтичним, і що лікувальні курси, котрі використовують катарсис, мають тимчасовий ефект. У клінічній практиці намагання допомогти пацієнтам впоратись із затриманим горем головню з допомогою катарсису є широко визнаним терапевтичним засобом, попри те, що такий погляд не ввійшов у психіатричну літературу.

Концепція дистанціювання є корисною не лише для розуміння ефективності міфів, але також щодо терапевтичних аспектів психотерапії та ролі терапевта. Неefективними є ті терапевтичні заходи, котрі є переінтелектуалізованими і не створюють можливості для обміну афектами, або ж ті, що "затоплюють" пацієнта недостатньою дистанційованістю. Таке "затоплювання" є часто небезпечним тому, що може викликати стрімкий регрес, котрий провадить до психозів. Найбільш ефективна терапія дозволяє пацієнтові повернутися до болісних почуттів і спогадів, водночас залишаючись

осторонь від них.

Саме той є добрим терапевтом, хто просуває ситуацію у напрямку належного дистанціювання, допомагаючи пацієнтові бути водночас і учасником і споглядачем свого горя.

Підсумовуючи, скажемо, що Шефф піддає сумніву деякі старі припущення психоаналізу і пропонує нові поняття, котрі можуть стати корисним вкладом у психотерапевтичний процес. Його стаття буде високо поцінована фахівцями у ділянці психічного здоров'я.

ФІЛІП МІТРАНІ, Школа вищих досліджень у соціальних науках, Париж, Франція.

Для Шеффа "вітально функція", котра здійснюється ритуалами, полягає у "належному дистанційованні емоцій" і теорія, котру він пропонує, розглядає ритуал і міф як драматичні форми, котрі існують для того, аби дати собі раду з універсальним емоційним напруженням. Я гадаю, що у цьому є якась надмірна спрощення і що в такому способі бачення ритуалу є певна плутанина. Якщо цей термін (ритуал) мав би включати, як це пропонує Шефф, цитуючи Чейппла (Chorple, 1970) ритуали життєвого циклу (народження, ініціація, одруження, смерть) так само, як і соціальні маніфестації, що пов'язуються з релігійними віруваннями й міфами,— то у такому разі є цілком недоречно розглядати їх як ізольовані феномени, виводячи з них узагальнення безвідносно до специфічних соціокультурних контекстів, у котрих вони (ритуали) набувають свого сенсу. Шефф сплутує функцію, виконувану певними інституціями, із їх значущістю чи цінністю, тобто із тим інтелектуальним чи моральним судженням, котре може бути винесене з їх приводу. Інакше кажучи, він з'єднує в одне те, що представники соціальних наук гадають про ритуал, і те, що самі його виконавці думають і чинять щодо нього. Хоча доречно знати думку представників соціальних дисциплін, аби розуміти їх інтерпретацію фактів, однак безпосереднім завданням соціальних наук є розгляд того, яким чином думають і діють люди, що належать до певних соціальних інститутів.

У будь-якому разі приклади, які пропонує Шефф для ілюстрації двох позицій у поглядах на ритуал, виявляють деякі суперечності. Частина їх стосується етнографії традиційних суспільств, а інша частина є або оцінковими судженнями, або ж гадками, що стосуються сучасного американського суспільства чи загальних поглядів на соціальне життя (таких як фрейдівські), виведених за аналогією з індивідуальною психологією.

Попри ці моменти, як я це бачу, основною метою Шеффа є порушити два головні спірні питання. Він, здається, наводить на думку, що оскільки наша цивілізація не зважає на емоції (що годі вважати чимось самоочевидним), інші суспільства, де ритуал звичайно здійснюється, будуть настільки високо емоційні, що головною функцією ритуалу буде регулювати цю емоційність. Цей висновок, здається, є пов'язаний із дещо застарілим міркуванням, що традиційні суспільства ніби вмуровані у чуттєвість. Шефф, здається, недогледів, що відповідні суспільства, на кшталт нашого, хоч і по-різному, все ж змішують раціональні елементи із елементами відчутими і пережитими.

Головною помилкою підходу Шеффа є те, що часто спостерігається у соціальній науці: намагання інтерпретувати соціальні інституції у термінах індивідуальної поведінки. Насправді ж все більше

досліджень з цього приводу виявляють тенденцію до того, аби показати, що власне соціальні інституції слугують поясненням і надають форми індивідуальній поведінці. Сказати, що є такі універсальні направляючі людську поведінки як емоції, та що будь-який соціальний прояв ймовірно зіштовхується з ними, є тривіальною. Однак, з іншого боку, сказати, що саме це і є головною функцією цих соціальних проявів і, відповідно, інституцій, які витворюють їх, є нісенітницею.

Ця критика застосовна також, я вважаю, до тлумачення Шеффом катарсису у театрі та його "ефекту емоційного дистанціювання". Стародавнім грекам були відомі диференційовані установки щодо театрального дійства. Вони визнавали за можливе наявність двох позицій: патогонічної установки, котра відчуває драму, і теорогонічної установки, котра споглядає драму. Однак цей механізм не може бути придатним до перенесення за цією прикметою на ритуал і міф та одночасного їх пояснення. І знову-таки подібне тлумачення у цій царині нехтує результатами багатьох досліджень у сфері соціальної та релігійної антропології, які виявляють розмаїття значень у ритуалах і міфах у певному соціальному контексті. Те, що поміж іншими наслідками дії міфів та ритуалів, може проявитись і катартичний ефект, не звужує, не зредуковує їх ролі аж до такої щонайпростішої моделі *стимул-реакція*, якій мала б підпорядковуватись та з якою мала б узгоджуватись уся людська поведінка.

Первісно наголошено Шеффом небезпека етноцентризму врешті-решт видається значно більшою, коли звертатися до психології з метою інтерпретації соціальної структури чи систем вірувань. У зв'язку із цим аналіз, незалежно від його глибини та всебічності, ніколи не забезпечить оптимального способу до досягнення глибинного сенсу соціальної поведінки, коли оминатиме, обходитиме довкола соціологічні чи етнологічні дослідження.

КУРТ О. ШЛЕЗІНГЕР, відділ психіатрії, Стоунський шпиталь, США.

Стаття Шеффа порушує деякі питання щодо афектів, катарсису та функцій ритуалу.

Фройд розвинув більшу частину своєї теорії із методу вільних асоціацій, а не з катартичного методу, як стверджує Шефф. У цій статті є тенденція — інколи цілком явна — мінімізувати когнітивні та міжособові аспекти теорії афекту та ритуалу. В іншому місці (Schlesinger, 1976) я вже обмірковував питання про афективно-когнітивний баланс в ритуалі.

Я розглядаю афекти як вбудовані всередину самого вираження, стереотипні і розвинені досвідом патерни вираження. Поєднання первинних чи вроджених візрів із пізнішою символізацією та концептуалізацією робить людську емоційну реакцію надзвичайно складною (Bosch, 1976). Патерн вираження афектів діє від моменту свого започаткування як механізм сигналізації та спілкування, що залучає інших людей у систему зворотнього зв'язку. Отож, зрілі емоції, починаючи від їх первісних джерел, залучені в емоційну мережу, котра охоплює інших людей. Це дещо відрізняється від Шеффового акценту на емоціях як комюлятивній реальності, котра повинна бути блокована, розряджена і дистанційована.

Я вважаю, що Шефф недостатньо наголошує на суб'єктивному сприйманні афективних ситуацій, і

таким чином у терапевтичному плані радше недооцінює реінтерпретацію, аніж катарсис. Так, скажімо, лють має своїм наслідком сприймання ситуації яко загрозовою і викликає потребу у бойовій реакції. Саме через людську пам'ять і дію підсвідомості, а також через суб'єктивну інтерпретацію та символізацію багато таких загроз видаються небезпечними суб'єктивно і лють зникає тоді, коли ситуація сприйнята по-іншому. Отож вирішення полягає не в катарсисі, а в реінтерпретації, котра змінює значення сприйнятого.

Емоційним взаємодіям, безперечно, властиві істотні супроводжуючі фізіологічні зміни та феномен розрядки. Вони співвідносяться зі стереотипізованими підкорковими візрцями, які існують уже під час народження і поверх яких накладаються набуті досвідом та символізуючі новокоркові візрці — патерни (Tomkins, 1962). Ці первісні патерни є необхідною, але не достатньою умовою для дитячих емоцій. Наголошення на розрядці і блокуванні та ігнорування комунікативних, афективно-когнітивних аспектів дитячих емоцій є редукаціонізмом.

Якщо міркувати неупереджено, то концепція дистанціювання Шеффа є потенційно концепцією афективно-когнітивної інтеграції. Дуалізм учасника-споглядача є чудовим концептуальним знаряддям для розуміння емоцій і ритуалу. Я б волів розширити цю концепцію, аби означити більш виразно, що дистанціювання включає в себе реінтерпретацію міжособового спілкування, яке дотепер сприймалося як неконгруентне. Саме такий акцент полегшує перехід від теорії емоцій до теорії ритуалу, яка зосереджена на суспільних його аспектах.

ДЖОН СТОКЛ, Гарвардська медична школа, Головний Массачусетський шпиталь, США.

Стаття Шеффа видається мені високооригінальною і такою, що спонукає до роздумів. Він не лише аналізує елементи катарсису та ту динаміку дистанціювання, що надає катарсисові дієвості, але і пояснює відтак емоційну суть ритуалу як такого. Чи то як вистави (theatre), чи то як засобу лікування (cure). Таким чином він стимулює наші роздуми про катарсис у повсякденному житті.

З огляду на те, що катарсис є частиною "соціальних функцій" лікувальної практики, описане тут дистанціювання є корисною ідеєю. У медичній практиці пацієнт часто звертається до лікаря не лише через специфічні слабкості, але й тому, що у повсякденному житті немає або недостатньо ритуалів: їх бракує для того, аби долати вплив лиха чи горя. На відміну від грецького лікаря, який обходжував своїх пацієнтів супроти публіки на громадській площі, сучасне медичне обслуговування не зорганізоване яко ритуал, за винятком лише рідкісних випадків із сім'ями у помешканнях або ж у спеціальних терапевтичних групах. Зустріч із лікарем є діадною, обмеженою кабінетом із зачиненими дверима. У цій ситуації допомога пацієнтам в досягненні належної дистанції може визначити клінічне завдання.

Мабуть, найважче схопити сенс того, у який спосіб Шефф розрізняє напруження і розрядку емоцій. Звичайні психофізіологічні дослідження не роблять такого розмежування, хоча, зрозуміло, мали б це робити. Більшість досліджень мають просто справу з тим, що діється "перед цим" (напруження, що є явним чи прихованим) і "після цього" (відпруження, полегшення). Але жодне із цих мірил не придатне для вимірювання розрядки.

Мені особливо до вподоби такий аналіз з огляду

на вагу, що надається катарсису. Погляд Шеффа, хоч і опосередковано, робить вагомішими нетехнічні акти лікування, які полегшують його. Це той аспект лікувальної практики, яким часто нехтували (Stoekle, Zola and Davidson, 1964).

ДЖОН ВАН БААЛ, *Нідерланди.*

Теорія Шеффа приваблює простотою, але така простота викликає цілу низку вельми серйозних заперечень, коли йдеться про розповсюдження та генералізацію на усю теорію ритуалу. Три з них слід виділити.

1. Континуум, що запропонований поміж почуттям та пізнанням (когніцією) у термінах дистанціювання нехтує тим фактом, що ці дві функції завжди з'являються вкупі. Когніція стосується споглядання об'єкта, спостереження, що може бути описане в раціональних поняттях. Почуття є усвідомленням внутрішнього стану, досвідом, котрий вперто не піддається вираженню в описових категоріях. Оскільки завжди існує певний внутрішній стан, кожна людська дія супроводжується почуттями, хоча й не конче такими, що належать до однієї з чотирьох запропонованих Шеффом категорій. У когнітивному акті почуття є звичайно неясними, але вони не є відсутніми. Розв'язування головоломки часто переживається із приємністю, але часом воно викликає почуття роздратування і навіть люті. Інтелектуальний аналіз людського стану, когнітивна діяльність може розбудити сильні суміжні почуття відчуженості і пригніченості. Хоча я погоджусь, що дистанціювання є максимальним у когніції і мінімальним у почуттях, це не означає, що у вираженні ефекту дистанціювання завжди є мінімальність. Творець, що виражає свої почуття у поезії і композитор-музикант, який надає їм (почуттям) форми у музичній композиції є максимальними дистанціювальниками (*maximal distancers*). Музика Баха може тут слугувати за доказ. Вона є також доброю ілюстрацією того факту, що форми вираження є культурно обумовленими. Це ще одна складність, котра призводить до більших наслідків, аніж це може бути викладено у кількох рядках. Я змушений обмежитися лише твердженням, що усе набагато складніше, аніж це може пояснити теорія Шеффа.

2. Шефф пояснює невроз і благотворний ефект ритуалу як наслідок вираження фрустрованих почуттів і як реакцію на ці почуття, — насамперед горя, страху, зняксовіння та гніву. І знову-таки, це надмірно спрощення у питанні неврозу. Його головна причина полягає не у фрустрації вираження, а у внутрішній відмові індивіда прийняти свій світ та своє власне місце у ньому. Ось чому так часто той, хто страждає від неврозів, як тільки він був вилікований від дошкульного симптому, має схильність виробляти новий. Це не є фрустрацією вираження бажання, але бажання саме по собі — ось у чому суть проблеми. Проблема зберігається настільки довго, наскільки людині не вдається відповідати своєму місцю в універсумі через відмінності у своїх засадничих установках.

3. Наголос на катартичному ефекті естетичного дистанціювання у ритуалі та акцент на суміші віри та невіри, що його супроводжує, неспроможне пояснити часто повторюване явище ритуалів зцілення, у яких віра пацієнта є ефективною ритуалу є вирішальною складовою. Подібно до того, як пацієнт емірає від чарів, вірячи у їх дієвість, так само він одужує з допомогою своєї віри у силу ритуалу зцілення. Певна кількість переконливих випадків пропонується Леві-Строссом у розділах "Le sorcier

et sa magie" та "L'Efficacite symbolique" його "Antropologie structurale" (1958).

Інша категорія ритуалів, котру неспроможне пояснити теорія, є ритуали ініціації на кшталт австралійських. Вони не мають на меті лікування неохітливості від горя та тривоги, а прагнуть навітьим страхом та благоговійним трепетом. Справжня мета будь-якого ритуалу полягає не в тому, аби вилучити страх і фрустрацію, а у тому, щоб розташувати учасника на належному місці його світі (як і в його суспільстві). Для кращого розуміння великого розмаїття ритуалів становить інтерес розмежування Платвотом (Platvoet's) низькоінтенсивної (*low-intensity*) та високоінтенсивної комунікації (Van Baal, 1976, p.168). Низькоінтенсивна комунікація є ідеальною формою для людських взаємин із надприродним. Коли все йде вдало і тривога відсутня, малоінтенсивні ритуали є достатніми для того, щоб підтримувати комунікацію індивіда з його світом. Добрим прикладом тут є сповнювання молитви перед іжею, що рідко має характер, близький до кризового, який наголошував цитований Шеффом Чейпл. Саме усталений ритуал (*routine rite*) нагадує учасникам про належні для них позиції та установки *vis-a-vis* щодо світу. З іншого боку, коли нещастя чи тривога переважають, виникає потреба у ритуалах високоінтенсивного типу. Незалежно від готунку, всі ритуали мають на меті відновлення належної комунікації між індивідом і світом, яка посідає суттєві афективні компоненти і має глобальнішу природу, ніж спілкування через обмін звістками (*by the exchange of messages*) (Van Baal 1976, розділ 9,11). Коли у різноманітних ритуалах помірковане дистанціювання (*moderate distancing*) має тенденцію сприяти такій меті, то це не тому, що така поміркованість спричиняє відповідний ефект ритуалу, але тому, що самі ритуальні символи людського світу є сумішшю когнітивних та афективних елементів, що одночасно стимулюють помірковане дистанціювання.

В.Е.А. БІК, *відділ культурної антропології
Державного Університету Утрехта, Нідерланди.*

Шефф запропонував елегантну теорію щодо значною мірою знехтуваного предмету — афекту в ритуалі. Я вважаю, що його стаття заслуговує на увагу самою спробою охопити цей предмет.

Моє головне зауваження стосується ритуалу. Шеффові визначення ритуалу є надто вузьким. Воно обмежує ритуал лише до тих ситуацій емоційного напруження, які фактично є універсальними у певній культурі. Багато різновидів ритуалу випадають за межі цієї дефініції — переважно громадські ритуали (*communal rites*), ритуали річного циклу. Стрес може бути присутнім у цих ритуалах (наприклад, у ритуалах викликання дощу), але загалом такі ритуали не залежать від лиха (страждання). Це не означає, що вони не мають емоційного змісту, просто в них домінують інші види емоцій: люди радіють, що перебули рік і залишилися живими, що одружилися чи зібрали урожай. Навіть багато ритуалів переходу (ініціація, обрізання тощо) можуть бути насиченими радше у той спосіб, як це гадає Дюркгайм — через *mis-feeling* (we-feeling) більшою мірою, аніж через індивідуальне напруження. Шеффові ритуали вибору, зцілення та поховання належать до тих різновидів ритуалу, у котрих лихо (нещастя) є

очевидним. Шефф надто полегшив своє завдання. Йому варто було спробувати перевірити власну теорію щодо її істинності у тих різновидах ритуалу, в яких індивідуальне горе взагалі не виявляється.

Аби вчинити так, йому слід було врахувати ще й інші емоції та більше способів відтворення рольової гри. У запропонованій теорії, до того ж, дистанціювання залежить від можливості переключення із ролі учасника на роль споглядача і навпаки. У ритуал це вносить суміш віри і невіри водночас. Я вважаю, що це помилково. Дистанціювання залежить від самого дійства:

розподілу на фази, часового регулювання та структурування дійства. У ритуалі, як і в драмі, усі різноманітні емоційно насичені переживання завжди посідають належний час, місце і певне внутрішнє відношення до того, що відбувається. Отож саме це упорядкування є достатньою умовою для дистанції. Немає потреби апелювати до амбівалентної установки в учасника.

Якщо вплив цілісного оточення буде враховано, тоді теорія дистанціювання з її наголосом на індивіді може бути поєднана з підходами, що беруть до уваги ритуальну структуру і символізм, створюючи переконливий і продуктивний напрямок теоретичних ідей щодо кращого розуміння ритуалу.

Література

ALEXIOU M. 1974. The ritual lament in Greek tradition.— Cambridge: Cambridge University Press.

ARISTOTLE. 1968. Poetics.— Edited by D.W. Lucas. Oxford: Clarendon Press.

BARTH F. 1975. Ritual and knowledge among the Baktaman of New Guinea.— New Haven: Yale University Press.

BASCH M. F. 1976. The concept of affect: A re-examination // Journal of the American Psychoanalytic Association.— N 24.— P.768-771.

BATESON G. 1972. Effects of conscious purpose on human adaptation // Steps to an ecology of mind.— New York: Ballantine.— P.440-447.

BELDEN J. 1949. China shakes the world.— New York: Monthly Review Press.

BERLYNE D. E. 1972. Humor and its kin // The psychology of humor.— New York: Academic Press.— P.43-60.

BLUM, ALAN F. and McHUGH P. 1971. The social ascription of motives // American Sociological Review.— N 36.— P.98-109.

BRAMEL D.B. TAUB and B. BLUM. 1968. An observer's reaction to the suffering of his enemy // Journal of Personality and Social Psychology.— N 8.— P.348-392.

BRIGGS J. 1970. Never in anger: Portrait of an Eskimo family.— Cambridge: Harvard University Press.

CHAPPLE E.D. 1970. Culture and biological man: Explorations in behavioral anthropology.— New York: Holt, Rinehart and Winston.

DOUGLAS M. 1970. Natural symbols.— London: Barrie and Jenkins.

DURKHEIM E. 1961. The elementary forms of the religious life.— New York: Collier.

ENTRALGO L. 1970. The therapy of the word in classical antiquity.— New Haven: Yale University Press.

EVANS B. 1960. Shakespeare's comedies.— London: Oxford University Press.

EVANS-PRITCHARD, E.E. 1937. Witchcraft, oracles and magic among the Azande. — Oxford: Oxford University Press.

EVANS-PRITCHARD E.E. 1965. Theories of primitive religion. — New York: Oxford University Press.

FERNANDEZ J. W. 1965. Symbolic consensus in a Fang reformatory cult // American Anthropologist.— N 67.— P.902-930.

FIGGE H.H. 1975. Spirit possession and healing cult among the Brazilian Umbanda // Psychotherapy and Psychosomatics.— N 25.— P.246-250.

FIRTH R. 1951. Elements of social organization.— London: Walter H.E.

FIRTH R. 1972. Verbal and bodily rituals of greeting and parting // Interpretation of ritual.— London: Tavistock.— P. 1-38.

FREUD S. 1920. A general introduction to psychoanalysis. — New York: Boni and Liveright.

FREUD S. 1948. Collected papers.— Vol. 2.— Translated by J.Riviere.— London: Hogarth.

FREUD S. and BREUER F. S, and J. 1966. Studies on hysteria.— New York: Avon.

FRITZ C.E. and MATHEWSON J.W. 1957. Convergence behavior in disasters: A problem in social control.— National Research Council Disaster Study 9.

FROMKIN H.L., GOLDSTEIN J.H. and BROCK T.C. 1977. The role of "irrelevant" derogation in aggression catharsis: A field experiment // Journal of Experimental Social Psychology. — In press.

FUGHS S. 1964. Magic healing techniques among the Balahis in Central India // Magic, faith, and healing.— New York: Free Press.— P.121-138.

GEERTZ C. 1966. Religion as a cultural system // Reader in comparative religion.— New York: Harper and Row. — P.201-216.

GOFFMAN E. 1971. Relations in public. — New York: Harper and Row.

GOFFMAN E. 1974. Frame analysis.— New York: Harper Colophon Books.

GOODY J.R. 1961. Religion and ritual: The definitional problem // British Journal of Sociology. — N 12 —P.142-64.

GORER G. 1965. Death, grief, and mourning.— Garden City: Doubleday.

GRAHTOFF R.H. 1970. The structure of social inconsistencies: A contribution to a unified theory of play, game, and social action.— The Hague: Martinus Nijhoff.

GRAY F. du Plessix. 1976. Lovers and tyrants.— New York: Simon and Schuster.

GRINKER R.R. and SPIEGEL J.P. 1945. Men under stress.— New York: McGraw-Hill.

HAMBURG D., HAMBURG B. and DEGOZA S. 1953. Adaptive problems and mechanisms in severely burned patients // Psychiatry. — N 16. — P. 1-20.

HANDELMAN D. 1976. Play and ritual: Complementary frames of metacommunication // It's a funny thing, humour. — London: Pergamon. In press.

HINTON W. 1966. Fanshen.— New York: Vintage.

HUNTINGTON W.R. 1973. Death and social order: Bara funeral customs (Madagascar) // African Studies.— 32:65-84.

JACKINS H. 1965. The human side of human beings.— Seattle: Rational Island Press.

KAPFERER B. 1974. First class to Maradana: Secular drama in Sinhalese healing rites. — Paper presented at the Burg Wartenstein Conference on Secular Ritual.

KAPFERER B. 1975. Form and transformation in ritual performance: The organization of emotion and feeling in Sinhalese healing rites. — Paper presented at the 74th annual meeting of the American Anthropological

KAPFERER B. 1976. Entertaining demons: Comedy, interaction and meaning in a Sinhalese healing ritual // *Modern Ceylon Studies*.— N 6.— P.1-57.

KARP I. 1976. Good Marx for the anthropologist: Structure in 'Duck Soup' // *The American dimension*.— New York: Alfred Press.

KATZ R. 1973. Education for transcendence: Lessons from the IKung Zhu/Twasi // *Journal of Transpersonal Psychology*.— N 5.— P.136-154.

KLAPP, ORRIN E. 1969. Collective search for identity.— New York: Holt, Rinehart and Winston.

KLUCKHOHN C. 1942. Myths and rituals: A general theory // *Harvard Theological Review*.— N 35.— P.45-49.

KOESTLER A. 1964. The act of creation.— New York: Dell.

LAZARUS R. 1966. Psychological stress and the coping process.— New York: McGraw-Hill.

LEE R.B. 1968. The sociology of IKung Bushmen trance performances, // *Trance and possession states*.— Montreal: R.M.Bucke Memorial Society. — P. 35-45

LÉVI-STRAUSS C. 1958. *Anthropologie structurale*.— Paris: Plon.

LÉVI-STRAUSS C. 1963. The sorcerer and his magic // *Structural anthropology*.— New York: Basic Books.— P.161-180.

LÉVI-STRAUSS C. 1969. *The raw and the cooked*.— New York: Harper and Row.

LEVY R.I. 1973. *Tahitians*.— Chicago: University of Chicago Press.

LUCAS D.W. 1968. Pity, fear and katharsis, *Appendix // Aristotle's Poetics*. — Oxford: Clarendon Press.

MALINOWSKI B. 1931. *Culture // Encyclopaedia of the social sciences*.— Vol. 4.— P. 621-646.

MALINOWSKI B. 1945. *Magic, science, and religion*.— Glencoe: Free Press.

MALINOWSKI B. 1948. *Magic, science, and religion*.— New York: Anchor.

MANDELBAUM D.G. 1959. Social uses of funeral rites // *The meaning of death*.— New York: McGraw-Hill.— P. 189-219.

MAURER A. 1967. The game of peekaboo // *Diseases of the Nervous System*. — N 28. — P.118-121.

MODARESSI T. 1968. The Zar cult in South Iran // *Trance and possession states*.— Montreal: R.M. Bucke Memorial Society. — P.149-155.

OBEYESEKERE G. 1969. The ritual drama of the Sanni demons: Collective representations of disease in Ceylon // *Comparative Studies in Society and History*.— N 11(2).

OBEYESEKERE G. 1970. The idiom of demonic possession: A case study // *Social Science and Medicine*.— N 4.— P. 97-111.

PENFIELD, WILDER and LAMAR R. 1959. *Speech and brain mechanisms*.— Princeton: Princeton University Press.

PINCUS L. 1974. *Death and the family: The importance of mourning*.— New York: Vintage.

POLLOCK G. 1972. On mourning and anniversaries: The relationship of culturally constituted defense systems to intra - psychic adaptive processes // *Israel Annals and Related Disciplines*.—N 10.— P. 9-40.

PULVER S.E. 1971. Can affects be unconscious? // *International Journal of Psychoanalysis*.— N 52.— P. 347-354.

SARGANT W. 1974. *The mind possessed*.— Philadelphia: Lippincott.

SCHACHTER S. and SINGER J. 1962. Cognitive, social,

and physiological determinants of emotion state // *Psychological Review*.— N 69.— P. 379-399.

SCHAFFER R. 1976. *A new language for psychoanalysis*.— New Haven and London: Yale University Press.

SCHIFF T.J. 1966. *Being mentally ill*.— Chicago: Aldine.

SCHIFF T.J. 1972. Re-evaluation counseling: Social implications // *Journal of Humanistic Psychology*.— N 12.— P. 58-71.

SCHIFF T.J. 1975. *Labeling madness*.— Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

SCHIFF T.J. 1976. *Testing a theory of laughter*.— MS.

SCHIFF T.J. 1977a. *Laughter and tension reduction in comedy audiences*.— MS.

SCHIFF T.J. 1977b. *Ritual and emotion: A theory of mass entertainment*. — MS.

SCHIFF T.J. and SCHEELE S. 1977. *Laughter and tension reduction in response to comedy tapes: An experiment*.— MS.

SCHLESINGER K. 1976. *Origins of the Passover Seder in ritual sacrifice // The psychoanalytic study of society*, vol. 7.— New Haven: Yale University Press.— P. 369-399.

SHAPIRO D. 1965. *Neurotic styles*.— New York: Basic Books.

SKULKANS V. 1975. *Intimacy and ritual*.— London: Routledge and Kegan Paul.

STOECKLE J.D., ZOLA and DAVIDSON G.E. 1964. The quantity and significance of psychological distress in medical patients // *Journal of Chronic Disease*.— N 17.— P. 959-970.

SULLIVAN H.S. 1953. *The interpersonal theory of psychiatry*.— New York: Norton.

SWIFT ARROW B. 1974. *Funeral rites of the Quechan tribe // Indian Historian*.— N 7.— P. 22-24.

TOMKINS, SILVAN S. 1962. *Affect, imagery, consciousness*.—Vol. 1.— New York: Springer.

TOMKINS, SILVAN S. 1963. *Affect, imagery, consciousness*.—Vol. 2.— New York: Springer.

TURNER R. 1976. The real self: From institution to impulse // *American Journal of Sociology*.— N 81.— P. 989-1016.

TURNER V. 1967a. *The forest of symbols*.— Ithaca: Cornell University Press.

TURNER V. 1967b. *Symbols in Ndembu ritual // The forest of symbols*.— Ithaca: Cornell University Press.— P.19-67.

TURNER, V. 1967c. "A Ndembu doctor in practice," in *The forest of symbols*.— Ithaca: Cornell University Press.— P. 359-394.

TURNER V. 1969. *The ritual process: Structure and anti-structure*.— Chicago.

TURNER V. 1974. *Pilgrimages as social processes // Dramas, fields, and metaphors*.— Ithaca: Cornell University Press.—P. 166-230.

VAN BAAL J. 1971. *Symbols for communication*.— Assen: Van Gorcum.

VAN BAAL J. 1976. *Offering, sacrifice and gift // Numen*.— N 23.— P. 161-178.

VOLKAN, VAMIK D. 1975. *Re-grief therapy // Bereavement: its psychosocial aspects*.— New York: Columbia University Press.—P. 334-350.

WALLACE A.F.C. 1956. *Human behavior in extreme situations: A survey of the literature and suggestions for further research*.— National Research Council Disaster Study 1.



СУХЕ ТА МОКРЕ, ЛИХЕ ОКО

Есей про індоєвропейське та семітське світобачення¹

Алан Дандес

Переклали з англійської Олена ФЕШОВЕЦЬ та Ярина ВИННИЦЬКА

132 Лихе око — це досить складний та цілісний комплекс народних вірувань, в основі яких лежить переконання, що людина (чоловік чи жінка) може усвідомлено чи мимохіть завдати шкоди іншій людині чи її майну, тільки глянувши на неї чи це майно, або ж висловивши похвалу. Шкодою може бути хвороба або навіть смерть чи руйнування. Як правило, накликають або провокують напад лихого ока щаслива доля, добре здоров'я чи краса жертви (або необережне зауваження про них). Якщо атакований об'єкт живий, то він може захворіти. Неживі об'єкти, скажімо будинки чи мури, можуть дати тріщину чи розлапатися. Симптоми хвороби, спричиненої лихим оком, такі: втрата апетиту, надмірне позіхання, щикавка, нудота і лихоманка. Якщо атакований об'єкт — корова, то в неї може зникнути молоко; якщо рослина чи фруктове дерево — то вони раптово зів'януть чи засохнуть.

Запобіжними засобами є носіння опотропеїчних амулетів, виконання специфічних жестів або плювання, промовляння оберігаючих вербальних формул заздалегідь або по тому, як похвалили людину і особливо дитину. Іншою технікою є замовчування, приховування чи навіть заперечування успіху. Людина може символічно псувати (погіршувати, нівечити, спотворювати) красу (наприклад, зумисне забруднивши білу нову сукню або поставивши сажею чорну цятку за вушком дитини (cf. Crooke 1968:2:6) і, таким чином, не ризикувати повернути увагу лихого ока. Все це може бути логічним обґрунтуванням таких специфічних звичаїв, як покривання паранджею у арабських культурах, у єврейській культурі — уникання відповідати "добре" на запитання про здоров'я чи справи (безпечною відповіддю є: "Не зле" або ж "Не нарікаю"), або поширена тенденція серед мільонерів Європи та Америки одягатися у лахміття, і звичай у Сполучених Штатах під час бейсболу не

згадувати, що пітчер не схивив у жодному кидку. (Просте згадування про ймовірного "безпрограшного" може зашкодити пітчеру і посприяти баттеру).

Хоча комплекс вірування у лихе око і поширений у всьому індоєвропейському та семітському світі, однак він не є універсальним. У своєму міжкультурному дослідженні Робертс прийшов до висновку, що лише 36 % зі 186 культур у його моделі світу мають вірування про лихе око (Roberts 1976:229); він зробив припущення, що вірування "можливо розвинулося у старому світі, зокрема в Індії, на Близькому Сході та у Європі" (1976:234). З цього та інших досліджень (наприклад, Андрі, Селігман) є очевидним, що вірування про лихе око відсутні у аборигенів Австралії, Океанії, туземців Північної та Південної Америки та Африканської Сахари. За винятком території Магірбу, де ці вірування процвітають, ті декілька рідкісних згадок про лихе око у Африці схиляють до думки про ісламський вплив. У Латинській Америці лихе око було частиною загального іспанського та португальського культурних спадків. Проте у індоєвропейському та семітському світі важко знайти більш всепроникне та впливовіше народне вірування, аніж лихе око.

Дослідження, присвячені лихому оку, сягають класичної античності. Багато древніх зверталися до цієї теми. Плутарх (46-120 н.в.) змалював це вірування в одному зі своїх діалогів "Застільні бесіди" (V, питання 7) "Про тих, про кого кажуть, що вони мають лихе око". Діалог розпочинається такими словами: "Одного разу за обідом зав'язалася дискусія про людей, про яких кажуть, що вони уміють накидати чари і мають лихе око. Коли всі назвали таке твердження цілковитою нісенітницею і насміхалися над ним, Местріус Флорус, наш гість, заявив, що реальні факти потверджують поширене вірування". Деколи побіжні посилення свідчили про віру в лихе око, деколи — про невіру. У своїх проникливих повчаннях "Про задрість", написаних у IV столітті, Святий Василій зазначав: "...дехто думає, що задрісні люди приносять нещастя самим лише поглядом, і тоді здорові у повному розквіті сил починають марніти від чар, в'янути під поглядом задрісника, неначе змиваються руйнівною повінню. Як на мене, то я заперечую ці оповіді як народні байки та плітки

¹Подається зі скороченнями. Перекладено за: Dundes Alan. Wet and Dry, the evil eye // Dundes Alan. Interpreting Folklor. — Bloomington: Indiana University press. — P. 86-133.

Однією з проблем, яку часто обговорювали, було така: свідомою чи несвідомою є сила лихого ока. Відомий арабський історик Ібн Хандун (1332-1406) схилився до трактування сили лихого ока як похідної від мимовільної дії, і з тієї причини це слід розрізняти із зумисно злим чаклуванням. У розділі 27 частина 6 "Макваддімаб" (Ibn Khandun 1967:170-171), Ібн Хандун розказував про лихе око, називаючи його природним даром, чимось вродженим, а не набутим, незалежним від вільного вибору його власника. Він закінчив свою дискусію такими словами: "Ось чому говорять: "Людина, яка вбиває чаклуванням чи надприродними силами — має бути вбита, але людина, яка вбиває очима — вбитою не повинна бути" Єдиною прикметою для розрізнення є те, що людина, яка вбиває очима, не має ані наміру цього робити, ані змоги уникнути свого впливу. Застосування ока було актом мимовільним" Розрізнення Ібн Хандуна не всіма авторами поділяється. Дехто (наприклад, Mackenzie 1895; Cutileiro 1971:274) припускає, що деякі випадки лихого ока свідчать про погане ставлення до жертви власника лихого ока, в той час як інші, яким приписують таку здатність, "не причетні до будь-яких злих намірів" У час Ренесансу певна кількість трактатів була присвячена лихому оку. Показовими є праці Енріко де Віллена "Трактат про вроки" (1422), Леонардус Воїрус "Про вроки (амулет у формі фалоса)" (1589), Мартінус Антоніус Дел Ріо "Із магічних досліджень" (1599-1600), Джоанес Лазарус Гутієррес "Маленький трактат про вроки" (1653), Джоанес Хрїстіанус Фромман "Трактат про чаклування" (1675). Ці та подальші дослідження часто містять цінні відомості. Наприклад, Нікола Валлетта працю "Оповідки про ворожбу, що в народі називається джеттатура" (1787) закінчує тринадцятьма питаннями, що нагадують сучасну анкету, про лихе око і джеттатура (власників лихого ока). Питання такі: 1) Лихе око сильніше у чоловіка чи у жінки? 2) Чи сильніше у того, хто носить перуку? 3) Чи сильніше у того, хто носить окуляри? 4) Чи сильніше у вагітної жінки? 5) Чи сильніше у монахів, якщо так, то якого ордену? 6) Якщо тебе вкресли, то якими будуть наслідки? 7) На якій відстані джеттатура має силу? 8) Чи може ця сила виходити із неживих об'єктів? 9) Вроки сильніші збоку, спереду чи ззаду? 10) Чи існують жести, особливості голосу, очей, риси обличчя за якими можна розпізнати джеттатура? 11) Які молитви треба читати, щоб уберегтися від джеттатура монахів? 12) Загалом, які слова треба промовляти, щоб перепинити джеттатура чи уникнути його впливу? 13) Яку силу мають роги чи інші речі? (Valletta 1787:152). По тому Валлетта просив тих, хто стикався з лихим оком, зв'язатися з ним і додав, що він буде радий оплатити будь-яку інформацію.

Постійний вплив трактатів тривав і в XIX столітті. Італійські вчені, зокрема, були заінтриговані цим феноменом, який незмінно процвітав у їхній країні. Типовими є праці Джіованні Леонардо Маруг "Таємнича сила джеттатури" (1815), Мішель Ардіті "Вроки та амулети проти вроків у давні часи" (1825), які здебільшого стосувалися традиційних жестів, що використовувалися для відвертання лихого ока.

Можна з певністю сказати, що сучасне вивчення лихого ока розпочалося з есею Отто Янса "Забобони про лихий погляд у старожитні часи" (1855). Есей, як і багато інших трактатів, зосереджувалося на давньогрецьких та давньоримських прикладах про лихе око, але різнився своїм чесним та фаховим розбором усіх аспектів комплексу лихого ока, в тому

числі фалічного характеру великої кількості апотропеїчних амулетів. До кінця XIX століття про лихе око було написано численні нариси, проте більшість із них обмежувалися описовими оповідями якогось одного регіону. Добре відомою роботою у XIX столітті була також стаття "Лихе око" Фредеріка Томаса Елворті, опублікована у 1895 році.

Наступною визначальною спробою, можливо наймарнославнішою, стала енциклопедична двотомна праця С. Селігмана "Про лихий погляд та споріднене з ним", що була опублікована у 1910 році. Ця робота, або її версія 1922 року "Магічна сила ока і окликування", залишається, мабуть, найкращим джерелом інформації про цей предмет, принаймні, з огляду на повноту етнографічних відомостей. До інших визначних досліджень лихого ока у XX столітті належить розширений огляд Вестермарка про лихе око у Марокко (Westermarck 1926:414-478) та дво вичерпні есеї Карла Мейсена (Meisen 1950, 1952) у "Райнському щорічнику з народознавства", у першому розглядається лихе око в давній та ранній християнських ерах, а в другому — у середньовіччі та в сучасний період. Також вартими уваги є праці окуліста Едварда С. Гіффорда "Лихе око: студії з фольклору візії" (1958), класициста Вальдемара Деонна "Символізм ока", помертно надрукована у 1965 році, психіатра Джуста А.М. Мерло "Інтуїція та лихе око: звичайна історія забобонів" та зібрання антропологічних статей про лихе око "Лихе око", виданих Чарлєс Малоні у 1976 році. Це останнє видання, що складається з 15 есеїв, містить здебільшого етнографічні описи і мало звертається до численної літератури, присвяченої лихому оку, в класиці, фольклорі та у психіатрії. До неї, однак, входить велика і важлива праця Джона М. Робертса "Вірування у лихе око у світовій перспективі", у якій детально розглядається 186 різних культур з метою виявлення вірування у лихе око та тих культурних явищ, з якими воно корелює.

Згадані роботи є важливими напрацюваннями у сфері комплексу вірувань про лихе око. Але необхідно відзначити, що існує певна кількість цінних книжок і монографій про лихе око у кожній окремій культурі. Серед найкращих із цих досліджень у Шотландії є Р.С. Маклаган "Лихе око у західному Високогір'ї" (1902); в Іспанії — Рафаель Салілла "Лихе око в Іспанії" (1905); у Фінляндії — Тоіво Вуорела "Лихе око у світлі фінської традиції" (1967); в Сардинії — Клара Галліні "Добро і зло" (1973). Якщо додати до цих робіт десятки і десятки заміток і статей, в яких ідеться про лихе око побіжно або глибоше, стає зрозуміло, що існує неосяжна кількість джерел, які можуть надати необхідну інформацію.

Незважаючи на величезну бібліографію про лихе око, було б, однак, неправильним стверджувати, що робилися спроби розглянути комплекс вірувань у лихе око як цілісну інтегральну систему. Дотепер більшість дискусій про лихе око складаються лише з анекдотичних розповідей про різні інциденти. Антрополог Гокарт чітко означив ситуацію, коли сказав (Hocart 1938:156): "Існує чимало літератури про лихе око, але вона не робить нічого, окрім нанизування прикладу за прикладом" На жаль, ситуація не змінилася, і як сказав Спунер (Spooner 1976:281): "Переставлення фактів, як виявляється, не веде до задовільного формулювання теорії"

Формулювання теорії про лихе око таки існує. Найновіші теоретизування щодо можливого

походження і ролі лихого око включали припущення, що воно, себто лихе око, пов'язане з манерою прискіпливого вдихання. Припускали, що лихе око є древнім типом гіпнотичного феномену (MacHovec 1976). Але загальноприйнята теорія лихого око стверджує, що лихе око ґрунтується на заздрощах. У своїй знаменитій праці "Народні дороги", вперше опублікованій у 1906 році, Самнер доводив, що лихе око перебуває в залежності від первісного демонізму та заздрощів. Згідно Самнеру (Sumner 1960: 434): "Припускається, що демони заздять успіху та процвітанню людини і таким чином шкодять удачливим"

Нема сумніву, що заздрість якась пов'язана з лихим оком. Це видно ще з найдавніших текстів Близького Сходу. Слово "заздрість" ("envy") етимологічно походить від латинського "invidia", яке у свою чергу походить від "in videre", тобто, врешті рещт, від "бачити" чи "бачення", як помітив Цицерон (Elworthy 1958:7). Бачити щось, означає, напевно, хотіти його. Звичайною реакцією на бачення бажаного об'єкту є словесне захоплення ним. Вираз захоплення чи похвали припускає бодай дрібку заздрощів. Заздрість, відповідно, може бути вираженою або оком, або ротом (або обидвома відразу). Вчений Шок вважає, що лихе око є універсальним вираженням недоброзичливих заздрощів (Schoveck 1955), але Спунер розкритикував теорію заздрощів, зауважуючи (1976:283), що, "хоча це і є доконечно важливо і необхідно на певній стадії аналізу, антрополог, однак, повинен намагатися будувати моделі на вищому щаблі абстрагування". Спунер запитує, чому заздрість у одних спільнотах спричиняє вроки, а в інших — ні, адже вона, до певної міри, є універсальним явищем (1976:283). Можна дійти до висновку, що коли заздрість справді є компонентом цілого комплексу лихого око, то самої її недостатньо, щоб пояснити увесь комплекс з усіма його окремішніми деталями.

Психоаналітичні інтерпретації лихого око теж були лиш частковими. Оскільки апотропеїчні амулети та жести мають виразно фалічні ознаки (Valletta 1787:18-25; John 1855; Michaelis 1885; Elworthy 1958:149-154; Seligman 1910:II:188-200; Deonna 1965:180-181), то довгий час було очевидним, що чоловічі геніталії якимось чином пов'язані із комплексом лихого око. Відколи фалічні жести на кшталт *figiri* (дулі) (Leite de Vasconcellos 1925:92) застосовувались для захисту від вроків і відколи чоловіки, побачивши людину, яку підозрювали у лихоокості, щоразу торкалися своїх геніталій (Valla 1894:422n; Servadio 1936: 403; п. 8), то небезпідставним є твердження, що лихе око загрожувало чоловічій потенції (Seligmann 1910:I:199; Servadio 1936). Але якщо лихе око загрожувало чоловічій силі, то чому також вірили, що дитина, котру відлучили, а потім знову повернули до грудей, виросте з лихим оком, і чому лихе око було особливо небезпечним для тварин-самок, особливо корів? Робертс застосував типологічний аналіз різних прикмет, що асоціювалися з лихим оком у його міжкультурному дослідженні; він знайшов глибинну кореляцію між доінням та виробництвом масла, хоча і не зміг пояснити цього зв'язку (Roberts 1970:241,258). Звичайно, психоаналітики також могли доводити, що око — жіночий символ (Reitler 1913:160), де "зіниця символізує піхву, повіки — статеві губи, а вії — лобкове волосся" (Tourney & Plazak 1954:489). Тож є око фалосом, чи піхвою, чи водночас обома (або

жодним із них)?

Сам Фройд писав про лихе око у 1919 році у есеї про "Таємниче" і вбачав корінь цього феномену у подеднанні страху перед заздрощами з механізмом проєкції. Коли хтось володіє чимось водночас цінним та крихким і боїться заздрощів інших, то він проєктує на них заздрість, яку б він переживав на їхньому місці (Freud 1959:393). Торней і Плазак застосували психіатричні методи, розглядаючи око як орган для вираження агресії. Вони припускають (Tourney & Plazak 1954:491), що "через дію проєктивного механізму страх перед лихим оком може означати прояв агресивних імпульсів у особи, яка власне відчуває цей страх; ця агресія є чимось окремішнім від еґо і, в свою чергу, діє проти нього ж. Покарання за свою ворожість й агресію може сприйматись як страждання від вроків". Через проєкцію можливі агресор звільняється від почуття провини, бо "Я ненавиджу тебе" чи "Я заздрю тобі" трансформувалося у "Ти ненавидиш мене" чи "Ти заздриш мені". Засобом цієї проєктивної трансформації активний стає пасивним, агресор стає жертвою. Цим можна пояснити, чому багатих та сильних часто підозрюють у лихому оці. Однак це психіатричне визначення також не роз'яснює усі особливості комплексного вірування про лихе око.

Переконалива теорія про лихе око повинна відповідати більшості, якщо не всім, складовим комплексу, у тому числі виразно чоловічим і жіночим компонентам. Зверніть увагу на таке сучасне грецьке лікування від лихого око, до якого входить вербальна формула (Dionisopoulos-Mass 1976:46): "Якщо це жінка кинула оком, то зашкодь її грудям, а якщо чоловік — то пошкодь геніталії". Інший варіант (Hardie 1923:170): "Якщо це зробив чоловік, то нехай витечуть його очі, якщо це жінка зробила — нехай витечуть її очі й потріскаються груди". В Індії подибуємо те ж саме чергування чоловічих і жіночих атрибутів. Згідно Турстону (Thurston 1907:254):

Коли закладають новий будинок, чи овочева грядка або рисове поле квітують, такі запобіжні засоби повинні відвернути лихе око:

А. В будинку:

1. Горщик з чорно-білим візерунком підвішується вінцями донизу.

2. Підвішується дерев'яна фігурка мавпи з відвислими яєчками.

3. Підвішується фігурка малайлійської жінки з випуклими грудьми.

В. На полі та в саду:

1. Солом'яна фігурка в чорному одязі з чорними й білими цятками встромляється на довгій тичці. Якщо фігурка чоловіча, то у неї відвислі яєчка, якщо жіноча — добре розвинуті груди. Деколи чоловічі та жіночі фігурки розташовані поряд, боїмто обіймаються. 2. Горщики, як і у попередньому випадку, виставляються на бамбукових тичках.

Оскільки лихе око небезпечне для жіночих грудей (і для коров'ячого вимені) і для чоловічих геніталій, необхідним у магічних протидіях є запобігання обом небезпекам. Запитання таке: який теоретичний принцип чи принципи, якщо такі є, можуть пояснити цілий спектр явищ, які вважаються наслідками дії лихого око — від висихання фруктових дерев до втрати молока коровами та потенції чоловіками. Вражаюча подібність повідомлень щодо лихого око в різних культурах свідчить про те, що коли і є якийсь логічне пояснення цим речам, то воно повинно мати міжкультурну чинність.

Я припускаю, що комплекс вірувань про лихе око залежить від певних взаємопов'язаних ідей у

світобаченні індоєвропейців та семітів. Перед тим, як розглянути їх у деталях, я б хотів їх коротко згадати.

1. Життя залежить від рідини. Від поняття "вода життя" до сімені, молока, крові, жовчі, слини і т.д. засадничим принципом є те, що рідина означає життя, тоді коли втрата рідини означає смерть. (Мокре і сухе як опозиційна пара означає життя і смерть).

2. Існує визначена, кінечна кількість добра — здоров'я, багатства і т.д., — і через те будь-який прибуток в однієї людини може бути тільки за рахунок іншої (cf. Foster 1965). Якщо одна особа володіє цінною тілесною рідиною, сіменем, наприклад, то це автоматично означає, що комусь іншому бракує тієї ж рідини.

3. Життя викликає врівноважену модель. Якщо у когось замало багатства чи здоров'я, то така людина бідна чи хвора, такі особи є небезпечними для людей, у яких достатньо багатства та здоров'я. Це поняття може бути частиною проєкції заможних людей. Вони думають, що їм повинні заздрити і внаслідок цього вони проєктують такі бажання на невдах. З іншого боку невдах з добре відомих причин теж часто заздять.

4. У значенні символічному двоє очей можуть бути еквівалентом грудей або ячюк. Одне око може бути фалосом (голівкою), вульвою або, деколи, анусом. Повнота життя, свідченням якої є такі рідини, як молоко матері чи сім'я, може символізуватися оком і, відповідно, загроза постачанню таких цінних рідин може йти від ока чи очей інших людей.

Я не стверджую, що кожне народне вірування чи принцип обов'язково усвідомлюється членами індоєвропейської та семітської культур. Їх можуть усвідомлювати, а можуть і ні. Я припускаю хіба те, що вони є структурними складовими мислення носіїв цих культур. Я сподіваюся показати, що вони пояснюють не тільки лихе око, але й широкий спектр традиційної поведінки від традиції "давати на чай" до деяких особливостей поховальних звичаїв.

Документація народного уявлення про те, що рідина — це життя, в найповнішому обсязі зроблена Річардом Брокстоном Оніансом у його прекрасній *tour de force* "Витоки європейської думки про тіло, розум, душу, світ, час і долю", виданій у 1951 році. Оніанс зміг пояснити одну із причин кремациї. Спалення мертвого пришвидшує процес "висихання", остаточне видалення рідини життя (Richard Broxton Onians 1951:256). Він згадує грецьку концепцію життя як поступового зменшення рідини в людині (1951:215). Я би додав, що ця метафора напевно мала сенс у світлі не раз баченого висихання фруктів і перенесенні цього спостереження на інші об'єкти. З віком людське обличчя зморщується, і ці науничні зморшки можуть відповідно трактуватися як ознаки того ж таки процесу висихання. Треба відзначити також, що ця грецька концепція є проявом поняття про кінечну кількість добра (Foster 1965, Gouldner 1965:49-51). Чоловік народжується лише з певною кількістю життєвої сили, тому він завше прагне її поповнити. Молоко і вино, безперечно, є джерелами рідини, — відзначає Оніанс (1951:277), і він правильно звернув увагу на тости, що пов'язані із цим. П'ють "За здоров'я". Що не зміг зрозуміти Оніанс, то це те, що п'ють за здоров'я інших, і супроводжують це ще й такими виразами, як "За Вас", "За ваше здоров'я", "На довге життя". При понятті про лімітованість добра це означає, на мою думку: "Я п'ю, але не за рахунок вас". Сам факт, що той, хто п'є, згадує про здоров'я іншого перед чаркою, засвідчує те, що коли б він цього не зробив, —

здоров'я людини постраждало б. Іншими словами, пиття без запобіжної преамбули могло би зашкодити здоров'ю іншої людини. У незвичайній книзі, виданій у 1716 році під заголовком "Розмови про пиття за здоров'я", ми знаходимо цю думку сформульованою: "І якісь таємні чари присутні у словах: "Коли я вип'ю цей бокал вина, то хай інший чоловік загине" (Browne 1716:19).

Леві-Стросс на рідкісному прикладі з півдня Франції (Levi-Strauss 1969:58-60) аналізує такий звичай: до кожного столового набору у ресторани входила маленька пляшка вина, але етикет вимагав, щоб ніхто не наливав вміст пляшки у свій власний бокал. Радше наливалося у бокал сусіда. А сусід, відповідно, відплатить тим самим — налиє зі своєї пляшки. Цей звичай демонструє виразно інше відношення до вина, аніж до їжі, і може стати прикладом спеціальних правил, що керують споживанням рідини серед індоєвропейських та семітських народів. Уявлення про лімітованість добра вимагає запропонувати напій іншим. Якщо людина п'є не згадуючи сусідів, то вона ризикує викликати заздрощі і стати об'єктом чи жертвою лихого ока. Взаємна ввічливість демонструється у гальському заклинанні проти вроків, що було записане на острові Скай (Гейбридські острови). Вмиваючись уранці людина може промовляти (Mackenzie 1895:39):

Нехай Господь благословить моє око,
А моє око благословить все побачене;
Я благословлю мого сусіда,
А мій сусід благословить мене.

Численні розповіді підтверджують, що їсти привселюдно вважається особливо небезпечним з огляду на лихе око. Вестермарк (1904:211; cf. Gifford 1958:48-50), наприклад, відзначає, що "споживати їжу на очах у голодних те саме, що ковтати отруту; зло — і-бас, як називають його в племені мурів — тоді входить у ваше тіло. Коли ви починаєте їсти, то інші повинні теж пригоститися, або ж вийти взагалі". Стаття, що з'явилася у російському журналі "Ілюстрований мір" у 1881 році (згідно з Gordon 1937:306), оповідає про подібне вірування: "Російський уряд відіслав засудженого на смерть у Академію Наук для визначення сили лихого ока. В'язень голодував три дні, протягом яких буханець хліба, якого той не міг досягнути, лежав перед ним. У кінці третього дня хліб дослідили і знайшли у ньому отруйну речовину". Гордон (1937:307) помітив, що хоча цей випадок нічого не доводить — хліб міг легко зіпсуватися через те, що лежав у вологій камері три дні — однак сам факт, що газета опублікувала подібне повідомлення, показує готовність публіки повірити у силу лихого ока.

Прокоментувавши функціонування такої ритуальної дообідньої фрази як французьке "Bon appetit", Фостер відзначив необхідність запропонувати щось офіціанту в ресторани. Оскільки офіціант теж може заздрити тому, хто обідає, йому треба дати щось, аби забезпечити його прихильність, тобто "на чай" (англійський варіант — tips). У захоплюючому огляді аналогій до слова tip у різних європейських мовах — наприклад, французьке "pourboire", німецьке "Trinkgeld", іспанське "propina", португальське "gorgeta", польське "pariwiek", шведське "drincs", фінське "juomatohaa", ісландське "drykkjupeningar", російське "чаевые" [деньги], хорватське "паројница" — Фостер робить висновок, що англійське "tip" мало б походити від "tipple", що

означає "пити". Якщо Фостер має цілковиту слушність у твердженні (1972:181), що "тір, цілком зрозуміло, це гроші, які дають офіціантові, щоб оплатити його ймовірну заздрість, вирівняти відносини між тим, хто обслуговує і тим, кого обслуговують", йому не вдалося пояснити ймовірне значення того факту, що офіціанта запрошують "випити" (протиставлене до їжі). У світлі даного аргументу саме рідина мали пропонуватися для відвернення лихого око.

Давання, так би мовити, хабара напоєм також було в інших контекстах. Наприклад, у Шотландії:

Добре обізнана жінка, власниця готелю, говорила, що коли людина з лихим оком захоплюється чимось, що належить іншому, не буде ніякої шкоди, якщо людині, яку підозрюють у цьому, зроблять маленький подарунок... Коли збивають масло, то дають випити молока тому, кого підозрюють, отже оповідачка сказала, що заради безпеки завжди треба давати відвідувачу випити молока, а далі мовила, що корисно також перш ніж дати щось незнайомцю, спочатку трохи взяти собі (MacLagan 1902:122-123).

Припущення, що ефективність чайових посилюється, якщо спочатку самому випити молоко перед тим, як запропонувати чужинцю, перекликається з одним із народних уявлень про лихе око, згідно якого існує зв'язок між годуванням молоком та лихим оком. Йдеться про те, що коли немовляті дозволяють смоктати обидвоє грудей (а не лише одну), то немовля виростає з лихим оком. А також, що немовля, якого відлучили, а потім повернули до грудей, також виростає з лихим оком. Репрезентативні етнографічні дані містять таке: в Індії (Crooke 1968:1:2), "одним, можливо найпоширенішим, уявленням про лихе око є те, що коли дитина народжується, невидимий дух народжується з нею; якщо мати не тримає одну з грудей зав'язаною під час годування дитини іншою (у такому випадку дух помер би від голоду), дитина виростає з даром лихого ока, і якщо людина такого дару на щось постійно дивиться, то з цим щось трапиться". В Греції (Hardie 1923:161) "відомо про те, що коли немовля смочке груди по черзі, постійно змінюючи їх, то погляд дитини стане руйнівним для всього, на що вона гляне опісля. Так само, якщо мати поступиться сльозам її шойно відлученого сина і поновить годування, він матиме лихе око". Подібно у Греції, однією з причин лихого ока є "повернення до годування дитини, яку на кілька днів чи тижнів відняли від грудей (Blum & Blum 1965:186, 1970:146). Аналогічні свідчення прослідковуються у традиції словаків Америки (Stein 1974) і в румунів (Murgoci 1923:357). Це народне вірування підтримує заяву психоаналітика Мелані Кляйн про те, що первинним прототипом заздрощів взагалі є дитяча заздрість до "грудей, які годують" як об'єкту, в якому міститься усе (молоко, любов), чого дитя бажає (Klein 1957:10,29)). В усіх цих випадках немовля демонструє, сказати б, жадібність. Або воно хоче обидвоє грудей (коли однієї було б достатньо), або хоче повернутися до грудей після того, як його відлучили.

Немовля, яке отримує надмір молока, стане дорослим, який намагатиметься отримати матеріальні блага у такий самий спосіб, себто за рахунок інших. Отже, він буде носієм лихого ока, жадібним, завше буде прагнути більшого, аніж заслуговує чи потребує. (У цьому контексті можна припустити, що тір (чайові) походять не тільки від тіррле (пити), але і від піррле (сосок). Мене цікавить, чи симптом позіхання у жертв лихого ока має щось спільного з відлученням від

материнських грудей, одже рот у процесі позіхання постійно розкривається без видимої матеріальної винагороди.

Підтвердження важливості відлучення від грудей та суперництва поміж кровними родичами у комплексі вірувань про лихе око ми знаходимо у чудовій легенді, котра сама слугувала чарами супроти вроків. Гестер наводить слов'янську версію цієї легенди (Gaster 1900:139-142). Диявол викрадає її пожирає шосту дитину, після того як з'їв уже п'ятьох попередніх. Мати Мелетія посилає свого брата, святого Сисоє визволити її дітей. Коли Святий постає перед дияволом і вимагає повернення дітей, той йому відповідає: "Верни спершу молоко, яке ти висмоктав з материнських грудей". Святий помолвився і виконав це. Тоді диявол повернув дітей живими і здоровими. У двох грецьких версіях XVIII століття повторюються ті самі мотиви. Два святих, Сісимоїс та Сісинадорос вимагають від лиходійки Гіло повернути дітей свої сестри Мелітени. А демонка Гіло відповідає: "Якщо ви зможете повернути молоко, що висмоктали з материнських грудей, тоді отримаєте дітей". Святи помолвилися і вернули щось схоже на материнське молоко і Гіло повернула дітей (Gaster 1900:143-145). Якщо вертання материнського молока братом тотожне воскресінню дітей, тоді логічно припустити, що споживання материнського молока тотожне знищенню дітей. Оскільки протагоністами є брат і сестра, то ми маємо випадок кровного суперництва щодо розподілу материнського молока.

Вода є необхідною для підтримки життя, та й саме народження нагадує вихід із води — амніотичних вод (cf. Casalis 1976). Але у зв'язку з нашою темою нас цікавлять більше метафоричне та символічне трактування води. Оніанс пояснює сприйняття життя як води, а смерті як посухи розповсюдженим поняттям "вода життя" (1951:289). Пошуки живої води у індоєвропейських та семітських козаках (наприклад мотив E80, "Вода жінки"), а також загальновідомий жест, що означає фонтан юності (мотив D 1338, "Фонтан юності"), підтверджують сприйняття води як життя.

Якщо життєвий шлях — це поступове вичерпування запасів рідини, то найкращим способом повернути цей процес у зворотньому напрямку буде — поповнити цей запас. Незалежно від того, чи рідину приймають внутрішньо, чи застосовують зовнішньо (купання, хрещення, помазання), принцип жаттедайності чи оновлення зберігається. Я думаю, цілком можливо, що англійське слово sick (хворий) походить від латинського *siccus*, що значить "сухий". Повна втрата води — означає втрату життя. Ось чому у індоєвропейському та семітському світах мертвих вважають спраглими. Типовим є такий приклад (Canaan 1929:59): "Вода є важливою як для живих, так і для мертвих. Як і у давнину, палестинці ставлять коло мерця дзбанок з водою. У давніх похованнях ми часто знаходимо плитки чи глибокі заглибини у формі чаші. Це пояснювалось вірою у те, що душа померлого відвідує гробницю і шукає води, щоб втамувати спрагу. Ось чому ті, хто приходить відвідати могилу, наповнюють чашу водою".

З огляду на те, що вода є основною метофорою життя, цілком природним буде висловити заздрість мовою води. Ті, що не мають води заздять тим, що її мають, і прагнуть перейняти їх багаті води. Чи то мертвий, що заздить живому (вампір, що потребує крові живих і вважається спраглим на кров), чи то старий, що заздить молодому, чи безплідний, що заздить плідному — об'єктом заздрості завше є кров, соковитість молодості, материнське молоко, чоловіче

сім'я. Оскільки це багатство обмежене кількісно, то всім його не вистачить. Отже, захоплений погляд чи похвала сприймаються як прагнення заволодіти дорогоцінною рідиною. Якщо той, що захоплюється, отримує рідину, то це відбувається за рахунок об'єкту, котрим він захоплюється. Отже, фруктове дерево жертви всихає, а корова тратить молоко. Лихе око передбачає висихання.

Найдавнішу згадку про лихе око подибуємо у шумерів, і тут теж підтверджується асоціативний зв'язок ока із водою. Починається так: "Око, ad-gir, око, що має його людина... Око, що приносить людині лихо, це ad-gir. Сягає воно неба і несе з собою бурі без дощу" Шумерський текст подає і зцілення: "Сім ваз із водою постав перед кам'яними жорнами. Змішай з оливою. Нанеси на обличчя" Це нагадує неаполітанські чори, що з'явилися десь через чотири тисячі років по тому: "Око смерті, лихе око, я переслідую тебе водою, оливою і Ісусом Христом" Захисна сила рідини і води в тому числі зустрічаються у багатьох старовинних текстах, наприклад, у Беракот у Вавилонському талмуді ми читаємо: "Як риби у морі, занурені у воду, не загрожує лихе око, так і не має воно влади над сім'ям Йосифа" У Саудівській Аравії людину — носія лихого ока — можуть назвати "аш-габ", що значить і "сірий", і "висушений" Отже, людина з лихим оком — це людина висušена, котра потребує води, щоб освіжитися.

Коли з'ясувалося, що комплекс вірувань про лихе око залежить від водного балансу, стало можливим глибше осягнути різні апотропеїчні техніки. Наприклад, на зворотньому боці більшості амулетів проти лихого ока ми знаходимо грецький напис: "Я п'ю" Очевидно, що злиття з рідною, водою чи вином, оберігає від вроків.

Усі апотропеїчні методи захисту чи зцілення від вроків повинні бути ізоморфними. Але як показування фалоса, чи знак фіги, чи спльовування можуть бути ізоморфними? Я переконаний, що всі амулети чи жести означають продукування якогось виду рідини. Чи цією рідиною є сім'я, чи слина, — вона однаково доводить, що джерело життя жертви є невичерпним. Сплівування — це видобуття рідини привселюдно. Кромбі (Crombie 1892:252) мав рацію стверджуючи, що слина містить елемент життя, але не усвідомлював, що слина є символічним відповідником чоловічого сімені (cf. Onians 1951:233, n. 5). Перша консонантна група sp (англійське "spit", "spert" — українське "спльовування", "сперма" ("сім'я")) спільна для "sputum" і "spert" може означати викид рідини. Ще більш переконливим є недвозначний метафоричний доказ, який дає нам ідіома "spitten image", що вживається стосовно дитини, яка дуже схожа на свого батька.

Підтвердження того, що слина є дуже важливою у комплексі вірувань про лихе око, ми знаходимо в одній дуже цікавій традиції, яку зустрічаємо у Саудівській Аравії. Коли когось вречено, але не знають, хто це зробив, ставлять у багатоводному місці маленького хлопчика з неповною чашею води, який уособлює жертву, і прохають усіх чоловіків, що проходять поблизу, плюнути у чашу (або бодой зімітувати плювок). Опісля чашу відносять жертві. Вона випиває половину, а рештою омиває своє тіло. У східній Греції на початку століття захворіла одна сільська дівчина. Її матір, запідозривши вроки, найняла цілительку і попрохала її піти до церкви і зібрати у склянку сорок плювків. Жертва випила усе це і за кілька днів одужала. Хоч це естетично несприйнятно і негігієнічно, однак видужання свідчить, що принцип споживання рідини використовується як

протидія лихому оку.

Щодо малабарського звичаю, описаного вище, чоловічі фігурки з відвислими яєчками і жіночі з випуклими грудьми, що застосовувалися як захист від лихого ока, можуть також розглядатися і як символічні вмістилища рідини. Великі яєчка і груди засвідчують, вочевидь, багатство сімені чи молока.

Символічна тотожність грудей та очей підтверджується різними відомостями. Круг з осяйними короткими промінцями, що зустрічається у європейській іконографії, символізував і очі і груди (Crawford 1957:41, 48, 96, 98; cf. Deonna 1965:64; Meerloo 1971:36). Підтвердження можливості взаємозаміни очей та грудей впливає також із різних версій народної казки чи легенди "Подарунок для коханця" (казковий тип 706В за Аарне-Томпсоном). Ось вона стисло: "Дівця посилає своєму розпусному коханцеві (братові) свої очі (руки, груди), котрі були йому так до вподоби" Інші свідчення отримуємо зі сфери сучасних татувань: "Розплющені очі, витатувані на повіках або довкола сосків, знаходимо в Американських моряків, які вірять, що такі татування наглядатимуть за ними, допоки вони сплять (Parr 1933:136). Це вірування нагадує широко розповсюджений індоєвропейський звичай малювати око на одному з боків човна, корабля чи лука. Але важливим для нас моментом є те, що розплющені очі часом малюють довкола сосків, що служить прикладом тотожності пари "очі-груди"

Схожі фольклорні дані показують, що яєчка і очі у певних випадках теж можуть символічно прірівнюватися. У ірландській міфології ми знаходимо мотив J229.12: в'язням давали вибирати поміж кастрацією і осліпленням. Це нагадує нам Едіпа, який сам вибрав собі покарання через осліплення за статевий злочин (дискусія на тему осліплення і кастрації як алломотивів див. Dundes 1962:102). Тепер ми краще зрозуміємо сучасну грецьку формулу, у якій носіїві лихого ока бажають понівечених яєчок, потрісканих грудей, інакше кажучи, бажають висušити його чи її життєві рідини.

Ще одна деталь, котрої ми не пояснили, це однина — лихе око. Чому лихе око, а не лихі очі? У більшості мов ідіома "лихе око" вживається в однині. Наскільки я знаю, жодне з попередніх досліджень, присвячених лихому оку, не зачіпали цієї простої, але такої інтригуючої проблеми. Будь-яка теорія лихого ока, що претендує на вірогідність, мусить зважати і на цю проблему.

Щоб зрозуміти цей аспект комплексу вірувань про лихе око, розглянемо вірування Стародавнього Єгипту. За Моретом (Moret 1902:40-47) усі суцї предмети були створені оком і голосом. Життя постало шляхом викиду життєдайного світла Володарем Проміння. Ще до того сонце Ра, сотворитель всього, творив своїм оком-сонцем, "Оком Горуса" Сонячні властивості богів переносилися на фараона за допомогою магічної рідини са. Та сама са, що тече в жилах фараона, сина Ра, була і рідиною Ра, золотом сонячного проміння. Са з'являлась у процесі, який названо "саптоу", — дієсловом, що описує цілеспрямований потік води, пламеню, стріл чи еякуляцію (Moret 1902:47, n.2; cf. Roheim 1972:162). Іншим джерелом життя, окрім рідини Ра, так само вважалося молоко Ісіс (Moret 1902:48, n.1), що вказує на поважний вік ідеї про символічну тотожність сімені та молока (cf. Jones 1951b:233; Legman 1975:139, 367).

Загадкове дієслово "солтоу" з усіма своїми нюансами нагадує нам термін "еякуляція", якщо вона розглядається в контексті лихого ока. Френсіс Бекон у 1625 році говорив про заздрість, яка викликає "еякуляцію" ока. Також у багатьох повідомленнях про лихе око греків і американців грецького походження згадується термін еякулювати, коли йдеться про охоронні заклинання, наприклад "еякулюють" фразу "Часник тобі в очі" (Lawson 1910:14; Georges 1962:60). Око розкидає промені довкола так, як єгипетське сонце, око Горуса, викинуло свою життєдайну рідину са. За Ернестом Джонсом (Jones 1951b:3030) сонячні промені часто використовуються як символ фалоса чи сім'я. Фалічна інтерпретація сходу сонця як метафорична форма ерекції вперше з'явилася більше ста років тому (Schwartz 1874; cf. Jones 1951b, 278,285), і це подає усю солярну міфологію у цілком іншому світлі! Важливим для нас є те, що сонце є і фалосом, і оком. Варто зазначити також, що джеттатура (загальний термін у південній Італії для носія лихого ока) і еякуляція походять від одного і того ж латинського кореня.

У 1910 році у ряді дискусій про силу ока у гіпнозі Ернест Джонс прокоментував різні вірування у магічні рідини, а також так звані магнетичні рідини. У зв'язку з цим цікавим є повідомлення з Корсіки про механізм лихого ока. Повідомлення стверджує, що задіяна тут сила може бути і рідиною, яка вивільнилася внаслідок необачного компліменту або словесного захоплення. Джонс зазначає (1910: 239), що магнетична рідина виходила саме з ока гіпнотизера і стверджує, що вірування у вплив людського ока на добре чи на зле впливає з уявлення про те, що око та його погляд символічно тотожні чоловічим статевим органам і їх функціям. Фройд також говорив про "взаємозамінність властивостей ока та фалоса, що простежується у снах, міфах, фантазіях" (1959: 383-384). У випадку з фалосом погляд може виходити з голівки. Якщо глянути на голівку пеніса, то не так уже й неможливо уявити її як око, а сечовий отвір як сурогатну зіницю.

Особливо дивує те, що також трапляються іконографічні зображення фалоса з оком. Деякі дослідники відзначали існування *phallus oculatus* (Seligmann 1910:2:28; Deonna 1965:70), але жоден із них належно не опрацював цієї важливої проблеми. У арабській мові слово, що означає око є схожим до єврейського слова *ayin*, що означає і око, і добро (Gifford 1958:241). На амулетах проти лихого ока використовувався також один із біблійних віршів Книги Буття (49:22): "Йосип — вітка родюча, вітка родюча над джерелом, її віття по муру спинається". А справа в тому, що Йосип і його потомство були плідними навіть поряд із джерелом, яке ототожнювалося з оком. Сила метафори, пов'язаної з водою, відзначена навіть у ХХ столітті, і це підтверджується тим фактом, що "maiyeb" у розмовній арабській вживається для позначення води, а також чоловічого сімені, провідника життя (Сапаан 1929:58).

Народне уявлення про одноокий пеніс ми знаходимо також у валонському фольклорі. Згідно одного анонімного повідомлення з "Kryptadia" (1902:24), традиційним елітетом до фалоса був "li bwegne", діалектна форма "le borgne", що значить "одноокий". Як сказано, це чудове порівняння стане зрозумілішим через "невизначну подібність голівки і її крайньої плоти із оком і його повіками". Однак ця паралель видається не такою вже й непевною, якщо віднайти схожі "одно-оки" ідіоми в інших культурах.

Традиційність валонської метафори підтверджується іншими ідентичними повідомленнями: *sain-pibwegne* тлумачиться як "кровоточити своїм однооком, себто уринувати". Якщо під кровотечею або ж осушенням одно-окого мають на увазі уринацію, то це підтверджує думку, що образ "око, яке містить рідину", репрезентує фалос! Не треба далеко ходити за підтвердженням того, що третє око, як і третя нога, можуть слугувати синонімами до фалоса. Сам факт, що фалос є третім оком або ногою, узгоджується з фалічним трактуванням числа три у індоєвропейській традиції; фалос з яєчками сприймається як троїсте угруповання (Dundes 1968:420).

Прикметним є широко розповсюджений у Європі та Америці жарт: блохи сховалися у різних частинах жіночого тіла і домовилися зустрітись наступного дня і поділитись вроженими. Блоха, яка провела ніч у піхві, доповіла, що якийсь лисий і одноокий чоловік заходив туди і плюнув на неї (Legman 1968:585-586). Це не тільки ще один приклад фалоса, що був названий однооком, але також приклад тотожності плювання та еякуляції.

Якщо здорове око, себто фалос, може плювати чи еякулювати, то нездорове не може. За цією логікою можна припустити, що око, яке є більшим, потужнішим, може позбавити інше око здатності продукувати рідину або й самої дорогоцінної рідини. Думка, що лихе око висмоктує рідину на відміну від доброго ока, котре виробляє цю рідину, перегукується із аналогічними народними віруваннями, що стосуються змій та гадів. Ла Бар у своїй дискусії про фалічну символіку змій відзначає, що широко розповсюдженим є звичай домальовувати змій пір'я або ж волосся, незважаючи на те, що "жодна з відомих на землі видів змій не має ні пір'я, ані волосся" (La Barre 1962:61). Вірять також, що змії можуть смоктати молоко з жіночих грудей (La Barre 1962:94; cf. 285, Дитина і змія, у якій змія п'є молоко з дитячої пляшечки). Суть полягає у тому, що фалос у формі змій чи лихого ока може вкрасти дорогоцінну рідину.

Якщо фалос — одноокий, то ми маємо підстави припустити, що однооки особи і об'єкти можуть мати у фольклорі фалічні конотації. Саме з цих позицій можна розглянути казку про Поліфемуса (cf. козковий тип 1137 за Аарне-Томпсоном, "Сліпий велетень-людодід"). Одисей зміг втекти, бо спромігся встромити палаючу палицю в єдине око циклопа.

Комгер (Comhair 1958:26) зауважив, що Гомер, згадуючи одноокого циклопа, зовсім слово "брови" вживає у множині. Це можна пояснити тим, що око тут вживається не у буквальному, а у символічному значенні. Вже у 1913 році Ратлер припускає, що око Поліфема символізує батьківський фалос, а осліплення Одисеем циклопа означає кастрацію батька сином (cf. Glenn 1978:151-152). Фройдистська дискусія Ратлера почалася з цікавої австрійської народної іграшки — маленького дерев'яного чоловічка. Коли цей чоловічок схилив голову, з-поміж одягу появляється фалос. У нього три око, третє — посеред чола. Ратлер припускає, що третє око репрезентує фалос (Rèitler 1913:161).

У фольклорній традиції око одноокого велетня розташоване посередині (cf. мотив F531.1.1.1., "Велетень з одним оком посеред чола"). Оніанс наводить багато доказів на підтвердження того, що голова — це чоловічий статевий орган, розміщений зверху (1951:109-110,234,н.6). Якщо голова позначає чоловічий статевий орган, і якщо фалос сприймається як одне око, то відповідним буде розміщення цього

ока у центрі. І варто зауважити, що в природі не трапляється око посеред чола. Важливість розміщення посеред чола підкреслюється лівансько-американською традицією "підвішувати поміж очима дитини традиційну блакитну намистину для посилення захисту від лихого ока", (Naff 1965:49). Розміщення третього ока посеред чола перегукується із дієвістю середнього пальця, так званого *digitus infamis* або *digitus impudicus* (Seligmann 1910:183-184) для захисту або знімання вроків. У таких випадках слянуть середній палець і прикладають до чола дитини (Napier 1879:35).

Співвідносність ока і фалоса можна прослідкувати і у стародавній єгипетській міфології. Гор вступає у бій із Сетом. Сет вириває око Гора, а Гор у відповідь вириває одне з ячок Сета. У зв'язку з цим цікавим є той факт, що око Гора, яке дарують покійникові під час єгипетського поховального обряду, є саме тим оком, яке з'їв, а потім вернув Сет (Budge 1909:134-135,255), а ще прикметнішим є те, що покійникові кажуть: "Вам даровано око Гора і не буде воно забране від нього вами" (Budge 1909:128,145). Інший варіант: "Око Гора даровано вам і не буде воно забране від вас (Budge 1909:184).

В ірландській міфології подибуємо Балора, славного розбійника з оком на чолі (Kjarre 1927:1-43). Цікавим є те, що Балор мав лихе око і послуговувався ним, щоб викрасти чудо-корову. Застосування лихого ока з метою викрадення домашніх тварин належить здебільшого до комплексу вірувань про лихе око у кельтському світі, однак не тільки до нього. Злого Балора вбиває його внук Луг, який згідно пророцтва "наскрізь проб'є розпеченим залізом лихе око Балора, так, що воно вискочить з іншого боку" (Kjarre 1927:4). Поважний вік уявлення про чоловіче третє око підтверджується згадками у Шумерів, де Енкі (En), як стверджують, носить епітет "Nun-igi-ku" — "бог з блискучими очима" У повідомленнях його описують як бога зі святим оком у чолі (Van Buren 1955:164,169). У індійській міфології Шіва має третє око. У світлі гіпотетичних ототожнень фалоса і ока на чолі, більш ніж просто цікавим видається той факт, що культ Шіви переважно зводиться до поклоніння його фалосу (O'Flaherty 1875:137).

Я би хотів запропонувати логічну, хоч і дещо магічну парадигму, яка також підтверджує думку про фалічний компонент лихого ока. Парадигма побудована за принципом гомеопатичної магії, у якій сама форма небезпечного об'єкта використовується як запобіжний засіб. Лоусон (Lawson 1910:9), що мав блакитні очі, повідомляв, як важко йому було провадити теренові роботи у Греції. Його збивало спантелику те, що відповіддю на його звичне привітання "Доброго вам здоров'я" часто був знак хреста. А от на Близькому Сході блакитний колір вважається захистом від лихого ока (Westermarck 1926:1:440; Lawson 191-:12-13). Принцип "клин клином вибивають" застосовувався також і до очей. Широко застосовуються амулети, у вигляді очей (Westermarck 1926:1:459; Elworthy 1858:133). Боннер зазначає, що "найпоширенішим амулетом від вроків є апотропеїчний малюнок, що підтверджується численними знахідками пам'яток, котрі хоч і зазнали певних змін, однак загалом упродовж століть залишилися незмінними. На них зображене широко розплющене око, багато раз пошкоджене нападами звірів, птахів та рептилій" (1950:97,cf.211). Технічна назва цього малюнку, як вдалося виявити Боннеру, подана в уривку Соломонового заповіту, важливого

джерело для вивчення демонології, яке сягає третього століття (McCown 1922:108). У цьому уривку у кожного із 36 жерців зодіакального кола вимагають розповісти королю про його ім'я, владу та засоби охорони. 35-ий жрець каже: "Моє ім'я — Рекс Фтенеот. Я віраю людей лихим оком. Мою силу забирає вирізьблений малюнок великомученицького ока" Переклад Коніберга: "Я називаюся Фтенеот. Я віраю лихим оком кожну людину. Ось чому загибель великомученицького ока засмутить мене"

Парадигма може виглядати так: блакитний колір спричиняє лихе око, але блакитний колір застосовують у амулетах проти лихого ока. Око і є причиною лихого ока, а малюнок ока використовується для захисту від нього. Також амулет чи жест, що символізує фалос або вульву, охороняє від лихого ока. Якщо наша парадигма щось значить і тлумачення правильні, то однією з причин лихого ока мали б бути фалос або вульва.

Підкова та зростаючий місяць — схожі між собою за формою і застосовуються для захисту від вроків — можуть репрезентувати жіночі геніталії. Символічно відповідність ока і жіночих геніталій підтверджується добре відомою непристойною загадкою. Промовистою є версія, розказана Бессі Джонс з Джорджії, щоб оживити дискусію на фольклорному фестивалі у Берклі, Каліфорнія, у 1963 році: "Що це? — Кругле, волосате і з нього тече вода?" Відповідь — око (cf. riddles 1425,1426,1443-1444; "Волосате угорі, волосате низу" — у Taylor:1951). Вульва як об'єкт згубний може слугувати поясненням для одного спостереження Фрахтенберга — зороастрійці панічно боялися жінки, у якої менструація (Frachtenberg 1918:42). Очевидно, жінка, яка втрачає кров, рідину життя, загрожує життєвим рідинам інших (потенційних жертв лихого ока). Побутує думка, що втрата менструальної крові призводить до поповнення її запасів за чийсь рахунок. Асоціативний зв'язок між оком і геніталіями пов'язаний з цікавим віруванням, що надто надмірна сексуально активність (Meerlo 1971:54) чи надмірне мастурбування призведуть до сліпоті. Еякуляція внаслідок мастурбації спричиняє втрату рідини, а це призводить до погіршення зору. Гіффорд (Gifford 1958:166) пригадує зауваження Френсіса Бекона про давнє глибоке переконання, що "надто багато любовних утіх погіршує зір" Бекона здивувало було те, що у євнухів поганій зір, але якщо вони не можуть продукувати сім'я, то саме нестача рідини життєвих сил може бути причиною поганого зору — принаймні, згідно народних вірувань. Логіка дивовижно послідовна: якщо втрата рідини спричиняє сліпоту, то отримання її повинно вилікувати від сліпоті. Урина, наприклад, (торгова назва розчину для освіжування очей — Мурінал) широко застосовувалася для цілювання при вромах та інших захворюваннях (Gifford 1958:66). Материнське молоко є так само ефективним засобом для лікування очей, як і рідина з чоловічого джерела. Численні повідомлення стверджують, що "декілька крапель материнського молока безпосередньо з грудей є найкращими ліками при запаленні очей" (Gordon 1937:313). "Якщо капнути материнським молоком на очі, то дитино буде мати добрий зір", — стверджує звичайний угорський зубобон (Roheim 1952:353). Урина та материнське молоко є дієвими жіночими та чоловічими цілющими рідинами.

Фалос або вульва, що ототожнюються з лихим оком, яке шукає рідини, можуть пояснити те, що лихе

око живається в однині. Однак, не цілком зрозуміло, чому фалос чи вульва сприймаються як такі, що шукають рідини. Щоб зрозуміти це, необхідно розглянути одне важливе народне уявлення про сексуальність: вважалося, що коїтус небезпечний і ослаблює людину, оскільки його вислідом є втрата рідини. Легман апелює до уявлення, що статеві стосунки послаблюють чоловіка, але не жінку, оскільки він "втрачає" рідину, сім'я, котру вона отримує" (Legman 1967:653). Легман пов'язує це уявлення з поняттям суккубуса. Ще до того Ернест Джонс (1951b:120) стверджував, що "ідея відбирання життєдайної рідини шляхом виснажливих любовних ігор" пов'язана з повір'ями про вампірів. Джонс також згадує (1951b:179) дивовижне народне повір'я, що диявол не має сімені і "може запліднити жінку тільки отримавши сперму сім'я у вигляді суккубуса при взаєминах із чоловіком". Вирішальним тут є твердження, що фалос чи вульва становлять певну загрозу для життєдайних рідин жертви. Існує переконання, що мисливці повинні утримуватися від статевих стосунків перед полюванням (чи воєня перед битвою, атлети перед грою), це вірування, схоже, пов'язане з уявленням про кінечну кількість енергії у чоловіка, яка може поглинатися жіночими геніталіями. Адже відомо, що чоловік може спромогтися лише на певну, обмежену кількість ерекцій в статевому акті, а жінка протягом того ж часу, принаймні теоретично (і в уявленнях — cf. Legman 1968:356-360 про "вічно незадоволених жінок"), може дозволити собі необмежену кількість статевих актів, це підтверджує думку про "обмежене добро" чоловіка, коли йдеться про сім'я. Щось схоже подибуємо серед арабів у здійсненні "імсак" — мистецтво стримування чоловічого оргазму (Nefzawi 1963:30). Це радше егоїстична спроба обмежити втрату дорогоцінного сімені, аніж альтруїстична спроба додати приємних відчуттів жінці. Твердження, що "жінка при оргазмі виділяє спеціальну рідину, схожу на сім'я чоловіка", що Легман назвав забобонним "універсальним простонародним віруванням" (1968:403), дає підстави для практики типу імсак. Якщо чоловікові поталонить витягнути рідину із жіночих геніталій і в той самий час стримати свою власну рідину, він не втрачатиме своєї рідини і здобуде іншу. Те, що більшість чоловіків не спроможні стримувати еякуляцію, без сумніву є причиною страху перед жіночими демонами, які можуть до останньої краплини висмоктати життєдайні рідини чоловіка (cf. Legman 1975:134).

В Утар Прадеш (північна Індія) вірять (Minturn & Hitchcock 1966:74), що надмірна статева активність може призвести до хвороби і що "статевий акт робить чоловіка особливо слабким і схильним до хвороб, а втрата краплини сімені рівносильна втраті 40 крапель крові". Більше того, "довголіття чоловіків можливе лише при повному утриманні від статевих стосунків у похилому віці". Очевидно, втрата життєдайних рідин через еякуляцію призведе до зменшення життєвої енергії. Таке пояснення є традиційним і в Іспанії: "Якщо хочете дожити до старості — утримуйте сім'я у собі"

Я стверджую, що у контексті вірувань про лихе око демонстрація фалоса або фіги (що позначає фалос у вагіні) символізує здатність жертви продукувати сім'я. Ця здатність виробляти рідину прослідковується у одній цікавій деталі американського звичаю. Екзорцистка, яка спеціалізувалася на боротьбі з лихим оком,

стверджувала, що неможливо зняти вроки допоки дитина не помочиться. Очевидно, ймовірність зняття вроків залежить від здатності дитини виробляти воду, продукувати рідини. (Це перегукується з тим фактом, що урина вважається ефективним засобом від вроків). А це відповідає гіпотезі мокрий-сухий.

Існує інший шлях знешкодження лихого ока, а саме — дефекація на нього. Міллінген у своїй статті 1818 року повідомляє про незвичайний мармуровий барельєф, де зображено чоловіка, котрий, задерши догори одяг, присів і опорожнюється на велике око, на котре також нападають різні звірі (cf. Elworthy 1958:1388-141; Deonna 1955:93-94; 1965:180). Над дефекуючим чоловіком написано: *casator cave malum* (Magaldi 1932:97; cf. Deonna 1966:94). Селігман (1910:1:302-303) зазначає, що часом екскременти використовуються як протидія лихому окуві, наприклад у випадку, коли в корови знежирюється молоко, однак він не пояснює, чому екскременти можуть бути так використані. Рогейм відмітив, що у Шотландії захищають теля від вроків, залишаючи йому в рот гній його матері (1955:25). Деонна (1965:183) нагадує нам про жартівливу традицію малювати на дні нічного горшка око. Такі нічні горшки відомі в Англії, Шотландії та Франції, де вони також широко використовуються у весільних звичаях (Monger 1975).

Ван Геннеп (Van Gennep 1932:1:161-162) повідомляє про французькі версії цього звичаю, зокрема про звичай з Ревел-Тюрден із провінції Дофін "соус" (який можна розуміти і як соус, і як промоклий). Розтоплений шоколад виливають у нічний горщик, на дні якого зображено око, але так, щоб не залити самого ока. Коли шоколад застигає, додають білого вина або ж шампанського, тертого шоколаду, шоколадних кульок, крему і т.д. Потім це заносять до кімнати, де молодята проведуть першу шлюбну ніч. Першою мала пити наречена, а потім наречений. Вірогідно, цей звичай є прикладом ритуалів фертильності. Сіль, що нею виповнюють горшок за шотландським звичаєм, як переконливо засвідчує Ернест Джонс, є символічною заміною сімені (1951a:22-109). Молодята особливо хвилює успішність першого статевого акту. Торні та Плазак приходять до висновку, що "молода пара боїться імпотенції, фригідності та безпліддя", і апотропеїчні чари використовуються, аби продемонструвати, що геніталії, яким може щось загрозувати — захищені (1954:491-492). Якщо ж око на дні нічного горщика символізує батьківське чи розбишацьке око, що підглядає перший статевий акт (біля ока також часто є напис "А я все бачу!"), то заливання шоколаду (солодкий замітник фекалій) може розглядатися як аналог дефекації на лихе око.

Якщо лихе око погрожує спричинити імпотенцію і/або нестачу чи втрату життєво необхідних рідин, то логічним буде випити з посуду, де є лихе око. Нічний горщик, як вмістилище рідини, що відходить, за ритуальними законами перетворюється у бокал, з якого п'ють, щоб об'єднатися з життєдайною рідиною.

Мовою певної символічності частин тіла вдається продемонструвати те, що анус є метафоричним оком, яке можна зустріти в ряді жартівливих текстів. Як в іспанській, так і в італійській мові знаходимо метафоричну номінацію заднього проходу оком. З Лігурії (Італія), маємо такий приклад: молода дівчина відмовилася пити каву, бо помітила в горнятку кавову гущу. Тоді її мати запитує: "Чи ти боїшся, що вони закупорять око твого заду?", себто, призведуть до запору. Доречно буде згадати один цікавий

іспанський звичай чи чари супроти лихого ока (Diego Cuscoy 1969:502): як тільки з'являється людина, котра, як гадають, може наврочити, треба розвернути до неї задом людину чи тварину і при цьому подумки, чи пошепки промовляти вербальні формули.

До повір'я про лихе око, як і до більшості людських звичаїв та забобонів, так звані вчені західного елітарного суспільства ставляться зневажливо. Однак, таким вченим слід усвідомити, що лихе око, як більшість звичаїв, виконують безцінну функцію проєкції. Адже коли дитина хворіє чи помирає, то тягар вини здебільшого лягає на батьків. І саме комплекс вірувань про лихе око забезпечує нескладний механізм, завдяки якому батьки у розпачі можуть перенести відповідальність і вину на когось іншого, можливо, зовсім незнайомого, чий колір очей

відрізняється від кольору очей батьків. Так само, коли корова перестає давати молоко чи всихає дерево, то це не провина власника, а тільки лихого ока.

Я переконаний у вірогідності своєї теорії, і у тому, що опозиція мокре/сухе є фундаментальною у фольклорі, хоч і залишається неусвідомленою у індоєвропейському та семітському світі. Це народне уявлення метафорично говорить про проблеми життя і смерті. Я смію сподіватися, що мої аргументи були повноводними, а ідеї не підмоченими. Боже, вбережи мене від лихих поглядів тих, хто не погоджується зі мною.

Література

- Basil S., 1950. *Ascetical Works*. (Translated by Sister M. Monica Wagner). — New York: Fathers of the Church, Inc.
- Blum R. and Blum E., 1965. *Health and Healing in Rural Greece*. — Stanford: Stanford University Press.
- Blum R. and Blum E., 1970. *The Dangerous Hour: The Love of Crisis and Mystery in Rural Greece*. — London: Chatto and Windus.
- Bonner C., 1950. *Studies in Magical Amulets Chiefly Graeco-Egyptian*. — Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Browne P., 1716. *A Discourse of Drinking Healths*. — London: Henry Clements.
- Budge E.A. Wallis 1909. *The Liturgy of Funerary Offerings*. — London: Kegan Paul.
- Canaan T. 1929. *Water and "The Water of Life" in Palestinian Superstition* // *Journal of the Palestinian Oriental Society*. — N 9. — P. 57-69.
- Casalis M., 1976. *The Dry and the Wet: A Semiological Analysis of Creation and Flood Myths* // *Semiotica*. — N 17. — P.35-67.
- Comhaire J.L., 1958. *Oriental Versions of Polyphem's Myth* // *Anthropological Quarterly*. — N 31. — P.21-28.
- Crawford O.G. 1957 *The Eye Goddess*. — London: Phoenix House Ltd.
- Crombie J.E. 1892. *The Saliva Superstition. The International Folk-Lore Congress 1891, Papers and Transactions*, edited by Joseph and Alfred Nutt. — P. 249-58.
- Grooke W. 1968. *The Popular Religion and Folklore of Northern India*. 2 vols. — Delhi: Munshiram Manoharlal.
- Cutileiro J. A. 1971. *Portuguese Rural Society*. — Oxford: Clarendon. [про лихе око — P. 273-78].
- Deonna W. 1955. *De Téléphore au "moine bourre": Dieux, génies et démons encapuchonnés*. — Berchem-Bruxelles: Latomus.
- Deonna W. 1965. *Le Symbolisme de l'Oeil*. — Paris: E. de Broccard.
- Diego C.L. 1969. *Mal de Ojo, Amuletos, Ensalmos y Santiguadores en la Isla de Tenerife* // *Etnologia y Tradiciones Populares*. — P. 499-520.
- Dundes A. 1962. *From Etic to Emic Units in the Structural Study of Folktales* // *Journal of American Folklore*. — N 75. — P.95-105.
- Dundes A. 1968. *The Number Three in American Culture* // *Every Man His Way*. — P. 401-24.
- Elworthy F.T. 1958. *The Evil Eye: The Origins and Practices of Superstition*. 1895. — New York: Julian Press.
- Foster G.M. 1965. *Peasant Society and the Image of Limited Good* // *American Anthropologist*. — N 67. — P.293-315.
- Frachtenberg L.J. 1918. *Allusions to Witchcraft and Other Primitive Beliefs in the Zoroastrian Literature* // *The Dastur Hoshang Memorial Volume*. — P. 399-453.
- Freud S. 1959. *The "Uncanny"* // *Collected Papers*. — Vol. 4. — New York: Basic Books. — P.368-401.
- Gaster M. 1900. *Two Thousand Years of a Charm Against the Child-Stealing Witch* // *Folk-Lore*. — N II. — P.129-162.
- Gennep A.V. 1932. *Le Folklore du Dauphin*. — 2 vols. — Paris: G.P. Maisonneuve.
- Georges R.A. 1962. *Matiasma: Living Folk Belief* // *Midwest Folklore*. — N 12. — P. 69-74.
- Gifford E.S. 1958. *The Evil Eye: Studies in the Folklore of Vision*. — New York: Macmillan.
- Glenn J. 1978. *The Polyphemus Myth: Its Origin and Interpretation* // *Greece and Rome*. — N 25. — P.141-55.
- Gordon, B.L. 1937 *Oculus Fascinus (Fascination, Evil Eye)* // *Archives of Ophthalmology*. — N 17. — P.290-319.
- Gouldner A.W. 1965. *Enter Plato*. — New York: Basic Books.
- Hardie, M.M. [Mrs. F.W. Hasluck] 1923. *The Evil Eye in Some Greek Villages of the Upper Haliakmon Valley in West Macedonia* // *Journal of the Royal Anthropological Institute*. — N 53. — P.160-72.
- Hocart A.M. 1938. *The Mechanism of the Evil Eye* // *Folk-Lore*. — N 49. — P.156-57.
- Ibn Khaldun 1967 *The Muqaddimah: An Introduction to History*. — Princeton: Princeton University Press. — Vol.3.
- Jahn O. 1855. *Über der Aberglauben des bösen Blicks bei den Alten. Berichte,ber Verhandlungen der königlich sächsischen Gessellschaft der Wissenschaften zu Leipzig* // *Philologisch-Historische Classe*. — N 7. — P.28-110.
- Jones E. 1951. *On the Nightmare*. — New York: Liveright Publishing Corporation.
- Klein M. 1957 *Envy and Gratitude: A Study of Unconscious Sources*. — New York: Basic Books.
- Krappe A.H. 1927 *Balar with the Evil Eye*. — New York: Columbia University Institut des Etudes Fran,caises.

- La Barre W. 1962. They Shall Take Up Serpents: Psychology of the Southern Snake-Handling Cult.— Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Lawson J.C. 1910. Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion. — Cambridge: Cambridge University Press. [про лихе око — С. 8-15].
- Legman G. 1968. Rationale of the Dirty Joke: An Analysis of Sexual Humor.— New York: Grove Press.
- Legman G. 1975. No Laughing Matter: Rationale of the Dirty Joke.— New York: Breaking Point.
- Leite de Vasconcellos J. 1925. A Figa: Estudo de Etnografia Comparativa. — Porto: Araujo Sobrinho.
- Lévi-Strauss C. 1969. The Elementary Structures of Kinship.— Boston: Beacon Press.
- McCown C.C. 1922. The Testament of Solomon.— Leipzig: J.C. Hinrichssche Buchhandlung.
- MacHovec F.J. 1976. The Evil Eye: Superstition or Hypnotic Phenomenon // American Journal of Clinical Hypnosis.— N 19.— P.74-79.
- Mackenzie W. 1895. Gaelic Incantations, Charms and Blessings of the Hebrides.— Inverness: Northern Counties Newspaper and Printing and Publishing Company.
- MacLagan, R.C. 1902. Evil Eye in the Western Highlands.— London: David Nutt.
- Magaldi E. 1932. Di un particolare ignorato e strano del culto della dea Fortuna // Il Folklore Italiano.— N 7.— P.97-110.
- Meerloo J.A.M. 1971. Intuition and the Evil Eye: The Natural History of a Superstition. — Wassenaar: Servire.
- 142 Meisen K. 1950. Der böse Blick und anderer Schadenzauber in Glaude und Branch der alten Völker und in fr̄hchristlicher Zeit // Rheinisches Jahrbuch f̄r Volkskunde.— N 1.— P.144-77
- Michaelis A. 1885. Sarapis Standing on a Xanthian Marble in the British Museum // Journal of Hellenic Studies.— N 6.— P. 287-318.
- Minturn L. and Hitchcock J.T. 1966. The Rajputs of Khalapur, India.— New York: John Wiley.
- Monger G.P. 1975. Further Notes on Wedding Customs in Industry // Folk-Lore.— N 86.— P.50-61.
- Moret A. 1902. De Caractère Religieux de la Royaute Pharaonique // Annales de Musee Guimet 15.— Paris: Ernest Leroux.
- Murgoci A. 1923. The Evil Eye in Roumania, and its Antidotes // Folk-Lore.— N 34.— P.357-362.
- Naff A. 1965. Belief in the Evil Eye among the Christian Syrian-Lebanese in America // Journal of American Folklore.—N 78.— P.46-51.
- Napier J. 1879. Folk-Lore or Superstitious Beliefs in the West of Scotland within this Century.— Paisley: Alex. Gardner.
- Nefzawi S. 1963. The Perfumed Garden of the Shaykh Nefzawi. Translated by Richard F. Burton. Edited by Alan Hull Walton.— London: Neville Spearman.
- O'Flaherty W.D. 1975. Hindu Myths.— Baltimore: Penguin.
- Onians R.B. 1951. The Origins of European Thought About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate.— Cambridge University Press.
- Parry, A. 1933. Tattoo: Secrets of a Strange Art as Practised among the Natives of the United States.— New York: Simon and Schuster.
- Reitler R. 1913. Zur Augensymbolic // Internationale Zeitschrift f̄r Arztlische Psychoanalyse.— N 1.— P.159-61.
- Roberts J.M. 1976. Belief in the Evil Eye in World Perspective // The Evil Eye, edited by Clarence Maloney.— New York: Columbia University Press.— P.223-278
- Röheim G. 1952. The Evil Eye // American Imago.—N 9.— P.351-63.
- Röheim G. 1972. The Panic of the Gods and Other Essays.— New York: Harper Torchbooks.
- Schoeck H. 1955. The Evil Eye: Forms and Dynamics of a Universal Superstition // Emory University Quarterly.— N 11.— P.153-161.
- Schwartz W. 1877. Der (rothe) Sonnenphallos der Urzeit. Eine mythologisch-antropologische Untersuchung // Zeitschrift f̄r Ethnologie.— N 6.— P.167-88, 409-10.
- Seligmann S. 1910. Der Böse Blick und Verwandtes: Ein Beitrage zur Geschichte des Aberglaubens aller Zeiten und Völker.—2 vols.— Berlin: Hermann Barsdorf Verlag.
- Servadio E. 1936. Die Angst vor dem bösen Blick // Imago.— N 22.— P.396-408.
- Spooner B. 1976. Anthropology and the Evil Eye // The Evil Eye, (edited by Clarence Maloney).— New York: Columbia University Press.— P. 279-285.
- Stein H.F. 1974. Envy and the Evil Eye Among Slovak-Americans: An Essay in the Psychological Ontogeny of Belief and Ritual // Ethos.— N 2(1).— P. 15-46.
- Sumner W.G. 1960. Folkways. 1906.— Reprint. New York: Mentor.
- Taylor A. 1951. English Riddles from Oral Tradition.—Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Thurston E. 1907. Ethnographic Notes on Southern India.— Madras: Government Press [про лихе око — С. 253-58].
- Tourney G. and D.J. Plazak 1954. Evil Eye in Myth and Schizophrenia // Psychiatric Quarterly.— N 28.— P.478-95.
- Valla F. 1894. La Jettatura (Ocro malu) in Sardegna (Barbagia) //Archivio per lo Studio delle Tradizioni Popolari.— N 13.—P.419-32.
- Valletta N. 1787. Cicalata sul Fascino Volgarmente detto Jettatura. Naples.
- Van Buren E. Douglas 1955. New Evidence Concerning an Eye-Divinity // Iraq.— N 17.— P.164-175.
- Westermarck, E. 1904. The Magic Origin of Moorish Designs // Journal of the Royal Anthropological Institute.— N 34.— P.211-222.
- Westermarck E. 1926. Ritual and Belief in Morocco.—Vol. 1. — London: Macmillan [про лихе око — С. 414-78].
-

В ІНСТИТУТІ НАРОДОЗНАВСТВА НАН УКРАЇНИ

протягом 1995 р. вийшли друком

ІРИНА ВОЛИЦЬКА. Театральна юність Леся Курбаса. Наук. вид. – 7,7 обл.-вид.арк.

ВАСИЛЬ ЛИЗАНЧУК. Навічно кайдани кували: Факти. Документи. Коментарі про русифікацію в Україні. Наук.-публіцист. вид. – 25 обл.-вид.арк.

РОМАН КЕРИК. Джерело любові. Поезії. – 1,5 обл.-вид.арк.

ЮРІЙ ОЛІЙНИК. У лемківській тихій стороні. Істор. повість. – 14,5 обл.-вид.арк.

ЮРІЙ ЛИПА. Розподіл Росії. Наук.вид. – 12 обл.-вид. арк.

ДМИТРО ЛАПИЧАК. Історія України в датах. Наук.вид. – 25 обл.-вид.арк.

ВАСИЛЬ СОКІЛ. Народні легенди та перекази українців Карпат. Наук.вид. – 10,79 обл.-вид.арк.

МИХАЙЛО ГЛУШКО. Шляхи сполучення і транспортні засоби в українських Карпатах другої половини ХІХ – поч.ХХ ст. Наук.вид. – 15,43 обл.-вид. арк.

МИХАЙЛО ХУДАШ. Українські карпатські і прикарпатські назви населених пунктів. Наук.вид. – 22,65 обл.-вид.арк.

РОМАН СІЛЕЦЬКИЙ. Сільське поселення та садиба в Українських Карпатах ХІХ – початку ХХ ст. Наук.вид. – 9,22 обл.-вид.арк.

Українське народознавство. Навч.вид. – 31,92 обл.-вид.арк.

Народознавчі Зошити. Журн. вид. N 1-6.

В ІНСТИТУТІ НАРОДОЗНАВСТВА НАН УКРАЇНИ

у 1996 р. готується до друку:

СКОЛІВЩИНА. Історико-етнографічний нарис. Наук.вид. – 45 обл.-вид.арк.

ВОЛОДИМИР ОВСІЙЧУК. Українське малярство X-XIII ст. Проблеми кольору. Наук.вид. – 40 обл.-вид.арк.

ОЛЬГА ЗАГОРОДНЯ-ТРАЧУК. Узори, повернуті в Україну. Альбом вишивок. – 5 обл.-вид.арк.

ОЛЕГ ГРИНІВ. Україна і Росія: партнерство чи протистояння!? Етнополітологічний аналіз. Наук. вид. – 20 обл.-вид.арк.

МИРОСЛАВ МОРОЗ. Український фольклор. Бібліограф. покажчик. Т.1. – 30 обл.-вид.арк.

ВОЛОДИМИР ШУХЕВИЧ. Гуцульщина. В 5-ти кн. Наук.вид.

ЮРІЙ ГОШКО. Звичаєве право українців Карпат та Прикарпаття XIV – XVIII ст. Наук.вид. – 20 обл.-вид.арк.

Львівський музей етнографії та художнього промислу. Путівник. – 5 обл.-вид.арк.

Етногенез та етнічна історія населення українських Карпат у 4-х т. Т.1.

Studies of

sic

Integral Culture