

© 1992 г., ЭО, № 4

М. В. Гендрякова

МУЖСКИЕ И ЖЕНСКИЕ ВОЗРАСТНЫЕ ИНИЦИАЦИИ

(Вариант постановки проблемы)

Характерные для народов, ведущих первобытный образ жизни, обряды, возлагающие на девушку социальную роль взрослой женщины, и обряды, вводящие юношу в мир взрослых, в этнографической литературе обычно во всех без исключения случаях называются возрастными инициациями. При этом и мужские и женские возрастные посвящения рассматриваются как аналогичные институты культуры или, точнее, как один институт, в котором есть мужское и женское «отделения». Тем не менее многие полевые исследователи, описывая обряды посвящения мальчиков и девочек, показывают, что между ними существуют значительные различия, причем различия эти касаются не только конкретных моментов мужских и женских обрядов — продолжительности и торжественности церемоний, числа участников, числа одновременно иницируемых, — но и их социальной значимости в целом: является ли посвящение подростка делом семьи или событием, важным для всего социума.

Сопоставление мужских и женских возрастных переходных обрядов на уровне феноменологии не дает оснований для сомнений, действительно ли это аналогичные институты культуры. Вне поля исследования оказывается вопрос о том, насколько принципиальны обнаружившиеся отличия и не свидетельствуют ли они об изначальной разнородности названных обрядовых комплексов.

Для того чтобы не только констатировать некоторые различия, но и представить, насколько они существенны, а также понять, всегда ли мужские и женские «посвящения во взрослые» можно квалифицировать как обряды инициации, необходимо ввести критерии сопоставления, к которым было бы возможно апеллировать в ходе их анализа.

В качестве этих критериев, с нашей точки зрения, могут выступить основные признаки обрядов инициации, которые отражают их суть и специфику, выделяя их среди всего многообразия обрядов перехода. Такие признаки позволяют не только очертить границы данного явления культуры, но также могут стать своего рода «методологическим ключом» к пониманию сути различий обрядов, которые принято называть мужскими и женскими возрастными инициациями.

Франко-бельгийский фольклорист А. ван Геннеп, обратившись к анализу общественных функций обрядов посвящения, увидел в инициациях не изолированное явление культуры, а один из случаев обрядов перехода. С 1908 г., когда вышла в свет его книга «Обряды перехода», и это название, и выделенные ван Геннепом основные признаки этих обрядов прочно закрепились в науке.

Понятие «переход» толкуется ван Геннепом предельно широко, подразумеваемая любое изменение условий жизни, любой «факт существования»¹. Цель обрядов перехода — дать возможность индивиду перейти от одной социальной позиции к другой. К ним ван Геннеп, помимо инициаций, относит обряды жизненного цикла (родильные, похоронные, свадебные, пубертатные), а также обряды, связанные с перемещением с одной территории на другую, с adopцией, со сменой родителей, со сменой рабом хозяина, некоторые обряды, призванные уберечь от

болезней, от дурного глаза и т. п., и целый цикл обрядов, отмечающих каждый шаг по мере обретения социальной ценности ребенком, который становится не только членом семьи, но и социума в целом².

Сам процесс перехода от одной социальной позиции к другой по ван Геннепу совершается в три этапа: сегрегация — отделение человека от старого окружения и разрыв с прошлым (preliminal rites); транзиция — промежуточное состояние, или, словами В. Тэрнера, «пустыня бесстатусности» (liminal rites); и инкорпорация — последующее включение индивида в свою социальную группу, но уже в новом качестве (postliminal rites)³.

Возрастные инициации включены в широкий круг обрядов перехода: они всегда связаны с изменением статуса человека и знаменуют посвящение подростка во взрослые полноправные члены общества; входящие в них церемонии образуют структуру, в которой четко прослеживаются все названные этапы перехода.

При таком подходе к возрастным инициациям на первый план выдвигается то, что они связаны со взрослением, которое неизбежно приурочивается к физическому созреванию индивида. Выделенная черта безусловно присуща первобытным возрастным инициациям, но она не может быть их «таксономическим» критерием, поскольку объединяет их с особой группой обрядов перехода — обрядами жизненного цикла — и вырывает из контекста разнообразных посвяжительных церемоний. Становится непонятным, что общего у возрастных инициаций с посвящением в маги, знахари, существующими в первобытной культуре, и с другими посвящениями, встречающимися в различные исторические эпохи у разных народов.

С нашей точки зрения, инициации обладают своими специфическими признаками, которые делают их качественно отличными от остальных обрядов перехода. Эти признаки не привязаны к естественной линии развития индивида и позволяют увидеть то, что сближает возрастные инициации с другими посвяжительными церемониями: 1) приобщение посвящаемого к таинствам, известным только прошедшим обряды инициации (допуск к эзотерическим знаниям), и включение его, благодаря этому, в какую-либо замкнутую корпорацию⁴; 2) искусственная заданность ситуации перехода: если, например, родинные, свадебные, похоронные обряды связаны с реальным событием в жизненном цикле человека, констатируют и подчеркивают свершившиеся перемены, то в обрядах инициации ситуация ломки старой социальной позиции и поиск новой создаются искусственно.

Именно эти признаки обрядов инициации мы берем в качестве критериев сопоставления мужских и женских возрастных переходов. Мужские и женские возрастные инициации в таком случае сравниваются не непосредственно друг с другом, но преломляясь через выделенные критерии, и тогда рассматриваются не феноменологические особенности, а те высветившиеся качества возрастных переходных обрядов, которые позволяют (или не позволяют) категоризовать их как аналогичные явления культуры.

Возрастные инициации ориентированы на биологический возраст человека весьма условно. Бесспорно то, что они проводятся над молодыми людьми, но неонатом может стать и восьмилетний ребенок, и восемнадцатилетний юноша, у разных народов по-разному. Таким образом, в целом возрастные инициации юношей не связаны жестко и однозначно с биологическим циклом человека. Как правило, они не бывают строго приурочены к наступлению пубертатного периода у отдельного индивида. Это событие у многих народов отмечается особыми пубертатными обрядами, которые, на наш взгляд, ошибочно приравниваются к возрастным инициациям.

Пубертатные обряды, являясь обрядами перехода, отмечают наступление физического созревания и не влекут за собой посвящений в тайные представления о миропорядке и включения в замкнутую общность. В этом прежде всего видел различия возрастных инициаций и пубертатных обрядов М. Аллен. По его мнению, последние всегда подчеркивают изменение индивидуального статуса,

а не изменение членства в определенной социальной группе⁵. Необходимость различать эти обряды отметил еще ван Геннеп. Он показал, что инициации в разных обществах проводятся в разном возрасте и это не обязательно возраст наступления половой зрелости. Например, у готтентотов в Южной Африке мальчики остаются в компании женщин и детей до 13 лет. А у элема (побережье залива Папуа) первый обряд инициации проводят в 5 лет, второй — в 10 лет, а третий много позже; после него мальчик становится воином и может жениться⁶.

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, делают обрезание; в 14—15 лет они подвергаются подрезанию, узнают новые таинства и получают свои маленькие чуринги. Только в 17—18 лет мальчикам дают перо белого какаду — знак того, что они переведены в класс молодых мужчин и спустя некоторое время могут жениться⁷. У племени Центральной Австралии посвящение также совершается в несколько этапов и занимает долгие годы; первые обряды проводятся в 10—12 лет, а последние в 25—30⁸.

Даже если обряды инициации длятся от нескольких дней до нескольких месяцев, они также не имеют прямой связи с моментом физического созревания. Очевидно, что различия в возрасте наступления пубертатного периода у племен Юго-Восточной Австралии не так велики, как различия в возрасте проведения обрядов инициации: племя мурринг — приблизительно 14—15 лет; диери — 9—10; йиркаламайнинг — 18; воррора — 15; нарднанга — 16—17 лет⁹.

Обряды возрастных инициаций многоступенчаты, продолжительны, каждый последующий обряд ориентирован не столько на физический возраст, сколько на то, какие таинства открылись посвящаемому в предыдущий раз и к каким церемониям он был допущен. Смена имени неофитов в ходе инициации также связана не с их физической зрелостью, а со степенью посвящения в таинства.

Конечно же, общество отмечает ритуально и терминологически признаки биологического взросления человека, но эти ритуалы, а также смена обращений и возрастных наименований, связанная со сменой статуса, и обряды возрастных инициаций — различные, относительно самостоятельные явления. В Большой пустыне Виктория мальчика, у которого появился вторичный волосной покров, называют дьирангга («немного волос»), когда его борода густеет, он становится алгуридья, обряды же инициации начинаются в 16 лет или даже позже.

Многие данные говорят о том, что реальный возраст у аборигенов Австралии никак не является основанием для допуска человека к тем или иным священным церемониям или для освобождения его от тех или иных входящих в инициации пищевых запретов. Известны неудачники-мужчины, которые до глубокой старости не были посвящены в наиболее ответственные религиозные обряды и так и умерли, не войдя в группу старших. Их низкий социальный статус подчеркивался и отношением к ним окружающих, и более простым погребальным обрядом. А иные юноши, рано проявившие свою сообразительность, быстро и толково усваивавшие племенные законы, мифы, песни, посвящались в религиозные тайны уже тогда, когда их сверстники только вступали на путь посвящения. Иными словами, пора или не пора юноше вступать на путь инициаций — вопрос не столько возраста и физической зрелости, сколько того, достоин ли он тайных знаний, которые ему откроются¹⁰.

Такие классики австраловедения, как В. Спенсер, Ф. Гиллен, А. Хауитт, К. Штрелов, Т. Штрелов, А. Элькин, В. Уорнер, которые прожили среди аборигенов не один десяток лет и, завоевав их доверие, прошли обряды посвящения наравне с подростками, неоднократно подчеркивали, что главной и сокровенной частью возрастных инициаций юношей являются открывающиеся неофитам таинства. Ими освящается любое ритуальное действие, с ними так или иначе связана необходимость пройти через боль испытаний, а также именно они в конечном счете дают право на новый социальный статус.

Телесные испытания, если того потребуют особые обстоятельства, могут быть опущены, и это не нарушит ни целей, ни эффективности самого посвящения¹¹. Разнообразные болезненные операции, такие как обрезание, подрезание, выбивание зуба, нанесение надрезов, могут входить в другие церемонии и не иметь никакого отношения к посвящению¹². Во многих случаях обряды инициации вообще обходятся без каких-либо истязаний. У восточных групп мурнгин в роли возрастных инициаций выступает показ тотемических символов и объяснение их смысла и смысла танцев, включенных в церемонию дуа-нарра¹³. Также не прибегали к подобным физическим испытаниям в возрастных инициациях чепара, курнаи, племена, обитавшие на юго-востоке Виктории и в районе Мельбурна¹⁴.

В более или менее подробном описании мужских возрастных инициаций всегда присутствует упоминание об открывающихся тайнах, рассказы о магической силе священных предметов, о главных духах, о тотемических предках. Разрушение этой структуры посвящения чревато вырождением самого обряда.

Главные откровения приходятся на лиминальную фазу обрядов инициации, когда неофит совершает путешествие в иной сакральный мир, которое приравнивается к временной смерти. К обретенным во время этого «путешествия» знаниям люди традиционной культуры относятся как к особому дару, который наделяет неофита качествами, не доступными «простым смертным», а они-то и дают ему право занять более высокий социальный статус.

То, что узнается неофитом в ходе посвящения, чаще всего не зачеркивает ранее известные представления, экзотерические версии мифов, имена культурных героев, которыми их называют все вслух — и женщины, и дети, и непосвященные, но углубляет и дополняет их, отводя им место «истины частного порядка».

В откровениях мифическая и реальная история племени переплетаются, рассказы о мифических прародительницах, сестрах Вавилак, соседствуют с упоминаниями о действительных немифических предках. У мурнгин в интервалах между церемониями имена тотемических предков и реально живших родственников выкрикиваются вперемежку¹⁵. Единство действительной и мифической истории племени можно увидеть в чуринге, считающейся главным священным предметом у аборигенов северных, центральных, юго-западных районов Австралии. В чурингу воплощается душа тотемического героя, ушедшего в землю во время Сновидений (особый период сотворения мира в представлении аборигенов), но в то же время она может быть связана и с обычным человеком, так как духи предков возрождаются в различных людях. Подобные чуринги у аранда называются чуринги-нана, они одновременно принадлежат и человеку и духу, который дал ему жизнь¹⁶.

Тема истории, вечно прошлого, которое всегда присутствует в настоящем, связана со становлением у посвящаемых представлений о времени и его циклическом движении. Деяния 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, по сути своей тайные знания, открывающиеся во время посвящения, являются культурно-историческим опытом первобытного общества. Но в силу сакрализованности этого опыта и его связи с потусторонним миром цена священным знаниям — сам миропорядок, само существование людей и природы. Человек же, сопричастный таинствам, становится как бы посредником между обыденным и сакральным, проводником животворной магической силы, которой наделена страна предков. Посвящаемый из обыкновенного подростка превращается в хранителя священной истории и лицо, ответственное за жизнь своей социальной группы.

В культуре аборигенов Австралии мужские возрастные инициации открывают доступ к таинствам, которые наделяют узнавших их «сверхчеловеческими» способностями и дают им особое понимание окружающего мира. При этом общество делится на две замкнутые корпорации — «посвященных» и «непосвященных». Посвященные, зная «истину», имея право распространять ложные, упрощенные

знания, экзотерические версии мифов среди женщин, детей, мужчин, по каким-то причинам не прошедших инициации, образуют в обществе аборигенов своеобразную закрытую «элитарную» субкультуру, которая противопоставляется субкультуре непосвященных¹⁷.

Таким образом, возрастные инициации, например посвящения юношей у аборигенов Австралии, двойственны по своей социальной функции. С одной стороны, переводя подростка в иную возрастную категорию, приобщая его к роли взрослого, они выступают как обряды жизненного цикла и вбирают в себя функции пубертатных обрядов. С другой стороны, первобытные возрастные инициации выступают как механизм включения индивида в определенную замкнутую корпорацию людей, хранящих тайные знания. Этим, вероятно, объясняется то, что они не имеют жесткой привязки к возрасту неофита, к процессам созревания организма. Так проявляется их несовпадение с пубертатными обрядами.

Женские возрастные инициации у аборигенов Австралии тесно связаны с подготовкой к вступлению в брак и не включают в себя ни суровых испытаний выдержки и силы воли, ни специально организованного обучения, как инициации мальчиков. Р. М. и К. Х. Берндты считают, что инициации девушек в Австралии — это обряды, которые просто знаменуют наступление половой зрелости¹⁸.

Во многих районах Австралии при признаках наступления половой зрелости (с началом первой менструации) девушка должна покинуть основной лагерь и провести некоторое время в отдельной хижине. В этот период ей предписано соблюдать ряд пищевых табу и слушаться старших женщин, которые живут вместе с ней, обучают ее песням, мифам, рассказывают, как она должна вести себя, когда выйдет замуж. Иногда на теле девушки рисуют магические знаки, которые помогут регулированию менструаций, знаки, связанные с плодородием, с женской привлекательностью. После этого старшие женщины украшают девушку и она возвращается в лагерь. Теперь она считается женщиной как социально, так и физически. Почти сразу же после этого девушка выходит замуж, причем чаще всего ее просто вручают мужу и его родственникам, поскольку считается, что предшествующих обрядов вполне достаточно и что одновременно они являются свадебными.

Во многих племенах Центральной Австралии (в Квинсленде) девушку подвергают ритуальной дефлорации. В австралийские женские обряды могут также входить и различного рода инцизии — искусственная дефлорация, клиторэктомия, отсечение фаланги пальца руки, надрезы и насечки. Первые операции исследователи часто уподобляют мужским обрезанию и подрезанию. В целом же инициации девочек менее торжественны, чем мужские, и это дело не столько общественное, сколько семейное¹⁹.

Новое имя, полученное девочкой, прошедшей подобные обряды, соответствует не степени посвящения в тайную жизнь, как это принято в мужских инициациях, а определенному моменту жизненного цикла женщины, ее социально-возрастной категории. Так, в районах Кимберли девушка до вступления в пору зрелости зовется вулеминия, после первой менструации — лалилмал, после замужества — карелил, после рождения ребенка — нгалил, женщина средних лет — нгаменил, пожилая женщина — бугал²⁰.

Значительные расхождения между мужскими и женскими обрядами посвящения и тесная связь последних с началом пубертатного периода присущи не только культуре коренных австралийцев, но и многих других народов, чей образ жизни близок к первобытному.

У киваи на Новой Гвинее родители, заметив у девочки появление первых естественных симптомов созревания (главный симптом — начало менструаций), принимают решение, что ей надо пройти обряд посвящения в женщины. Для этого заготавливается большое количество еды и множество травяных юбочек. На церемониальной земле в деревне отгораживается место 3 × 4 м; его «стены» образуют подвешенные юбочки — это хижина без крыши — тетебе. Она украшается нитями собачьих зубов и раковин. Число девочек варьирует от одной

до десяти, в зависимости от того, сколько времени назад была последняя женская церемония. Происходящее вовсе не держится в секрете, присутствует все население деревни, и дети тоже, но украшены только непосредственные участники церемонии.

Девочки в сопровождении нескольких мужчин и женщин проходят через огороженное место, потом их берут на руки дяди со стороны матери и несут к воде. Женщины и девочки купаются, а им в воду кидают саго, бананы, сладкий картофель. (Позже их по-хозяйски вылавливают обратно.) Возвращается небольшая процессия тем же путем, проходя сквозь огороженное место. Необходимость нести девочек часть дороги к воде и обратно объясняется или традицией, или тем, что это все, что осталось от их детства — вскоре их выдадут замуж и они покинут родителей, или — что им вредно касаться земли. После этих обрядов девочке часто наносится татуировка; но татуировка вовсе не обязательно связывается с прохождением обряда. Девочка может быть татуирована в честь брата, загарпунившего первого дюгоня или черепаху или убившего своего первого врага, или еще по какому-нибудь поводу²¹.

У горных арапеш (Новая Гвинея) девочка переходит жить в дом будущего супруга за несколько лет до наступления физической зрелости, и церемонии, сопровождающие ее, — прежде всего дело семьи мужа. По этому поводу девочке строят менструальную хижину, в которой она должна будет укрываться во время менструации, строго соблюдая пост. За ней ухаживают взрослые родственницы, натирают ей тело жгучей крапивой. Через три дня она покидает хижину, тогда брат ее матери делает декоративные надрезы у нее на плечах и ягодицах. Пусть через несколько лет от них ничего не останется — они нужны только на этот период — посмотрев на них, любой незнакомец удостоверится, что девочка достигла брачного возраста. Потом ее жених готовит ей специальные кушанья, ей дарят различные мелочи, которые украсят ее — серьги, юбочки, перья... Но в жизни девочки ничего не меняется, она выполняет ту же работу по дому, возделывает овощи и таро, принимает участие в танцах. М. Мид подчеркивает отличие всех этих церемоний, официально завершающих детство девочки, от обрядов инициации мальчиков, посвящающих их во все секреты мужчин²².

В некоторых случаях принципиальная разница между мужскими и женскими инициациями совершенно очевидна для представителей данной конкретной этнической группы, но этнографически она не зафиксирована. Так, считается, что у хадза есть и мужские и женские возрастные инициации. Но когда английский этнолог Дж. Вудберн пытался узнать что-то у мужчин-хадза о женских обрядах, те падали на землю от хохота — как можно всерьез относиться к тому, что делают женщины на своих церемониях, и называть это инициациями (устное сообщение).

Женские и мужские посвящения несоизмеримы по силе и глубине своего воздействия на личность неопита. Одна из главных осознваемых целей инициаций юношей — путем символической смерти и последующего возрождения создать человека, достойного верить ему откровений и способного вступить в контакт с миром священного.

Чудо перерождения личности 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.

В том, что узнают девочки в период их уединения в хижине, нет откровений о существующем миропорядке, нет «эсхатологического» мифа; внушаемые социальные нормы в основном относятся к женскому половому стереотипу поведения. Конечно, в инициации юношей тоже входит информация о взаимоотношениях полов, о нормах и традициях, регламентирующих их, неоднократно повторяются

требования соблюдать брачные правила и рассказывается, что произойдет, если эти правила будут нарушены. Но здесь все знания неотделимы от рассказов о тотемических предках, мифов, повествующих о различных нарушениях брачных табу, инцестах, насилиях. За многими чертами стереотипа маскулинности в мужских инициациях стоит не просто половая принадлежность, а противопоставление двух миров — посвященных и непосвященных. В женских же церемониях, наоборот, некоторые магические знания открываются как «тайны пола», и в основном происходит знакомство со сценарием предстоящей социальной роли. Это, конечно, серьезная помощь девочке, находящейся на пороге нового этапа жизни, но это никак не новое миропонимание и не груз ответственности за культуру и общественную группу, который возлагается на плечи мальчика в ходе инициации. Поведение девушки, посвященной в женщины, не меняется кардинально: как и прежде, она не прочь поиграть, может расплакаться как ребенок или упрямо препираться со старшими. Это, разумеется, не поощряется, но и не квалифицируется как серьезные проступки.

Складывается впечатление, что в этнографической литературе весьма часто женскими инициациями именуются простые пубертатные обряды. Во-первых, они всегда связаны с признаками наступления полового созревания. Во-вторых, в них нет приобщения к тайне, нет включения в замкнутый круг посвященных. Эта существенная разница между мужскими и женскими обрядами австралийцев уже была отмечена О. Ю. Артемовой²³.

Если такие авторы как В. Рот (1897 г.), А. Хауитт (1904 г.), Г. Базедов (1925 г.), Б. Спенсер и Ф. Гиллен (1968 г.), Т. Штрелов (1947 г.), А. Элькин (1964 г.)²⁴ и многие другие пишут о мужских инициациях как о центре, душе обрядовой жизни общества, показывая, что именно они открывают доступ к «подводной части айсберга» мира первобытного человека, то М. Мид и Ф. Каберри, описывая жизнь женщин Океании и Австралии, подчеркивают, что большинство их ритуалов связано с физиологическими кризисами и никак не является религиозным событием общественного значения²⁵.

Проблема женских «инициаций» в принципе является одной из сторон исследования тайных знаний и обрядовой жизни женской субкультуры. Обращение к этому более широкому контексту необходимо для понимания вышеупомянутых особенностей мужских и женских обрядов.

Наличие принципиальных различий в мужской и женской обрядовой жизни вовсе не означает, что женщины полностью отделены от мира священного. Во многих районах Австралии широко распространены представления, что когда-то очень давно, может быть во Времена Сновидений, все священные предметы, тайные церемонии, мифы находились во власти женщин, но потом были украдены или отняты мужчинами, к которым и перешла их магическая сила. Информаторы Т. Штрелова говорили ему, что женщины пали с той высоты, на которой стояли их великие прародительницы, но почему это случилось никто не знает²⁶. Многие мифы повествуют, что раньше все было не так, как теперь, дают самые разные версии произошедшего «переворота»: женщины некрасиво и неправильно исполнили движения обрядовых танцев, мужчины отстранили их и стали танцевать сами; или, наоборот, танцевальные фигуры выходили у мужчин угловато и неточно, пока женщины их не обучили, как надо двигаться; мужчины неправильно совершали обрезание, поэтому многие из посвященных умирали, так было, пока женщины не показали им, как делать обрезание осколком камня²⁷. Что за историческая реальность стоит за этими мифами и представлениями — этот вопрос выходит за пределы данного исследования, факт тот, что внутри самой аборигенной культуры женщины не мыслятся как существа чисто профанные.

У каждой австралийской женщины есть своя чуринга, но она не имеет права ее видеть, чуринга находится у ее брата или отца; женщина, как и мужчина, имеет свой культовый тотем, но, обладая им, она никогда не участвует в ритуалах, этому тотему посвященных²⁸. У женщин есть свои мифы и тайные

знания, но они связаны с тотемическими предками, отвечающими, по поверьям аборигенов, за половое созревание и инцизии. Многие женские корробори и песни заклинания посвящены любовной магии, лечению ран и деторождению. То, что конкретно происходит во время тех или иных женских обрядов, держится в секрете от мужчин, в общих же чертах последние в курсе всех тайн²⁹. Ритуальные предметы женщин имеют чисто формальное сходство со священными объектами мужчин, например, милири — короткая палка, натертая охрой, ее никогда не показывают мужчинам, прячут в траве, но в отличие от чуринги она не имеет никакого отношения к тотемической истории племени³⁰.

Как видим, у женщин нет серьезных жизненно важных тайн от мужчин. Более того, порою оказывается, что мужчины лучше знают мифическую историю женщин, чем они сам и. Р. Берндт приводит случай, когда женщины, рассказывая о могуществе своих предшественниц во Времена Сновидений, не смогли уточнить некоторые детали и обратились за помощью к мужчинам среднего возраста³¹.

Весьма часто женщины принимают участие в тайных мужских обрядах, в том числе и в инициациях. Спенсер и Гиллен пишут, что у аранда в ходе церемоний, предшествующих обрезанию, женщины появляются на священной земле несколько раз: они танцуют, выкрикивают определенные слова, совершают символическое похищение посвящаемого. Но появляются они только по сигналу одного из мужчин и, выполнив определенные ритуальные действия, по сигналу же убегают, а вслед им бросают кусочки коры. После одного из таких «посещений» женщины священную землю тщательно убирают и чистят³². У тех же аранда женщины участвуют в некоторых церемониях огня: в первый раз они закидывают подошедших к ним посвящаемых горящими головешками, во второй — мальчики совершают налет на временную стоянку женщин и детей и забрасывают их горящими палками, в третий — женщины кладут руки на плечи мальчиков, стоящих на коленях на настиле из зеленых веток, под которым горит костер, как бы удерживая их в этом положении несколько минут³³. К тому же женщины принимают участие в подготовке к церемонии (заготовка топлива, еды), в обычных корробори, которые часто предшествуют или завершают наиболее ответственные части церемонии. Они могут подавать голос, переговариваться с мужчинами, оставаясь при этом невидимыми. Но в обществах, где главная роль в ритуальной жизни принадлежит мужчинам, а это можно встретить не только у аборигенов Австралии, но и у папуасов Новой Гвинеи, у многих народов Африки и Америки, женщины никогда не допускаются до наиболее важных обрядов. Выполняя отдельное ритуальное действие, они не понимают ни всего его значения, ни контекста того ритуального целого, в который их действия вплетены. Слушая песни и наблюдая танцы мужчин, они не знают их скрытого смысла.

Таким образом, можно сказать, что у многих народов женщины, хотя и сопричастны миру священного, но допускаются до него не в полной мере. В случаях, если девочкам наравне с мальчиками даже открывается доступ в культовую жизнь общества, посвящение девочек этим ограничивается, а для мальчиков оно оказывается только начальным этапом. Так, например, у хопи (юго-запад Северной Америки) первые обряды вводили мальчиков и девочек в возрасте от 6 до 10 лет в организацию, объединяющую посвященных в культ качинов, горных духов рода, а в возрасте от 15 до 20 лет мальчики проходили обряды инициации в одно из мужских обществ, после чего считались взрослыми полноправными членами социума³⁴.

Мифы и тайные знания женщин носят более частный характер, чем те, что открываются в ходе посвящения мужчинам. В сакрализованной концепции мира первобытного человека они занимают лишь небольшой участок, но именно тот, который теснейшим образом связан со сферой жизнедеятельности женщин: с семейными или хозяйственными заботами, с беременностью, рождением и воспитанием ребенка, с взаимоотношениями внутри локальной группы. Культовая

жизнь женщин и их система знаний не поднимаются до проблем космогонии и затрагивают более ограниченный круг вопросов бытия, чем жизнь мужчин.

Истории известно немало примеров культур, в которых знания, поднимающиеся на уровень объяснения установившегося миропорядка, существовали как знания *тайные*, доступные лишь узкому кругу избранных. Но там, где есть тайные знания, должны быть и не посвященные в них, благодаря которым появляется этот статус таинства. Многие авторы неоднократно подчеркивали важность «отрицательного сотрудничества» для проведения ритуала непосвященных: трудно себе представить, что бы произошло, если бы они в нужный момент не пришли в ужас от того, чего положено пугаться непосвященным; как бы отразилось на важности обрядового действия отсутствие вокруг него атмосферы всеобщего ожидания, возбуждения, любопытства и уважения к тайне. И вообще, чего бы стоила святыня, если бы каждый имел к ней доступ³⁵.

Во многих обществах к таинствам, которые должны быть известны только определенной группе людей, открывают доступ обряды инициации. Обряды эти являются привилегией узкого круга посвященных. В обществах, до недавнего времени сохранявших первобытный уклад, к тайным знаниям часто относятся как к источнику жизни. В них не может быть второй системы таинств, имеющих равную ценность. Часто в синполитейных первобытных обществах, и в частности в рассмотренных случаях, удел быть непосвященным достается женщинам. Поэтому, с нашей точки зрения, там, где существует подобная «расстановка сил», нет и не может быть никаких женских инициаций.

Сказанное относится только к таким обществам, где отсутствуют женские корпорации, аналогичные мужским — возрастные группы, возрастные классы, тайные союзы.

У многих народов Западной и Южной Африки — у кпелле, бамбара, йоруба, ашанти — наряду с мужскими тайными союзами существуют женские организации и соответствующие инициации, посвящающие в них³⁶.

Среди народов Центральной Африки широко распространены обряды чизунгу, переводящие девушек в старшую возрастную группу³⁷.

Так, у бемба вступление девочки в пору физической зрелости отмечается скромными пубертатными обрядами. Церемония же чизунгу, которая, по преданиям, длилась раньше около полугода, а сейчас меньше месяца, будет проводиться только в удобное обществу время: когда наберется несколько девочек, прошедших этот этап, когда их семьи успеют подготовиться к проведению цикла церемоний.

В чизунгу входят многочисленные песни, танцы, пантомимы, разыгрывающие эпизоды из повседневной жизни людей и повадки животных, различные проверки на силу и проворство, множество болезненных и унижительных манипуляций, цель которых заставить посвящаемых плакать, обряд, в ходе которого девочек раскачивают над костром, чтобы «дать им новое знание о мире»... И, главное, в ходе чизунгу происходит знакомство девочек со священными предметами, значение которых (по «официальной» версии) не известно мужчинам³⁸. Самыми яркими среди них являются мбусу — маленькие глиняные фигурки. Фигурка, напоминающая о том, что правду нельзя спрятать, она рано или поздно откроется... Фигурка, обозначающая сад — это одновременно и воздвигание сада, прямая обязанность, испокон веков закрепленная за женщинами, их судьба и духовное наставление: «Замужняя женщина как сад, через который не следует проходить мужчине, если он знает, что она чья-то жена... Фигурка, обозначающая дерево, а также любимую жену легендарного вождя — мужчина должен смотреть на свою жену, как на самую прекрасную из женщин...»³⁹ Каждая мбусу имеет свою песню, свое тайное имя, свои связанные с нею истории, а все вместе они представляют своеобразную «запись» мировоззренческого и нравственного опыта народа бемба, точнее, его женской субкультуры.

Подготовка церемоний чизунгу сопровождается частыми раздорами: возле какого дерева надо проводить данную церемонию, какие священные предметы

нужны для нее, кто выпил пиво, приготовленное для ритуальных целей? А потом вдруг обижается глава церемонии: ей преподнесли мало подарков в знак уважения, она уходит заниматься своими делами, и ее долго уговаривают вернуться⁴⁰. Упоминания о таких моментах во время женских церемоний достаточно часто встречаются в этнографической литературе. В классических мужских инициациях подобные разногласия и ссоры немыслимы, житейским неурядицам нет места рядом с откровениями и путешествием в мир священного. Что стоит за этим — выражение древнего обряда, особенности чизунгу или особенности женской ритуальной практики как таковой?

Как бы то ни было, в целом в чизунгу можно увидеть женскую возрастную инициацию, хотя помимо смены статуса девочки и посвящения ее в женские тайные знания, она тесно связана с вступлением в брак, и одной из ее функций является защита молодой пары от всевозможных бед⁴¹

А. Шлегель и Г. Барри провели кросскультурные исследования обрядов инициации⁴². В помещенной ниже таблице, составленной И. С. Коном по их работе, сведены воедино разрозненные факты, что дает возможность сравнить в некоторых отношениях возрастные переходные обряды мальчиков и девочек, без различий именуемых составителями инициациями⁴³.

Анализируя приведенные в таблице данные, необходимо помнить, что авторы А. Шлегель и Г. Барри, составляя выборку для кросскультурного анализа, исходили из своих собственных методологических представлений об отличительных признаках инициаций, связывая их прежде всего с тотальным изменением всей социальной идентичности ребенка, и что это, без сомнения, повлияло и на репрезентативность выборки и на репрезентативность результатов. Тем не менее, содержательная интерпретация среднестатистических показателей количественных различий отдельных параметров этих обрядов с точки зрения выделенных нами критериев скорее подтверждает высказанное предположение, чем опровергает его.

Пик распределения женских переходных обрядов по возрасту их проведения явно приходится на время полового созревания. Мужские же инициации более или менее равномерно распределены по всем выделенным периодам в жизненном цикле человека, и у них не прослеживается с такой наглядностью связь с наступлением полового созревания.

Из таблицы также очевидно, что в большинстве случаев «инициация» девочки — дело семьи. С этим переключаются данные о том, что чаще всего (почти в 90% случаев) девочки иницируются поодиночке. Описания очевидцев свидетельствуют, что даже если при таких церемониях присутствует много людей, вся деревня, то их скорее можно назвать глазеющими, а не участниками в полном смысле слова, сопричастными происходящему превращению девочки в женщину. Инициация мальчиков — и табличные данные это не отвергают — чаще всего событие для значительного числа людей. Например, обряды посвящения в Центральной Австралии собирают несколько сот человек из различных племен, безучастных к происходящему нет — все так или иначе вовлечены в таинство, в том числе и непосвященные. Их поведение, занятия, перемещение по местности — их «неучастие» тоже строго регламентировано. Это дает возможность предположить большую значимость для всего социума мужских инициаций.

Сведения о таких «параметрах», как «число одновременно иницируемых», «длительность церемоний», «пол участников» не позволяют сделать какие-либо однозначные выводы.

Инициация, как правило, проводится сразу для нескольких мальчиков — нереально собирать сотни людей и задерживать их в течение нескольких месяцев ради одного неопита. Женские пубертатные обряды — для каждой девочки особо, что диктуется физиологическими циклами ее организма. В отличие от женских обрядов инициации мальчиков — дело не семейное, а общественное, и 12% инициаций мальчиков, проведенных членами семьи по таблице, — это, скорее, не правило, а исключение, требующее особых оговорок. Кроме того, это в

| Характеристика обряда | Мальчики | | Девочки | |
|---|---------------|-----|---------------|-----|
| | число обществ | % | число обществ | % |
| <i>Наличие обряда:</i> | | | | |
| всего | 182 | 100 | 183 | 100 |
| отсутствует | 119 | 64 | 98 | 54 |
| присутствует | 63 | 36 | 85 | 46 |
| <i>Время проведения:</i> | | | | |
| всего | 62 | 100 | 83 | 100 |
| до полового созревания | 13 | 21 | 9 | 11 |
| при первых признаках полового созревания | 18 | 29 | 11 | 13 |
| одновременно с половым созреванием | 6 | 10 | 57 | 69 |
| в течение года после полового созревания | 17 | 27 | 5 | 6 |
| позже (до 18 лет) | 8 | 13 | 1 | 1 |
| <i>Число одновременно иницируемых</i> | | | | |
| всего | 63 | 100 | 84 | 100 |
| один | 29 | 47 | 73 | 87 |
| маленькая группа (до 5—6 человек) | 7 | 11 | 6 | 7 |
| большая группа | 27 | 43 | 5 | 6 |
| <i>Длительность церемонии:</i> | | | | |
| всего | 63 | 100 | 84 | 100 |
| краткая | 28 | 44 | 36 | 43 |
| средняя (до 3 недель) | 7 | 11 | 21 | 25 |
| длительная (свыше нескольких недель) | 28 | 44 | 27 | 32 |
| <i>Число участников</i> | | | | |
| всего | 61 | 100 | 84 | 100 |
| члены семьи | 7 | 12 | 40 | 48 |
| локальная группа | 25 | 41 | 29 | 35 |
| большая группа | 29 | 48 | 15 | 18 |
| <i>Пол участников:</i> | | | | |
| всего | 63 | 100 | 84 | 100 |
| обоих полов | 12 | 19 | 10 | 12 |
| преимущественно того же пола, что иницируемые | 17 | 27 | 28 | 33 |
| исключительно того же пола, что иницируемые | 34 | 54 | 46 | 55 |

действительности могли быть не инициации, а мужские пубертатные обряды, которые нередко являются делом семейным и проводятся для каждого индивидуально.

Существенные различия в продолжительности мужских и женских переходных обрядов остались за пределами таблицы: в некоторых районах Австралии мужские инициации растягиваются на десятки лет, продолжительность же женских переходных обрядов редко достигает месяца.

Труднее всего прокомментировать, с точки зрения исследуемого вопроса, последнюю графу таблицы. Думается, что среднестатистические, количественные данные о поле участников можно интерпретировать весьма противоречиво, свободно находя в пестром многообразии этнографических наблюдений подтверждение той или иной версии. К тому же, что именно понималось под «участием» в обряде, когда выяснялось, какой пол превалирует: присутствие на церемониальной земле, непосредственное выполнение ритуальных действий (разыгрывание мифов, объяснение происходящего неофитам, совершение телесных операций и т. п.) или пребывание в стороне, но выполнение определенных запретов и норм поведения, которые способствуют достижению основных целей посвящения?

В целом можно сказать, что данные кросскультурного исследования не опровергают высказанного выше предположения. То, что принято в этнографической литературе называть мужскими и женскими инициациями, во многих

случаях — различные явления культуры, которые нельзя одинаково связывать с наступлением у человека пубертатного периода и приравнивать друг к другу по социальной значимости.

Выделенные критерии обрядов инициации позволяют поставить под сомнение существование женских возрастных инициаций в тех обществах, где отсутствуют какие-либо замкнутые женские организации. В частности, те австралийские женские церемонии, которые в этнографической литературе часто именуется инициациями и считаются женским вариантом того же института социализации, что есть у мальчиков, с нашей точки зрения, инициациями не являются. Это обряды, отмечающие созревание девушки, которое в данном случае выступает как необходимое и достаточное условие для обретения ею статуса женщины и скорого вступления в брак. Так, в культуре коренного населения Австралии превращение мальчика во взрослого полноправного мужчину, которому открыт доступ к тайным знаниям, связано с прохождением им обрядов возрастной инициации. Превращение же девочки в женщину происходит в ходе пубертатных обрядов.

Исходя из всего сказанного, можно предположить, что проблемы женских и мужских возрастных инициаций как таковой не существует. Вопрос должен ставиться не в плоскости сходства и различия между ними, а в плоскости того, можно ли квалифицировать те или иные обряды, переводящие юношу или девушку в категорию социально взрослых членов общества, как возрастные инициации или как пубертатные обряды.

Примечания

- ¹ Gennep A. van. *The Rites of Passage*. Chicago, 1960. P. 30.
- ² Ibid.
- ³ Ibid. P. 10—11.
- ⁴ Артемова О. Ю. Личность и социальные нормы в раннее-первобытной общине. М., 1987.
- C. 84.⁵ Allen M. *Male Cults and Secret Initiations in Melanesia*. Melbourne, 1967. P. 5.
- ⁶ Gennep A. van. Op. cit. P. 65—67.
- ⁷ Kaberry Ph. *Aboriginal Woman: Sacred and Profane*. L., 1939. P. 222—225.
- ⁸ Spencer B., Gillen F. *The Native Tribes of Central Australia*. N. Y., 1968. P. 213.
- ⁹ Howitt A. W. *The Native Tribes of South-East Australia*. L., 1904. P. 559, 655, 664.
- ¹⁰ Артемова О. Ю. Указ. раб.
- ¹¹ Elkin A. *The Australian Aborigines. How to Understand Them*. Sydney, 1964. P. 196.
- ¹² Ibid.
- ¹³ Warner W. L. *A Black Civilization*. N. Y., 1958. P. 340—355.
- ¹⁴ Howitt A. W. Op. cit. P. 595, 580—583, 607—608, 617—631.
- ¹⁵ Warner W. L. Op. cit. P. 275.
- ¹⁶ Spencer B., Gillen F. Op. cit. P. 132.
- ¹⁷ Артемова О. Ю. Первобытные эгалитарные и неэгалитарные общества//Узловые проблемы социологии развития архаичных обществ. М. 1991.
- ¹⁸ Берндт К. Х., Берндт П. М. Мир первых австралийцев. М., 1981. С. 130.
- ¹⁹ Там же. С. 130—134.
- ²⁰ Kaberry Ph. Op. cit. P. 236.
- ²¹ Landtman G. *The Kiwai — Papuans of British New-Guinea*. L., 1927. P. 237—240.
- ²² Муд М. *Культура и мир детства*. М., 1988. С. 283—286.
- ²³ Артемова О. Ю. Личность и социальные нормы... С. 94—95.
- ²⁴ Basedow H. *The Australian Aboriginal*. Adelaide, 1925; Roth W. *Ethnological Studies among the North-West Central Queensland Aborigines*. Brisbane, 1897; Howitt A. W. Op. cit.; Spencer B., Gillen F. Op. cit.; Strehlow T. *Aranda Traditions*. Melbourne, 1947; Elkin A. Op. cit.
- ²⁵ Муд М. Указ. раб. С. 286; Kaberry Ph. Op. cit. P. 241—242.
- ²⁶ Strehlow T. Op. cit.
- ²⁷ Берндт П. М., Берндт К. Х. Указ. раб. С. 187—188; Kaberry Ph. Op. cit. P. 201—202.
- ²⁸ Kaberry Ph. Op. cit. P. 201, 231; Berndt C. *Women and the «Secret Life»//Aboriginal Men in Australia. Essays in Honour of Emeritus Professor A. P. Elkin*. Sydney, 1965. P. 242—247.
- ²⁹ Kaberry Ph. Op. cit. P. 254—273.
- ³⁰ Ibid. P. 262.
- ³¹ Berndt R. M. *An Adjustment Movement in Arnhem Land//Cahiers de L'Homme*. Mouton, Paris; Hague, 1962.

- ³² *Spencer B., Gillen F.* Op. cit. P. 222, 238—239.
- ³³ *Ibid.* P. 350—380.
- ³⁴ *Goldfrank E. S.* Socialisation, Personality and the Structure of the Pueblo Society (With Particular Reference to Hopi and Zuni)//*American Anthropologist.* 1945. Vol. 47. № 4. P. 528, 532.
- ³⁵ *Абрамян Л. А.* Первобытный праздник и мифология. Ереван, 1983. С. 71—72.
- ³⁶ *Шаревская Б. И.* Тайные и новые религии Тропической и Южной Африки. М., 1964. С. 131—132, 136—139, 146—147, 159—160, 211—212.
- ³⁷ *Richards A. I.* Chisungu. A Girls' Initiation Ceremony among the Bemba of Northern Rhodesia. L., 1956. P. 21.
- ³⁸ *Ibid.* P. 54—56, 58—60, 70—76, 79, 82—87, 107—110.
- ³⁹ *Ibid.* P. 101—103, 204.
- ⁴⁰ *Ibid.* P. 92—94, 87.
- ⁴¹ *Ibid.* P. 54.
- ⁴² *Schlegel A., Barry H.* Adolescent Initiation Ceremonies: Cross-Cultural Cods//*Ethnology.* 1979 Vol. 18. P. 199—210.
- ⁴³ *Кон И. С.* Ребенок и общество. М., 1988. С. 203—204.

Male and Female Age Initiations (A New Approach)

The article is devoted to the essence and specific features of the rite of initiation. The comparison of the male and female age initiations was made on the base of a general criteria of initiation rites, like introducing neophite into secluded corporation and artificial construction of the transition situation. According to these criteria any transition rite might be classified as age initiation or puberty rite.

M. V. Tendryakova

© 1992 г., ЭО, № 4

С. С. Крюкова

БРАЧНЫЕ ТРАДИЦИИ КРЕСТЬЯН ЮЖНОРУССКИХ ГУБЕРНИЙ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX в.

Заключение брака — важнейшее звено в общей структуре брачно-семейных отношений. В традиционно-бытовой культуре русских крестьян брачному институту как первооснове семьи отводилась весьма существенная роль. Об этом свидетельствует целый комплекс норм, установок, обрядовых действий, сопровождавших процесс формирования семьи. Сложившиеся к середине XIX в. брачные традиции явились результатом длительного исторического взаимодействия обычно-правовых норм и государственного права. Соотношению обычая и норм писаного права в брачных традициях крестьян в условиях пореформенного развития деревни в южных губерниях России и посвящена статья.

Специальных исследований по этой проблеме раньше не проводилось. Вместе с тем вопрос о соотношении обычного и официального права в крестьянском общественном и семейном быту был поставлен еще в дореволюционной историографии¹. В первой половине XIX в. внимание историков-правоведов было сфокусировано на роли обычая на различных этапах кодификации отечественного гражданского права. Во второй половине XIX в. акцент сместился в сторону конкретно-исторического изучения обычно-правовых норм, действовавших в крестьянской общине и семье, что имело практическую значимость в связи с подготовкой и проведением реформы 1861 г. — требовалось учесть установленные крестьянской традицией правила. В трудах историков государственного