

Кучер Тетяна

ОБРАЗ ЛІМІНАЛЬНОГО ПЕРСОНАЖА (НЕОФІТА) В МОЛОДІЖНІЙ КУЛЬТУРІ

У статті зроблена спроба аналізу точок інтерференції таких сфер національної культури як доіндустріальна, сільська і сучасна, міська; здійснюється пошук відповідей на питання їх засадничої різниці чи, подібності або взаємодії.

The study of interference points of spheres of national culture s pre-industrial, country and modern culture is of great interest today. The search of answers to questions of their foundational differences or the similarities of their interaction is very interesting.

Свого часу російський мислитель М. Федоров назвав Європу ХХ століття “цивілізацією молодих”. Її головну особливість він вбачає в тому, що сини звільняють себе від обов’язків своїх батьків, предків, але не відмовляється від своїх традицій. Класик культурної антропології Віктор Тернер один із перших зазначив, що члени міських молодіжних субкультур близькі за статусом з лімінальними персонажами (від лат. *Limen* – поріг, себто людина порогова, перехідна, та, що під час ритуалу змінює свій соціальний статус) традиційних культур [3; 185]. Вони однаково асоціальні, “випали зі “статусної” соціальної системи” [3;185], “підвішені” між позицій” [3; 205]. Теза Тернера і сьогодні майже безумовно підтримується дослідниками молодіжних субкультур. Так, доречно показати, що лімінальні персонажі і члени субкультури хіпі не просто близькі за статусом, багато в чому подібні способи семіотичного оформлення їх статусів. Зробимо спробу про-

стежити доволі чітку, однак неусвідомлювану серед носіїв культур подібність одягового та поведінкового кодів у моделюванні лімінального статусу в традиційній культурі та в моделюванні субкультури хіпі. Лімінальні персонажі традиційних культур, як відомо, – це особи, що перебувають в стані переходу. Перехід актуалізується в кількох різних площинах. По-перше, в географічній площині – головний персонаж переходить з одного місця свого побуту на інший; наприклад, молода в хату молодого, покійник на кладовище. По-друге, перехід містичний: лімінальна особа в ритуалі переживає процес символічної смерті й нового народження в новій іпостасі, занурення в потойбіччя і повернення в новій якості у світ людей. По-третє, перехід соціальний – коли лімінальна особа змінює свою позицію в соціальній ерархії (у весіллі дівчина стає жінкою і дружиною, в родинному обряді жінка стає матір’ю тощо). Цікаво, що, як з’ясувалося, всі ці три рівні переходового процесу простежуються і в культурі хіпі, з тою лиш різницею, що в традиційній культурі процес переходу, а відповідно і згадуваних символічних форм переходу, зводиться до часу тривання ритуалу, а у випадку хіпі це перманентні ознаки життя і стилю. Розглянемо по черзі ці “переходи”.

Невід’ємною частиною культури хіпі є традиція мандрівки, що втілилася у формі подорожування автостопом. У хіп-сленгові це називається “траса”. “Траса” – важливий топос хіпівського життя. Для хіпі важливо було пройти “трасу”. Т. Щепанская зазначала, що “мандрівка по різних містах автостопом – одна з типових для Системи форм проведення часу” [4; 142]. Цікаво, що особливою престижністю користувалися далекі маршрути, скажімо, в Середню Азію й інші місця, короткі маршрути “не котувалися”. У традиційному обрядовому фольклорі дорога з хати молоді до молодого також завжди мала мітологічний ореол довгої і складної, незалежно від реальної, часто незначної відстані. Навіть незначну відстань зазвичай долали на транспорті, не пішки, що теж мало заакцентувати складність і тривалість переїзду. Дорога була перманентним станом життя хіпі (як і перманентно залишалися вони в

позасоціальному статусі). Зупинка руху розглядалася як втрата сенсу життя, і була адекватна смерті. Один з респондентів Т.Щепанської так пояснював, наскільки важлива йому мандрівка: “Я знаю тільки, що не сидітиму перед телевизором, я ліпше переріжу собі вени. Я йтиму, доки йтимуть ноги” [72; 131]. Т.Щепанская коментує: “Траса стає зримим втіленням цієї центральної цінності, суцільним символом”. “Трасу” хіп-культури ми схильні ототожнити з географічним переходом у традиційних ритуалах. ”Траса” також виконувала функцію ініціації, переходу в новий статус: “Вона [траса] завершує процес формування Системної особи, носія традиції. Тому траса вважається межею, після якої людина повністю стає Системною” [72; 98]. Отже, після траси людина змінює своє положення в статусній системі хіпі на вище: “Трасу прошел – значит, крутой” [4; 76]. Таким чином, перехід географічний тісно лучився з переходом соціальним, так само, як і в традиційних культурах. Нарешті, перехід містичний. Т.Щепанская писала: “Сама мандрівка для піплів не тільки і не стільки реальний вояж, скільки спроба прориву в сферу містичного Шляху” [4; 111]. Іншими словами, у своїх мандрівках хіпі реалізовували ідею прориву за межі реальності, в інший світ. Асоціальність переходових осіб в традиційній культурі власне і полягала в змалюванні їх інфернальності, практично нелюдськості, про що детальніше йтиметься далі. Прорив за межі реальності був, за великим рахунком, результатом і метою багатьох ключових норм життя хіпі. Наприклад, хіпі активно захоплювалися східними медіативними практиками, “багато говорять про буддизм (особливо дзен), назагал популярні східні культури (тантра-йога, кришнаїзм, шиваїзм та ін.)” [4; 93]. Прикметно також, що коли інші дослідники культури хіпі, психологи Мазурова і Розін, перераховують найбільш популярні місця мандрівок хіпі, то часто ці маршрути скеровані до місць побутування адептів трансцендентних, медитативних культур: ідуть в “...Улан-Уде, де недалеко від міста є доволі відомий у нас буддистський монастир. Або шлях їх лежить на Алтай, що пов’язано з нетрадиційним релігій-

ним вченням “Агні-Йога”. Також престижна мандрівка в Середню Азію, де, за легендами, можна найти суфіїв (мусульманських містиків)” [4; 47]. Для досягнення прориву в інший, містичний світ застосовувалися й інші, набагато ефективніші способи. “Мандрівку в іншу реальність” хіпі можуть здійснювати і за допомогою так званої “психоделічної музики”. Назагал для хіпі не так уже й важливі спеціальні засоби, щоб “мандрувати в іншу реальність”. Їхній спосіб життя сам по собі має певну психоделічну силу через відсутність структурування, щоденної обов’язкової діяльності, втрату почуття часу й часових циклів”. Зникання добового ритму, стирання ознак дня і ночі – один з найважливіших характеристик ритуального часопростору у слов’ян (і набагато ширше). Наприклад, у поховальному й родильному локусі три дні не засинали, постійно світилося світло, після смерті рідним заборонялося передягатися в інший одяг, чоловіки не голилися. У хаті не виконувалася звична робота (не можна було мастити стін, прати і багато чого іншого). Врешті-решт, досягався ефект зникання не тільки робочого, але і взагалі денно-нічного ритму. Людина потрапляла в особливу хронотопну ситуацію, де не було дня і ночі, обов’язків, ритму. Ця ситуація за суттю своєю цілком зіставна з описом буття хіпі.

Отже, бачимо, що архаїчні системи моделювання особливого типу поведінки чи статусу ретранслюються в маргінальні культури міського типу. Вивчаючи тему моделювання образу лімінальної особи посередництвом кодів одягу та поведінки (на матеріалі українських ритуалів родинного циклу), ми виділили такі основні їх характеристики: нерухомість, недієздатність, глухота, німота, сліпота, неспоживання їжі, порушення норм етикету, розчленованість, кокономорфність, нефункціональність. Ці ознаки і передавали “нелюдськість” особи на певному етапі переходу, її інферналізованість. Розгляд поведінкових та одягових норм хіпі з погляду їх символічного навантаження привів до подібних висновків. Проаналізуємо це по порядку.

Перше – це нерухомість. Попри те, що щойно обгово-

рювалося питання культу дороги й руху як характеристики хіп-стилю, для цього стилю водночас характерна і тема нерухомості. Наголосимо: так само тема нерухомості в традиційних обрядах існує водночас зі здійсненням цього переходу. Це досягається почасти оформленням “пасивного” руху осіб. Хіпі мандрують тільки автостопом, вони підсідають до водія і їдуть з ним, доки їм по дорозі. У весільному обряді молоду й молодого завжди перевозили в нову оселю, інколи, незважаючи на зовсім незначну відстань. Навіть в тих варіантах чи за тих обставин, коли молоді йдуть пішки, сам обряд називався “поїзд”. Для рухів і дій молодих також характерна пасивність. В описах весілля часто трапляються звороти типу “ходилисьмо по городу – водилисьмо молоду”, а також традиції “рухати” молодими – молоду брали за голову і нахилили, якщо їй треба було вклонитися, брали за руку й вели, вчили танцювати, закладаючи певну рухову “немічність” молоді [2;94]. У родильному локусі поліжниця повинна була лежати навіть у випадках, коли добре себе почувала і могла вже вставати. Вивчення деяких аспектів поведінкових норм хіпі приводить Т. Щепанскую до висновку про культ пасивності: “Вельми важливий ще один аспект поведінки в хіпівському і постхіпівському середовищі: пасивність, відмова від активних дій. Ідеал – все в світі приймати пасивно, як рослини (тому так багато рослинної символіки).

Недієздатність. Лімінальні персонажі – недієздатні. Образ зв’язаних рук характерний як для весільної ситуації (вийти заміж – “зв’язати білі руки”), так для поховальної (покійникові обов’язково і повсюдно зв’язували руки й ноги) і родильної (немовляті, повиваючи, туго зв’язували руки й ноги, а матері заборонялося тривалий час виконувати багато видів робіт тощо). Молода до того ж “сиділа як засватана”, не виконувала хатню роботу упродовж усього часу приготування весілля, відсторонювалася від кухонної справи, на початку весілля молоду одягали й заплітали, під час обряду комори роздягали тощо, сама вона активності не виявляла [2; 125]. Для хіпі престижно було

не працювати. Щепанская пише: “Інформаційне суспільство (яким по суті була система хіпі) нічого не виробляє... Хіпі або взагалі не працюють, або вибирають собі таку роботу (кочегара, двірника, оператора газової котельні), яка не заважала б основному для них – пошуковій діяльності (творчості, мистецтву)” [1; 76]. Хіпі дуже ненадійний робітник, навіть якщо це торкається їх мистецтва і творчості. Шейла Кейвен пише: “Оберігаючи свою “творчу свободу”, вони [хіпі], як правило, не орієнтуються ані на побажання замовника, ані на терміни виконання... хіпі займаються цим (реалізацією своїх мистецьких виробів), за бажанням, припиняють торгівлю, відволікаючись від неї заради всього, що їм видається привабливим” [1; 43].

Німота і сліпота. Молоді на весіллі не розмовляють і не співають. Практично всі тексти від їх імені озвучує староста, свашки тощо. Покійник, звісно, говорити не може, однак цей факт представлено і на рівні культури відповідними символічними маркерами – покійникові підв'язували вилиці. Для хіпі характерним є “соціальна” німота. “Система уникає використання тих каналів комунікації, які щільно зайняті панівною культурою. Вербальний канал належить саме до таких. І Система робить спроби обмежити його використання. Певною мірою можна казати про існування тут культу мовчання: “Самого главного словами не скажешь”, “Знающий не говорит, говорящий не знает” (Лао-Цзы) [4;43] – ці висловлювання були написані на стіні Ротонди, одного з найпопулярніших місць тусовок хіпі в Санкт-Петербурзі. Поряд з німотою фігурує і глухота. Глухота описує настанову хіпі стосовно до великого суспільства. У хіпі вироблені власні комунікативні канали, потреби і цінності – до потреб і цінностей великого суспільства вони глухі. Сліпота також активно використовуваний маркер. В обрядах лімінальним особам закривали, зав'язували очі: покійникові на очі накладали монети, немовляті до хрещення закривали обличчя марлею, молодій повністю закривали, замотували обличчя під час обряду поїзду (сучасною паралеллю цього є вуаль в одязі молодої). Культ сліпоти в культурі

хіпі є елементом їх філософії життя. На стінах Ротонди написано: “Боги не одряхлели, это мы слепы”, “Мы бродим по жизни, как слепые котята, точнее, как бесплотные тени” [4; 64].

Андрогінізм Аналіз одягу в обрядах родинного циклу показав, що в ритуалі моделюється тема андрогінізму: особа позначається елементами одягу протилежної статі (або людині символічно надаються функції протилежної статі, наприклад, імітація родів з боку чоловіка). Подібні коди трапляються у всіх обрядах родинного циклу. Молода, наприклад, одягає капелюха молодого, а молодий віночок; молодого, як і молоду, під час весілля покривають (не тільки дія, але й сама лексема має жіночу сексуальну семантику). Покійника оперізують жіночим поясом, покривають простиралом, яким закривалася жінка після пологів. Немовля, незалежно від його статі, загортають у батькову сорочку, поліжниця одягає сорочку чоловіка, а той, у свою чергу, може одягнути жіночу хустку і стогнати, імітуючи пологи тощо [2; 54]. Дослідники культури хіпі зазначають тенденцію до набування жіночих рис в одязі у чоловіків-хіпі, і навпаки, чоловічих – у жінок-хіпі. “Довге волосся, джинси, прикраси носять і хлопці, й дівчата. Жоден хіпі-чоловік не стане займатися “накачкою” м’язів, але пред’явить щодо своєї зовнішності певні естетичні вимоги, характерні радше для жінок (всупереч поширеній думці, хіпі-чоловіки приділяють чимало уваги і часу своєму волоссю, нерідко вишивають одяг, ретельно добирають прикраси з бісеру й кераміки). Хіпі-жінки, навпаки, недбало ставляться до своєї зовнішності: косметика практично не використовується. У хіпі відсутній культ “справжнього чоловіка” [4; 142].

Старечість/дитячість. У традиційній культурі старість і дитинство в семіотичному плані зближувалися, що виявлялося подібними рисами одягу цих вікових груп, а саме його недокомплектованістю. У такий спосіб означувалося ще або вже неповну соціалізованість особи, або, іншими словами, те, що особа не придатна була ще або вже до виконання основних соціальних програм – виробничої

і репродуктивної. Дитячий дискурс розвивався в напрямі доодягання особи в тому ж ритмі, що й опанування дитиною основних видів господарських робіт. Старечий дискурс позначався зменшенням комплектації одягу, що тісно залежало від фертильності і здатності працювати. Така характеристика одягу дітей і старих на знаковому рівні зближувала їх зі статусом лімінальних осіб, для яких теж була характерна неповна укомплектованість одягу. Поліжниця на останніх днях вагітності не носила паса, намиста, потім її ретельно повністю роздягали, знімаючи навіть сережки і персні. Молода, запрошуючи на весілля, не вдягала паса. До шлюбу розстібала застібки на сорочці, знімала намисто. Одяг покійника назагал відрізнявся імітативністю – убрання було нове, неношене, на покійника не вдягали справжнього паса, тільки нитку або інший заміник, не застібали сорочки, на ноги не взували взуття, верхнього одягу не передбачалося взагалі, на покійницю не вдягали намиста тощо. Отож, бачимо, що старечість і дитинство кодується подібними кодами, які характерні також і для моделювання лімінального статусу. Цікаво, що для хіпі характерною була одночасна актуалізація і старечого, і дитячого дискурсів. При цьому, зазначимо, якщо у традиційній культурі дитячість і старечість зближуються на основі ідентичного коду, в той час як носіями цих маркерів були люди за віком різні, то в культурі хіпі маркери різні, але носіями цих маркерів є одна й та ж людина, яка власне за біологічним рівнем не належить ні до дитячої, ні до старечої групи.

Отже, культура хіпі більшою мірою зосередилася на імітації дитячості та старечості як способів репрезентації соціальної неповноцінності: “Хіпі надають перевагу немовлячості і старості, оскільки в ці періоди людина ще (або вже) ніхто” [1; 201]. Дослідники писали: в хіпі “немає культу фізичного здоров’я, а радше притаманний “стариківський” підхід: “живий – і слава богу” [30; 78]. Стиль передбачав сутулу, по-старечому важку ходу. Характеристики одягу старої людини у традиційній культурі, за спостереженнями дослідників, передбачають “безформ-

ність, м'якість, зручність, зношеність, “некомплектність”. Всі ці ознаки домінантні, визначальні в одязі хіпі – вони носили “сильно потертий одяг”, “мішкуватий одяг”, “одяг неохайний, але вільний”, з погляду великої культури він був також і недокомплектований. “Молодість в нашій свідомості асоціюється з великими планами і надіями, мріями, бойовим запалом. Нічого цього ми не побачимо у хіпі. Вони не прагнуть кимось стати – досить просто бути” [1; 36]. Дитячість виявляється загальною інфантильністю хіпі, байдужістю до серйозних справ і рішень. Вчені зазначали також “вживання дитячих молочних сумішей, навмисне виявлення дитячої наївності, щирості, непрактичності”. Однак вік “справжнього хіпі” не можна було визначити, так само як і стать” [1; 91]. Виявлена подібність моделювання символічного статусу переходових осіб і членів хіп-культури ставить під сумнів одну з найбільш поширених і загальноприйнятих концепцій пояснювати природу контркультур через “конфлікт поколінь” (М. Мід, Дж. Стар, Ж. Мандель), коли “акцентується розрив зв'язків між поколіннями – з різних причин перекриваються канали, якими тече інформація з минулого в майбутнє” [1; 206]. Постає питання, чи хіп-культура відособлена від культурного інформаційного потоку, якщо вона спонтанно актуалізує настільки архаїчні, притаманні традиційним культурам, способи знакової репрезентації себе й семіотичного оформлення свого статусу.

Молодь другої половини ХХ століття була активна і пасивна одночас, що гармонізувало її існування. Проте не зважаючи на утиски із сторони влади, вони зуміли залишити свій слід в історії української молодіжної культури. За одне десятиліття молодіжна культура в Україні пережила злети і падіння у своєму становленні, але цим було покладено ще один камінь у фундамент української культури. Необхідно усвідомити той факт, що неформальна молодіжна культура (а вона була саме такою з погляду владних структур) в Україні, від самого початку свого існування була інтегрована в загальносвітову молодіжну культуру. Не спроможність соціалістичного суспільства

задовільнити не тільки матеріальні, а й духовні потреби стимулювало молодь до активних дій. Незважаючи на те, що молодь досить часто була поза політикою, проте вона знаходила інші засоби (музика, мода, мистецтво), щоб продемонструвати своє ставлення до тих подій, що відбувались в державі. Система, яка була побудована, не дивлячись на те, що час від часу давала збої, ще продовжувала функціонувати і приносити свої результати. Крім того, в цей період була підготовлена основа, на якій молоде покоління увійшло в епоху “Перебудови” і зуміло проявити себе в новому амплуа.

Література

1. Кейвен М. Хіпі Хейта. – К.: Знання, 1998. – 212 с.
2. Лозко Г. Українське язичництво. – К.: Укр. центр дух. культури, 1994. – 241 с.
3. Тернер В. Символ и ритуал. – М.: Наука, 2000. – 143 с.
4. Щепанская Т. Система: тексты и традиции субкультуры. – М.: ОГИ, 2004. – 286 с.