

Капишин Александр Евгеньевич

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

ЗАВЕРШЕНИЕ ИНИЦИАЦИИ В ТРАДИЦИОННЫХ ОБЩЕСТВАХ

Kapishin Alexander Evgenyevich

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

COMPLETION OF INITIATION IN THE TRADITIONAL SOCIETIES

Аннотация:

В статье описаны особенности завершения инициации – противоположного первоначальному способу существования иницируемого, который превратился из жертвы в совершающего жертву. Завершающий инициацию индивид является или играет роль победителя в схватке с ритуальным врагом, которого после победы в той или иной форме ассимилирует. Проходящие вместе инициацию индивиды становятся социальными братьями, состоящими в сплоченной группе – «товариществе». Как правило, прохождение инициации сопровождается обретением духовного патронажа, связанного, по крайней мере в некоторых культурах, с культом реликвий, симпатически связанных с духовным патроном. Ритуальное пиршество завершает инициацию и является началом существования посвященного в новом социальном статусе.

Ключевые слова:

традиционная культура, социальная практика, инициация, завершение инициации, социальный возраст, культура, религия, жертвоприношение, социальная смерть, социальные братья, духовный патрон, святые мощи.

Summary:

This article describes the features of the completion of initiation, the opposite to the original, a way of the existence of the initiated, who has turned from a victim into a sacrifice maker. The individual who completes initiation is a winner or plays the role of a winner in a battle with a ritual enemy, who assimilates in one form or another after victory. Passing initiation together individuals become social brothers being a part of a cohesive group such as "partnership." As a rule, the passage of initiation is accompanied by acquisition of the spiritual patronage, which is associated, at least in some cultures, with the cult of the relics sympathetically linked to the spiritual patron. The ritual feast completes the initiation and it is the beginning of the existence of the initiated in a new social status.

Keywords:

traditional culture, social practice, initiation, completion of initiation, social age, culture, religion, sacrifice, social death, social brothers, spiritual patron, holy relics.

Чтобы завершить инициацию, посвящаемому необходимо было сыграть роль, противоположную той, которую он исполнял в ее начале. Будучи «мертвым», иницируемый пассивен, является объектом воздействия иницирующей стороны, которая его обучает и подчиняет. Завершающий инициацию, напротив, должен быть активен, являться субъектом, а не объектом превращения. Часто такая активность описывается в мифах и былинах как героическая, увенчивающаяся победой над врагом, обозначаемым как чудовище. В начале инициации индивид умирает в результате «убийства», становясь ритуальной жертвой. «Герой» – человек, завершающий инициацию, напротив, выступает в качестве убийцы и того, кто приносит жертву, то есть жреца.

Противопоставление, инверсия «мертвеца» и «героя» как двух противоположных образов иницируемого в некоторых традиционных культурах понимается в том числе как инверсия мертвой и живой воды. Имея противоположное по значению действие, мертвая вода тем не менее предваряет употребление живой, являясь условием ее использования. Это соответствует тому, что «мертвое состояние» предваряет состояние, когда завершается инициация. В.Я. Пропп писал: «...Героя сперва опрыскивают мертвой водой, а потом живой. Мертвая вода его как бы добывает, превращает его в окончательного мертвеца. Это своего рода погребальный обряд, соответствующий обсыпанию землей. Только теперь он – настоящий умерший... Только теперь, после окропления мертвой водой, эта живая вода будет действовать... Человек, ступивший на путь смерти и желающий вернуться к жизни, пользуется обоими видами воды» [1, с. 283].

Символический образ живой воды присутствует в Библии, в которой живая вода понимается как оживляющее святое вещество, которое может быть извлечено только из совершенного христианина, принявшего Святого Духа: «В последний же великий день праздника стоял Иисус и возгласил, говоря: кто жаждет, иди ко Мне и пей. Кто верует в Меня, у того, как сказано в Писании, из чрева потекут реки воды живой. Сие сказал Он о Духе, Которого имели принять верующие в Него» (Ин. 7:37–39).

В некоторых других традиционных культурах, обозначенных в социальной антропологии «архаическими», вместо символического образа живой воды использовался натуралистичный

образ – кровь иницирующих людей, употребление которой иницируемым завершает инициацию. О том, что инициации некоторых обществ, как мужские, так и женские, заканчиваются тем, что неофиты пьют кровь иницирующих мужчин, писал М. Элиаде. Так, он отмечал: «У даяков девушку, достигшую половой зрелости, изолируют... К концу срока она через бамбуковую палочку высасывает кровь из вскрытой вены мужчины» [2, с. 118]. Время изоляции девушки соответствует «ритуально нечистому» состоянию, когда, считалось, только начинается ее трансформация. Однако после питья крови полноценного члена общины девушка завершала трансформацию и возвращалась в общину в качестве социального взрослого.

Такой ритуал в некоторых традиционных культурах мог замещаться убийством и каннибализмом («антропофагией») того, кто воспринимался как ритуальный враг иницируемого. Такого рода действия, завершавшие инициацию, понимались как жертвоприношение. Об этом кульминационном акте инициации писал, в частности, Р. Жирар: «Есть общества, где в процесс инициации включена антропофагия, запрещенная в любых других случаях. У тупинамба убийство пленника имеет силу инициации для того, на кого оно возложено. Во многих обществах главным актом инициации служит убийство животного или человека» [3, с. 344]. М. Годелье писал, что у меланезийского племени баруйя завершение инициации состояло в принесении в жертву врага, печень которого съедали посвящаемые [4, с. 139].

Таким образом, апофеозом инициации являлось жертвоприношение, в котором иницируемый выполняет или (что наблюдается чаще) просто символически изображает роль «убийцы» или каннибала. Кроме того, человеческие жертвоприношения, связанные с завершением инициации, в так называемых «цивилизованных» традиционных культурах, как правило, заменялись на жертвоприношения животных или растений, приуроченные также к завершению инициаций.

К. Тацит писал, что в древнегерманском племени хаттов инициация оканчивалась успешно только в том случае, если иницируемый убивал врага: «...Едва возмужав, они начинают отращивать волосы и отпускать бороду и дают обет не снимать этого обязывающего их к доблести покрова на голове и лице ранее, чем убьют врага. И лишь над его трупом и снятой с него добычей они открывают лицо, считая, что, наконец... стали достойны отечества и родителей» [5, с. 31]. Самые воинственные из них, кроме того, носили железную цепь, считавшуюся знаком «постыдного» статуса, до тех пор пока не убивали врага, обретая тем самым полноценный социальный статус. Ф. Кардини писал, что у других германских племен существовал обычай, согласно которому прошедший испытание победитель украшал себя останками соперника, присваивал себе его имя, которое становилось одним из его имен [6, с. 112]. С этим ритуалом связана средневековая практика, в которой победитель присваивал себе титулы побежденных врагов.

Нередко в качестве врага и, соответственно, потенциальной жертвы в фольклоре выступал не человек, а хищный зверь или чудовище. В качестве примера можно привести дракона, поверженного Зигфридом, в древнегерманском эпосе «Кольцо Нибелунгов». После победы в поединке с врагом съедались его внутренние органы (чаще всего сердце или печень) или выпивалась его кровь. В результате поедания побежденного врага зверь, по словам Ф. Кардини, «уже как бы не умирает, а “воплощается” в победоносном герое» [7]. По словам П. Видаля-Накэ, в Древней Греции эфебам, чтобы пройти инициацию и стать гоэлитом (что означало также то, что он становился гражданином своего полиса), необходимо было совершить подвиг, под которым понималось убийство врага. В качестве такого могло пониматься обращение в рабство побежденного врага, что также воспринималось как ритуальное убийство. У македонцев в качестве врага, самостоятельное убийство которого завершало инициацию, выступали кабаны: «Никто не мог обедать лежа до тех пор, пока не убивал кабана без помощи сетей» [8, с. 150]. («Обедать лежа» было привилегией статусных воинов, свободных членов общины.) Как писал В.Р. Арсеньев, у западноафриканского народа бамбара завершение обряда посвящения в охотники венчалось самостоятельным убийством врага, которым выступало то или иное хищное животное [9, с. 121]. «Атавизмом» таких инициатических поединков в христианизированной Европе стали рыцарские турниры и дуэли. Право на участие в них связывалось с высоким социальным статусом.

Ф. Кардини писал о ритуале обмена кровью между членами одного инициатического объединения как о ритуале завершающей стадии коллективной инициации. Прошедшие вместе инициацию образовывали сплоченную группу, члены которой совместно владели имуществом, проводили регулярные пиршества, имели обязательство кровной мести и взаимопомощи по принципу «один за всех, и все за одного». Вариантов совершения ритуала обмена или смешения крови для установления «братских уз» было несколько: «Вместе погрузить руки в кровь убитого животного; сделать надрез и пригубить крови друг друга; коснуться друг друга открытой раной; пролить на землю каплю крови и смешать ее с кровью друга» [10, с. 134]. В описанных Ф. Кардини случаях

речь идет о завершении *инициации*, которую *индивиды* проходили *коллективно*, а не *индивидуально*. Убив общего врага, совместно выпив его кровь или съев его на трапезе, они становились социальными братьями.

Завершение инициации воспринималось не только как победа над ритуальным врагом с последующим принесением его в жертву, но и как исцеление от болезни, поражавшей индивида в начале инициации. У шаманов как азиатских, так и индейских народов начало инициации понималось как заболевание, а ее завершение – как исцеление, возвращение к жизни. Связь между исцелением от тяжелого недуга, воспринимавшегося как результат воздействия Святого Духа, и повышением социального статуса существовала и в христианской античности. П. Браун писал: «Часто в работах Григория Турского мы обнаруживаем, что исцеленные подле усыпальницы изменяют вследствие... исцеления социальный статус. Сервы получают свободу от своих бывших владельцев и становятся членами *familia* данного святого... Исцеленные становились собственностью невидимого “господина” вплоть до исключения всех прочих хозяев» [11, с. 127–128].

Исцеляющее воздействие Святого Духа, считалось, исходило непосредственно от святых мощей и было подобно, если не тождественно, инициации. Святые мощи, располагались, как и сейчас, в алтарях церквей. Доступ к ним был возможен только для крещеных, но закрыт для оглашенных, т. е. тех, кто начал, но не закончил обращение в христианство. Крещение как финальная стадия христианской инициации заканчивалось получением доступа к алтарю, который имел ценность не сам по себе, но потому что хранил в себе мощи святого, патронировавшего крещеному. При этом духовными патронами становились именно те святые, мощи которых исцелили крещеного, «выкупили» его у бесов. Их дух связывался с алтарем, в котором пребывали их мощи и, соответственно, с церковью, а также, возможно, с прикрепленным к ней священником. Последний мог носить частицы мощей лично с собой и воспринимался как посредник – «духовник» клиентов святого.

Обретение духовного патрона из числа прославленных предков или святых (подобные верования есть также в буддизме и исламе, связанном с суфизмом) является общим свойством завершения инициаций во многих традиционных культурах. У индейских народов считалось, что в результате прохождения инициации иницированный обретает духа-покровителя, общего для всех членов общества, в которое он был посвящен [12, с. 74]. Полагалось, что члены сообщества находятся не только в психической связи с ним, но и регулярно его «кормят», т. е. совершают жертвоприношения. Чтобы это делать, посвященный должен находиться в физической близости, соприкосновении с останками духовного патрона. Связь иницированного с духовным патроном иногда обеспечивалась тем, что он получал часть его мощей, которую тщательным образом и часто втайне хранил. Как писал П. Браун, в античном христианстве такая практика приобретения в личное владение священных мощей была особенно распространена в аристократических социальных слоях. Как правило, она была связана с личным духовным патронажем. Простым же христианам оставалось довольствоваться регулярными посещениями церквей, алтари которых содержали священные мощи их духовных патронов, общих для многих прихожан.

Обретение духовного патронажа (личного или группового) при завершении инициации, как правило, связывалось с ритуалом получения доступа к святыням общества, которыми в самых разных традиционных культурах были или «останки» (как правило, кости) предков или святых, или их символическая замена. (Очевидно в этом случае речь идет о символической, а не реальной инициации.) А. ван Геннеп писал: «Демонстрация святынь во время элевсинских мистерий, как в Австралии (чуринга, сакральный ромб) или в Америке (маски, священные колосья, кацины и т. д.), является кульминационным обрядом...» [13, с. 85]. У меланезийского племени баруйя при завершении инициации посвященным показывали предметы, составляющие сокровищницу, святая святых племени.

Как писал М. Годелье, к священным предметам, знание которых означает прохождение инициации, относятся священные останки тел прославленных предков. Существенна вера в то, что такие останки сами по себе активны, так как содержат в себе магическую силу, опосредуют связь с духом предка. М. Годелье писал о них так: «Для баруйя объекты обладают духом (кулье), и в то же время этот дух сам является силой и обладает ею... понятие кулье соответствует представлениям мана и хау у полинезийцев» [14, с. 138]. Тем самым считалось, что неопиты не просто смотрят на мощи предков, но и воспринимают исходящую от них магическую силу, которая их преобразовывает.

У австралийских аборигенов при завершении инициации обретался доступ к «чурингам», которые, физически не являясь останками предков и будучи камнями, понимались, однако, как тело «того, кто когда-то жил». М. Элиаде описывал ритуал завершения инициации, когда посвящаемому клали камень в руки и говорили: «Это твое собственное тело, из которого ты был вновь рожден. Это настоящее тело великого Тжентерама, хранителя сокровищницы Илбалинтя. Камни, которые покрывают его, – это тела бандикутов, которые когда-то жили... Ты – сам великий

Тжентерама... Отныне ты предводитель Илбалинтя; все их священные чуринги доверяются тебе на хранение. Оберегай их, берегай обитель своих отцов...» [15, с. 65]. То есть «чуринга» понималось и как новое, приобретенное в инициации тело человека, и как тело его предка. При этом оно настолько магически активное, что «вновь породило» посвященного.

Поддержание в таких мощах магической силы, связи с духом предка было условием ответственности инициации. Оно не происходило само по себе, но обеспечивалось регулярными жертвоприношениями членов общества. М. Годелье писал, что принесение в жертву врага совмещалось с причащением к святым останкам [16, с. 139]. Судя по всему, ритуальная жертва была адресована прежде всего «героическим предкам», мощи которых физически, а связанные с ними предки – духовно присутствовали на церемонии завершения инициации.

В некоторых традиционных культурах, например у меланезийцев и австралийских аборигенов, считалось, что в местах, где покоились священные реликвии, некогда жили основатели инициации. Так, М. Годелье писал, что племя баруя проводило обряды инициаций только в таких обязательно ритуально чистых местах, поскольку считалось, что сама земля и произрастающие на ней растения обладают магической силой. Такие магические священные места посещались исключительно во время проведения инициаций, все остальное время они были необитаемы [17, с. 136]. У австралийских аборигенов они, как правило, располагались в пещерах.

Итак, в новом статусе индивид, покинувший во время инициатической смерти общество, возвращается в него, иначе говоря, ресоциализируется. Как и начало инициации, ее завершение происходило во время праздника. Это отмечал Л.А. Абрамян: «Часто инициация завершается более или менее пышным пиром, долгий период воздержания, а иногда и жестокого голода [характерный для этапа пребывания иницируемого в “мире мертвых”] сменяется бурным обильным пиршеством» [18, с. 99]. Такой пир устраивался и оплачивался родственниками прошедшего испытание или им самим. Иногда с пиром, особенно в культурах, называвшихся «архаичными», связывались сексуальные оргии. Так, Л.А. Абрамян отмечал, что у австралийских аборигенов и меланезийцев «вступление юношей в половую жизнь приурочивается к финалу церемоний [инициации]. Так, у гахуку-гама старшие родственники посвящаемых поставляют для них жен к заключительному празднику... когда юноши впервые познают своих жен..., т. е. заключительное пиршество сопровождается “личной и законной” оргией новопосвященных...» [19, с. 103–104]. Происходящее на пире общение «героев» с противоположным полом противоположно воздержанию или сексуальной девиации, которые иницируемый проходил на начальной стадии инициации. Такое начало «правильной» сексуальной жизни, появление жен и, соответственно, переход в семейный статус также знаменуют собой начало взрослого этапа жизни человека традиционной культуры. В.Я. Пропп писал, что в русских сказках завершение инициации связано с мотивом обретения жены и началом семейной жизни.

Ритуал, приурочивавшийся к окончанию инициации, имеет отголосок в современной культуре в виде обычной устраивать человеку, получивший новый статус (например, офицерское звание, награду или ученую степень), банкет для членов своего профессионального сообщества. И если в традиционной культуре такое действие имело рациональный смысл в рамках «логики ритуала», то в современной оно стало традиционным в том «веберовском» смысле, что устраивается по причине того, что «так принято». На этом примере можно видеть, как ритуалы традиционной культуры вырождаются в обычай в модернистском обществе.

В противоположность нагоде «мертвеца» прошедшим инициацию давали новые одежды, что означало приобщение к культурному социальному классу. Так, у древних римлян мальчик на совершеннолетие одевал новую, носимую социально взрослыми тогу. Такое же статусное значение имело татуирование у полинезийцев: «Знаками различия разрядов служили разные виды татуировки. По мере продвижения посвящаемых по иерархической лестнице татуировка усложнялась и покрывала все большую часть тела» [20, с. 80]. В современной криминальной субкультуре татуировки, иначе говоря «наколки», имеют такое же значение маркировки статуса.

Таким образом, во внешнем виде, как и в ментальном состоянии индивидов, начало и завершение инициации противопоставлялись друг другу. Однако, имея противоположное значение, они понимались как части единого процесса, в результате которого человек реализовывал свой потенциал.

Ссылки:

1. Пропп В.Я. Исторические корни Волшебной Сказки. Л., 1986.
2. Элиаде М. Тайные общества. Обряды инициации и посвящения. М.; СПб., 1999.
3. Жирар Р. Насилие и священное. М., 2000.
4. Godelier M. L'Enigme du don. P., 1996.
5. Тацит К. О происхождении германцев и местоположении Германии. М., 2011.
6. Кардини Ф. Истоки средневекового рыцарства. М., 1987.

7. Там же.
8. Видаль-Накэ П. Черный охотник. Формы мышления и формы общества в греческом мире. М., 2001.
9. Арсеньев В.Р. Звери = боги = люди. М., 1991.
10. Кардини Ф. Указ. соч. С. 134.
11. Браун П. Культ святых. Его становление и роль в латинском христианстве. М., 2004.
12. Геннеп А. ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. М., 1999.
13. Там же. С. 85.
14. Годелье М. Указ. соч. С. 138.
15. Элиаде М. Религии Австралии. СПб., 1998.
16. Годелье М. Указ. соч. С. 139.
17. Там же. С. 136.
18. Абрамян Л.А. Первобытный праздник и мифология. Ереван, 1983.
19. Там же. С. 103–104.
20. Геннеп А. ван. Указ. соч. С. 80.

References:

- Abramyan, LA 1983, *Primeval holiday and mythology*, Yerevan, (in Russian).
- Arseniev, VR 1991, *Beasts = gods = people*, (in Russian).
- Brown, P 2004, *The cult of the saints: its rise and function in Latin Christianity*, Moscow, (in Russian).
- Cardini, F 1987, *The origins of medieval chivalry*, Moscow, (in Russian).
- Eliade, M 1998, *Australian religions*, St.-Petersburg, (in Russian).
- Eliade, M 1999, *Secret societies. Induction and initiation*, Moscow, St.-Petersburg, (in Russian).
- Girard, R 2000, *Violence and the sacred*, Moscow, (in Russian).
- Godelier, M 1996, *L'Enigme du don*, Paris, (in French).
- Propp, VYa 1986, *Historical roots of the magic fairy tale*, Leningrad, (in Russian).
- Tacitus, C 2011, *The origin and location of the Germans*, 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).