

³⁵ Мордовцев Д. Л. Самозванцы и понизовая вольница. СПб.: М., 1867. Т. I; Соловьев С. М. Записки о самозванцах в России//Русский архив, издаваемый при Чертковской библиотеке библиотекарем Петром Бартеневым. Год шестой. М., 1868. С. 266—281; Скрынников Р. Г. Самозванцы в России в начале XIX в.: Григорий Отрепьев. Новосибирск, 1990.

³⁶ Как показывают последние исследования, в общественной мысли XVII в. идея служения царю постепенно перерастает в идею служения государству (См.: Черная Л. А. От идеи «служения государю» к идее «служения Отечеству» в русской общественной мысли второй половины XVII — начала XVIII в.//Общественная мысль: Исследования и публикации. М., 1989. Вып. I. С. 28—42), однако в крестьянском сознании образ царя как бы воплощал в себе и государство, и государственную власть.

³⁷ Чистов К. В. Русские народные социально-утопические легенды XVII—XVIII вв. М., 1967.

© 1991 г., СЭ, № 6

М. В. Тендрякова

ПЕРВОБЫТНЫЕ ИНИЦИАЦИИ И СОВРЕМЕННАЯ КУЛЬТУРА

Сегодня интерес к первобытным инициациям перешагнул границы классической этнографии. К теме инициаций стали обращаться представители самых различных специальностей — психологи, психотерапевты, психиатры, философы, теологи, педагоги... С одной стороны, такое внимание порождено общим стремлением современной науки опереться на опыт прошлого в поисках утраченных знаний о гармонии человека и его мира — что-то вроде увлечения западной медицины знахарями и хилерами. С другой стороны, у истоков этого нового интереса к инициациям стоят проблемы взросления и становления личности современного человека в разные периоды жизни, его социальной адаптации и смены позиции, занимаемой им в обществе.

Психиатры, психотерапевты, психологи, анализируя большое количество эмпирического материала, клинических наблюдений различных психических расстройств, объединяемых под названием «малая психиатрия», различных случаев нервных срывов, комплексов, коммуникативных барьеров, девиантного и суицидального поведения, видят, что многие из них прорастают из сложившегося несоответствия между заданной окружающими социальной позицией и внутренней неготовностью личности принять на себя соответствующие функции и полномочия. То есть из того, что переход от одной социальной ситуации существования к иной состоялся чисто формально — внешние события (будь то смена работы, изменение культурной среды, получение аттестата зрелости...) никак не подготовили изменений внутреннего мира личности, тем самым создав почву для возникновения проблем социальной адаптации и личностных кризисов.

Английские психологи Дж. Адамс, Дж. Хайес и Б. Хопсон отмечают, что современное общество легко отторгает субъекта от определенной социальной группы и дальше бросает его на произвол судьбы в поисках подходящей «нейтральной полосы» и способов реинтеграции в новую среду¹. Главная идея этих ученых состоит в том, что состояние перехода, понимаемое ими как перерыв постепенности, как поворотный момент в жизненном пространстве личности, содержит в себе ценнейшую возможность личностного роста². Таким образом, за невниманием к подобного рода переменам в жизни человека стоит не только угроза целостности личности, но и упущенные возможности некоего «обучающего потенциала», способствующие осознанию себя через произошедшие перемены, через рефлексию своего я.

Отсутствие в современности официальных общепринятых обрядов посвящения (или предельная их формализация — такая, как в крещении, конфирмации) — это в принципе только одно из проявлений невнимания технократической культуры к личности. Обращаясь к истории, можно предположить, что в культуре должен существовать особый институт человека, заботящийся о его духовном мире, об осознании им своих поступков в контексте взаимоотношений с другими людьми, с социальными стереотипами и канонами.

Выдвигая подобную гипотезу, мы имеем в виду прежде всего такие институты культуры, как инициации, исповедь, а также психотерапию. Общность этих совершенно разноплановых явлений, пожалуй, только в том, что в них создается особая ситуация, вырванная из потока обыденной повседневной жизни — своеобразный «тайм аут», когда человек оказывается в условиях, заставляющих его посмотреть на себя со стороны, оценить некоторые моменты своей биографии или произошедшие события не с узкоэгоцентрической точки зрения, но обращаясь к культурно-историческому опыту социума в целом, и на основе всего этого попытаться скорректировать свои взаимоотношения с окружающим миром.

Если принять условное деление культур на культуры полезности, рациональные и прагматичные, и милосердные, ориентированные на ценность человеческой личности культуры достоинства³, то последние максимально позволяют реализовать личностно-созидательным возможностям инициаций, исповеди, психотерапии. В этих культурах названные институты призваны не только помочь человеку вписаться в отведенную ему социальную роль, т. е. они выполняют не только ролеобразующую функцию, но и служат личностному росту.

В этом смысле и инициация, и исповедь, и психотерапия представляют собой своеобразные «лаборатории жизни» (Ю. М. Лотман). Они не имеют жесткой и прямой связи с системой жизнеобеспечения, их наличие и их роль в обществе нельзя объяснить с точки зрения полезности, они вовсе не нужны для выживания, но необходимы человеку для его осуществления как личности.

Существование между инициациями, исповедью и психотерапией «гуманистической преемственности» в истории культуры неоднократно отмечалось различными авторами.

Так, по мнению американского терапевта Моурера, сила и ценность исповеди в том, что она облегчает процесс самораскрытия. Сокрытие же человеком правды о самом себе, подавление или вытеснение значимого внутреннего опыта может порождать различные психосоматические расстройства. Раскрытие своего я другому человеку, как считает Моурер, является важным условием формирования здоровой личности. Поэтому, работая в группах встреч, Моурер использует прием исповеди для установления открытого контакта между участниками и создания атмосферы, которая может повлиять на создание субъектом самого себя⁴.

Близость обрядов инициации и психотерапии неоднократно отмечалась многими аналитиками, последователями К. Г. Юнга. Чаще всего в их понимании и инициации, и психотерапия — это особые области культуры, некие «ниши», предназначенные для внутренней трансформации личности, которая необходимо сопровождается различными переменами на жизненном пути человека. Английские психоаналитики Я. и М. Стейны, работая с клиентами, переживающими кризис средних лет, пришли к выводу, что в настоящее время общественные функции ритуалов, помогающих человеку преодолеть переходный период, берет на себя психотерапия, и в этом смысле «психотерапия является современной версией ритуалов инициации»⁵.

В переходный период происходит становление новых психологических структур, и цель психотерапии — облегчить рождение новой «самости». Описывая этот процесс, Стейны используют термин *maieutic*, что в данном контексте может быть переведено как «терапия родовспоможения»⁶. На психотерапевтическом сеансе благодаря интерпретации рассказов пациентов о своих страхах, иллюзиях, сновидениях должно произойти осознание человеком ранее не известных ему архетипов сознания, а точнее, бессознательного. Таким образом, рождение личности и создание нового я или, в терминологии юнговского психоанализа, формирование новой *self-organization* происходит как сплавление прежнего содержания сознания, «психологического прошлого», с высветившимися структурами бессознательного.

Первобытные инициации, по мнению Стейнов, имеют в принципе те же фазы, что и изменения, происходящие в психике человека в переходный период, в них присутствуют те же образы — смерти, перерождения, одиночества...⁷ Следуя этой логике, можно сказать, что обряды — это внешняя видимая канва внутриличностных преобразований неопита.

Дж. Холл, психиатр и аналитик, более рельефно выделяет проблему внутреннего и внешнего в инициациях. Сам по себе ритуал — это только попытка создать оптимальные условия для трансформации психики неопита, он не может продуцировать эти внутренние преобразования, но увеличивает вероятность их возникновения⁸. Источником глубинных перерождений личности остается та же активность бессознательного, позволяющая человеку лучше узнать себя⁹.

Один из главных «каналов сообщения» между сознанием и бессознательным аналитики юнговской школы видят в сновидениях¹⁰. В них в символической форме закодированы ментальные архетипы. М.-Л. фон Франц считает интерпретацию и понимание сновидений особой формой обряда инициации, так как благодаря этому «бессмертная структура человеческой души становится видимой» и сам человек меняется¹¹. Терапевты юнговского направления подчеркивают, что сон, сновидения, видения являются очень распространенным сюжетом обрядов инициации. В этом главным образом усматривается преобразующая сила архаичного ритуала — через образы сновидений он проникает в наиболее сокровенные пласты человеческой психики. В их психотерапевтической процедуре толкование сновидений также занимает одно из центральных мест.

В свете всего сказанного об инициациях и психотерапии интересно упомянуть то, что этимологически понятие «терапия» появляется и обретает смысл в рамках античного культа Асклепия (Эскулапа). «Терапевт» изначально был именем тех, кто служил Асклепию. Исцеление в этом культе совершалось за счет непосредственного контакта больного с Богом. Кстати сказать, такого рода исцеление происходило во время «священного сна», входившего в ритуальное действие. Если лечение обычных соматических болезней могло проводиться медицинскими, гомеопатическими средствами, то при психических расстройствах обращались за помощью только к Асклепию и его служителям — терапевтам. С этой точки зрения, терапевт — это человек, заботящийся о душе¹². Культ же Асклепия, каким он был в античности, по сути своей — инициация, преобразующая пациента-посвящаемого божественным вмешательством в его существо. Отталкиваясь от этого, Мейер предполагает единство природы ритуалов, связанных с заботой о душе, в частности инициацией, и современной психотерапии¹³.

Но этимологические перечисления и близкие социально-психологические функции еще не означают генетического родства институтов культуры. Подчеркнем еще раз, что на данном этапе при сопоставлении инициаций и психотерапии речь идет не об их эволюционной связи, но о функциональном родстве, и в частности об «антропологической» необходимости их существования в культуре.

Цель же предлагаемой работы — попытаться понять, какую роль играют инициации в процессе становления личности и внутренней адаптации человека к смене социальной позиции; а также какие инвариантные механизмы социализации присутствуют и в инициациях, и в психотерапии.

Наиболее интересным и репрезентативным эмпирическим материалом для такого рода исследования нам представляются первобытные возрастные инициации аборигенов Австралии, которые в наиболее отдаленных районах сохранились и по сей день. Этот выбор связан, во-первых, с обилием в австраловедении работ по возрастным обрядам посвящения и, во-вторых, с тем, что в традиционной австралийской культуре институт возрастных инициаций был несколько «гипертрофирован» сравнительно с аналогичными обрядами у других народов, а это, в свою очередь, позволяет более крупным планом рассмотреть основное содержание инициаций и входящих в них отдельных церемоний и действий.

Но надо оговориться, что размеры журнальной статьи не позволяют в полном объеме показать все привлекавшиеся материалы, и в этом отношении данная работа является не детальным фактологическим исследованием, а скорее обзором.

* * *

Возрастные инициации, как и все обряды перехода, всегда связаны с изменением статуса человека. Они знаменуют переход подростка в категорию социально взрослых членов общества. Входящие в них обряды образуют структуру, в которой четко прослеживаются все этапы смены социальной позиции, выделен-

ные А. ван Геннепом¹⁴. Разрыв с прошлым, период *сегрегации* — расставание мальчиков с матерями и уход в буш, очищение от «детской грязи», пищи, всего, что связано с прежней жизнью.

Само посвящение приходится на *лиминальную* фазу инициации, когда неопит уже исключен из существующей социальной структуры: посвящаемые должны жить отдельно, они практически лишены обычного человеческого общения, многочисленные табу жестко регламентируют их жизнь... Словами В. Тэрнера, посвящаемый преодолевает «пустыню бесстатусности». Но это изгойство вызвано не только временной утратой статуса, но и особым состоянием, в котором оказывается неопит, — состоянием переходности. Посвящаемый колеблется между двумя мирами — миром, от которого он отделился, и миром, в который ему предстоит вступить. Именно в этот период человек оказывается в особой магико-религиозной ситуации в течение определенного промежутка времени, и именно это соприкосновение с сакральным делает его нетождественным себе прежнему и дает ему право занять иную социальную позицию¹⁵.

Последняя фаза инициации — *инкорпорация* — возвращение неопитов и включение их в свою социальную группу, но уже в качестве взрослых мужчин.

Все это объединяет возрастные инициации с другими обрядами перехода. Но инициации обладают и своими, исключительно им присущими признаками. Это: 1) допуск к эзотерическим знаниям и включение посвящаемого благодаря этому в какую-либо замкнутую корпорацию¹⁶; 2) искусственная заданность ситуации перехода: в отличие от обрядов, связанных с реальными событиями в жизненном цикле человека (рождение, смерть, вступление в брак), в обрядах инициации ситуация ломки старой социальной позиции и поиск новой создаются искусственно.

Первая названная черта обрядов инициации теснейшим образом связана с социальной неоднородностью общества, с его стратификацией по принципу «посвященные — непосвященные»¹⁷.

Вторая же черта имеет непосредственное отношение к инициации как механизму социализации. Забегая вперед, заметим, что такой конструируемый переход от одной социальной позиции к другой по сути есть изменение образа жизни человека, что в свою очередь является важнейшей предпосылкой и условием изменения личности.

Австралийский юноша не просто переводится обрядовым действием из «мира детей» в «мир взрослых». Посвящение — это огромный комплекс церемоний, которые могут длиться месяцы и даже годы. Так, у племен Центральной Австралии посвящение совершается в несколько этапов, причем первые обряды проводятся, когда неопиту 10—12 лет, а последние — в 25—30 лет¹⁸. Одной из важнейших целей этих церемоний является передача молодому поколению тайных знаний.

В культуре аборигенов Австралии тайные знания, хранимые посвященными, — это мифы и песни, в которых рассказывается священная история племени; церемонии и танцы, в которых разыгрываются деяния тотемических предков, культурных героев и символически повторяются еще и еще раз события прошлого; имена духов и названия предметов, образующие секретный язык, известный только посвященным мужчинам, а также весь комплекс представлений о священных местах, священных предметах, различного рода символах, эмблемах, фигурах, «начиненных» магической энергией, так как в них вошли души умерших предков. Все эти таинства всегда черпаются из мира сакрального, из особого временного периода жизни людей. Представление о нем существует практически у всех групп аборигенов, фигурируя как «Время сновидений», «Период созидания», «Сновидения», «Время предков»¹⁹.

Само приобщение неопитов к откровениям представляется как выход из мира обыденного в мир сакрального, а такое путешествие в «мир иной» в сознании первобытного человека, в сознании, подчиненном циклической концепции времени, отождествляется со смертью и возрождением. Причем суть не в смерти как таковой, а в том, что она является понятным способом перемещения из одного мира в другой.

Символическая смерть посвящаемого и его последующее возрождение в новом качестве — центральный момент инициаций вообще, не только возрастных. В других обрядах перехода, если он и присутствует, то в более завуалирован-

ном, стертом виде. Здесь же через образ смерти передается все, что происходит с неопитами. Матерям внушают, что их сыновей глотает монстр, мифический питон и главный дух, а потом выплевывает их уже взрослыми мужчинами. Особые состояния, в которые ввергается посвящаемый, могут рассматриваться как своеобразные знаки смерти: потеря сознания, невменяемость (это достигается при помощи наркотических веществ), забвение прошлого (когда после инициаций мальчик не узнает родных, утрачивает простейшие навыки — не может есть, пить, умыться; ведет себя как ребенок); кроме того, посвящаемые должны ходить обнаженными, должны быть максимально молчаливы и пассивны, наставники переносят их с места на место на плечах, им подолгу запрещается пить и есть; чтобы выразить какое-либо свое желание, они должны прибегнуть к специальному языку...²⁰

К обретенным во время символической смерти и пребывания в сакральном мире знаниям люди традиционной культуры относятся как к *дару*, который наделяет неопита особыми качествами, а они-то и дают ему право занять более высокий социальный статус.

Но независимо от того, в каком образе предстает обретаемый дар — в инициациях аборигенов это магические песни, танцы, церемонии, дух-покровитель; в волшебных сказках (которые, по гипотезе В. Я. Проппа, выросли из первобытных инициаций) это кольцо, кукла, конь-огонь, орел, — ему, дару, всегда отведена роль быть посредником между миром живых и миром мертвых. Эти дары видятся в неразрывной связи с благополучием живых людей, они могут повлиять на ход событий, уберечь от беды, помочь в непосильном деле... Их сила черпается из потустороннего мира. В этом смысле страна мертвых представляется как хранилище этого мира. Посвящаемый неопит должен преодолеть все опасности, связанные с временной смертью, с магической силой священных предметов и духов, для того чтобы, приобщившись к этому сакральному миру, обращаться к нему как к источнику жизни.

Понятие смерти в инициации очень объемно — это и временная смерть как способ проникновения в «мир иной» для обретения сверхчеловеческих способностей; и символическая смерть прежнего человека, исчезновение его как личности; это понятие также помогает людям осознать все происходящие перемены, поверить в их реальность...

То, что узнается неопитом в ходе посвящения, в конечном счете направлено на создание у посвящаемых целостной картины мира, единой системы миропонимания. Тема истории (мифической и реальной), вечного прошлого, которое всегда присутствует в настоящем, связана со становлением у посвящаемых предвселений о времени и его циклическом движении. Тема деяний культурных героев и их жизнеописания — своего рода повествование о сотворении мира, о введении племенных законов и объяснение необходимости следовать традициям, корни которых уходят в глубь сновидений.

Таким образом, тайные знания, открывающиеся во время посвящения, по сути своей являются культурно-историческим опытом первобытного общества. Но в силу сакрализованности этого опыта и его связи с потусторонним миром цена этим священным знаниям — само существование людей и природы.

Человек же, сопричастный таинствам, становится как бы посредником между обыденным и сакральным, проводником магической силы, которой наделена страна предков.

Посвящаемый из обыкновенного подростка превращается в хранителя священной истории, в лицо, ответственное за жизнь социума. Но такой социальной роли еще нужно внутренне соответствовать.

Чудо перерождения подростка, прошедшего обряды возрастных инициаций, неоднократно отмечалось в этнографической литературе: такие мальчики словно вырастали из своих прежних детских интересов, менялось их отношение к самим себе, к окружающим, они переставали свободно общаться с девочками, с женщинами, не позволяли себе капризничать, плакать, настойчиво что-то требовать у взрослых. Они сами становились взрослыми — не просто провозглашались ими, не начинали играть их роль, а именно становились.

Так каким же образом общество посредством ритуала активно и осознанно вмешивается в стихийный до начала инициаций процесс социализации и на-

правляет его в заданное русло? Какие психологические реалии стоят за магическими церемониями, познанием откровений, священными предметами, смертью и возрождением? Каковы механизмы социализации и конкретные приемы воздействия на личность?

* * *

Широко распространено мнение, что воспитательный эффект инициаций связан с суровостью самих обрядов: многочисленные испытания и телесные операции, приносящие боль, жестокие ограничения и многочисленные табу призваны выработать в юноше выдержку, силу воли, выносливость, самообладание²¹. Но многие данные не укладываются в рамки такого подхода.

Телесные испытания — это никак не пытка. До и после проведения любых испытаний, будь то обрезание, подрезание, выбивание зуба, нанесение надразов, весьма часто предпринимаются специальные меры, магические и реальные, направленные на то, чтобы уменьшить причиняемую боль²². Если того потребуют особые обстоятельства, телесные операции могут быть опущены, и это не нарушит ни целей, ни эффективности самого посвящения²³.

В некоторых случаях для инициации достаточно одного присутствия неофитов на тайных церемониях и демонстрации священных символов (в отдельных племенах Юго-Восточной Австралии и Северного Арнемлинда)²⁴. Кроме того, болезненные операции могут входить не только в инициации, но и во многие другие церемонии²⁵. Боль часто сопровождает игры детей, а у взрослых — популярны декоративные шрамы и насечки, которые наносятся на тело только ради красоты²⁶.

Связь суровости инициаций с воспитанием новых личностных качеств нельзя отрицать, но, вероятно, она не столь пряма и однозначна.

Проблема взаимосвязи ритуального процесса со сменой статуса и преобразованием личности в соответствии с новой позицией поднимается В. Тэрнером в его исследованиях, посвященных структуре ритуала, его символике и роли в жизни общества. Отталкиваясь от традиции, восходящей к ван Геннепу — описания обрядов перехода, Тэрнер вводит понятие «лиминальной личности». «Лиминальные существа ни здесь ни там, ни то ни се — они в промежутке между положениями»²⁷. Переход из одного статуса в другой осуществляется через «пустыню бесстатусности»²⁸. Символика пороговой фазы обряда отражает не только неопределенность внешнего положения неофита. Пассивность, отсутствие каких-либо знаков отличия вплоть до полного единообразия, покорность и молчание — эти и подобные им свойства «носителей лиминальности» дают возможность судить о тех изменениях, которые должна претерпеть личность неофита при переходе с одной социальной ступени на другую.

В этот период он должен быть «*tabula rasa*», где записываются знания и мудрость группы, касающиеся нового статуса²⁹. Этому же служат испытания и унижения, их социальный смысл — низведение неофитов до уровня человеческой «*prima materia*». «...Им должно быть показано, что сами по себе они — глина, прах... материал, форму которому придает общество»³⁰.

Таким образом, по Тэрнеру, путь становления новой личности в ходе посвящения пролегал через некое вакуумное пространство лиминальности, через тотальное нивелирование прежнего индивида, через символы и нормы «бесстатусного статуса». По этой логике, для того чтобы быть заново сформированным, надо вначале побывать никем.

Тэрнер подробно прорабатывает ситуацию смены статуса и высвобождения из пут старых норм поведения. Сам же процесс вхождения в новую социальную роль и создания соответствующей личности им только обозначен, но не раскрыт. «*Tabula rasa*» и «*prima materia*», прах и глина — это образы, описывающие состояние, в котором оказывается посвящаемый. Психологические механизмы «превращения личности» им не затрагиваются.

Проблема механизмов становления личности является одной из центральных в культурно-исторической теории развития психики человека Л. С. Выготского, А. Н. Леонтьева, А. Р. Лурии. В культурно-исторической теории высшие психические процессы, такие, как, например, абстрактное мышление, речь, память, опирающаяся на внешние вспомогательные средства, рассматриваются как сня-

тые формы культуры. Социализация личности и формирование собственно человеческих способностей происходит как присвоение общественно-исторического опыта, кристаллизованного в явлениях и продуктах культуры. По Л. С. Выготскому, продукты культуры представляют собой своего рода «психологические окаменелости». Анализ последних может стать ключом к пониманию тех или иных явлений психической жизни человека. В этом смысле, с позиций Л. С. Выготского, инициация также является «психологической окаменелостью», вбирающей в себя определенный общественно-исторический опыт, через приобщение к которому неопит обретает свое новое я. В силу сказанного, в обрядах инициации можно увидеть «психологическое орудие» или, точнее, психотехническое действие, преобразующее посвящаемого как личность.

С позиций этой теории, *личность* — не имманентная сущность человека как представителя рода *Ното*, не принадлежность индивида как такового, его биологической материальной природы, но она создается общественными отношениями³¹. По Л. С. Выготскому: «Личность — есть социальное в нас»³².

Однако личность не просто пассивный носитель этих отношений, не просто «сколок, частная персонификация той или иной культуры»³³. Усваиваемый общественно-исторический опыт становится предметом пристрастного субъективного отношения развивающейся личности. Именно это активное восприятие мира, выбирающее одно и отвергающее другое, и стоит у истоков неповторимости личности каждого человека, ее *индивидуальности*.

Характеристиками личности как индивидуальности являются личностные смыслы, которые представляют «значение-для-меня» усваиваемых объективных знаний о мире — общепринятых значений, норм поведения, социальных ценностей, идеалов. С личностными смыслами связаны мотивы, ценности, смысловые установки, побуждающие человека к какой-либо деятельности и ориентирующие его в окружающем мире³⁴. Все их условно можно назвать глубинными структурами личности.

Когда в данной работе речь идет о перерождении неопита во время обрядов посвящения, имеется в виду преобразование именно этих структур, или, говоря более строго, преобразование *мотивационно-смысловых отношений* личности к миру и к себе в этом мире.

Изменение личностных смыслов не поддается прямому воздействию, такому, как, например, уговоры или убеждения. Оно всегда связано с изменением социальной ситуации существования личности — с изменением *образа жизни*.

Смена социальной позиции индивида, происходящая в обрядах инициации, по сути своей есть коренное изменение образа жизни, которое неизбежно отражается на личности самого посвященного.

Но сам факт смены социальной позиции — это только условие возможности личностного роста и переоценки ценностей. Содержательная же сторона предстоящих изменений глубинных структур личности задается (именно задается, а не определяется) теми нормами, ценностями, значениями, теми «смысловыми горизонтами», которые открываются индивиду в новой жизненной ситуации.

С нашей точки зрения, в первобытных возрастных инициациях в этой роли выступают передаваемые посвящаемым тайные знания.

В этом смысле их ценность состоит не в их таинственности, не в их эзотеричности и даже не в их информативности (так, как понимаем ее мы, — как количество информации, как насыщенность излагаемого материала разнообразными сведениями), а в том, что эти знания представляют собой систему смыслов и ценностей, регулирующих жизнь данной социальной группы. В этих знаниях отражается индивидуальность социума и его культуры.

В ходе инициации биография племени становится частью собственной биографии индивида, вынося тем самым важнейшие смыслы существования за пределы отдельной человеческой жизни. События истории, знания о местах, связанных с культурными героями, о происхождении традиций, понимание тайных закономерностей, царящих в мире, — все это обретает субъективную личностную окраску, переплавляется в мотивы и ценности личности, согласно которым в дальнейшем будет прокладываться ее жизненный путь. Это, пожалуй, главный результат посвящения в плане экзистенциальном, охватывающем глубинные личностные структуры.

По своему психологическому содержанию возрастная инициация — это кризис. Кризис же относится к тем ситуациям, которые названы ситуациями невозможности: в них человек сталкивается с невозможностью жить так, как жил раньше³⁵.

Так как возрастная инициация в традиционном обществе представляется событием столь же неизбежным в жизненном цикле человека, как и рождение, вступление в брак, смерть, она является институтом, контролирующим все сферы жизнедеятельности неофита, символически и действительно отделяющим его от прошлого, разрушающим все старые отношения. Возрастная инициация представляет кризис, который не позволяет сохранить самоидентичность личности³⁶.

Получается, что первобытная архаичная культура, подготавливая вступление подростка во взрослую жизнь, искусственно создает личностный кризис, не дожидаясь, когда он возникнет сам по себе.

Сейчас в западной антропологии ведутся споры, является ли подростковый кризис необходимым атрибутом взросления. Переходный возраст не всегда сопровождается депрессией, крахом прежней «Я-концепции», общим невротическим состоянием. Тем не менее практически все, кто занимался молодежной субкультурой, пишут о специфических особенностях этого периода и о чувстве неуверенности, свойственном подросткам³⁷.

Как бы ни называть перемены, происходящие в личности того, кто уже не ребенок, но еще и не взрослый, что бы ни понимать под кризисом, важно то, что наша европейская культура в большинстве случаев оставляет подростка практически один на один с необходимостью адаптироваться в новой жизненной ситуации. Кто-то преодолевает все связанные с этим трудности, а кого-то шквал перемен внешних и внутренних заносит в психиатрическую больницу или в преступную среду.

Выход из ситуации кризиса, независимо от того, какие события стояли у его истоков, заключается в обретении новых смыслов и ценностей, в «достижении смыслового соответствия сознания и бытия». Психологический процесс, который ведет к такому преобразованию внутреннего мира личности, назван *переживанием*³⁸.

Л. С. Выготский на материале развития психики ребенка показал, что становление психики человека происходит в направлении от социального к индивидуальному, от коллективной деятельности к внутреннему плану сознания. Эта формула предполагает, что всякое явление психической жизни человека может существовать в двух различных ипостасях: как категория интерпсихическая (т. е. как совместное разделенное между людьми действие) и как интрапсихическая категория (по сути интериоризованное, перешедшее во внутренний план социальное действие, ставшее феноменом психики)³⁹.

В свете этих идей в обрядах посвящения можно увидеть такую интерпсихическую форму переживания, когда оно осуществляется в виде коллективного действия. При этом сам ритуал и входящие в него символы выступают как своего рода «инструмент» для преобразования духовной организации человека — как *психотехническое действие по переживанию*⁴⁰.

Таким образом, переживание выступает как наиболее общий психологический механизм преобразования личности посвящаемого, использующийся в первобытных возрастных инициациях.

Переживание можно представить как общую «стратегию» посвящения, «тактикой» же будут отдельные ритуальные действия, в ходе которых происходит постепенное изменение личности посвящаемого, интериоризация им заданных норм и ценностей, приобщение его к новой социальной роли и овладение ею.

Рассмотрев церемонии и ритуальные действия через призму психологии, их можно «прочсть» как сложившиеся в общественной практике психотехнические приемы овладения поведением человека и преобразования мотивационно-смысловой сферы личности. В первобытные возрастные инициации в принципе входят те же психотехники, что применяются сегодня в психотерапевтической практике.

Л. С. Выготским исследовалась *сигнификация* — роль знаков в становлении психики человека. Им было показано, что знак изначально является средст-

вом социальной связи и выступает как функция интерпсихическая, как орудие управления поведением человека. К примеру, такие знаки, как жребий, узелок на память, относятся к вспомогательным внешним средствам, но уже неотделимы от деятельности психики⁴¹.

В обрядах инициации каждое действие, каждый шаг неопита по пути посвящения имеет свой знак. Практически во всех племенах есть знаки вступления в пору инициаций и сегрегации от прежнего окружения: подвешенная на шею неопита раковина, рисунки на теле, головной убор из перьев какаду, браслеты из коры⁴².

Знаком принадлежности к новому статусу может быть вручение священного предмета, облачение в костюм взрослого мужчины, шрамы определенной конфигурации⁴³.

Сложные, составленные из множества деталей «костюмы», священные предметы и рисунки на теле, шрамы и другие следы испытаний — все это знаки. Они являются внешними вехами, символизирующими кардинальные преобразования, происходящие с неопитом по мере посвящения. В то же время они служат средством достижения этих перемен и способствуют идентификации с новой социальной ролью.

К особому рода манипуляциям со знаками относится смена имени иницируемых: практически во всех известных случаях юноши, прошедшие инициацию, будут называться не так, как до нее. По окончании инициации может меняться не только имя, обозначающее переход в новую категорию, «пожизненное звание», но и личное имя посвящаемого⁴⁴.

С именем, как это было показано английским психологом Р. Харре, всегда связаны некоторые общественные ожидания того, каким будет (или есть) его обладатель. Во многих культурах распространены представления, что оно может как-то повлиять на личность. В этом плане весьма показательно исследование прозвищ. Традиционные детские прозвища, кочующие из поколения в поколение, не столько отражают реальные свойства своих владельцев, сколько «помещают» их в определенные ячейки социальной структуры, подсказывают им соответствующие сценарии поведения и требуют от них максимального вхождения в образ, сросшийся с данным прозвищем⁴⁵.

Сменой имени в инициациях подчеркивается не только перемена статуса и отличие неопита от себя прежнего, не прошедшего посвящения. Эти имена, как и вышеупомянутые прозвища, содержат в себе «квинтэссенцию» определенного социально-ролевого стереотипа и выступают как внешние вспомогательные средства, как знаки, участвующие в преобразовании внутреннего мира человека в связи с изменением его социальной позиции.

Многочисленные церемонии, входящие в цикл обрядов инициации, представляющие собой «сценические воплощения» мифов, являются основным способом передачи посвящаемым эзотерических знаний о прошлом. В этих церемониях события прошлого происходят «здесь и теперь», так что иницируемые не просто узнают мифы и таинства, но становятся их участниками. Следующие одна за другой церемонии обыгрывают каждый эпизод мифа, каждую деталь, «разжевывают» его и при этом часто повторяются.

В целом же то, что в инициациях процесс вхождения в новую социальную роль и овладения связанным с нею культурным багажом осуществляется как драматическое действие, а также глубина изменений, которые при этом совершаются в духовном мире неопита, дают право говорить о своеобразном архаичном варианте *психодрамы*. В ней, как и в современной психотерапевтической психодраме, используется прием драматического представления различных эпизодов: все, что должно прочно войти в сознание человека, переживается в реальном действии в данный момент времени; в ней нет прошлого и будущего, есть только настоящее; и в инициации это не изобретено для того, чтобы создать условную ситуацию «вне игры», а прорастает из циклической концепции времени и представлений о «непрошедшем» прошлом.

Конечно же, «первобытная психодрама» — не прямой аналог современной, речь идет только об общей идее переживания в ходе драматического действия. Различий, пожалуй, наберется больше: те, кто руководит церемониями, ничем не напоминают психотерапевтов; импровизации актеров могут касаться только характера исполнения, но никак не содержания мифического эпизода, актеры и

зрители-неофиты не могут поменяться местами (не исключено, что поэтому первые более вовлечены в процесс переживания, но «нельзя же доверить новичкам само прошлое...»). Принципиальное несовпадение заключается в том, что и та и другая психодрама, стремясь изменить внутренний мир личности, делают это во имя различных целей. Классическая психодрама стремится, изучив личность по-догматично, помочь ему разрешить его проблемы и конфликты, преодолеть трудности во взаимоотношениях с окружающими, лучше узнать самого себя⁴⁶.

Психодрама в первобытных возрастных инициациях призвана разрешить не чьи-либо индивидуальные конфликты, а помочь пережить один определенный, заданный традицией общий для всех кризис; и весь материал для этого не зарождается в ходе динамики группового действия и не извлекается из личного опыта какого-либо участника группы, а черпается из обыгрывания и переживания значительных событий, сохраняемых в памяти культуры. В этом случае главная и непосредственная цель — приобщение неофитов к определенным общественным ценностям.

«Первобытная психодрама» не отделима от танца. Групповые танцы, включающие в себя сольные номера особо искусных исполнителей, ритмические движения в такт ударам палками, импровизации и пантомимы на тему поведения различных животных — все это входит в церемонии и заполняет перерывы между ними.

Танцевальная терапия, сравнительно недавно ставшая самостоятельным направлением групповой психотерапии, видит в танце, в попытках уловить ритм другого человека, в экспериментировании с жестами и позами средство самовыражения и форму невербальной коммуникации, за которой, как это показывает практика, стоят огромные возможности преобразования внутреннего мира личности⁴⁷.

«Языком», посредством которого осуществляется невербальная коммуникация, являются позы, жесты, мимика, разнообразные выразительные движения. Они порою больше и правдивее говорят об эмоционально-эффективном отношении субъекта к тем или иным событиям, чем прямая речь. В походке человека, в его позе выражаются его личностные установки, его неповторимый смысловой опыт⁴⁸.

Выдвинуто предположение, что невербальная коммуникация представляет собой непосредственный канал передачи личностных смыслов⁴⁹.

В обрядах инициации часто встречаются различные ритуальные действия, которые называют магическими, но обычно никак не объясняют, так как их значение кажется исследователям несоизмеримым со значением каких-нибудь тотемических церемоний, поражающих живописными украшениями актеров и накалом страстей.

Сами же люди первобытной культуры придают таким действиям огромное значение. К ним относятся движения, при помощи которых старшие символически передают посвященным свою силу, свою энергию; возложение рук на плечи, многочисленные обнимания, прикосновение лбом к животу, физические контакты со священными предками. Ни одно серьезное изучение чуринг и знакомство с ними неофитов не обходится без того, чтобы подержать их в руках, потереть ладонями, иногда натереть охрой, прижать к животу... Подобные действия имеют специальные наименования — и это может быть свидетельством их особой важности.

Нельзя недооценить тот объем знаний, а точнее, смыслов, который скрыт в каждой такой подробности. В силу того что эти действия всегда вплетены в какой-либо более широкий церемониальный контекст, связанный с приобщением к таинствам, можно предположить, что они представляют собой невербальную коммуникацию. Через них посвящаемым «напрямую» транслируется смысл и социальная значимость того, что они узнают. Тайные знания о священной истории могут быть показаны или рассказаны шепотом на ухо; могут быть стихийно созданы и использованы приемы для того, чтобы посвящаемый не остался равнодушным зрителем или слушателем, а совершил работу по превращению только знакомого в личностные смыслы, которые заставят его по-другому увидеть окру-

жающий мир. Но передать индивидуальное «ощущение» этих знаний можно только невербальным путем — через действие, содержание которого невозможно передать словами.



О названных психологических приемах, встречающихся в первобытных инициациях, можно сказать, что они универсальны: они могут входить в ритуал, в психотерапевтический процесс, они же могут присутствовать в повседневной стихийной социализации, могут быть использованы в педагогике для обучения тем или иным рациональным знаниям. По сути своей они не имеют ни исторической, ни этнокультурной специфики. Ее отражает только конкретная реализация этих приемов. Что разыгрывается в виде драматического действия — деяния тотемических предков или конфликт между подчиненным и главой фирмы? Что будет знаком — чуринга, нателный крестик, просфира — плоть Господня, парик судьбы, аттестат зрелости? Какой будет невербальная коммуникация — поцелуи, объятия, поклоны? Все это зависит от традиций, от религиозной и этнической специфики людей, а также от ступени развития, на которой стоит данный социум.

Можно предположить, что такой вневременной и внепространственный характер приемов социализации связан с тем, что они отражают наиболее общие малоизученные закономерности психической природы человека и ее деятельности.

Уникальность обрядов инициации не в задействованных в них приемах и механизмах, а в том, что они выступают как искусственно организованный поворотный момент на жизненном пути личности. В этом плане посвящение является особым случаем идентификации человека с социальной ролью.

При посвящении роль всецело отождествляется с личностью. О такой роли нельзя сказать, что это маска, за которой прячется личность.

О «глубине прорастания» этой роли может свидетельствовать то, что противопоставление ей своего я субъективно очень болезненно переживается и не может не нарушить целостности личности. Внешним индикатором этого является то, что отказ от социальной роли, в которую был посвящен иницируемый, и выход из связанной с нею замкнутой корпорации в большинстве случаев не предусмотрен культурными нормами — это всегда взрыв существующих стереотипов, выход в антикультуру. Более того, чаще всего он наказуем. Преследуются люди, перешедшие в другую веру, преследуется «расстрига», покинувший братство, трудно себе представить, что стало бы с первобытным человеком, решившим свернуть с пути посвящения, унести полученные откровения в мир обыденного.

В инициации человек не прямо допускается к определенной роли, а сперва должен как бы показать свое соответствие ей, следуя определенным поведенческим стереотипам. Последние же в данном случае выступают как социальный код, несущий определенную информацию, которая делает возможным или невозможным возложение определенных функций и полномочий на индивида. Перед пострижением в монахи послушник должен пройти путь инока. Австралийский юноша, прежде чем стать полноправным мужчиной, должен показать своим поведением в период испытаний, что достоин этого. Само же вхождение в роль происходит и формально закрепляется только после испытаний.

Действенность института социализации, будь то инициации или психотерапия, зависит, вероятнее всего, не только от его внутренней организации, но и от места, занимаемого им в культуре, от сложившегося к нему в обществе отношения.

Первобытные возрастные инициации были центром религиозной и культовой жизни общества, рубежом, от преодоления которого зависела дальнейшая судьба человека. Инициации вообще всегда связаны с замкнутыми корпорациями, с субкультурами, занимающими свою позицию в социкультурной системе, поэтому приобщение к ним будет реальным изменением образа жизни человека.

Психотерапия же рождена усилиями ученых в тиши кабинетов, она не срослась пока что ни с какими социальными структурами. В отличие от инициаций психотерапия пока не обладает столь мощными, преобразующими человеческую

личность возможностями. Она решает более частные задачи и занимает в нашей культуре скромное место. Человек может поверить терапевту, доверить ему свои беды, включиться в группу, быть открытым для предельно откровенного общения и извлечь из этой ситуации новые знания о себе, изменяющие «Я-концепцию», а может сказать, что все это бред и полностью «выйти из игры». И это не повлияет на его реальную жизнь, не сделает его изгоем, не сломает карьеру; он просто останется один со своими внутренними трудностями.

Психотерапевты в своей практике часто обращаются к инициациям, причем не просто заимствуют отдельные элементы, но строят психотерапевтическую процедуру как обряд посвящения.

Например, английский аналитик Е. Моник проводил специальные занятия с группами, следуя модели культа Асклепия. Участники группы устраиваются на ночь спать в церкви. Им объясняют, что они должны постараться запомнить свои сновидения и все связанные с ними переживания. Утром происходит коллективное обсуждение ночных видений. Предполагается, что распознавание и анализ принадлежащих бессознательному образов сновидений открывает человеку ранее неизвестное содержание его личности⁵⁰.

Психотерапия порой, как и архаичная инициация, обращается за помощью к сверхъестественному — к Богу; участники молятся, стремятся вызвать его, узнать, в какие бы образы он ни воплотился.

Можно предположить, что за этим соединением инициаций, религии, психотерапии стоит стремление последней опереться на фундамент традиции, найти свои «исторические корни».

Кроме того, на мысль о проведении психотерапии по образу и подобию обрядов инициации наводит то, что люди часто прибегают к разнообразным ими же самими придуманным церемониям. Отец вместе со своими друзьями организует для 14-летнего сына особые вечера-встречи при свечах, где они читают вслух, рассказывают различные эпизоды из жизни и, наконец, совершают ими же придуманный ритуал, посвящающий мальчика во взрослые. Супруги создают для себя ритуал развода — последний совместный ужин, костер и ветка, которая должна перегореть пополам. Семья проводит церемонию, после которой молодой человек отселяется и начинает самостоятельную жизнь⁵¹.

По мнению В. Хине, описавшей множество таких «аутоинициаций», люди в трудную минуту ищут опоры в ритуале, и для создания его «мы все имеем внутри нас высокого священника»⁵².

Множество проблем, с которыми сталкивается человек в различные периоды жизни, и отсутствие специальных институтов, призванных оказывать помощь именно в эти моменты, дает право говорить об «инициационном голоде» современной культуры (выражение Рассела Локарта).

Заявление об «инициационном голоде» никак не призыв к возрождению инициаций. Наивно думать, что привнесенный из прошлого механизм становления личности стал бы также работать сегодня. Кроме того, современная цивилизация с ее бесконечным разнообразием сфер деятельности и множеством противоречивых социальных ролей, которые часто должны совмещаться в одном лице, не может широко пользоваться как механизмом социализации посвящением с его отождествлением роли и личности. Подобный диктат одной роли отнюдь не во всех условиях ведет к целостности и гармоничности личности.

И все же инициации представляют универсальное явление культуры. Универсальность их видится в том, что они являются особым механизмом взаимодействия культуры и личности, механизмом, различимым во многих церемониях и традиционных действиях в различных обществах на различных этапах истории.

Работы, посвященные психотерапии, ее связям с инициациями и другими архаичными церемониями, огромное разнообразие направлений, школ, методов и конкретных воплощений психотерапии, а также полное ее признание — все это свидетельствует о том, что наша культура находится в состоянии поиска современного института человека, близкого по своей социальной роли обрядам инициации.

- 1 Adams J., Hayes J., Hopson B. Transition: Understanding and Managing Personal Change. L., 1976. P. 220.
- 2 Ibid. P. 5, 65—84.
- 3 Асмолов А. Г. Непройдённый путь: от культуры полезности — к культуре достоинства//Вопр. психологии. 1990. № 5. С. 6—7.
- 4 См. о нем: Рудестам К. Групповая психотерапия. Психокоррекционные группы: теория и практика. М., 1990. С. 104—106.
- 5 Stein J. O., Stein M. Psychotherapy, Initiation and the Midlife Transition//Betwixt and Between: Patterns of Masculine and Feminine Initiation. Illinois, 1988. P. 289, 297.
- 6 Ibid. P. 298.
- 7 Ibid. P. 292—295.
- 8 Hall J. A. Personal Transformation: the Inner Image of Initiation//Betwixt and Between: ... P. 330—335.
- 9 Ibid.
- 10 Hall J. A. Op. cit. P. 227—237; Stein J. O., Stein M. Op. cit. P. 287—303; Franz M.-L. von. What Happens When We Interpret Dreams?//Betwixt and Between ... P. 435—438; Monick E. Modern Dream Incubation As a Ritual of Initiation//Ibid. P. 428—434; Meier C. A. Ancient Incubation and Modern Psychotherapy//Ibid. P. 415—427.
- 11 Franz M.-L. von. Op. cit.
- 12 Meier C. A. Op. cit. P. 416—420.
- 13 Ibidem.
- 14 Gennep A. van. The Rites of Passage. Chicago, 1960. P. 80; P. 10—11.
- 15 Артемова О. Ю. Личность и социальные нормы в раннепервобытной общине. М., 1987.
- 16 Артемова О. Ю. Первобытный эгалитаризм и дифференциация статусов. М., 1990 (рукопись).
- 17 Gennep A. van. Op. cit. P. 18.
- 18 Spencer B., Gillen F. The Native Tribes of Central Australia. N. Y., 1968. P. 213.
- 19 Берндт К. Х., Берндт Р. М. Мир первых австралийцев. М., 1981. С. 159.
- 20 Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986., С. 62—68.
- 21 Токарев С. А. Ранние формы религии и их развитие. М., 1964. С. 213—218; Субботский Е. В. Золотой век детства. М., 1981. С. 42—47.
- 22 Kaberry Ph. Aboriginal Woman: Sacred and Profane. L., 1939. P. 225; Warner W. L. A Black Civilization. N. Y., 1958. P. 287; Spencer B., Gillen F. Op. cit. P. 254—256.
- 23 Elkin A. The Australian Aborigenes. How to Understand Them. Sydney, 1964. P. 196.
- 24 Warner W. L. Op. cit. P. 340—355; Howitt A. W. The Native Tribes of South-East Australia. L., 1904. PP. 595, 580—583, 617—631, 607—608, 612—613.
- 25 Elkin A. Op. cit.; Howitt A. W. Op. cit. P. 658; Spencer B. Gillen F. The Arunta. L., 1927. P. 477—478; Берндт К. Х., Берндт Р. М. Указ. раб. С. 126.
- 26 Чеслинг У. Среди кочевников Северной Австралии. М., 1961. С. 92, 103.
- 27 Тернер В. Символ и ритуал. М., 1983. С. 169.
- 28 Там же. С. 171.
- 29 Там же. С. 177.
- 30 Тернер В. Символ и ритуал. С. 177, 231; см. также: Turner V. Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites of Passage//Betwixt and Between ... P. 3—22.
- 31 Леонтьев А. Н. Деятельность. Сознание. Личность. М., 1977. С. 173—182.
- 32 Выготский Л. С. Собр. соч. М., 1983. Т. 3. С. 234.
- 33 Леонтьев А. Н. Указ. раб. С. 169.
- 34 Психология. Словарь. М., 1990. С. 192—194.
- 35 Василюк Ф. Е. Психология переживания. Анализ преодоления критических ситуаций. М., 1984. С. 25—31.
- 36 Там же. С. 47.
- 37 Кле М. Психология подростка.
- 38 Василюк Ф. Е. Указ. раб. С. 25—27.
- 39 Выготский Л. С. Указ. раб. С. 145.
- 40 О психологическом действии см.: Пузырей А. А. Культурно-историческая теория Л. С. Выготского и современная психология. М., 1986.
- 41 Выготский Л. С. Указ. раб. С. 178.
- 42 Howitt A. W. Op. cit. P. 525, 655—657; Warner W. L. Op. cit. P. 262.
- 43 Howitt A. W. Op. cit. P. 580—583, 597, 627.
- 44 Meggitt M. J. Gadjarri among the Walbiri Aborigenes of Central Australia//Oceania. 1966. V. 36. № 4. P. 290; Warner W. L. Op. cit. P. 125; Spencer B., Gillen F. Op. cit. P. 260.
- 45 Naarre R. Lining up to a Name//Personality. L., 1976. P. 46—49, 55—59.
- 46 О психодраме см.: Рудестам К. Указ. раб. С. 176—206.
- 47 Там же. С. 244—260.
- 48 Асмолов А. Г. Психология личности. Принципы общепсихологического анализа. М., 1990.
- 49 Фейгенберг Е. И., Асмолов А. Г. Некоторые аспекты исследования невербальной коммуникации//Психол. журн. 1989. Т. 10. № 6. С. 65.

©1991 г., СЭ, № 6

Н. Я. Дараган, Й. Лангер

РАСПАД АВСТРО-ВЕНГЕРСКОЙ МОНАРХИИ

Сейчас, когда Советский Союз находится в ситуации стремительных национально-государственных изменений, вопросы исторических аналогий актуальны как никогда. Как социальные антропологи, мы обращаемся к теориям и историческим примерам. С точки зрения теории наше внимание привлекают такие направления, как теория модернизации, исторические теории роста и падения империй (от Ибн Калдуна через К. Маркса до современных авторов, как, например, Пол Кеннеди, Валлерштайн)¹, вплоть до очень популярных учений о конце истории (Фукуяма)². В недавней европейской истории особо интересен опыт Австро-Венгерской монархии, которая, как и СССР, была гетерогенным многонациональным образованием. В связи с этим хотелось бы рассмотреть в общих чертах как сам процесс и результат распада Австро-Венгрии, так и возможные аналогии, определяющие некоторые прогнозы для СССР.

Представить этот вопрос советскому читателю интересно еще и потому, что в западных странах широко обсуждается проблема Центральной Европы, ее национальные и культурные характеристики, а это возвращает к историко-культурному единству Габсбургской монархии. И наконец, будущее недавних социалистических стран в значительной мере определяется их участием как в общеевропейских структурах, так и во вновь складывающихся коалициях.

Рассмотрение указанного круга проблем представляется нам следующим образом: прежде всего краткое описание Австро-Венгрии в начале столетия, а затем некий итог ее исторического развития в контексте Европы, третье — выявление причин падения империи и оценки этого явления в литературе, далее мы попробуем проследить, что произошло с бывшими территориями Австро-Венгерской монархии после ее падения, и сопоставить это с процессами, идущими в СССР.

Как показывает само название Австро-Венгрии, это была двуединая монархия с 1867 г. до ее конца в 1918 г., с центрами в Вене и Будапеште. Но хотя империя имела два центра, Вена была Reichs-und Residenzstadt, резиденцией императора, местом размещения общих государственных структур: военного министерства, министерства внешней политики и министерства финансов. Во всем остальном управление было разделено. Будапешт правил от Хорватии и Адриатического моря до Словакии и Трансильвании; Вена — от Тироля до Галиции на востоке и Богемии на севере.

Население монархии составляло в начале века около 50 млн. человек и говорило на 15 языках. Этнически население может быть разделено приблизительно так: 1/3 — германская по этническим корням группа, менее 1/3 — венгры и примерно столько же — славяне (чехи, словаки, русины, поляки, словенцы, хорваты, сербы). Кроме того, вместе около 10% итальянцев, румын, евреев, албанцев³. В основном в империи был распространен католицизм, но имелось и значительное протестантское меньшинство, православные и немного мусульман.

Хотя этнически монархия была гетерогенна, географически это государство было вполне компактно, что видно на всех картах. Оно было окружено горами и связано воедино рекой Дунай. Выше уже говорилось, что монархия представляла сложный этнический и политический комплекс. Чтобы понять взаимоотношения его частей, надо оглянуться на историю монархии. С XII до XIX в. правление династии Габсбургов, расположившихся в Вене, было тесно связано со всей по-

* К этому неопределенному термину приходится прибегнуть, чтобы показать разнородность германоязычного населения монархии: тирольцев, судетских немцев и др.