

Капишин Александр Евгеньевич

кандидат философских наук,
старший преподаватель кафедры социологии
Российского университета дружбы народов

ИНИЦИАЦИЯ В ТРАДИЦИОННЫХ КУЛЬТУРАХ КАК СОЦИАЛЬНАЯ ПРАКТИКА

Аннотация:

Статья посвящена феномену инициации, представляющему собой универсальную в традиционных культурах социальную практику, прохождение которой было необходимым условием приобретения социализирующимися полноценного социального статуса, а значит, социального пола и семьи. Проходившие инициацию участники в некоторых традиционных культурах организовывались в особые сообщества, основанные на ценностях и нормах, существенно отличных от ценностей и норм общества полноценно статусных индивидов. Резкое отличие такого рода «переходных» сообществ позволяет говорить о них как о «контркультурах». Инициатические практики в ряде традиционных культур подвергались существенному упрощению и «смягчению», в связи с чем можно говорить об их деградации, по крайней мере в некоторых социумах.

Ключевые слова:

традиционная культура, социальная практика, инициация, социальный возраст, социальный пол, культура, контркультура, фратрия, религия, деградация традиционных культур.

Kapishin Alexander Evgenyevich

PhD in Philosophy, Senior Lecturer,
Sociology Department,
Peoples' Friendship University of Russia

INITIATION IN TRADITIONAL CULTURES AS A SOCIAL PRACTICE

Summary:

The article deals with initiation as a universal in traditional cultures social practice, the passage of which was a prerequisite for acquisition of a full-fledged social status, and thus a social gender and a family. Those who were to pass initiation in some traditional cultures organized special communities based on values and norms significantly different from the values and norms of the society of individuals with fully-fledged status. Sharp contrast of such "transitional" communities allows the author to consider them as "countercultures." Initiation practices in some traditional cultures were considerably simplified and mitigated, which indicates their degradation, at least in some societies.

Keywords:

traditional culture, social practice, initiation, social age, social gender, culture, counter culture, phratry, religion, degradation of traditional cultures.

Исследование традиционных обществ порой воспринимается в социологической научной среде как занятие, не имеющее никакого отношения к изучению современных социумов, и российского в частности. В связи с этим оно может трактоваться как исследование, отвлекающее от анализа современных социальных проблем. Такой взгляд, однако, представляется принципиально неверным, поскольку современные (чаще всего так называемые «модернистские») сообщества не заменили собой традиционные, но трансформировались из них. По этой причине рассмотрение традиционных обществ актуально, имеет хоть и опосредованное, но несомненное отношение к изучению современной социальной реальности, ее оснований.

Традиционное общество можно представить как систему сообществ, вертикально и горизонтально связанных друг с другом, объединенных в одно целое и тем не менее существующих автономно. Сообщество людей, пользующихся полнотой социальных прав, составляющих «культурный мир», – элитное сообщество традиционного общества, так сказать его «ядро». Вхождение в такое сообщество обуславливалось инициацией, а не приобреталось «автоматически» по достижении определенного возраста. Только она могла приобщить индивида к традиционной культуре. М. Элиаде об этом писал так: «То, что понимают под термином "культура"... доступно только посвященным. Это означает, что участие в духовной жизни становится возможным благодаря... испытаниям, через которые проходят при посвящении... посвящение кладет конец "естественному человеку" и вводит неопита в культуру» [1, с. 18]. При этом инициация представляла собой более или менее длительный процесс социального взросления, испытания и обучения. В ходе нее уничтожались и формировались (а не дополняли друг друга) личности, выполняющие разные социальные роли и обладающие разными социальными статусами.

В некоторых традиционных, особенно так называемых «архаических» сообществах возможность «социального взросления» индивида не зависела от его происхождения. По существу, одни и те же инициатические испытания должны пройти все юноши, которые стремились стать полноценными членами общества. В других обществах, например индийском, существовали за-

крытые социальные классы, не вполне точно называемые в современной западной культуре «кастами». В таких социумах увязывалась генеалогия, т. е. родословная индивида, с его возможностями в прохождении «ступеней» инициатического процесса, достижении предельных «социальных возрастов». «Вершины» инициатического пути могли достигнуть только представители наиболее статусных родов общества («брахманских»), в то время как низшие не могли пройти даже первую стадию инициации и считались «черным людом». Также в такого рода градуированных на закрытые социальные классы традиционных сообществах не существовало универсальных инициаций, у каждого социального класса они были собственные.

Определенное количество и категория иницируемых могли «застрять» на переходных этапах процесса, так и не добившись полноценного членства в сообществе. Все не прошедшие или так и не начинавшие инициацию индивиды (женщины, инородцы, преступники, рабы) относились к социальному «хаосу», «черной половине» общества. М. Элиаде писал об этом: «В Конго посвященных называют “нганга” (те, кто знают), а не посвященных – “ванга” (темные)» [2, с. 19]. Не прошедший инициацию человек признавался ребенком, не в биологическом, а в социальном смысле: его социальный статус и набор социальных ролей считался детским или женским. Социальные дети существовали в обществе не как его самостоятельные члены, они находились под опекой социально «взрослого», т. е. полноценного члена общества. Социальный ребенок мог общаться на равных только с подобными себе – другими детьми, а также женщинами. Самое существенное заключалось в том, что он не мог быть допущен до культов социально взрослых людей своего общества и тем самым вынужденно был «светским». В традиционном обществе дифференциации между «культурой» и «религией» не существовало. Поэтому считалось, что культура и религия наличествуют исключительно в сообществе иницированных. М. Элиаде писал в связи с этим: «Именно посвящение дает людям статус человека в полном смысле слова. До посвящения... религиозная сфера жизни была... закрыта» [3, с. 21].

Инициация – в принципе универсальная для традиционных обществ социальная практика. М. Элиаде отмечал, что «...обряды посвящения распространены повсеместно в первобытном мире в форме или посвящений взросления, или ритуалов вступления в “мужские союзы”, или, наконец, испытаний посвящения, необходимых для осуществления мистического призвания» [4, с. 319]. Хотя и встречались такие культуры, в которых инициатических практик не было (например, среди некоторых наиболее «отсталых» племен австралийских аборигенов), в них все же фиксировались их остатки, указывавшие на то, что некогда они существовали и среди них. По словам Л.А. Абрамяна, «там, где не отмечено обрядов инициаций, имеются праздники, по своему духу и оргиастическому характеру сходные с обрядами, заключающими инициацию в других местах» [5, с. 105]. Исчезновение инициатических практик в таких сообществах является частью общего процесса социальной дегенерации.

М. Элиаде также писал об инициации как способе социализации, свойственном только традиционным обществам: «Будучи важной особенностью традиционных обществ, в современном обществе посвящение практически отсутствует... все предсовременные общества придавали огромное значение идеологии и технике посвящения» [6, с. 11–12]. В обществах модернистского типа культура как «социальное наследие» передается через систему знаков, в основном посредством вербального языка. Современные институты образования именно таким образом осуществляют «социальное воспроизводство». Между тем в традиционных культурах считается, что передача культурного наследия осуществляется не с помощью знаков, но непосредственно – в результате психического влияния исконного носителя наследия («учителя» или группы учителей) на наследующего («ученика»).

В некоторых социально сложных, т. е. состоящих из множества автономных социальных групп, традиционных культурах, например античных, существовала целая сеть сосуществующих инициаций. Вхождение в любой частный коллектив в качестве его члена, а не «гостя» требовало инициации. Таким коллективом была не только этническая общность того или иного «масштаба», не только «мужской» или женский союз, таким коллективом мог быть, например, ремесленный цех. М. Элиаде писал о социальных группах ремесленников: «...Тему посвящения можно обнаружить в церемониале ремесленных корпораций, особенно в средние века. Ученик должен был провести определенное время со своим учителем. Он узнавал “секреты ремесла”, традиции корпорации, художественную символику. Обучение включало ряд испытаний, и прием новичка в члены корпорации сопровождался клятвой молчания. Следы древних сценариев посвящения еще можно распознать в специфических обрядах масонов и кузнецов» [7, с. 305].

Практика инициации как именно культовая, а не секулярная практика включения в ряды такого коллектива (т. е. не предполагающая обращения к «сверхъестественным» сущностям) соответствовала, как писал Р. Шайд, тому, что у каждой ремесленной корпорации был собственный

культ – свои прославленные предки или боги. Такой коллектив мог иметь как элитарный социальный статус, так и самый заурядный, вроде уже упоминавшегося ремесленного коллектива. В любом случае коллектив имел свой культ, допуск к которому могла дать только свойственная для него инициация. Только на основании причастности к культу передавалось социальное наследие коллектива, т. е. его «корпоративная культура».

Не во всех, но в некоторых традиционных культурах, например у австралийских аборигенов, возрастные инициации были связаны с дуальным, т. е. фратриальным социальным делением. М. Элиаде пишет об этом: «Поскольку австралийские племена делятся на две группы, между которыми заключаются браки, то группа А берет на себя посвящение молодых людей из группы Б и наоборот. Так что можно сказать, что новичков посвящают их потенциальные тестисы» [8, с. 29].

Данный факт фиксировался многими этнологами, но, как правило, не объяснялся. Тем не менее представляется возможным связать его с также часто упоминаемым этнологами фактом о нахождении фратрий в состоянии ритуальной вражды, иначе говоря ритуальной войны. В связи с этим иницировавшая сторона ритуально убивала иницируемых, проливая их кровь и порой даже ритуально их съедала. Членам одной и той же фратрии это делать категорически запрещалось. А так как любая инициация мыслилась как насильственная смерть, ритуальное убийство, то проводили ее не представители той же фратрии, того же рода, что и посвящаемый, но представители ритуальных «врагов». «Убивая» и «съедая» иницируемого, они тем самым считали, что инкорпорировали его «душу» в ряды своей фратрии.

Пример процесса превращения убитых в своих убийц приводит М. Элиаде, описывая африканский ритуал: «Исполнителей иногда называют “львами”, а обрезание выражено глаголом “убивать”... некоторое время спустя новички тоже одевают шкуры леопарда или льва, то есть они ассимилируют божественную суть животных посвящения и, как следствие этого, возрождаются в них... неопит, “убитый” диким животным, воскресает, надев его шкуру, то есть становится одновременно и жертвой, и убийцей» [9, с. 70].

Некоторые ученые, например А.М. Золотарев, пытались доказать, что первоначально все «досовременные» общества имели дуальную социальную структуру и, соответственно, во всех обществах инициатические практики строились на ней [10]. Хотя такая позиция со временем была отвергнута большинством антропологов и социологов как недостаточно обоснованная, не стоит вовсе забывать о ней.

В. Шмидт, стремясь доказать первоначальность монотеизма, утверждал, что древнейшие инициации были менее жестокими (кровавыми) и тайными, чем их более поздние формы. По словам Л.А. Абрамяна, у В. Шмидта «констатация... нежестокости архаического обряда больше связана с желанием показать, что этот обряд, освящаемый идеей о Едином Боге, был самым спокойным, гуманным и религиозно окрашенным». И инициатические обряды, по мнению В. Шмидта, были частью такого рода обрядов [11, с. 56–57]. Однако, если не всегда, то, по крайней мере, в многих случаях, ситуация была обратной: кровавые обряды заменялись бескровными, а реальные мучения иницируемых – их символическим обозначением. Как и жертвоприношения, первоначально часто человеческие, связанные с каннибализмом, заменялись на приношения животных, а затем и вовсе бескровные, так и реальные инициатические процессы заменялись на символические. В символических инициациях реальных трансформаций с участниками не происходило. Их участники только верили в их реальность, оставаясь в действительности людьми с такой же физиологией и психическим устройством, как и до инициации.

Символическая инициация проходит автоматически, в связи с наступлением определенного возраста. Участие в ней не представляет трудности и опасности. Кроме того, такого рода «эрзац-инициация» свертывается до едва ли не моментального акта перехода индивида в новый социальный статус. Так, в современном христианстве обряд крещения является символической инициацией – никакого реального «катарсиса» и возрождения в подавляющем большинстве случаев не происходит. Однако есть последовательность действий, символически обозначающих и заменяющих их собой. Символические инициации могут происходить более или менее открыто для сторонних наблюдателей. Главное в них – возможность различного истолкования. При этом не поверхностная («эзотерическая») интерпретация закрыта для «чужаков», к которым относились в том числе антропологи и востоковеды – если не все, то их большая часть. Реальные же инициации значительно более редки, носили всегда закрытый, «тайный» характер. Тем самым их эмпирическое изучение сильно затруднено.

То, что во многих традиционных обществах возрастные инициации и инициации в тайные союзы автоматически заканчивались «возрождением к новой жизни», свидетельствует о символическом характере испытаний. Они не выполняли функцию «социального фильтра», что может быть объяснено следствием их деградации. Идея деградации традиционных обществ довольно

известна в истории социальной мысли. Она, в частности, содержится в философии Платона, присутствует и в индийской философии. В связи с этим имеет смысл указать, что многие этнографы фиксировали рассказы членов изучаемых ими сообществ о том, что в прошлом «шаманы» были сильнее, а «Небо» – ближе к людям. Поэтому следующее утверждение М. Элиаде об инициации австралийских аборигенов: «В прошлом Высшие Небесные Существа, по-видимому, играли важную роль в посвящении... и их первоначальное значение почти полностью утрачено... в старые времена существовала более тесная связь между Богами и ритуалом посвящения» [12, с. 56], – укладывается в картину постепенной деградации традиционного социального мира.

Есть универсальная для всех традиционных культур последовательность инициатического процесса. Исходным пунктом отправления в нем является ребенок, «естественный человек», «однажды» рожденный. Он подвергается инициатической смерти, т. е. ритуально убивается, приносится в жертву. В результате возникает «социальный мертвец», «иницирующийся человек». Считалось, что его душа находится в плену и в то же время в обучении у своих убийц и инициаторов. Так, М. Элиаде утверждал, что любая инициация – вначале «смерть», только потом «рождение». Исходя из этого, он выделял такую «особенность архаической ментальности», как «вера в невозможность изменить одно состояние, не разрушив предыдущего. В данном случае, чтобы стать взрослым, ребенок должен “умереть” в детстве... Смерть в любом посвящении необходима как “начало” духовной жизни» [13, с. 18]. Такого же мнения придерживался, по крайней мере относительно африканских тайных союзов, и С.А. Токарев, который писал: «Сама процедура принятия в члены союза включает в себя обычно символическую и порой очень наглядную инсценировку смерти и воскресения посвящаемого» [14, с. 315].

М. Элиаде описывал также ступенчатый характер инициации в обществах австралийских аборигенов: «У некоторых племен посвящение взросления состоит из ряда отдельных обрядов, которые могут происходить с интервалом в несколько лет, и, более того, к ним допускают не всех неофитов. Там, где принято “рассечение”, оно подчас происходит много лет спустя после обрезания и представляет собой новую ступень посвящения... Мы присутствуем при постепенном превращении сообщества посвященных в еще более закрытое братство с новыми обрядами вступления и множеством ступеней посвящения» [15, с. 97]. На длительный и состоящий из нескольких частей характер инициации австралийских аборигенов обращал внимание и Л.А. Абрамян: «Приобщение к миру сакрального порой может растянуться не на один год – например, финальная часть инициации у аборигенов аранда отстоит на 13–20 лет от первого ритуала посвящения, завершая, наконец, длительный переход юноши в класс полностью инициированных мужчин» [16, с. 29]. М. Годелье также писал, что у меланезийского племени баруйа «инициации мальчиков длятся много лет и состоят из нескольких стадий. Обряды перехода от одной стадии к другой различаются по значимости и осуществляются разными кланами племени» [17, с. 136]. В некоторых традиционных обществах состояние «мертвеца» длится годами (например, у зулузов), в других – на протяжении нескольких дней или месяцев, в третьих – проходит за несколько минут (крещение у христиан).

Отправной точкой любого инициатического пути было социальное детство, которое понималось как совершенно отличное, как минимум не вполне (или даже вовсе не) человеческое состояние. П. Видаль-Накэ, говоря о Древней Греции, отмечал, что в некоторых ее областях существовала «оппозиция между кремацией и захоронением человеческих останков... для того, чтобы подчеркнуть оппозицию между детством и взрослым возрастом» [18, с. 166]. Захоронения применялись по отношению к детям обоих полов, еще не прошедшим инициации, а также к рабам, в то время как по отношению к инициированным мужчинам и замужним женщинам использовалась кремация. А. ван Геннеп отмечал, что у некоторых народов, в частности у народа мунда в Бенгалии, «души умерших отправляются в особую область, но дети не могут туда попасть, так как у них нет души; они не могут даже стать демонами» [19, с. 123]. Поэтому до инициации дети порой не имели собственных имен, или если и имели, то такие, которые даются исключительно детям. То есть в большинстве случаев это были временные имена. Кроме того, в некоторых обществах, например у «центральных австралийцев, мальчиков называют “детьми”, так как и девочек, вплоть до посвящения» [20, с. 297]. Впрочем, как указывал А.К. Байбурин, детей называли в среднем роде до крещения и у христианизированных восточных славян, считалось, что только оно способно придать им пол [21, с. 59]. И хотя крещение у восточных славян в XIX–XX вв. проводилось над младенцами, отметим сам факт того, что естественный пол до инициации (а именно таковой, хотя и в существенно ослабленном варианте, было крещение в это время) не воспринимался как социальный. До проведения обрядов вроде «первого пострига» пол детей считался невыраженным, что проявлялось в том, что девочки и мальчики одевались одинаково. При этом у подростков восточных славян были особенные, уничижительные имена (типа Ивашка, Сашка), которые подчеркивали их не взрослый характер.

Итак, дети понимались как актуально бесполое существа, половые различия в которых носили потенциальный характер. Так, например, в китайской традиционной культуре детей, независимо от их пола, патронировала одна даосская богиня – покровительница детей, и в их отношении, также независимо от их пола, совершались одни и те же обряды. Такое немыслимо было для «взрослых» мужчин и женщин, обязательно имевших собственных божеств. Характерно, что богиня Ма-Цзу, патронировавшая детей, считалась также богиней мореходов и китайцев, проживающих за пределами своей родины. Несмотря на все это, социальный ранг мальчиков как потенциальных мужчин был все же выше, чем девочек [22, с. 56].

Инициация приводила к тому, что человек актуализировал свой «социальный пол». А. ван Геннеп отмечал: «Можно утверждать, что большая часть обрядов, сексуальный характер которых нельзя отрицать..., является обрядами отделения от бесполого мира, за которыми следуют обряды включения в мир, разделенный по признаку пола. Индивид входит в конкретное сообщество людей своего пола...» [23, с. 66]. А.К. Байбурин в связи с этим писал о физиологических операциях с иницированными, в некоторых традиционных культурах направленных, как считалось, на превращение андрогинного ребенка в человека с определенным полом: «Достигается это (в классических инициациях) с помощью специальных операций над половыми органами... В принципе ту же цель “исправления” природы, видимо, преследовали и такие распространенные в ходе инициации действия, как нанесение увечий, татуировка и т. п.» [24, с. 215].

Иницируемые в большинстве традиционных культур представляли собой особенный социальный слой, промежуточный между «культурными», т. е. иницированными, и совершенно темными, «варварскими» людьми. Как правило, такого рода социальные общности выполняли воинские функции. Так, у древних индоевропейских народов сообщество иницируемых выступало как мужской союз «воинов-псов» или «воинов-волков». О них писали, в частности, так: «Воины-псы... обязаны жить на периферии культурного пространства..., не нарушая “человеческих” границ, но ревностно их оберегая от всякой внешней опасности» [25, с. 165]. В исторически зафиксированных индоевропейских обществах существовали только мужские инициатические общества, о наличии в прошлом парных им женских остались только косвенные свидетельства. Между тем, возможно, что мужские инициатические союзы соседствовали и определенным образом связывались с женскими.

Холостые юноши или девушки, по крайней мере в некоторых обществах, были организованы в «холостые» сообщества со специфической субкультурой, которая ввиду своей противоположности культуре «взрослого общества» была контркультурой. Ее ценности и нормы были противоположны ценностям продолжения рода, воспроизводства социального наследия (продолжения «традиции»), нося нигилистский («бунтарский») характер. Кроме собственной контркультуры такого рода, «молодежные сообщества» имели собственную социальную систему, также альтернативную и прямо противоположную социальной системе «взрослых» традиционных обществ. Такая система, названная В.Ю. Михайлиным «стаей», была эгалитаристской, в ней не было дифференциации по этническому признаку. То, что она, как и культура, находилась в отношении инверсии по отношению к «обществу взрослых», было следствием ее понимания как «общества» ритуально нечистых индивидов, проживающих в «ничейной земле» (термин А. ван Геннепа), «диком поле» (термин В.Ю. Михайлина). Такое пространство противопоставлялось сакральному, культурному пространству поселений. Однако данная, в определенном смысле «инфернальная» контркультура, несмотря на противопоставление «сакральному, культурному обществу», представлялась как преддверие, более того, охранительный пояс «культурного мира». Ее основная функция заключалась в образовании и фильтрации индивидов. Тот, кто ее проходил, приобретал в итоге полноценный социальный статус.

В заключение следует отметить, что изучение социальных практик традиционных культур значимо для познания и современного общества, поскольку такого рода практики не исчезли бесследно. Они или превратились в многочисленные обычаи, лишённые рациональности, но тем не менее регулярно воспроизводимые, или продолжили свое существование в современных социальных структурах религиозного типа, по-прежнему играющих существенную роль в современных социумах.

Ссылки:

1. Элиаде М. Тайные общества. Обряды инициации и посвящения. М., 1999.
2. Там же. С. 19.
3. Там же. С. 21.
4. Там же. С. 319.
5. Абрамян Л.А. Первобытный праздник и мифология. Ереван, 1983.
6. Элиаде М. Указ. соч. С. 11–12.
7. Там же. С. 305.

8. Там же. С. 29.
9. Там же. С. 70.
10. Золотарев А.М. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964.
11. Абрамян Л.А. Указ. соч. С. 56–57.
12. Элиаде М. Указ. соч. С. 56.
13. Там же. С. 18.
14. Токарев С.А. Ранние формы религии. М., 1990.
15. Элиаде М. Указ. соч. С. 97.
16. Абрамян Л.А. Указ. соч. С. 16.
17. Годелье М. Загадка дара. М., 2007.
18. Видаль-Накэ П. Черный охотник. Формы мышления и формы общества в греческом мире. М., 2001.
19. Геннеп А. ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. М., 1999.
20. Кроули Э. Мистическая роза. Исследование о первобытном браке. М., 2010.
21. Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993.
22. Геннеп А. ван. Указ. соч. С. 56.
23. Там же. С. 66.
24. Байбурин А.К. Указ. соч. С. 215.
25. Михайлин В.Ю. Тропа звериных слов. М., 2005.

References:

- Abramyan, LA 1983, *Primeval holiday and mythology*, Yerevan, (in Russian).
- Baiburin, AK 1993, *The ritual in the traditional culture. Structural and semantic analysis of the East Slavic rites*, St.-Petersburg, (in Russian).
- Crawley, E 2010, *The mystic rose. A study of primitive marriage*, Moscow, (in Russian).
- Eliade, M 1999, *Secret societies. Induction and initiation*, Moscow, (in Russian).
- Godelier, M 2007, *Gift mystery*, Moscow, (in Russian).
- Mikhailin, VYu 2005, *Path of animal words*, Moscow, (in Russian).
- Tokarev, SA 1990, *Early forms of religion*, Moscow, (in Russian).
- Vidal-Naquet, P 2001, *The black hunter. Forms of thought and forms of society in the Greek world*, Moscow, (in Russian).
- Van Gennep, A 1999, *The rites of passage. The systematic study of the rites*, Moscow, (in Russian).
- Zolotarev, AM 1964, *Tribal system and primal mythology*, Moscow, (in Russian).