

УДК 392

*Т.Г. Шкурина**

ИНИЦИАЦИЯ КАК СОЦИАЛЬНАЯ ПРАКТИКА

В данной статье проводятся разграничения между ритуалами перехода и непосредственно инициацией в доиндустриальных обществах. Автор предполагает, что включение индивида в некое сообщество относится к ритуалам перехода, описывающим жизненный цикл развития индивида, а инициация является ритуалом, кардинально меняющим идентичность индивида. При этом наличие или отсутствие инициации в том или ином сообществе будет зависеть от его социальной структуры этого сообщества.

Ключевые слова: инициация, ритуалы перехода, идентичность, фратрии, экзогамия, тотемизм, бинарные оппозиции.

Под общим названием инициация подразумевается довольно широкий спектр смыслов: «Переход из одного статуса в другой, в частности включение в некоторый замкнутый круг лиц (в число полноправных членов племени, в мужской союз, эзотерический культ, круг жрецов, шаманов и т. д.), и обряд, оформляющий этот переход. Иногда – в узком смысле – переход в число взрослых, брачноспособных» [1, с. 543].

В традиционном обществе вся жизнь человека, начиная с рождения и заканчивая смертью, разделена на множество этапов. Их прохождение сопровождается различными ритуалами, помогающими индивиду, будь то изменение социального статуса или переход в следующую возрастную группу. В тесной связи с возрастными обрядами находятся обряды социальные, которые зачастую рассматриваются как инициатические. Они направлены на включение индивида в замкнутый круг социальных связей. Не будучи тождественными друг другу, эти два комплекса обрядов отмечают явную схожесть. Основанием для их различия является тот факт, что возрастные и социальные обряды могут варьироваться в зависимости от возраста неопита [2, с. 52–55]. Поэтому в большинстве случаев именно класс обрядов социализации рассматривается в цикле инициатических и связывается с изменением социального статуса неопита.

Однако логичней предположить, что эти два процесса – взросление и социализация – идут параллельно. Так, К. и Р. Берндты указывают, что в австралийском обществе от детей нет никаких секретов, большую часть правил поведения ребенок

* © Шкурина Т.Г., 2011

Шкурина Татьяна Геннадьевна (tshkurina@gmail.com), главный библиотекарь государственной библиотеки по искусству, 107031, Российская Федерация, г. Москва, ул. Большая Дмитровка, 8/1.

узнает в условиях повседневности, полноценно участвуя в жизни общества. Он наблюдает за взрослыми и подражает им, а они направляют его поведение в нужное русло в процессе повседневных дел [3, с. 215]. Поэтому нет ничего такого, что ребенок не смог бы усвоить в процессе естественного развития и для чего понадобился бы отдельный ритуал инициации. Так, в Кимберли (Австралия) мальчики начинают посвящаться в ритуальную жизнь мужчин примерно с 7 лет, им показывают кое-какие обряды и священные объекты, которые обладают магической силой и к которым им пока что опасно прикасаться, затем им делают обрезание; в 14–15 лет они подвергаются подрезанию, узнают новые таинства и получают маленькие чуринги. Кульминацией цикла является обряд полноправного включения индивида в общество, подтверждающий социальный и возрастной статус индивида: в 17–18 лет мальчики получают перо белого какаду в знак того, что они переведены в класс молодых мужчин и имеют право жениться [4, р. 113].

Завершение процесса социализации обычно знаменуется обрядом изменения имени неопита на родовое или тотемное. Например, отмеченный Л. Морганом обряд наречения у ирокезов (Северная Америка) демонстрирует завершение процесса естественного формирования идентичности: «После рождения ребенка его мать в присутствии приглашенных ближайших родственников выбирала одно из принадлежащих роду и не находящихся в употреблении имен и давала ребенку. <...> В шестнадцати или восемнадцатилетнем возрасте «снималось» первое имя, по правилу вождя рода, и вместо него давалось одно из имен второго класса. На ближайшем совете племени перемена имени объявлялась публично, причем, если это касалось мужчины, то он принимал на себя обязанности быть мужественным» [5, с. 358].

Другую картину рисует свидетельство Ф. Ратцеля: «Нельзя сказать с точностью, дается ли новорожденному имя при обряде посвящения после его рождения или только при наступлении возмужалости. <...> Мальчики перенесением страданий и лишений должны оказаться достойными быть принятыми в число мужчин. У некоторых племен Ориноко им наносятся раны на груди и на руках клыками дикой свиньи или острием клюва тукана. У макушиев и вапишианов пиаи берет четырехугольную сеть из стеблей *salathea* около трети метра в поперечнике, втискивает в ее узкие петли от 60 до 80 больно кусающихся муравьев и накладывает эту сеть на обнаженное тело юношей так, что они подвергаются укусам насекомых» [5, с. 242].

Здесь обнаруживается достаточно существенное различие между двумя альтернативными вариантами ритуала перехода в одном комплексе обрядов жизненного цикла: относительно щадящими практиками, направленными на социализацию юного населения, в частности, завершающими эту социализацию, и казалось бы, ненужным их расширением — физическими и психическими страданиями, которые дополняют или обрамляют этот ритуал (нанесение ран и увечий или другие проявления жестокости). Это двойственность в исполнении, на первый взгляд, одного и того же ритуала фиксируется практически всеми исследователями, однако чаще всего ей не придается никакого особого значения, вследствие чего за инициации принимаются ритуалы, по сути таковыми не являющиеся. Так, А.В. Хауитт, считая, что инициации в племени бунуронг (Австралия) практически отсутствуют, все же называет инициатическими ритуалы надения мальчика атрибутами взрослого человека и его освобождения от некоторых пищевых запретов [6, р. 612–613].

Как можно заметить, проблемы, разрешение которых обеспечивают или символизируют обряды жизненного цикла, существуют и в любом современном обществе: дети также взрослеют, идентифицируют себя со «значимыми другими» и со своим полом (конструируют и реконструируют свой гендер), проходят обучение, получают какие-то знания (компетенцию) и, наконец, добиваются признания как исполнители

определенной социальной роли. Тем не менее за некоторыми весьма специфическими исключениями нет явно наблюдаемых, кодифицированных как традиция или тем более обязанность и, главное, легитимных, социально признаваемых практик инициации, которые осуществлялись бы регулярно и по общепринятому сценарию. А это, в свою очередь, позволяет выдвинуть гипотезу, что собственно инициация, в отличие от других ритуалов перехода, не столько обеспечивает последовательную социализацию молодого поколения или символизирует окончательное ее завершение (в этом качестве практики инициации трудно рассматривать иначе, нежели свидетельство «дикости» и немотивированного проявления садизма), сколько представляет собой отдельный ритуал, отличный от комплекса обрядов жизненного цикла и естественно вписанный в структуру самого общества.

Возможно предположить, что собственно инициации обеспечивают не столько естественную социализацию индивида, как прочие ритуалы перехода, сколько необратимое и достаточно быстрое изменение идентичности, а вместе с ней всех социальных маркеров и связей. Само наличие инициации обеспечивает «переход», отличный от обычных, который влечет за собой не подтверждение идентичности и окончательное включение в систему примордиальных социальных связей, а, наоборот, исключение из этой системы и стремительную идентификацию индивида с коллективом, кардинально отличным от того, в котором он до сих пор воспитывался.

Прежде всего, необходимо определить, что в данном случае входит в понятие социальной системы. В архаичных (доиндустриальных) обществах социализация молодого поколения заканчивается его включением в систему родства. Индивид включается в ограниченное сообщество — род, который чаще всего состоит из родственников по восходящей линии с какой-нибудь одной (материнской или отцовской) стороны, что естественным образом формирует систему идентичностей, статусов и социальных связей. Поэтому и инициация, как мы ее понимаем, будет затрагивать весь комплекс идентичности индивида, который также будет сформирован посредством тех же самых классификационных систем.

Основными компонентами этих структур будут те линии родства, которые формируют каждый социальный контекст в его своеобразии, а основными структурообразующими компонентами в интересующих нас системах будут род (кровнородственные связи) и локус (локальность брачного поселения). Род представляет собой экзогамную группу лиц, объединенных кровнородственными, социально институционализированными связями. Счет кровного родства в доиндустриальных сообществах может вестись по двум линиям (линидам): материнской — матрилинейный счет родства и отцовской — патрилинейный счет родства. Вторая область родства будет представлять связь рода с определенной территорией, поскольку древнейшее родство — это не только родство через группу лиц, но и родство через конкретного человека с освоенной местностью (локусом). Этот спектр родственных отношений зависит от того, какой род владеет данной территорией — материнский или отцовский. В зависимости от этого брачное поселение может быть матриликальным или патрилокальным.

Наряду с тождественностью роду и местности, тождественность тотему является важнейшей в формировании идентичности. Однако эта область не является самостоятельной, но скорее оформляет первые две и выражает весь комплекс социально-поведенческих установок в соответствующих терминах. В терминах тотемизма формируются родственные отношения и по крови, и по местности.

Урабуна (Австралия) — матрилинейное, патрилокальное племя. Такое устройство считается переходным от матрилинейности к патрилинейности. Условная схема функционирования такой системы выглядит следующим образом. Племя делится на две половины — А и В, обычно соответственно родам А и В. Мужчины половины

А должны брать себе жен только из половины В и наоборот. Однако дети этой пары являются собственностью половины В. По принципу взаимного обмена, детально рассмотренном у К. Леви-Строссом [7], обе половины как бы одалживают друг другу женщин, чтобы продолжить собственный род.

Таким образом, племя А, расположенное на территории, принадлежащей племени А, состоит из социально активных мужчин, принадлежащих к роду А, социально активных женщин племени В и множества представителей того и другого пола, не идентифицированных социально (сюда входят незамужние сестры мужчин племени А и дети женщин племени В от мужчин племени А). Соответственно ребенок при рождении в патрилокальном поселении рода А будет испытывать неоднозначные влияния при становлении собственной идентичности в процессе естественной социализации. С одной стороны, участвуя в играх, обрядах, праздниках, он будет стремиться идентифицировать себя с тотемическим кланом отца. С другой стороны, он не может пройти ритуал социализации в данную тотемическую группу, т. к. испытывает параллельное влияние материнских родственников, и особенно дяди со стороны матери, которые считают его инкарнацией своих тотемических предков.

Особенно ярко фратриальная оппозиция заметна при конфликтных ситуациях. В этих случаях все члены каждого рода остро чувствуют свою идентичность и занимают строго определенную сторону. Причем женщины, которые в мирное время живут со своими мужьями душа в душу, при любом конфликте занимают сторону своей родни и в лучшем случае будут воздерживаться от конфликта, а в худшем, активно выступать против своих мужей и их родственников. Поэтому ребенок при всей эмоциональной и социальной связи отец-сын должен будет в конечном итоге определить свою сторону, зафиксировать связь со своим родом и занять соответствующую ячейку в структуре своего социума.

Ирокезы (Северная Америка) же, напротив, матрилинейное, матрилокальное племя. Такое социальное устройство не предполагает конфликтной ситуации в своем основании, которая послужила бы поводом для кризиса идентичности ребенка. Дж. П. Мердок подчеркивает наличие локальной эндогамии в подобного типа социальной структуре, что также подразумевает отсутствие взаимодополняющего фактора в дуальной системе [8] А. Элькин также отмечает, что локальный тотемизм не требует экзогамии, она чаще всего связана с социальным (родовым) тотемизмом [9]. Все дети рождаются в племени и на территории матери и ее родственников, в этих же условиях получают первичную социализацию путем естественного подражания взрослым, ритуалы перехода формируют «правильную» идентичность ребенка, а вышеупомянутый ритуал наречения фиксирует завершение этого процесса посредством присвоения кланового имени. Этот обряд неотделим от подобных же ритуалов перехода, маркирующих жизненный круг человека. Он подчеркивает состоявшуюся связь индивида с тотемом своего племени и фиксирует тот рубеж в жизни мужчины, в котором он может жениться и принимать участие в военных действиях.

Совпадение отцовского рода и локализации брачного поселения наблюдается, например, в племени аранда (Австралия). В локальной общине в этом случае состоят отец, отец отца, брат, сын, сын сына, то есть члены патрилиниджа. Доминирующая линия родства — отцовская — изначально предоставляет условия для органичной социализации. Между тем женщина, пришедшая в данную локальную общину, по правилам экзогамии будет являться представителем другой тотемической категории, вследствие чего на каком-то этапе взросления появится необходимость отделения ребенка от матери с одновременным включением его в патрилинейную классификацию. Однако инициация в таком типе сообщества — явление избыточное, так же как избыточным становится сам принцип фратриально-тотемической экзогамии, так как

ребенок изначально находится в среде и локусе своей будущей родовой и тотемной идентификации. В данном случае инициация позволяет снять некоторую инфантильность в развитии ребенка, которой проще избежать, правильно выстроив социальные отношения (например, включив роль женщин в функционирование социальной системы, что равноценно женской инициации) или вывести тотемную идентификацию из фратриальной экзогамии. Это будет означать, что мужчины фратрии А смогут брать себе жен не только из фратрии В, но и из фратрии С, D, Е и т. д. Поэтому Э. Дюркгейм отмечает, что в тех социальных контекстах, где прослеживается родственная связь по мужской линии, тотемический культ ослабевает и имеет тенденцию к исчезновению [10]. Подобная социальная система будет предполагать постепенное ослабление фратриальной экзогамии путем ослабления значимости тотемной классификации в системе родства.

Таким образом в условиях доиндустриальных социальных структур могут иметь место как ритуалы перехода, так и ритуалы инициации. Ритуалы перехода позволяют индивиду пройти весь цикл обрядов жизненного круга (включая возрастные, социальные и т. д.), последовательно идентифицируя себя с нормами, традициями и ролевыми установками, воплощенными в мифологии, ритуалах и объекте идентификации (мифологический предок, тотем, мужской представитель старшего поколения), тогда как инициации предоставляют индивиду реальную возможность изменить весь комплекс предыдущих идентификаций.

Актуально действующие ритуалы инициации, как мы выяснили, предполагают социальный контекст, основу которого составляет дуально-фратриальный комплекс. В этой системе будут заметны и акцентированы противоречия между условиями естественной социализации ребенка и объектом его нормативной идентификации. Это означает, что в подобном замкнутом социальном конструкте индивид одновременно испытывает влияние сразу двух структурообразующих компонентов: материнского и отцовского рода. Это несоответствие в воспринимаемой и транслируемой идентификации создает перманентный кризис идентичности, который будет подразумевать неизбежное разрешение в ту или иную сторону. Поэтому в обществах с матрилинейным счетом родства и патрилокальным типом поселения будут наблюдаться явно выраженные инициатические ритуалы. Социальная структура, эксплуатирующая данную форму социальной организации, автоматически заложила в свою основу не только акцентирование фратриальной оппозиции в области ее пересечения – ребенку, но и снятие этого противоречия путем болезненного, но необходимого ритуала инициации, позволяющего сохранить целостность каждой отдельной личности.

Библиографический список

1. Мифы народов мира: энциклопедия: в 2 т. / гл. ред. С.А. Токарев. М., 2000. Т. 1.
2. Геннеп А. ван. Обряды перехода: систематическое изучение обрядов. М., 2002.
3. Берндт К. и Р. Мир первых австралийцев. М., 1981.
4. Kaberry Ph. Aboriginal Woman: Sacred and Profane. London, 1939.
5. Америка Северная и Центральная: сборник / сост. Г.И. Царева. М., 2004.
6. Howitt A.W. The Native Tribes of South-East Australia. London, 1904,
7. Леви-Стросс К. Структурная антропология. СПб., 2001
8. Мердок Дж.П. Социальная структура. М.: О.Г.И., 2003.
9. Элькин А. Коренное население Австралии. М., 1952.
10. Мосс М. Общества. Обмен. Личность: труды по социальной антропологии. М., 1996.

INITIATION AS A SOCIAL PRACTICE

The aim of this article is to reconsider the traditional view of initiation as one of rites of passage that incorporate individuum into some community. The article covers the distinction between rites of passage and the initiation per se in pre-industrial cultures. The author believes that incorporating of the individuum into certain community relates to the category of rites of passage which describe the lifecycle of individual development but initiation is the ritual that radically changes the individual identity. At the same time the presence or absence of initiation in any pre-industrial community will depend on social structure of this community.

Key words: initiation, rites of passage, identity, exogamy, totemism, binary opposition.

* *Shkurina Tatyana Gennadievna* (tshkurina@gmail.com), Russian State Library of Art, Moscow, 107031, Russian Federation.