

Капишин Александр Евгеньевич

кандидат философских наук,
старший преподаватель кафедры социологии
факультета социальных и гуманитарных наук
Российского университета дружбы народов

НЕЗАКОНЧЕННАЯ ИНИЦИАЦИЯ КАК ВРЕМЕННАЯ ДЕВИАЦИЯ В ТРАДИЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ

Аннотация:

Практически любая инициация начинается с «социальной смерти» посвящаемого, означающей его превращение, по крайней мере на время, в маргинала. Такого рода иницируемые маргиналы могут объединяться в сообщества, построенные на контркультуре. Они, с одной стороны, воспринимаются как криминальные элементы, с другой – выполняют некоторые военные функции. Как правило, социальные юноши, обладающие подобным крайне низким социальным статусом, имеют статусных патронов, которые проводят их обучение.

Ключевые слова:

традиционная культура, социальная практика, инициация, социальный возраст, социальный пол, культура, контркультура, религия, социальная смерть, юношество.

Kapishin Alexander Evgenyevich

PhD in Philosophy,
Senior Lecturer, Sociology Department,
School of Social Sciences and Humanities,
Peoples' Friendship University of Russia

INCOMPLETE INITIATION AS A TEMPORARY DEVIATION IN THE TRADITIONAL SOCIETY

Summary:

Virtually any initiation begins with the "social death" of an initiate, signifying his transformation, at least for a short time, into an outcast. Such outcasts initiated may unite into communities built on counterculture. On the one hand, they are perceived as criminals, on the other – fulfill some military functions. As a rule, social young men with such a low social status have status patrons, who carry out their training.

Keywords:

traditional culture, social practice, initiation, social age, social gender, culture, counter-culture, religion, social death, adolescence.

Инициация в традиционном обществе не всегда представляла собой мгновенный или быстротечный социальный акт. В некоторых традиционных культурах она «растягивалась» на недели, месяцы, годы, порой даже десятилетия. В них существовали социальные организации, состоящие из начавших инициацию индивидов, но не завершивших ее. Такие организации строились согласно особым нормам и ценностям, как правило, противоположным наблюдаемым в культурах социально взрослых, инициированных людей. Кроме того, у них существовали особая структура и лидеры. Игнорирование сообществ подобного рода ведет к неполному, поверхностному пониманию традиционных социумов.

К современным культурам это тоже имеет отношение, поскольку данные «переходные» контркультуры традиционных обществ не исчезли бесследно, но повлияли на формирование таких особых сообществ современности, как, например, криминальное, молодежное. Можно выдвинуть утверждение, что маргинальные социальные пласты сегодня построены в значительной мере на тех же культурных основаниях, что и «переходные» в инициатическом процессе сообщества в традиционных культурах. Чтобы глубже понять их, следует знать их генезис.

Любая инициация в традиционном обществе начинается с социальной смерти. Иными словами, человек умирал для общества в своей прежней, как правило, инфантильной социальной позиции, становясь маргиналом, даже уподобляясь по социальному положению рабам. На время или окончательно – зависело как от него, так и от помощи, оказываемой ему наставником и иногда родственниками. Если ему удастся выйти из статуса маргинала, пройти испытание, он вернется в «мир живых» и их общество в статусе, позволяющем занимать полноценные социальные позиции.

Социальная смерть иницируемого трактуется представителями традиционных культур не как естественная, а как насильственная, т. е. наступающая в результате убийства. Однако такое убийство понималось если не во всех традиционных культурах, то, по крайней мере, во многих как ритуальный акт, в ходе которого неопит приносился в жертву. Ее, как известно, съедали. Например, у восточных славян было распространено представление о «Бабе-яге», которая ест детей. Можно вспомнить поверья эвенков и якутов, зафиксированных этнографами еще в XIX столетии, о каннибализме «черных шаманов», жертвами которых якобы особенно часто становились дети. Еще В.Я. Пропп интерпретировал данные сказки как символические истории об инициации. Т.А. Бернштам вкратце описала их сюжет: «Ведьма/Баба-яга хитростью похищает мальчика и велит дочери (дочерям, сестре) зажарить его в печи, чтобы съесть... Героями... являются»

мальчики, достижение которыми возраста "посвящения" не подвергается сомнению, и главное доказательство тому – их изоляция в отдаленных от дома природных локусах» [1, с. 321–322].

У австралийских аборигенов инициации приурочивались к праздникам. Если большинство участников веселились, то мальчикам, проходящим инициацию, это делать запрещалось. Как писал Л.А. Абрамян, они, напротив, должны были если не испытывать страх, то демонстрировать его [2, с. 33]. Запрет на смех со стороны посвящаемых во время праздника закономерен, поскольку считается, что во время него их принесут в жертву. В связи с этим посвящаемых пугали гримасами или оружием, изображая насилие. Л.А. Абрамян также отмечал, что инициация австралийских аборигенов подобна погребальным ритуалам [3, с. 54–55]. Это, конечно, является следствием того, что она понималась как смерть.

М. Элиаде писал: «Женщины почти во всех австралийских племенах убеждены, что их дети будут убиты, что их сожрет враждебное и таинственное божество... У многих австралийских племен, как, впрочем, и у других народов, матери оплакивают посвящаемых, как оплакивают мертвых... Что касается самих неофитов, то... они узнают религиозный страх, даже ужас, когда их предупреждают, что они будут убиты...» [4, с. 38]. Хотя матери и дети как люди «непосвященные» верили в то, что такого рода существа непосредственно убивают, мужчинам, прошедшим инициации, было известно, что орудием подобного «убийства» являются социально взрослые мужчины противоположной по отношению к посвящаемому фратрии.

М. Элиаде отмечал, что в обществе в то же время верили, что иницируемые в итоге вернутся в качестве посвященных, притом посвятят их те существа, которые первоначально убьют [5, с. 150]. Тот факт, что ритуальный «убийца» оказывался инициатором, наставником, также виден в примере, приведенном М. Моссом, об инициации в шамана («ангекока») у эскимосов: «Один человек захотел стать ангекоком..., ангекок, который проводил посвящение этого человека, убил его. Человек оставался распростертым на земле в течение восьми дней замороженным, а его душа в это время посетила глубины моря, неба и земли, познав тайны природы. Когда же ангекок разбудил его, подув на каждый член, человек сам стал ангекоком» [6, с. 133].

Итак, считалось, что в результате первого акта инициации бывший ребенок попадает в «мир мертвых». Оказываясь в нем, он получает образование, т. е. становится учеником. М. Элиаде об этом писал так: «Пребывание среди мертвых обогащает неофитов новыми знаниями, ибо мертвые знают больше, чем живые... Даже в развитых обществах мертвые будут рассматриваться как хранители тайн и пророчеств, поэтическое вдохновение будут искать вблизи могил» [7, с. 96]. Таким образом, знание исходит от «предков» и наставники выступают посредниками между ними и учениками. В. Тэрнер, описывая инициацию юношей африканского народа ндембу, отмечал, что с ними всегда находятся танцовщики в масках предков или богов, которые играют их роль [8, с. 107].

За «мертвецом» почти всегда закрепляется учитель, имеющий высокий статус среди социально взрослых членов сообщества. Например, у африканского этноса бамбара, как писал В.Р. Арсеньев, «за неофитом закрепляется наставник, учитель... который лично отвечает перед союзом за обучение, поведение и успехи вновь принятого в союз» [9, с. 82]. В связи с этим можно вспомнить о кумовстве в раннем христианстве, когда кумы играли похожую роль «социальных отцов – наставников» недавно крещеных. В Индии обязанности «социальных отцов» среди брахманов выполняли представители заранее определенных фамилий (из «готр»). Такого рода «наставники» руководили процессом «обучения» неофита, располагавшегося между его инициатической смертью и воскресением. Наставничество прекращается после того, как ученик проходит итоговое испытание и становится полноправным членом сообщества. У такого члена не может быть наставника-патрона, поскольку он в социальном плане считается «взрослым». Однако у него, как правило, появляются свои социальные сыновья, ученики-клиенты. Причем власть иницирующих наставников над учениками была абсолютна. Это связано с представлением, что они «убили» учеников и душа последних принадлежит им.

«Мертвец» не имеет имени – как родового, так и личного. Поэтому иницируемых юношей или девушек, как отмечал В. Тэрнер, многие африканские этносы называли «анонимными» (безымянными) [10, с. 179]. Считалось, что в начале инициации они покидали родную общину, становясь существами «без рода и племени». В качестве примера можно привести инициацию в ирландских племенах. Чтобы начать инициацию, ирландский юноша должен был сначала заручиться согласием общины на то, что не будет в любом случае мстить за сородичей. Кроме того, если он во время инициации (будучи «фением») наносил тот или иной ущерб, его родные община и семья за это не отвечали [11, с. 343]. Отказ от долга кровной мести, основополагающего для мужского члена традиционного общества, был обусловлен выходом, по меньшей мере на время инициации, из родной общины.

Иницируемые могли общаться, по крайней мере мирно, только с наставниками и себе подобными людьми «без рода и племени». М. Дуглас писала: «В течение маргинального периода, отделяющего ритуальную смерть от ритуального возрождения, проходящие инициацию временно оказываются на положении изгнанников. Во время ритуала им нет места в обществе. Иногда они действительно уходят жить в какое-нибудь удаленное место. Но иногда они живут достаточно близко для того, чтобы могли происходить случайные контакты между ними и полноценными членами общества. В этом случае... они ведут себя как опасные уголовники. Они могут нападать, красть, грабить. Такое их поведение даже приветствуется» [12, с. 147]. В.Ю. Михайлин писал об иницируемых у индоевропейских этносов древнего времени: «"Волкам" и "псам" не место на "человеческой" территории, для которой одно их присутствие может быть чревато осквернением... Не пройдя обрядов очищения и не "превратившись" тем самым из волков обратно в людей, не имеют элементарнейших "гражданских" прав"» [13, с. 342].

«Мертвое» состояние в некоторых обществах обозначалось наготой. Например, у африканских народов, живущих вдоль Гвинейского залива, «обращаемые на протяжении всего церемониального срока ходят голыми, символически обозначая тем самым, что они мертвые» [14, с. 78–79]. Если иницируемые и одевались, то должны были нарочито пренебрежительно относиться к своей одежде и вообще внешнему виду [15, с. 179]. Неряшливость иницируемых также связана с представлением об их ритуальной нечистоте. Кроме наготы, другим «маркером» прохождения инициации часто выступало бритье волос головы.

А. ван Геннеп писал об инициации у австралийских аборигенов как о мучительном, болезненном процессе, при котором утрачиваются здоровье и ясность сознания. Подобное психосоматическое состояние не просто допускается, но считается необходимым и естественным условием прохождения инициации [16, с. 73]. Чтобы его вызывать, используются разные методы, часто наркотическое отравление [17, с. 78]. Потребление наркотических средств по ходу символической инициации, как правило, заменяется распитием алкогольных напитков. Так, например, поступают современные охотники в Мали, о чем писал В.Р. Арсеньев [18, с. 87]. В некоторых обществах с этим связаны представления, что индивид, проходящий инициацию, одержим «злыми духами». Р. Жирар отмечал, что иницируемый в некоторых традиционных культурах воспринимался как агрессивное дикое животное, притом сам он старательно играл его роль [19, с. 344].

Сексуальная жизнь иницируемых, впрочем, как и вся их жизнь в этот период, была девиантной для взрослого, культурного традиционного общества. Ее формы обусловлены тем, что иницируемые находились в подчиненном социальном положении. Поэтому, по словам М. Элиаде, «мальчики носят женскую одежду во время срока своего ученичества», иницируемые девочки, напротив, могут одеваться в мужскую одежду [20, с. 118]. Такой травестиизм исследователь связывал с тем, что «гомосексуальные отношения между наставниками и посвящаемыми... присущи многим первобытным обществам» [21, с. 279–280].

Сексуальные девиации, практикуемые во время инициации, отмечали многие антропологи и историки. В частности, П. Видаль-Накэ писал: «...Переодевание в женщину... для греческих архаических обществ, как, впрочем, и для других обществ, было способом драматизировать доступ юноши к мужественности и брачному возрасту» [22, с. 148]. На то же указывал Л.С. Клейн: «Травестиизм – частый компонент ритуала инициации» [23, с. 354–355]. На тему сексуальных девиаций во время инициации довольно много писал А. ван Геннеп [24, с. 155–157]. В. Тэрнер, описывая инициацию у африканского народа муканда, отмечал, что главный наставник иницируемых в доме изоляции носит титул, который переводится как «муж новичков» [25, с. 181], а «кандидаты находятся по отношению к адептам на женских ролях» [26, с. 132].

Ранее отмечалось, что индивиды, проходящие обряд инициации, покидали как родное общество, так и его территории, отправляясь на «чужбину». Например, у викингов, скифов именно «молодые», еще холостые и потому нестатусные мужчины совершали набеги на «цивилизованные общества». Сам набег они рассматривали как все испытание или его часть. При этом, как указывал А.И. Иванчик, его могли возглавлять сыновья монархов [27, с. 78–79]. В Древней Греции юниоры, начавшие, но еще не завершившие инициацию (так называемые «эфебы»), также пребывали около своих земли и общины, охраняя границы. Пограничные территории, размежевывавшие общины, можно считать «ничейными землями», на которых не действовали никакие законы [28, с. 139]. Здесь существовали собственные культы «черной», т. е. ритуально нечистой, природы, которые не просто отличались, но противопоставались культам традиционной общины. Инициация в эфебы осуществлялась именно в подобных местах.

П. Видаль-Накэ подчеркивал противоположность социальных образов проходящих инициацию юношей и статусных воинов – гоплитов, прошедших инициацию и являющихся полноценными членами общины. По его словам, «эфеб – это пред-гоплит и тем самым благодаря симво-

лической драматизации, характерной для обрядов инициации, анти-гоплит, иногда черный, иногда женственный, иногда хитрый охотник» [29, с. 152]. Гоплиты в отличие от эфебов придерживались «кодекса чести», были открыты в бою, воевали при свете дня и в теплое время года. Эфебы не имели никакого «кодекса», обладали хитростью, скрытностью, хаотичностью, склонностью воевать ночью и в разгар зимы [30, с. 142, 144].

Аналогичны институту эфебов в Афинах были криптии в Спарте. А. ван Геннеп, впрочем, термин «криптия» применял для обозначения всего института, существовавшего, как он подчеркивал, в самых разных традиционных культурах. Он особо выделял то, что «...во время испытательного срока посвящаемые могут безнаказанно воровать и грабить», при этом «их воровство не воспринимается как правонарушение» [31, с. 106]. Исследователь считал такой институт изначально универсальным и объяснял его природу тем, что в процессе инициации индивиды попадают в социальную «зону аномии».

«Криптии» в некотором смысле представляют собой социальные «антимир», у статусных представителей традиционных общин они имеют «инфернальный» образ. Однако любое полноценное, не затронутое модернизацией традиционное сообщество не может осуществлять социальное воспроизводство без его посредства. В этом плане традиционное общество можно считать «двуликим» и «двуединым», поскольку помимо его «культурной», безусловно, социально доминирующей половины, состоящей из прошедших инициацию и «окультуренных» индивидов, всегда есть часть, «темная» в ритуальном отношении и криминальная – в правовом. Она главным образом состоит из тех, кто проходит инициацию и должен стать в перспективе образованным, семейным и статусным членом общества.

Ссылки:

1. Бернштам Т.А. Герой и его женщины: образы предков в мифологии восточных славян. СПб., 2011.
2. Абрамян Л.А. Первобытный праздник и мифология. Ереван, 1983.
3. Там же. С. 54–55.
4. Элиаде М. Тайные общества. Обряды инициации и посвящения. М., 1999.
5. Там же. С. 150.
6. Мосс М. Социальные функции священного. М., 2000.
7. Элиаде М. Указ. соч. С. 96.
8. Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983.
9. Арсеньев В.Р. Звери = боги = люди. М., 1991.
10. Тэрнер В. Указ. соч. С. 179.
11. Михайлин В.Ю. Тропа звериных слов. Пространственно ориентированные культурные коды в индоевропейской традиции. М., 2005.
12. Дуглас М. Чистота и опасность. Анализ представлений об осквернении и табу. М., 2000.
13. Михайлин В.Ю. Указ. соч. С. 342.
14. Геннеп А. ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. М., 1999.
15. Тэрнер В. Указ. соч. С. 179.
16. Геннеп А. ван. Указ. соч. С. 73.
17. Там же. С. 78.
18. Арсеньев В.Р. Указ. соч. С. 87.
19. Жирар Р. Насилие и священное. М., 2000.
20. Элиаде М. Указ. соч. С. 118.
21. Там же. С. 279–280.
22. Видаль-Накэ П. Черный охотник. Формы мышления и формы общества в греческом мире. М., 2001.
23. Клейн Л.С. Анатомия Илиады. СПб., 1998.
24. Геннеп А. ван. Указ. соч. С. 155–157.
25. Тэрнер В. Указ. соч. С. 181.
26. Там же. С. 132.
27. Иванчик А.И. Воины-псы. Мужские союзы и скифские вторжения в Переднюю Азию // Советская этнография. 1988. № 5.
28. Видаль-Накэ П. Указ. соч. С. 139.
29. Там же. С. 152.
30. Там же. С. 142, 144.
31. Геннеп А. ван. Указ. соч. С. 106.

References:

- Abramyan, LA 1983, *Primeval holiday and mythology*, Yerevan, (in Russian).
Arseniev, VR 1991, *Beasts = gods = people*, (in Russian).
Bernshtam, TA 2011, *The hero and his women: ancestors' images in the mythology of Eastern Slavs*, St.-Petersburg, (in Russian).
Douglas, M 2000, *Purity and danger. Analysis of concepts of pollution and taboo*, Moscow, (in Russian).
Eliade, M 1999, *Secret societies. Induction and initiation*, Moscow, (in Russian).
Girard, R 2000, *Violence and the sacred*, Moscow, (in Russian).
Ivanchik, AI 1988, 'Dog Soldiers. Men's unions and Scythian invasions of Front Asia', *Sovetskaya etnografiya*, no. 5, (in Russian).

- Klein, LS 1998, *Anatomy of the Iliad*, St.-Petersburg, (in Russian).
- Mikhailin, VYu 2005, *Path of animal words. Spatially oriented cultural codes in the Indo-European tradition*, Moscow, (in Russian).
- Moss, M 2000, *The social functions of the sacred*, Moscow, (in Russian).
- Turner, V 1983, *Symbol and ritual*, Moscow, (in Russian).
- Van Gennep, A 1999, *The rites of passage. The systematic study of the rites*, Moscow, (in Russian).
- Vidal-Naquet, P 2001, *The black hunter. Forms of thought and forms of society in the Greek world*, Moscow, (in Russian).