

## **ІНІЦІАЦІЇ ЗА ВІКОВОЮ ОЗНАКОЮ**

Ініціаціями за віковою ознакою у науковій літературі прийнято називати обряди, які здійснюються в певному віці та закріплюють за індивідом новий соціальний статус (немовля – дитина – підліток – юнак – і т.ін.). Проблему ініціацій розглядали такі вчені, як А. ван Геннеп, М.В. Тендрякова, К.В. Чистов, Г.В. Любимова, А.К. Байбурін та ін. Однак єдиного узагальненого погляду на цю проблему ще не вироблено.

Згідно з міркуваннями фламандського дослідника Арнольда ван Геннепа, який вбачав в ініціаційних обрядах один з випадків обрядів переходу, вони мають три стадії: 1) прелімінарна – відділення індивіда від попереднього стану, 2) лімінарна – проміжний стан, 3) постлімінарна – включення до нового стану. Мета обрядів переходу – дати можливість індивіду перейти від однієї соціальної позиції до іншої [1].

М.В. Тендрякова дотримується дещо іншої точки зору, згідно з якою “ініціації наділені своїми специфічними ознаками, що роблять їх якісно відмінними від інших обрядів переходу” [2, 30]. На думку Тендрякової, ці ознаки не прив’язані до природної лінії розвитку індивіда і дають можливість побачити те, що зближує вікові ініціації з іншими посвячувальними церемоніями: 1) прилучення посвячуваного до таїнств, відомих лише тим, хто пройшов ініціацію (допуск до езотеричного знання) та включення його в певну замкнуту корпорацію; 2) штучна заданість ситуації переходу, “якщо, наприклад, родильні, весільні, поховальні обряди пов’язані з реальною подією в життєвому циклі людини... то в обрядах ініціації ситуація зламу старої соціальної позиції та пошук нової створюються штучно” [2, 30]. Вона також зазначає, що вікові ініціації орієнтовані на біологічний вік людини досить умовно, і виділяє так звані пубертатні обряди [2, 30], які, на думку Тендрякової, помилково прирівнюються до вікових ініціацій. Тут, на нашу думку, можна простежити певну закономірність: чим менш розвинутою є спільнота, чим більш наближеною до первісного стану вона є, тим більшою є міра посвячення в певні таїнства під час ініціації, і навпаки, чим розвинутіший соціум, тим менший ступінь сакралізації обряду, тим більше елементу гри в ньому. Наприклад, “реальний вік у аборигенів Австралії ніяким чином не є приводом для допуску людини до тих або інших священних церемоній або для звільнення від тих або інших харчових заборон, що входять до ініціацій. Відомі чоловіки, котрі до глибокої старості не були посвячені в найбільш значущі релігійні обряди та так і померли, не увійшовши до групи старших. А деякі юнаки, що рано проявили свою кмітливість, швидко засвоїли племінні закони, міфи, пісні, посвячувались в релігійні тайни вже тоді, коли їх однолітки тільки вступали на шлях посвячення” [2, 31]. Іншими словами, “час або ще не час юнакові вступати на шлях ініціацій – питання не стільки віку та фізичної зрілості, скільки того, чи гідний він тих таїн, які йому відкриються” [2, 31]. І водночас, у східних слов’ян ініціаційна обрядовість часто певною мірою секуляризується, прив’язується до циклів природи та залежить лише від віку посвячуваного, а не від його здібностей.

К.В. Чистов виділяє такі типи обрядів: 1) календарні – пов’язані з циклічністю функціонування природного середовища; 2) сімейні – пов’язані з циклічністю функціонування людини від народження до смерті; 3) оказіональні – здійснюються не регулярно, а лише завдяки виникненню особливих, часто критичних обставин (пожежа, посуха, епідемія, будівництво будинку і т.ін.); 4) спеціалізовані – як правило, пов’язані з неземлеробськими заняттями в землеробському середовищі – обряди ковалів, пастухів, пасічників, знахарів тощо [3, 103]. Саме до сімейних обрядів дослідник відносить і ініціації за віковою ознакою.

Г.В. Любимова, досліджуючи проблему обрядів ініціації за віковою ознакою, зазначає, що “на даний час у вітчизняній науці відсутнє ясне розуміння статусу

перехідних обрядів у східнослов'янській традиційній культурі”, і “багато авторів виражають сумніви щодо того, що перехідні обряди коли-небудь існували в слов'янській культурі в чітко оформленому вигляді, та схилиються до думки, що елементи останніх були включені в різні обрядові цикли – календарний, родильно-хрестильний, весільний та поховально-поминальний” [4, 73]. Розглянувши схему деяких обрядів, вона робить висновок, що “наведені дані дають змогу підійти до постановки питання щодо природи типологічної схожості перехідних обрядів з обрядами календарного та життєвого циклів, яке тісно пов'язане з питанням календарної прив'язаності чоловічих та жіночих обрядів переходу” [4, 75]. На користь такої точки зору свідчить також думка Т.А. Бернштам, яка звернула увагу на те, що ототожнення колядувальників з духами пращурів-опікунів не пояснює статево-вікового складу їх об'єднань, і висунула припущення про зв'язок святочних чоловічих обходів з перехідними обрядами [5]. На думку Тендрякової, взаємодія людини та навколишнього середовища характеризувалися стійкою тенденцією до синхронізації природних та людських циклів. Таким чином, “приспосовуваність жіночих перехідних обрядів до весінньо-літнього періоду мала глибокі корені, що беруть свій початок у світогляді ранніх землеробів” [6, 145–146].

А.К. Байбурін, розглянувши способи виготовлення таких ритуальних символів, як опудала Масляни, Костроми, Ярила тощо, доходить висновку, що виконання ролі головних персонажів, обраних з учасників підлітками, передбачувалось саме в ігрових варіантах обрядів, котрі в певних випадках брали на себе функції ініціації та можуть іноді інтерпретуватись як такі, що мають ініціаційний характер [7]. Отже, Байбурін, як і Любимова, припускає можливість перехрещення та збіг ініціаційних обрядів з обрядами, присвяченими природним циклам.

На думку Д.В. Громова, ініціації відіграють не лише соціальну функцію, а й психологічну: “Ми схильні розглядати ініціації за віковою ознакою не лише як засіб соціалізації, а й як метод стимулювання психологічної перебудови індивіда, що підлягає ініціації” [12]. Власне кажучи, психологічна та соціальна складові взаємопов'язані: здобування нового соціального статусу передбачає певну ступінь психологічної зрілості і, навпаки, присвоєння соціального статусу є фактором, що стимулює психологічну перебудову [13]. Згідно з думкою Є.М. Мелетинського, “первісний колектив примусово придушує, але не якісну своєрідність особистості, що ще не встигла розвинути, а природний егоїзм, біологічні інстинкти, що можуть виявитися руйнівними для роду” [15]. Отже, для повного уявлення щодо ініціацій недостатньо погляду на них з позицій лише однієї науки, дана проблема потребує подальших, в тому числі міждисциплінарних, досліджень.

Як зазначає Арнольд ван Геннеп, від народження до вступу в доросле життя дитину супроводжує низка обрядів, при цьому у різних народів період, що включає народження, отроцтво, ініціації розпадається на більш або менш тривалі та численні етапи [1, 60]. Наприклад, у південних банту період, що триває від прорізання зубів до зміни молочних зубів, включає: “1) обряди, що передують появі першого зуба; 2) перехідний період (між прорізанням молочних та корінних зубів); 3) з початком другого періоду дитина “стає господарем свого сну”, саме тому мати йде до лісу, щоб таємно спалити там циновку, що служила ліжком їй та дитині; 4) період освіти: хлопчика привчають до того, що він не повинен сидіти серед жінок, не дозволяють йому освоювати їх “секретну мову”, він спілкується лише з хлопчиками свого віку або старшими, і навіть повинен виходити з будинку, коли туди заходить батько” [1, 60–61]. Велике значення надається саме появі зубів, “... вважають, що доки молочні зуби не замінені на постійні, дитина не в змозі сприймати розрізнення статей” [1, 61]. В спільноту підлітків дитина входить лише після ініціації, а в спільноту дорослих – після весілля (власне, це вже не дитина, але шлюб також можна розглядати як певну ініціацію). Під кутом зору ініціаційної обрядовості можна розглядати і обряд хрещення, наприклад, у слов'ян, який характеризується, насамперед, своїм суспільним і урочистим характером: “Існує звичай запрошувати на хрестинний обід усіх жителів селища, хоча приходять, звичайно, не всі” [8, 322]. У росіян в деяких місцевостях на хрестинну кашу запрошують дітей у віці 7–8 років з усього

селища; це в основному діти тієї самої статі, що й новонароджений. Звертаючись до жінки, що готує їжу, господар дому напівжартома говорить про дітей, що зібралися: “Саджай їх обідати, щоб вони нашого N (ім’я новонародженого) в кропиву не посадили” [8, 322–323]. Напевне, у звичаї запрошувати на хрестинний обід усіх жителів селища виявляється факт, що община приймає новонародженого і його мати до свого складу або, на думку Зеленіна, “бере їх під свій захист” [8, 323]. Тобто цілком правомірно розглядати слов’янські звичаї хрещення як акт прийому, акт включення в общину (підтверджуючи таким чином думку ван Геннепа), навіть незважаючи на те, що основними у день хрещення, на думку Зеленіна, вважались ті магічні дії, мета яких – забезпечити новонародженому швидкий розвиток, багатство тощо: “До та після хрещення дитину кладуть в кудлаті міхи – символ багатства. Горщик з ритуальною кашею повитуха подає в міховій шапці” [8, 324].

Багато з цих звичаїв мають таке спрямування, що повинно скоригувати або змінити майбутню долю дитини, прищепити їй певні здібності, наприклад: “У Корочанському повіті Курської губернії новонароджену дівчинку передають хрещеній матері через прялку, щоб вона виросла майстерною пряхою, а хлопчика – через поріг, щоб він став “хранителем дому” [8, 324]. Про долання певного етапу, оновлення, свідчить і факт розбиття горщика з-під ритуальної каші: “Горщик з-під каші зазвичай розбивають тут же на столі, що магічно символізує оновлення життя” [8, 324]. Отримання імені дитиною має велике значення і серед африканських племен: “Доки дитина не отримувала певне ім’я, вона не вважалася особистістю, а являла собою дещо на зразок кокону метелика” [9, 120]. Наприклад, представник племені мулунда міг упродовж життя залежно від обставин 3–4 рази змінити ім’я. Першим з цього ряду імен було “ім’я за народженням” – “джинна дія кукувала”. Як правило, це перше ім’я обирав батько. “Ім’я давалось на другий або третій день на честь духа-покровителя, частіше за все – діда або прадіда. У випадку хвороби або іншого лиха дитині часто змінювали ім’я, намагаючись замінити таким чином недбалого покровителя на більш старанного. Друзі батька або матері могли наполягти, щоб дитині дали ім’я на їх честь. В такому разі на них частково покладалася відповідальність за виховання дитини... Друге ім’я – “джина дія муканде” – давалось під час ініціації, через яку хлопчики мулунда проходили в 12–13 років. Вони отримували ім’я від свого нового покровителя – “ритуального батька” [9, 120]. У малагасійців: “дитина отримувала ім’я в день першого підстригання волосся... ашанті дають ім’я дитині на 6-й день, коли її вперше показують родичам. Батькам приносять їжу та напої, дитині – гроші. Перед старшим родичем ставлять дві чаші – одну з водою, іншу – з лимонадом (раніше – з пальмовим вином або пивом). Він бере дитину на руки та, опускаючи почергово палець у воду та лимонад і, змащуючи губи дитини, каже: “Якщо ти кажеш, що це вода, то нехай це справді буде вода. Нехай кожне твоє слово буде правдою”. Смісл цього обряду – побажання бути правдивим” [9, 122]. У бурятів обряд наречення дитини відбувався під час покладання її в колиску – він означав прилучення дитини до всіх членів роду і входив до складу обряду милаангууду: “Вірогідно, милаангууд – дуже стародавній звичай, що сходиться до родового суспільства, й першопочатковий зміст цього суспільного свята... являв собою посвячення, прийом до складу родового колективу нової людини” [7, 74].

На думку А. ван Геннепа, “фізіологічна зрілість та зрілість соціальна суть речі принципово відмінні, котрі збігаються лише зрідка” [1, 64]. Він зазначає, що для обох статей надзвичайно важко визначити рубіж фізичної зрілості і тому слід відрізнити поняття “... статева зрілість від поняття соціальна зрілість, також як розрізняють поняття фізична спорідненість (кровна) та спорідненість соціальна” [1, 67]. У деяких народів ініціація має чітко виражений характер, а у інших такої чіткої церемонії, в якій можна виокремити (як це робить ван Геннеп) період відділення, проміжний період і період прилучення (відповідно до його теорії обрядів переходу), в самому обряді ініціації немає, як наприклад, у слов’ян, у яких в житті дитини поступово відбуваються певні обряди, починаючи з самого народження: “... В момент, коли дитина вперше намагається ходити, хто-небудь повинен взяти ніж, і зробити ним такий рух, наче він розрізає щось на підлозі, причому між ніжками дитини. Це називається розрізати путо, і після цього дитина

повинна швидко навчитись ходити...на четвертому році життя дитину вчать молитися, хреститися та читати молитви, хоча в іншому вони користуються в цьому віці повною свободою” [8, 330]. І ще: “У південноросійських селян Обоянського повіту Курської губернії вважається гріхом підпоясувати дітей в перші 40 днів їх життя. Через шість тижнів після народження дитини її хрещена мати приходить до свого хрещеника та приносить йому в подарунок пояс, а іноді також сорочку та хрестик. Вона вперше підв’язує поясом дитину, і з цього моменту дитина носить пояс. В Московській губернії обряд першого підпоясування здійснюється лише через рік після народження дитини; при цьому хрещена мати ставить свого хрещеника до пічного стовпа і каже, надіваючи йому пояс: “Будь здоровим та товстим, як пічний стовп!”... Північноросійські селяни та білоруси не підрізають дитині нігті, доки їй не виповниться рік, інакше вона може стати крадієм” [8, 331]. Обряд першого підстригання у слов’ян можна вважати певним аналогом ініціації: “... В першу роковину народження дитини дитину саджали на стіл, причому хлопчика на сокиру, щоб він був майстерним в ремеслі, а дівчинку – на коноплю, щоб виросла гарною пряхою. Потім повитуха хрестоподібно вистригала волосся на голові дитини, потім повністю їх вистригала і отримувала за це коноплю. Заможні люди при цьому ноги дитини ставили в горілку, щоб вона швидше почала ходити. По закінченню цієї церемонії ставили частування для повитухи та сусідів... В інших місцевостях дитину, яку підстригають, саджають на шубу, частіше всього чорну, покладену міхом догори. Хрещені батько й мати по чергово зістригають волосся з голови дитини. Іноді зрізане волосся засовують в плетінь, щоб дитина була кучерявою, або в коров’ячий послід, щоб дитина була темноволосою... Білоруси вперше стрижуть дитину на третьому році життя” [8, 331–332]. Серед східних слов’ян в XIX – на початку XX ст. ритуальні постриження здійснювались 2 рази – на першому році життя, потім в 6–8 років або навіть при настанні повноліття юнака [9]. Аналогічний обряд існує і в мусульманських країнах: “... На сьомий день життя дитина, згідно з традицією, отримує ім’я, проводиться обряд, що складається з принесення в жертву тварини та вистригання пасми волосся з голови дитини” [10, 85].

В індуїстській традиції: “При виголенні волосся на потилиці залишають невелике пасмо, зібране в хвостик, як видимий доказ здійсненої процедури. Ритуал виголення волосся...може бути здійснений не вдома, а в храмі, зазвичай присвяченому родовій богині” [11, 229]. Вірогідно, цей обряд не є обрядом переходу в зрілість, скоріше, його можна віднести до післяпологового обряду, оскільки він закріплює статус новонародженої дитини в цьому світі через іменування. Взагалі, для деяких етносів характерне перенесення обряду, пов’язаного з досягненням повноліття, на більш ранній вік, за винятком церемоній, пов’язаних з весіллями. До ритуальних випробувань молодих людей слід віднести й такий білоруський обряд: “Коли дівчинка 5–6 років вперше спряде нитку та змотає її в клубок на клаптик куделі, цей клубок спляють, а попіл дівчинка повинна випити з водою та з’їсти; в інших місцях пряжа підпалює першу спрядену нею нитку та ковтає дим” [8, 332]. У австралійських аборигенів “вони (ініціації) здійснюються у віці від 10 до 30 років. Перший акт – це відділення дитини від середовища, в якому вона перебувала раніше, тобто від жінок та дітей. Того, кого посвячують, як і вагітну жінку, ізолюють в певному місці (в спеціальній хатині), для нього встановлюють всілякі табу, пов’язані з їжею. Іноді зв’язок того, кого посвячуватимуть, з матір’ю продовжується ще деякий час, але завжди настає момент, коли насильницьким прийомом або імітацією його остаточно відділяють від матері, яка оплакує його... У деяких з племен новонавернений вважається мертвим упродовж усього випробувального терміну. Це випробування продовжується досить довго і полягає в ослабленні тіла і духа ініційованого... потім настає позитивна частина: навчання зводу звичайного права, поступове прилучення до знань шляхом виконання перед ним тотемічних церемоній, розповідей про міфи тощо. Фінальним актом є релігійна церемонія... особливе членовідділення, різне у різних племен” [1, 73].

У зазначеному прикладі чітко простежується схема обрядів переходу, запропонована ван Геннепом. Як ініціацію можна інтерпретувати і мусульманські обряди, пов’язані з досягненням зрілості, які “... значною мірою відрізняються одне від одного залежно від

регіону, проте обрізання хлопчиків, хоча часто воно відбувається задовго до настання статевої зрілості, є універсальним символом належності чоловіка до мусульманської спільноти” [10, 86]. Якщо обрізання відбувається в більш пізньому віці, то “... обрізанню іноді передують перша повна рецитація Корану. Таким чином, проголошується наявність двох видів сили: знання вчення Бога, що дає можливість людині розрізняти добро та зло, й біологічної, а також культурної чоловічої сили, що характеризує мусульманина як повноправного “громадянина” Умми...” [10, 86].

Отже, ініціаційні обряди за віковою ознакою є різними за формою, проте схожі за своєю сутністю, у деякій частині з них можна простежити етапи, що відповідають схемі обрядів переходу А. ван Геннепа: 1) прелімінарного – відділення індивіда від попереднього стану, 2) лімінарного – проміжний стан, 3) постлімінарного – включення до нового стану; іншу ж частину можна вважати відповідними постлімінарній стадії (наприклад, обряди спрямовані на новонароджених, які закріплюють їх перехід до цього світу).

## ЛІТЕРАТУРА

1. *Геннеп А. ван.* Обряды перехода: систематическое изучение обрядов. – М., 2002.
2. *Тендрякова М.В.* Мужские и женские возрастные инициации. – Этнографическое обозрение. – 1992. – № 4.
3. *Чистов К.В.* К классификации обрядов жизненного цикла // Язычество восточных славян. – Ленинград, 1990.
4. *Любимова Г.В.* Обрядовые игры с переходной семантикой в русской традиционной культуре. – Этнографическое обозрение. – 1998. – № 4.
5. *Бернштам Т.А.* Предки-опекуны или участники переходного обряда (К генезису коллективного обхода у восточных славян) // Годичная научная сессия Института этнографии АН СССР. Краткое содерж. докл. 1983 г. – Ленинград, 1985.
6. *Любимова Г.В.* Система возрастного символизма в традиционной культуре русского населения Сибири // Народы Сибири: история и культура. – Новосибирск, 1997.
7. *Байбурун А.К.* Ритуал в традиционной культуре (структурно-семантический анализ восточно-славянских обрядов). – СПб., 1993.
8. *Зеленин Д.К.* Восточнославянская этнография – М., 1991.
9. *Львова Э.С.* Этнография Африки. – М., 1984.
10. *Фредерик М. Дэнни.* Ислам и мусульманская община // Религиозные традиции мира: В 2-х тт. – М., 1996. – Т. 2.
11. *Найт, Дэвид М.* Индуизм, эксперименты в области сакрального // Религиозные традиции мира: В 2-х тт. – Т. 2.
12. *Громов Д.В.* Традиционные юношеские инициации и современная точка зрения на подростковый кризис // Проблемы психологии развития. Материалы международной психологической конференции “Психическое развитие в онтогенезе: закономерности и возможные периодизации”. – М., 1999.
13. *Громов Д.В.* Роль юношеских инициационных посвящений в традиционном и современном обществе // <http://www.ruthenia.ru/folklore/folklorelaboratory/Gromov.htm>
14. *Мелетинский Е.М.* Поэтика мифа. – М., 1976.