

УДК 008:391.8

**Цитування:**

Костюк О. П. Культурно-антропологічні витоки маски ініціаційної тілесності *Культура і сучасність* : альманах. 2020. № 2. С. 28-32.

Kostiuk O. (2020). Cultural-anthropological origins of the mask of initiation physicality. *Kultura i suchasnist* : almanakh, 2, 28-32 [in Ukrainian].

*Костюк Ольга Петрівна,*  
кандидат філософських наук,  
старший викладач кафедри дизайну  
ДЗ «Луганський національний університет  
імені Тараса Шевченка»  
<https://orcid.org/0000-0001-5309-2816>  
[olgakostuck@gmail.com](mailto:olgakostuck@gmail.com)

**КУЛЬТУРНО-АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИТОКИ МАСКИ ІНІЦІАЦІЙНОЇ ТІЛЕСНОСТІ**

**Мета статті** полягає у дослідженні культурно-антропологічних витоків маски, що дозволяють тлумачити ініціаційну тілесність, яка в процесі ініціації набула ознак психосоматичної модифікації. **Методологія** дослідження ґрунтується на використанні психоаналітичного, структурно-функціонального, семіотичного й культурно-антропологічного методів. **Наукова новизна.** У дослідженні культурно-антропологічних витоків маски ініціаційної тілесності використані ідеї «колективного підсвідомого» К. Юнга, теорія соціального характеру Е. Фромма, методи структурної антропології К. Леві-Строса, аналіз функцій ритуалу К. Лоренца. Наведені приклади посвяти в молодіжних об'єднаннях, чоловічих союзах, субкультурах, контркультурах дозволяють визначити культурно-антропологічні витоки маски в ритуалах та обрядах ініціації як звернення до досконалого образу, що символічно володів перевагою у природно-біологічному й психологічному аспектах. **Висновки.** У тлумаченні ініціаційної тілесності, яка в процесі ініціації набула ознак психосоматичної модифікації, розглянуті культурно-антропологічні витоки маски, що представлено ідеями «колективного підсвідомого» К. Юнга (Persona – Anima), теорією соціального характеру Е. Фромма («мати» – «бути»). Вивчення досвіду співвідношення біологічного і соціального в людській поведінці представлено методами структурної антропології К. Леві-Строса, аналізом функцій ритуалу з позиції природно-біологічного існування – за К. Лоренцом. Наведені приклади посвяти в молодіжних об'єднаннях, чоловічих союзах, субкультурах, контркультурах дозволяють визначити, що найчастіше в ритуалах та обрядах ініціації до уваги обирався досконалий образ, що символічно володів перевагою у природно-біологічному й психологічному аспектах.

**Ключові слова:** людина, маска, ініціація, ініціаційна тілесність, досконалий образ, психосоматична модифікація.

*Kostiuk Olha, Ph.D. of Philosophical Sciences, Senior Lecturer, Chair of Design, SI «Luhansk Taras Shevchenko National University»*

**Cultural-anthropological origins of the mask of initiation physicality**

**The purpose of the article** is to study the cultural-anthropological origins of the mask, which make it possible to interpret the initiation of physicality, which in the process of initiation acquired the signs of psychosomatic modification. **The research methodology** is based on the use of psychoanalytic, structural-functional, semiotic, and cultural-anthropological methods. **Scientific novelty.** In the study of cultural-anthropological origins of the mask of initiation physicality, used ideas of the «collective unconscious» of K. Jung, the theory of social character by E. Fromm, the methods of structural anthropology by K. Levi-Strauss, and analysis of ritual functions by K. Lorenz were used. The given examples of initiation in youth associations, male unions, subcultures, countercultures allow us to determine the cultural-anthropological origins of the mask in rituals and initiation rituals as an appeal to a perfect image, which symbolically possessed an advantage in natural-biological and psychological aspects. **Conclusions.** In the interpretation of the initiation physicality, which in the process of initiation acquired signs of psychosomatic modification, the cultural-anthropological origins of the mask are considered, represented by the ideas of the «collective unconscious» of K. Jung (Persona – Anima), the theory of social character by E. Fromm («to have» – «to be»). The study of experience, the relationship between biological and social in human behavior is represented by the methods of structural anthropology by K. Levi-Strauss, by the analysis of ritual functions from the standpoint of natural-biological existence – according to K. Lorenz. The given examples of initiation in youth associations, male unions, subcultures, countercultures allow us to determine that most often in rituals and initiation rituals, a perfect image was chosen, which symbolically possessed an advantage in natural-biological and psychological aspects.

**Key words:** human, mask, initiation, initiation physicality, perfect image, psychosomatic modification.

Актуальність теми дослідження. В межах світової культурної традиції зі зміною біологічних циклів і соціальних станів відбувається ініціація людини. Для вирішення проблем трансформації в цьому процесі особистість використовує прийнятні для себе види маски як засіб існування в соціальному та культурному просторі суспільного життя. Культурно-антропологічні витоки маски дозволяють тлумачити ініціаційну тілесність, яка в процесі ініціації набула ознак психосоматичної модифікації.

Аналіз досліджень і публікацій. Висвітлення проблем ініціації представлено психоаналітичними концепціями З. Фрейда, К.-Г. Юнга [8], А. Адлера, Е. Фромма [6] та ін. В узагальненні сутнісних тлумачень ініціації та ініціаційної маски мали значення праці А. ван Геннепа [2], К. Леві-Строса [3], В. Балуска [1], В. Тернера, Ю. Лотмана та ін. До проблеми розуміння «тіло людини», «ініціаційна тілесність» зверталися М. Мерло-Понті, Г. Плеснер, П. Слотердайк, К. Лоренц, Н. Хамітов, О. Гомілко, Л. Газнюк та ін.

Мета статті полягає у дослідженні культурно-антропологічних витоків маски, що дозволяють тлумачити ініціаційну тілесність, яка в процесі ініціації набула ознак психосоматичної модифікації.

Виклад основного матеріалу. Ініціація, за визначенням А. ван Геннепа, розглядається серед обрядів переходу й характеризує перехід індивіду в межах ритуалу та обряду з одного світу (космічного або суспільного) в інший [2, 15].

У словниковому визначенні розуміння «тілесність» розглядається як філософський концепт через характер людського буття як невід'ємної онтологічної ознаки [5, 638]. Тлумачення «ініціаційна тілесність» наближено до розуміння «тіло людини», що набуло ознак психосоматичної модифікації у процесі ініціації.

Висвітлення проблем ініціаційної тілесності, її позначення й маркування як культурної та соціальної взаємодії у просторі суспільного життя представлено ідеями «колективного підсвідомого» К.-Г. Юнга. У цій концепції виділено дві душевні інстанції. Перша – Persona, так звана денна маска. Її людина використовує для налагодження взаємозв'язку в просторі суспільного життя, тому вона, за словами К.-Г. Юнга, існує як «беззмістовний осередок тільки соціального». Тобто маска, яку надягає людина вдень, відповідає фрейдиському «Над-Я» та втілює соціальне, уподібнюючись до такої людини, якою не є насправді, але для сприйняття іншими людьми. У такому сенсі Persona виступає як зручний вид маски, що

встановлює відносини між індивідуальною свідомістю й соціальністю, щоб, з одного боку, для інших створювати впевнене враження, з іншого – приховати справжню природу індивіда. У визначенні К.-Г. Юнга Persona не є «дійсністю»: вона є компромісом між індивідуумом і соціальністю щодо того, «ким хтось є». Цей «хтось» приймає ім'я, отримує титул, представляє посаду і є тим або тим. Зазвичай це так і є, але у відношенні індивідуальності того, про кого йде мова. Persona виступає як вторинна дійсність виключно компромісного походження, у якому інші іноді беруть більшу участь, ніж вона сама. Отже, Persona є певною видимістю, двовимірною дійсністю [8, 183].

Більш глибинний зміст має інша душевна інстанція. Це Anima, пов'язана з «образом душі», «центром цілісності». Ми її розуміємо як частину потаємного, невідомого в душі, яку не можна роздивитися. Вона має об'єднання свідомого і несвідомого, сполучається із «Самістю», яку, за К.-Г. Юнгом, розуміємо як «цілісний спектр психічних явищ» і яка є метою розвитку кожної людської особистості. Anima, що відображає звичайну внутрішню сутність, безпосередньо пов'язана з маскою Persona, яка відповідає звичайному зовнішньому прояву людини. Таким чином, маска Persona позначена як посередник між «Я» і зовнішнім світом на противагу «образу душі» – як посередника між «Я» і світом внутрішнім.

До того ж К.-Г. Юнг відзначає одночасну необхідність і умовність такого процесу. З одного боку, Persona, окреслюючи межі «Я» у суспільстві, приховує справжню індивідуальність, оберігаючи «Я» від надмірного вторгнення у внутрішній світ, з іншого – вона ж розглядається психоаналітиком як приклад зміни внутрішньої структури людини, як «одержимість», бажання бути прийнятим і схваленим у суспільстві. Але такий процес таїть у собі небезпеку «зростися» зі своєю Persona-маскою і втратити справжню Самості.

До проблеми маски як механізму адаптації людської особистості в суспільстві і культурі є близькою теорія соціального характеру, яку досліджує Е. Фромм. На його думку, людина, яка «перебуває в стані постійної й неминучої невірноваженості», є продуктом динамічної взаємодії між вродженими потребами, що існують одночасно і є причиною внутрішніх протиріч і конфліктів, та тиском соціальних норм і правил. Через два типи самоорієнтації людини «мати» або «бути» філософ розкриває діалектику

особистості, розвиток якої визначають протилежні прагнення – потреба в прискоренні, що змушує людину прагнути увійти до суспільства, співвідносити себе з іншими його членами, дотримуватися загальних орієнтирів і потреб в індивідуалізації, що виражається в прагненні до ізоляції від інших, свободі від тиску й вимог суспільства. «Мати й бути є двома основними способами існування людини, переважання одного з яких визначає відмінності в індивідуальних характерах людей і типах соціального характеру» [6, 45].

За Е. Фроммом, перший тип людей, для яких характерні демонстративність, спрямованість на думку інших, живуть за принципом «мати», який орієнтований на зовнішній бік життя суспільства, на речі, усталені в суспільстві. Орієнтир людини на принцип «бути», що оцінюється не за зовнішніми проявами або доволішніми речами, дозволяє розвивати внутрішню свободу, оскільки виникає потреба у творчості, трансцендентальності, самоцінності, у прагненні бути собою, що означає бути унікальною людиною. Аналізуючи вищенаведені категорії «мати» і «бути», які в різних пропорціях переважають в особистості й демонструють певним чином взаємопов'язаність і взаємозалежність, Е. Фромм торкається феномена маски як зовнішнього прояву людини. Термін «мати» у значенні володіння певними речами піддається опису. «Бути» є певним життєвим досвідом людства, якому важко точно й достовірно надати опису. Водночас жива людська істота не є мертвим, застиглим образом, а тому не може бути описана як річ. За визначенням Е. Фромма, вся людська індивідуальність, її своєрідність є настільки ж унікальною, як і відбитки власних пальців, а тому ніколи не може бути повністю збагненою навіть за допомогою емпатії, бо двох ідентичних людей не існує [6, 113].

К. Леві-Строс, вивчаючи досвід співвідношення біологічного і соціального в людській поведінці, звертається до архаїчних форм індіанської маски, що надає науковцю можливість висновків щодо наявності формальних інститутів між людьми. Він доводить, що на поведінку людини впливають символи в традиціях й ритуалах визнані в конкретній культурі. У книзі «Шлях масок» учений розглядає обряди ініціації в структурі міфу, в якому маска є уособленням межі між природним і надприродним, сакральним і профанним, указує на зв'язок із потойбічним світом і є записом соціального коду на тілі ініційованого. Антрополог вивчає два види

ініціаційних маски американських індіанців, що схарактеризовані у структурі міфів: чоловічу (Swaihwé) та жіночу (Dzónokwa), розглядає їх властивості [3, 27–49].

Маска типу Swaihwé ідентична позначенню слова потлач (церемонії, під час яких господар ділить багатство серед запрошених гостей, щоб означити свій новий перехідний статус). В аксесуарах і костюмі, які використовуються з цією маскою, переважає білий колір. Маска типу Dzónokwa є контрастною й символізує клас надприродних істот переважно жіночої статі. Це дикі людоджерки, які викрадають дітей, щоб з'їсти їх. Але у таких істот є два типи відносин з людьми, іноді ворожі, а іноді і спільні. Ці маски характеризуються матеріалами з чорного хутра тварин.

Залежно від місця походження прототипів маски Swaihwé – це небо або водна товща, Dzónokwa – гори чи ліс. З точки зору функціональності, маски Swaihwé зображують предків, які є основоположниками високого статусу у створенні громадського порядку. Маски Dzónokwa, навпаки, представлені асоціальними духами з тваринною сутністю, що творять безлад, й, за К. Леві-Стросом, часто перешкоджають процесу втілення соціального порядку. Але в такому процесі характерною ознакою є пластика. На думку К. Леві-Строса, це відбувається так: «Коли під час переходу від однієї групи до іншої пластикна форма зберігається, то семантична функція інвертується. І, навпаки, коли семантична функція зберігається, то інвертується пластикна» [3, 64]. Це означає, що сутність маски представників подібного міфу інвертується при переході до носів сусідньої популяції. До того ж, значення цієї маски може втратитися і тоді виникне інша нова маска, яка водночас вирізняється й залишається схожою з витоками попередньої.

В основі поведінки людини, за К. Лоренцом, лежать сформовані в процесі еволюції, генетично обумовлені, вроджені й стереотипні структури. Дослідження людської природи доводило відповідність поведінки тварини до когнітивної еволюції людства. За таким тлумаченням корені людської культури та соціальності знаходяться у тваринному світі, що дозволяє розглянути культурно-антропологічні витоки маски з позиції природно-біологічного існування.

К. Лоренц вивчав ритуальні дії тварин, визначаючи ритуал як універсальну модель поведінки у результаті пристосування до комунікативно-демонстративних й адаптивних умов існування. Він стверджував, що

ритуали, які виникли еволюційним й культурно-історичним шляхом, мають важливі функції, завдяки яким результати ритуалізації носять «безсумнівну печатку формальної аналогії»:

- функція комунікації як стержневий засіб, що забезпечує взаєморозуміння;

- функція регуляції направляє й обмежує дії в поведінці;

- створення нових мотивацій, що активно включаються в систему соціальних відношень;

- функція диференціації запобігає створенню «квазі-видів», тобто інших культур або субкультур.

Окремо К. Лоренц розглядає функцію створення вільних символів, що об'єднує культурне суспільство [4, 427–431]. До складу таких символів відносять психосоматичні ознаки, що створюють комунікативно-демонстративні й адаптивне-захисні умови існування в межах відповідної культурної традиції.

Можливо, власне з таких позицій в ритуалах та обрядах ініціації відбувалося «переродження» тілесності людини на досконалий образ, що символічно володів перевагою у природно-біологічному й психологічному аспектах. Прикладом такого процесу служать посвяти в молодіжних об'єднаннях, чоловічих союзах, субкультурах, контркультурах та інше.

Для індоевропейських народів характерною ознакою було зіставлення зі звіром-хижаком: вовком (псом, собакою), ведмедем та інше. Центральною дією ритуалу «перетворення» ініційованого на тварину, була операція, яка проводилася шляхом одягання маски або шкіри тварини, шолома з головою тварини, зав'язування хвоста тощо. Слід підкреслити, що всі ці дії вказували на використання маски не як окремого елемента, а як покриття всього тіла в цілому.

Р. Радлі описав ритуал, що був пов'язаний зі старослов'янським посвяченням перетворення людини у вовка, в якому ініціант закликав «дух сивого вовка» і просив зробити його «сильним і жорстким» вовкулаком, щоб придбати якості «швидкості лося», «розуму лисиці», «сили бика», «плавучості риби», «чуття запаху собаки» тощо. У видіннях посвячений бачив велику істоту з величезними кінцівками, з лапами, головою, ротом і вухами вовка, але з людським носом і очима [9, 324]. Ці тваринні якості мали ознаки як соматичного так й психологічного ефекту залякування, що додавало додаткове ствердження людині на силу й перевагу.

Подібне ритуальне переродження описував В. Балушок, розглядаючи ритуали і обряди ініціації українців і давніх слов'ян. Під час

перетворення людей на вовкулаків на них одягали вовчі шкіри, а потім замінювали їх на новий людський одяг [1, 184]. Таким чином, людина за допомогою маски отримувала нову ініціативну тілесність, що закріплювало її перехід в межах ритуалу та обряду ініціації. Схожі ритуали існують і в сучасному суспільстві. Згідно з польовими дослідженнями В. Балушка, вони утримуються на іншому «соціальному полюсі» у маргінальних, замкнених групах.

У сучасній контркультурі носіями подібних ініціацій є теріантропи, лікантропи, контріантропи тощо. Їх духовне устремління до тваринної сторони своєї сутності відбивається у зооморфних рисах і атрибутах, які вони вносять в свій повсякденний вигляд [7, 183].

Так, теріантропи ідентифікують себе з сімейством котів або вовків, є також представники інших ссавців, наприклад: рептилії, птахи, комахи або відразу поєднання представників декілька тваринних родів. Також зустрічаються ідентифікації із взаємно несхожими тваринами. На сьогодні існує субкультура позначена терміном «теріантропія». Її представники описують відчуття через інтенсивну духовну чи психологічну ідентифікацію себе з твариною звертаючись до старих міфів й легенд, у яких брали участь такі істоти як перевертні. Представники цієї субкультури у своїй філософії зазначають, що мають здатність не тільки до уподібнення до духу тварини, але й до шейпшифтіngu, (фізична зміна зовнішності).

Однією з форм теріантропії є лікантропія. Термін «лікантропія» використовують й для перевертнів, й для позначення процесу трансформації людини в інші тваринні форми. Маргінальність подібної субкультури підкреслена офіційними науковими поглядами, які сприймають її ознаки як клінічну лікантропію – психіатричний синдром, який зустрічається доволі рідко й за якого хворому здається, що він має здатність перетворення на тваринну сутність. До того ж існують контріантропи, в уяві яких не існує здатності до зміни форми, але у психологічному сенсі – це поєднання в собі людських і нелюдських якостей у єдине ціле. Згідно з цими уявленнями, контріантропи перебувають одночасно між сутністю тварини і людини.

Наукова новизна. У дослідженні культурно-антропологічних витоків маски ініціативної тілесності використані ідеї «колективного підсвідомого» К. Юнга, теорія соціального характеру Е. Фромма, методи структурної антропології К. Леві-Строса, аналіз функцій

ритуалу К. Лоренца. Наведені приклади посвяти в молодіжних об'єднаннях, чоловічих союзах, субкультурах, контркультурах дозволяють визначити культурно-антропологічні витоки маски в ритуалах та обрядах ініціації як звернення до досконалого образу, що символічно володів перевагою у природно-біологічному й психологічному аспектах.

Висновки. У тлумаченні ініціаційної тілесності, яка в процесі ініціації набула ознак психосоматичної модифікації, розглянуті культурно-антропологічні витоки маски, що представлено ідеями «колективного підсвідомого» К. Юнга (Persona – Anima), теорією соціального характеру Е. Фромма («мати» – «бути»). Вивчення досвіду співвідношення біологічного і соціального в людській поведінці представлено методами структурної антропології К. Леві-Строса, аналізом функцій ритуалу з позиції природно-біологічного існування – за К. Лоренцом. Наведені приклади посвяти в молодіжних об'єднаннях, чоловічих союзах, субкультурах, контркультурах дозволяють визначити, що найчастіше в ритуалах та обрядах ініціації до уваги обирався досконалий образ, що символічно володів перевагою у природно-біологічному й психологічному аспектах.

#### Література

1. Балущок В. Обряди ініціації українців та давніх слов'ян. Львів–Нью-Йорк : М. П. Коць, 1998. 216 с.
2. Геннеп Арнольд ван. Обряды перехода. Москва : Восточная литература, 1999. 198 с.
3. Леві-Строс К. Путь масок. Москва : Республика, 2000. 399 с.
4. Лоренц К. Обратная сторона зеркала. Москва : Республика, 1998. 497 с.
5. Філософський енциклопедичний словник. Київ : Абрис, 2002. 743 с.
6. Фромм Э. Иметь или быть? Москва : Прогресс, 1986. 238 с.
7. Храмова М. Н. Метаморфозы зооморфных образов в массовой культуре: образ животного и проблема идентификации в возрастных субкультурах. *Труды Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств*. 2015. Т. 210. С. 177–190.
8. Юнг К. Г. Психология бессознательного. Москва : КогитоЦентр, 2010. 352 с.
9. Ridley R. A. Wolf and Werewolf in Baltic and Slavic Tradition. *The journal of Indo-Evropian Studits*. 1976. Vol. 4. № 4. P. 257–368.

#### References

1. Balushok, V. (1998). Rite of Initiation of Ukrainian and ancient Slavic people. Lviv–New York: M. P. Kots [in Ukrainian].
2. Gennep, Arnold van. (1999). Rites of passage. Moscow: Vostochnaya Literatura [in Russian].
3. Levi-Stros, K. (2000). The Way of the Masks. Moscow: Respublika [in Russian].
4. Lorenz, K. (1998). The reverse side of the mirror. Moscow: Respublika [in Russian].
5. Philosophical encyclopedic dictionary (2002). Kyiv: Abris [in Ukrainian].
6. Fromm, E. (1986). To have or to be? Moscow: Progress [in Russian].
7. Khramova, M. N. (2015). Metamorphoses of zoomorphic images in mass culture: the image of an animal and the problem of identification in age-related subcultures. *Trudy Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta kultury i iskusstv*, Vol. 210, 177–190 [in Russian].
8. Jung, K. G. (2010). Psychology of the unconscious. Moscow: KogitoTsentr [in Russian].
9. Ridley, R. A. (1976). Wolf and Werewolf in Baltic and Slavic Tradition. *The journal of Indo-Evropian Studits*, Vol. 4, № 4, P. 257–368.

Стаття надійшла до редакції 12.08.2020  
Отримано після доопрацювання 28.10.2020  
Прийнято до друку 02.11.2020