

марія*маєрчик
архаїчні парадигми
у поведінкових нормах
Г і П і



Значний інтерес становить вивчення точок інтерференції таких різних сфер національної культури як доіндустріальна, сільська культура і сучасна, міська; цікавим є, зокрема, пошук відповідей на питання їх засадничої різности чи, навпаки, подібности й взаємозалежности. З цього огляду ми хотіли б розглянути культуру молодіжного андеграунду (гіпі).

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 [Тернер 1983 (1969):184-185]. Вони однаково асоціальні, «випали зі «статусної» соціальної системи» [Тернер 1983 (1969):185], «підвішені» між позицій» [Щепанская 1993]. Теза Тернера і сьогодні майже безумовно підтримується дослідниками молодіжних субкультур.

Ми хотіли б показати, що лімінальні персонажі і члени субкультури гіпі не просто близькі за статусом, багато в чому подібні способи семіотичного оформлення їх статусів. Ми прагнемо простежити доволі чітку, однак неусвідомлювану серед носіїв культур подібність одягового та поведінкового кодів у моделюванні лімінального статусу в традиційній культурі і в моделюванні субкультури гіпі.

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 й 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 ридильному обряді жінка стає матір'ю тощо).

Цікаво, що, як з'ясувалося, всі ці три рівні переходового процесу простежуються і в культурі гіпі, 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 гіпі це перманентні ознаки життя і стилю. Розглянемо по черзі ці «переходи».

Невід'ємною частиною культури гіпі є традиція мандрівки, що втілюється в формі подорожування автостопом. У хіп-сленгові це називається «траса». «Траса» – важливий топос хіпівського життя. Для гіпі важливо було пройти «трасу». Т. Щепанская зазначала, що «мандрівка по різних містах автостопом – одна з типових для Системи форм проведення часу» [Щепанская 1993]. Цікаво, що особливою престижністю користувалися далекі маршрути, скажімо, в Середню Азію й інші місця [Мазурова, Розин], короткі маршрути «не котувалися». У традиційному обрядовому фольклорі дорога з хати молоді до молодого також завше 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 гіпі (як і перманентно залишалися вони в позасоціальному статусі). Зупинка руху розглядалася як втрата сенсу життя, була адекватна смерті. Один з респондентів Т. Щепанської так пояснював, наскільки важлива йому мандрівка: «Я знаю тільки, що не сидітиму перед телевізором, я ліпше переріжу собі вени. Я йтиму, доки йтимуть ноги» [Щепанская 1993]. 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 [Щепанская 1993]. Отже, після траси людина змінює своє положення в статусній системі гіпі на вище: «Трассу прошел — значит, крутой» [Щепанская 1993]. 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» [Щепанская 1993]. Іншими словами, у своїх мандрівках гіпі 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 гіпі. Наприклад, гіпі активно захоплювалися східними медіативними практиками, «багато говорять про буддизм (особливо дзен), назагал популярні східні культури (тантра-йога, кришнаїзм, шиваїзм та ін.)» [Щепанская 1993, розд. 1]. Прикметно також, що коли інші дослідники культури гіпі, психологи Мазурова і Розін, перераховують найбільш популярні місця мандрівок гіпі, 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 релігійним вченням «Агні-Йога». Також престижна мандрівка в Середню Азію, де, за легендами, можна знайти суфіїв (мусульманських містиків)» [Мазурова, Розін]. Для досягнення прориву в інший, містичний світ застосовувалися й інші, набагато ефективніші

способи: «Найефективніший засіб для цього — наркотики. [...] Але не тільки наркотики мають подібний вплив на психіку. «Мандрівку в іншу реальність» гіпі можуть здійснювати і за допомогою так званої «психоделічної музики»... Назагал для гіпі 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» [Мазурова, Розин].

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. В 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-ночного 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 гіпі. Боріс Гребенщіков так виразив картину світу гіпі:

*С утра было лето,
А теперь зима,
Наверно, мой ревер
Сошел с ума.*

Додамо, що і традиційній ритуальній культурі також притаманне було «плутання» пір року, це виражалось використанням в ритуалі несезонного одягу: після поховання когось з рідних чоловікам заборонялося носити шапку, незважаючи на пору року, навіть попри міцні морози, у весільній ситуації молоді одягали шуби, а молодий ще й шапку, хоч би надворі було літо.

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 [Маєрчик 2002:7-10]. Ці ознаки і передавали «нелюдськість» особи на певному етапі переходу, її інферналізованість. Розгляд поведінкових та одягових норм гіпі з точки зору їх символічного навантаження привів до подібних висновків. Проаналізуємо це по порядку.

Нерухомість

Попри те, що щойно обговорювалося питання культу дороги й руху як характеристики гіп-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. Гіпі 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, незважаючи на, інколи, 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» молодій. У родильному локусі поліжни-

ця повинна була лежати навіть у випадках, коли добре себе почувала і могла вже вставати.

Вивчення деяких аспектів поведінкових норм гіпі приводить Т. Щепанскую до висновку про культ пасивності: «Вельми важливий ще один аспект поведінки в гіпівському і постгіпівському середовищі: пасивність, відмова від активних дій. Ідеал — все в світі приймати пасивно, як рослини (тому так багато рослинної символіки). Одного олдвого гіпі зовуть Равлик Сольмі — «равлик» тому, що «слабкість непереможна»» [Щепанская 1993], хоч ми б хотіли заакцентувати вибір символу, відомого своєю повільністю.

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.

Для гіпі престижно було не працювати. Щепанская пише: «Інформаційне суспільство [яким по суті була система гіпі] нічого не виробляє... Гіпі 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)» [Щепанская 1993]. Гіпі дуже ненадійний робітник, навіть якщо це торкається їх мистецтва і творчости. Шейла Кейвен пише: «Оберігаючи свою «творчу свободу», вони [гіпі], як правило, не орієнтуються ані на побажання замовника, ані на терміни виконання... гіпі займа-

ються цим [реалізацією своїх мистецьких виробів], за бажанням, припиняють торгівлю, відволікаючись від неї заради всього, що їм видасться привабливим» [Кейван].

Німота

Молоді на весіллі не розмовляють і не співають. Практично всі тексти від їх імени 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 гіпі 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) [Щепанская 1993] — ці висловлювання були написані на стіні Ротонди, одного з найпопулярніших місць тусовок гіпі в Санкт-Петербурзі.

Поряд з німотою фігурує і глухота. Глухота описує настанову гіпі стосовно до великого суспільства. У гіпі вироблені власні комунікативні канали, потреби і цінності — до потреб і цінностей великого суспільства вони глухі.

Сліпота

Це 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 гіпі 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» [Щепанская 1993].

Їжа

Для лімінальних персонажів характерна відмова від їжі, або споживання її в особливий спосіб, з виразним порушенням норм етикету. Молодим, наприклад, заборонялося їсти за столом з гостями. Инколи їм пропонувалася жартома сира їжа (сирий буряк) або щось неістівне (папір, каміння). Поліжниця також ніколи не сідала до столу з гостями аж до часу виводу. По всій Україні існувала заборона прикладати дитину до грудей перші три дні після народження, до хрещення. Покійникові, як згадувалося, підв'язували вилиці.

У середовищі гіпі помічено подібне в певному сенсі «негативне» ставлення до їжі, яке, втім, годі назвати несеміотичним. Їжа, як вагомий елемент культури великого суспільства, сприймалася в системі як показово «другорядний» фактор, порівняно, скажімо, з важливістю натільних прикрас: «При нестачі фінансів гіпі надасть перевагу нитці намиста перед сніданком, й інші члени спільноти це сприймуть як природне і розумне» [Кейвен], «... їжа — щонайбільше скромна, недбала і невибаглива процедура, без усяких кулінарних хитрощів» [Кейван].

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 простиратлом, яким закривалася жінка після

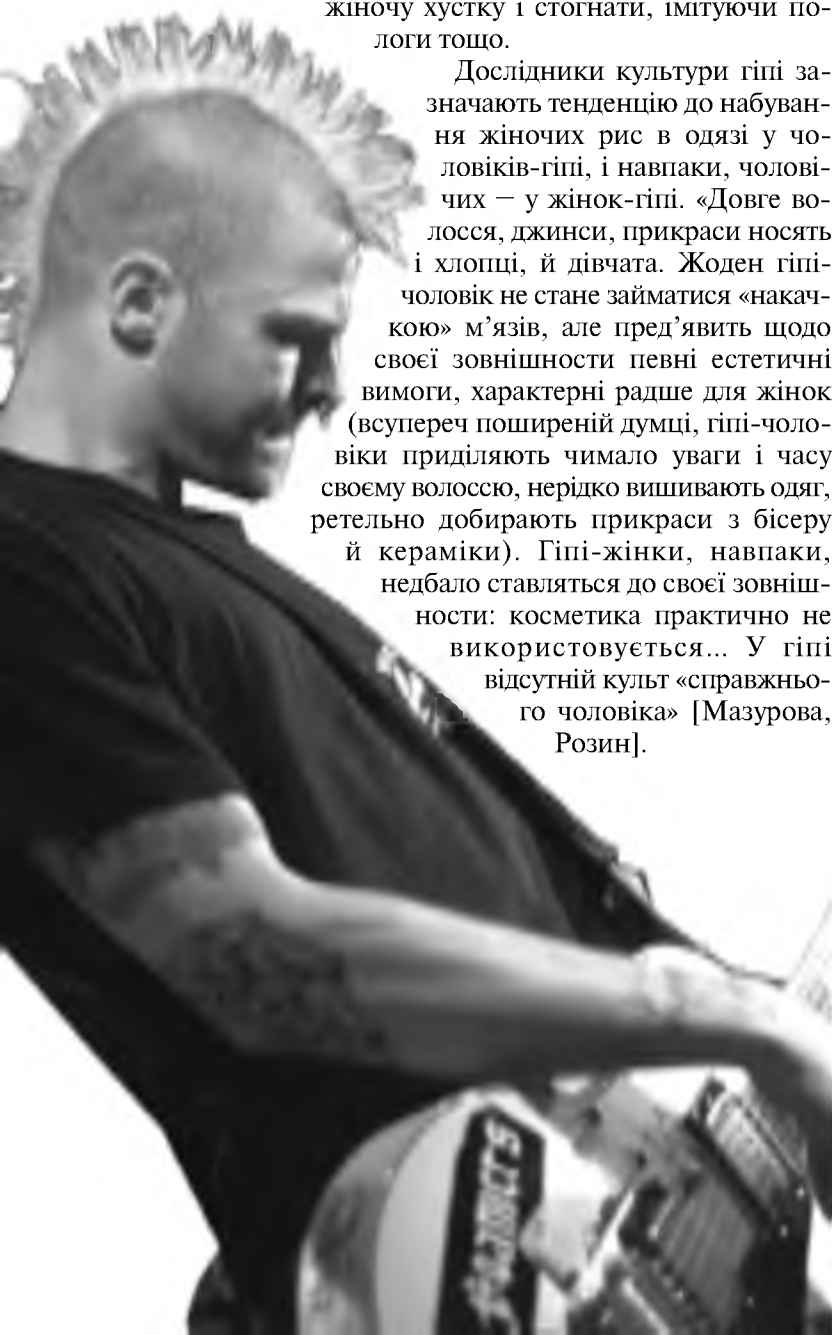
пологів. Немовля, незалежно від його статі, загортають у батькову сорочку, поліжниця одягає сорочку чоловіка, а той, у свою чергу, може одягнути жіночу хустку і стогнати, імітуючи пологи тощо.

Дослідники культури гіпі зазначають тенденцію до набування жіночих рис в одязі у чоловіків-гіпі, і навпаки, чоловічих — у жінок-гіпі. «Довге волосся, джинси, прикраси носять і хлопці, й дівчата. Жоден гіпі-чоловік не стане займатися «накачкою» м'язів, але пред'явить щодо своєї зовнішності певні естетичні вимоги, характерні радше для жінок (всупереч поширеній думці, гіпі-чоловіки приділяють чимало уваги і часу своєму волоссю, нерідко вишивають одяг, ретельно добирають прикраси з бісеру й кераміки). Гіпі-жінки, навпаки, недбало ставляться до своєї зовнішності: косметика практично не використовується... У гіпі відсутній культ «справжнього чоловіка» [Мазурова, Розин].

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 напрямку 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 вдягла паса. До шлюбу розстібала застібки на сорочці, знімала намисто. Одяг покійника назагал відрізнявся імітативністю — убрання було нове, неносене, на покійника не вдягали справжнього паса, тільки нитку або інший замітник, 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 гіпі 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 гіпі 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 гіпі великою мірою зосередилася на імітації дитячости та старечости як способів репрезентації соціальної неповноцінності: «Гіпі надають перевагу немовлячості і старості, оскільки в ці періоди людина ще (або вже) ніхто» [Мазурова, Розин]. Дослідники писали: в гіпі «немає культу фізичного здоров'я, а радше притаманний «стариківський» підхід: «живий — і слава богу» [Мазурова, Розин]. Стиль гіпі передбачав сутулу, по-старечому важку ходу. Характеристики одягу старої людини у традиційній культурі, за спостереженнями дослідників, передбачають «безформність, м'якість, зручність, зношеність, «некомплектність» [Прокопьева 1999:114]. Всі ці ознаки домінантні, визначальні в одязі гіпі — вони носили «сильно потертий одяг», «мішкуватий одяг», «одяг неохайний, але вільний» [Щепанская 1993], з точки зору 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 гіпі. Вони не прагнуть кимось стати — досить просто бути» [Мазурова, Розин].

Дитячість виявляється загальною інфантильністю гіпі, байдужістю до серйозних справ і рішень. Вчені зазначали також «вживання дитячих молочних сумішей, навмисне виявляння дитячої наївності, широти, непрактичності» [Мазурова, Розин]. «Легенди оповідають про повне западання в дитинство, як це описується в пісні групи «Россияне», яка так і називається «Бегство в детство» і розповідає про раптово зниклу людину. Згодом її знайшли в дитячій пісочниці» [Мазурова, Розин].

Біологічно гіпі були людьми в розповні сил. Однак «вік «справжнього гіпі» не можна було визначити, так само як і стать» [Мазурова, Розин].

Виявлена подібність моделювання символічного статусу переходових осіб і членів гіп-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*» [Щепанская 1993]. Постає питання, чи гіп-культура відособлена від культурного інформаційного потоку, якщо вона спонтанно актуалізує настільки архаїчні, притаманні традиційним культурам, способи знакової репрезентації себе й семіотичного оформлення свого статусу.

Література

1. Кэйвен Ш. Коммуна Хиппи в Хейте. – Сен-Луи: Нью Критикс Пресс, 1972 // <http://friends.pomorsu.ru/Alest/library/hippie/heit.htm>

2. Мазурова А.И., Розин М.В. Развитие, структура и сущность хиппизма // http://friends.pomorsu.ru/Alest/library/hippie/hip_i.htm

3. Прокопьева Н. Символическое выражение жизненной энергии в традиционной одежде восточных славян // Етнічна історія народів Європи. Традиційна етнічна культура слов'ян. – Київ, 1999. – С. 111-116.

4. Тернер В. Ритуальный процесс. Структура и антиструктура: Пер. с англ. // Тернер В. Символ и ритуал. – Москва: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1983. – С. 104-264.

5. Щепанская Т. Символика молодежной субкультуры. Опыт этнографического исследования системы 1986-1989 гг. // subculture.narod.ru/texts/symbolism/intro1_1.htm