

## ПРОСТРАНСТВО ЖЕНСКОЙ ИНИЦИАЦИИ И ОПЫТ САКРАЛЬНОГО (НА МАТЕРИАЛЕ ПЕРВОБЫТНЫХ ОБЩЕСТВ)

**О. А. Райкова**

Томский государственный педагогический университет, Россия  
didenko.oa@list.ru

В статье женская инициация рассматривается как иеротопический проект, в рамках концепции иеротопии А. М. Лидова. Среди основных характеристик пространства женской инициации выделяются: наличие специального места проведения обряда посвящения, вещественная составляющая обряда, компонент, связанный с освящением и огнём, а также характерные обряды, позволяющие отделить женскую инициацию от других посвящений. Специфические черты сакрального пространства женской инициации позволяют выявить иеротопический замысел этого обряда – создание среды, которая способствовала бы превращению девушки в женщину. Однако это превращение было бы невозможным без личного опыта общения неопита с сакральным в процессе инициации. Такая возможность создаётся для иницируемых несколькими способами: через общение с теми, кто ранее сам проходил подобное посвящение, а теперь организует его для неопитов, через общение с духами инициаций и, наконец, через женское божество (отождествление иницируемой девушки с богиней или повторение обряда инициации, который ранее проходило женское божество).

**Ключевые слова:** женская инициация, сакральное пространство, визуализация, обрядовая символика, обряды посвящения, первобытное общество, иеротопия, иеротопический проект.

---

## THE ENVIRONMENT OF WOMEN'S INITIATION AND EXPERIENCE OF THE SACRED (ON THE MATERIAL OF PRIMITIVE SOCIETIES)

**Olga Raykova**

Tomsk State Pedagogical University, Russia  
didenko.oa@list.ru

At the article women's initiation is regarded as a hierotopical project (in the concept of hierotopy by A. Lidov). I distinguish the following main characteristics of the environment of women's initiation: the presence of special places for the rite of initiation, the physical component of the rite, component

associated with sanctification and fire, as well as special rituals that allow to separate the female initiation from other initiations. Specific features of the sacred environment of women's initiation allow to identify the hierotopical concept of this ceremony, i.e. the creation of an environment that would facilitate the transformation of girl into a woman. However, this transformation is impossible without personal neophyte's experience of communication with the sacred during initiation. Such an opportunity is created for several ways: through communication with those who had participated in a similar rite and now organizes it for the neophytes, through communication with the spirits of initiations, and finally through a female deity (initiation by the identification of girl with the goddess or the repetition of the rite of initiation, which was earlier performed by a female deity).

**Keywords:** women's initiation, sacred space, visualization, ritual symbolism, initiation rites, primitive society, hierotopy, hierotopic project.

В последнее время растёт интерес исследователей к феномену инициации, распространённому в культуре первобытных обществ, где обряды посвящения играли существенную роль, поскольку обеспечивали непрерывное поступление в род/племя новых членов, а также их включение в отношения между мирами: сакральным и профанным. В первобытной культуре существовали как мужские, так и женские посвятельные обряды, которые помогали юношам и девушкам максимально безопасно совершить переход от детства к взрослой жизни. Современные учёные подходят к рассмотрению инициации с культурологических, религиоведческих, философских позиций [Фирсова 2005, Зайцев 2011]. Интерес к обрядам инициации вызван тем, что, несмотря на процесс десакрализации мира и, как следствие, дексакрализацию жизни как общества в целом, так и отдельного человека, механизмы инициации продолжают присутствовать в культуре – в виде фрагментов или как обряды «псевдоинициации», позволяя решать проблемы, связанные с переходными моментами в жизни человека и общества, которые возникают независимо от времени и места их существования. Поскольку для современной культуры одними из самых сложных и опасных являются переходы от юношества к взрослой жизни, а также от положения незамужней девушки к положению жены и матери, о чём свидетельствует психологическая практика, наибольшее внимание исследователи уделяют изучению возрастных инициаций.

Следует отметить, что, несмотря на обилие материала по инициациям этого типа, основная доля информации приходится на

мужские инициации, тогда как данных, относящихся к женским обрядам посвящения, гораздо меньше, что затрудняет их понимание и делает проблематичным осмысление трансформации женской инициации в последующие исторические эпохи. Однако проблему понимания феномена женской инициации можно разрешить, применив к нему концепцию иеротопии (автор – А. М. Лидов)<sup>1</sup>. В рамках данной концепции представляется возможным рассмотреть обряд женской инициации как *иеротопический проект*, что позволит выявить его специфические черты, превращающие пространство женской инициации в иеротопию, благодаря чему неопиты, проходящие её, получают опыт общения с сакральным, необходимый для превращения девушки в женщину.

### Структура пространства женской инициации

Женские возрастные инициации представляют собой не только обряд, используемый для пополнения племени новыми членами, но и иеротопический проект со своими особенностями и замыслом, воплощением которого они являются. В женской инициации можно выделить основные черты, которые формируют её специфическое пространство – «стены», внутри которых реализуется замысел иеротопического проекта:

1) Наличие специального места, которое призвано стать территорией взаимодействия посвящаемой с сакральным миром – и одновременно отделяющее его от мира профанного, привычного, понятного и безопасного.

2) Вещественная составляющая обряда, показывающая, что проходящие обряд находятся в переходном состоянии: особая одежда, предметы-символы, пищевые ограничения, предметы гигиены.

3) Компонент, связанный с освещением и огнём.

4) Собственно обрядовая составляющая, позволяющая отделить женскую инициацию от других посвящений.

Последовательное рассмотрение этих черт женской инициации позволит максимально приблизиться к иеротопическому замыслу, лежащему в её основе.

<sup>1</sup> Несмотря на то, что А. М. Лидов разрабатывал концепцию иеротопии на материале византийской культуры и культуры древней Руси [Лидов 2006], впоследствии предпринимались попытки применить её к иным культурным реалиям. Примером подобного исследования является статья М. А. Чегодаева «Иеротопия древнеегипетского саркофага», в которой он применяет концепцию А. М. Лидова к культуре древнего Египта. Работа М. А. Чегодаева демонстрирует возможность успешного применения концепции иеротопии вне культуры, на базе которой она была разработана [Чегодаев 2008].

В первую очередь следует обратить внимание на наличие специального места для прохождения обряда женской инициации. Согласно материалам, собранным этнографами, в качестве такового может выступать:

а) Лес [Элиаде 1999, 114] (один из наименее распространённых вариантов). Малая распространённость этого варианта, возможно, объясняется тем, что смысловое наполнение женской инициации иное, чем в мужской инициации: женщине в качестве испытания достаётся уединение, необходимое для познания её собственной природы и осмысления перемен, происходящих с ней; к тому же, обряды женской инициации носят, чаще всего, индивидуальный характер, поэтому лес как вариант достижения изоляции от общины подходит для женских посвячительных обрядов в меньшей степени.

б) Специально построенная либо выделенная на время хижина: «у даяков девушку, достигшую половой зрелости, изолируют на год в белой хижине» [Элиаде 1999, 118]; «у баконго с Нижнего Конго девочек в период полового созревания на три месяца изолируют в хижине, возведённой на платформе» [Фрэзер 2014, 381]; «на Маршалловых островах в Океании наступление половой зрелости у дочери вождя считалось важным событием. Для неё на берегу строили хижину» [Фрэзер 2014, 382]; «у племени какаду в Северной Австралии, когда у девочки начинается первая менструация, она удаляется в специальное убежище в буше, что-то типа примитивной хижины, приготовленное для неё» [Фрэзер 2014, 382–383].

Что касается варианта с хижинкой, чаще всего специально построенной, то он оказывается наиболее подходящим для женской инициации, поскольку максимально соответствует идее временного затворничества и физического покоя, необходимых для её прохождения.

в) Тёмный угол либо затемнённая часть жилища. Этот вариант также встречается довольно часто.

Все указанные варианты места для прохождения обряда инициации символизируют собой, с одной стороны, смерть неопита, поскольку он отделяется от общины, что для первобытного человека подобно смерти, а с другой – материнское чрево, где ребёнок также пребывает в одиночестве и темноте и зреет до того времени, когда сможет появиться на свет [Элиаде 1999, 114].

Обряд инициации вообще, и женской инициации в частности, невозможно представить без особого вещественного окружения и сопровождения. Иногда при проведении обряда используются

вещи из повседневного обихода, но в этом случае они приобретают или раскрывают своё истинное символическое значение. В других случаях в женских инициациях используются особые, имеющие отношение только к ним предметы. Рассмотрение ряда предметов, используемых в женских обрядах посвящения, позволит представить символическое наполнение пространства женской инициации.

Среди вещественных компонентов, упоминаемых при описании обрядов инициации, встречаются:

а) Особая одежда неофита. Наряд девушки, проходящей посвящение, может служить защитой от зла: «у обитателей Андаманских островов ... с девочки снимают все украшения, за исключением пояса и фартука из листьев. Но её руки и тело обвязывают листьями» [Фрэзер 2014, 381]; «на островах Гилберта в Океании ... для защиты от вражеских чар девочка носила пояс из молодых листьев кокосовой пальмы, так как лист кокосовой пальмы часто использовался туземцами в защитной магии» [Фрэзер 2014, 381–382].

Одежда также может демонстрировать временную «бесполость»: например, у даяков девушка, проходящая посвящение, должна носить белую одежду. М. Элиаде, описывая эту особенность, отмечал, что «в указанный период времени девушка – ни женщина, ни мужчина; её считают “белой”, “бескровной”. Здесь мы узнаём тему временной двуполости или бесполости неофитов, о которой мы уже упоминали. Известны случаи, когда в период посвящения девушки одеваются мужчинами» [Элиаде 1999, 118].

У индейцев навахо «инициируемую одевают в одежды Женщины перемен» [Линкольн 2014] – в одежды богини, которая является самым важным божеством навахо: «с одной стороны, она в чистом виде воплощает в себе абстрактный принцип *hózhó*, (букв. “красота”, но также и “гармония”, “баланс”, “благосклонность” и т. д.), *sumtım* *вопит* народа навахо, но также она идентифицируется с землёй, растительностью, плодородием, ростом, обилием и совершенной женственностью» [Линкольн 2014].

Таким образом, одежда в обряде женской инициации играет важную роль, поскольку наглядно демонстрирует особый статус неофита, который уже не относится к профанному миру, а пребывает в таком месте и времени, где уже нет обычного человека; и специфическое одеяние, в свою очередь, помогает неофиту в его испытаниях.

б) Предметы-символы – предметы, не имеющие прикладного значения (то есть не использующиеся по прямому назначению, как в обыденной жизни), но при этом характеризующиеся особой

смысловой наполненностью и высокой степенью включённости в пространство женской инициации. Среди таких предметов этнографы особо выделяют стрелу, лук, бусы, пепел.

В обряде женской инициации народа ндембу фигурируют три предмета, которые так или иначе символизируют плодородие и продолжение жизни: стрела, лук и бусы. Стрела символически изображает фаллос, мужское оплодотворяющее начало: «предполагаемый жених иницируемой обменивается стрелами с матерью своей будущей невесты, а также отдаёт одну стрелу специально избранной женщине, которая будет наставлять девочку во время инициации и контролировать ход ритуала <...> принадлежащая жениху стрела (изображающая фаллос) устанавливается в корнях дерева *mudyi*» [Линкольн 2014]. Вместе со стрелой в этом обряде фигурирует лук, который является женским символом, визуально противопоставленным мужскому символу – стреле. Этот лук «устанавливается на верхушке хижины – там, где две вырезанные из дерева *mudyi* жерди образуют нечто вроде арки, символизируя, таким образом, раздвинутые женские бёдра. То есть верхушка хижины представляет женские гениталии» [Линкольн 2014]. В женской инициации ндембу фигурируют также бусы – «нитка белых бус, означающая пробуждающуюся фертильность иницируемой девочки, детей, которых она принесёт своему мужу, а также непрерывность её матрилинии» [Линкольн 2014], то есть всё женское, имеющее отношение к плодородию и продолжению рода.

Дж. Фрэйзер писал, что у племени какаду в Северной Австралии после того как стораёт хижина, в которой девочка находилась во время посвящения, «девочка делает из горячего пепла небольшую кучку, садится на неё и кладёт немного пепла себе на живот» [Фрэйзер 2014, 382–383]. Несмотря на то, что сам Дж. Фрэйзер не даёт комментариев к этому моменту обряда инициации, мы можем предположить, что пепел, положенный на живот, является, скорее всего, символом семени, от которого в животе девочки впоследствии зародится жизнь, то есть он также выступает в качестве символа плодородия.

Таким образом, основные предметы-символы, присутствующие в пространстве женской инициации, отражают связь самого обряда и иницируемой с плодородием, с получением возможности продолжить род.

в) Пищевые ограничения. Обряд женской инициации связан также и с особыми пищевыми традициями. Существуют определённые правила питания девушки в этот период. Так, у обитателей

Андаманских островов «она не должна брать пальцами еду; чтобы брать пищу, ей дают небольшой вертел из дерева» [Фрэзер 2014, 381]. У племени какаду в Северной Австралии иницилируемая «не должна есть никакой животной пищи, не должна слышать даже запаха готовящейся в лагере еды. Чтобы этого не допустить, ей затыкают ноздри» [Фрэзер 2014, 382–382]. А у даяков «она должна питаться белой пищей» [Элиаде 1999, 118].

Все эти примеры пищевых ограничений и запретов демонстрируют особое положение девушки в период прохождения обряда инициации: она не принадлежит миру обычных людей, поэтому не может есть ту пищу, что ела раньше, она ей не подходит, поскольку не имеет отношения к тому состоянию, в котором находится иницилируемая – вне профанной реальности.

г) Предметы гигиены. Что касается этих предметов, то необходимость в них представлялась очевидной человеку первобытного общества, однако по несколько иным причинам, чем современному человеку. Дело в том, что для человека архаической эпохи было характерно особое восприятие красного цвета и крови: «символика красного цвета, как и символика крови, – амбивалентны. Красный цвет – всеобщий символ крови, берущий начало у истоков культуры, разветвляется до противостоящих друг другу значений: сокрытая, сокровенная, внутренняя кровь, дающая светло-красный цвет, есть символ жизни, но пролитая, стусившаяся, поэтому тёмно-красная, она – грех, табу, смерть... Красные вещи <...> могут приносить как добро, так и зло» [Савчук 1995, 35]. В этом контексте менструальная кровь должна была также восприниматься как нечто, таящее в себе опасность, поэтому её необходимо было изолировать от окружающей среды и людей. Для этих целей, помимо специальной территории, использовались и «средства удержания» крови – трава, волосы.

Например, на островах Гилберта в Океании «для обеспечения потребностей её (девочки, проходящей инициацию. – *О. Р.*) туалета мать, отец и их родственники обрезали свои волосы, а если она уже была помолвлена, то сюда же добавлялись волосы и родственников её будущего мужа» [Фрэзер 2014, 381–382]; у племени какаду в Северной Австралии девочка в своей хижине остаётся сидеть с плотно сжатыми ногами на траве, специально срезанной для этой цели» [Фрэзер 2014, 382–383]. То есть средства гигиены используются в обрядах женской инициации в первую очередь с целью защиты окружающего мира и людей от возможного зла, которое несёт свернувшаяся кровь.

Теперь рассмотрим роль освещения в обрядах женских инициаций и использование огня во время их прохождения. Обряды женской инициации часто предполагают ограничения относительно возможности иницируемой девушки находиться на солнце, при дневном свете. М. Элиаде отмечал, что «в обрядовой изоляции девушек усилена символика темноты, их прячут в тёмном углу жилища, и у многих народов они не должны видеть солнце: это табу объясняется мистической связью между Луной и женщинами» [Элиаде 1999, 114–115]. Дж. Фрэзер указывал, что «некоторым священным или табуированным людям, особенно женщинам после родов, запрещается видеть солнце. Так, у племени мамбила из Северной Нигерии женщине в течение десяти дней после рождения ребёнка не разрешается смотреть на солнце» [Фрэзер 2014, 380]. То есть, помимо связи женщин с Луной, возможно, также имеет место быть попытка защиты мира от влияния иного, не относящегося к нему.

Девушкам в период прохождения инициации не запрещается пользоваться огнём, однако он может разжигаться только с целью обогрева помещения. Например, у племени какаду в Северной Австралии девочка, проходящая обряд инициации, «может поддерживать костёр в своей хижине, но огонь нельзя приносить из лагеря племени» [Фрэзер 2014, 382–383]. А в обряде женской инициации у ндембу в хижину, где девочка будет находиться в период изоляции, следом за ней входит её будущий жених, который зажигает для неё очаг, что является инсценировкой их будущего брака [Линкольн 2014].

Можно сделать вывод, что символика света в обряде женской инициации имеет важное значение, поскольку, с одной стороны, с помощью темноты девочка отделяется от привычного ей мира, но при этом в качестве напоминания о солнце и радостях, которые ждут её после прохождения инициации, ей остается костёр – огонь, согревающий тело и душу.

При этом помимо «вещественной» составляющей женской инициации в ней присутствует и непосредственно обрядовая часть, которая позволяет отделить женскую инициацию от других посвящений. Для более глубокого понимания проводимых во время женской инициации обрядов следует отдельно выделить запреты / испытания, которые преодолевает иницируемая, и обряды, не требующие значительных лишений и усилий с её стороны.

К первой категории относится, например, имеющийся у некоторых народов запрет касаться ногами земли, а также пребывание



девочки в неудобном положении тела. Так, у племени баконго иницируемых девочек изолируют в хижине на платформе, «так как им не разрешается касаться земли» [Фрэзер 2014, 381]. У жителей Андаманских островов девочка, проходящая инициацию, «должна сидеть в отведённой для неё хижине, подогнув под себя ноги и сложив перед собой руки. За её спиной устанавливают кусок дерева или бамбука, чтобы она могла на него опереться, так как ей не разрешается ложиться. Если у неё затекают мышцы, она может вытянуть одну ногу или одну руку, но не обе руки или ноги одновременно. Чтобы облегчиться, она может высвободить одну руку» [Фрэзер 2014, 381]. На островах Гилберта в Океании девочка должна была сидеть, вытянув перед собой ноги и сомкнув колени, на циновке [Фрэзер 2014, 381]. Эти запреты действительно были своего рода испытанием для иницируемых девочек, проверкой на послушание, дисциплинированность и выносливость – те качества, которые должны быть у взрослой женщины.

Что касается обрядов, проводимых над иницируемой девочкой или при её активном участии, к ним относятся умащивание, «формовка», дефлорация, омовение.

Умащивание тела девушки, проходящей посвящение, упоминается, например, при описании обряда женской инициации на островах Гилберта в Океании, а также на Маршалловых островах, где для этих целей использовалось кокосовое масло. Этот обряд проводился с целью сделать девушку привлекательной для мужчин, для чего при умащивании каждой части тела читались соответствующие заклинания [Фрэзер 2014, 381–382].

«Формовка» использовалась при проведении обряда женской инициации у индейцев навахо и представляла собой многократный массаж, который, по их мнению, позволял сделать тело девушки податливым и пластичным, чтобы подготовить его к необходимым изменениям: «целью этой практики <...> является полное переделывание каждой отдельной женщины, что одновременно понимается и как изменение формы тела, и как изменение характера. Поскольку считается, что во время инициации тело девушки становится таким же мягким, как и при её рождении, постольку она должна оказаться податливой давлению рук, мыслей и речи тех, кто окружает её во время обряда» [Линкольн 2014]. Таким образом, данный обряд представлял собой как бы «переделывание» физического тела и характера девушки, проходящей инициацию.

Также при описании женской инициации упоминается ритуальная дефлорация: «в других местах инициация девочки включает

искусственную дефлорацию, за которой следует ритуальное сношение с группой мужчин <...>. В Великой пустыне Виктория после инициации девочку отводят в буш и там разрезают ей плевую» [Элиаде 1998]. В случае с инициацией дочери вождя на Маршалловых островах в Океании также имел место обряд дефлорации: «по истечении этого периода девочку навещал высокопоставленный вельможа, лишавший её девственности. Если для такой церемонии на острове не находилось вельможи достаточно высокого ранга, такого мужчину приглашали с другого острова» [Фрэзер 2014, 382]. Однако, как отмечал М. Элиаде, – «искусственная дефлорация, а также церемониальное групповое сношение с молоденькой девушкой – вероятнее всего, искажения ритуала и ритуалы, изобретённые мужчинами и навязанные женщинам на определённой стадии растущей власти мужчин» [Элиаде 1998], и с этим вполне можно согласиться, учитывая особенности женской физиологии.

И, наконец, рассмотрим обряд омовения, который чаще других встречается в практике женской инициации. Обряд омовения выполняет несколько функций: он очищает тело девушки, предохраняет мир от скверны свернувшейся крови, а также как бы постепенно «смывает» девочку, на место которой приходит женщина. Обряд омовения мог совершаться несколько раз в день, а мог знаменовать собой окончание обряда инициации. Так, у обитателей Андаманских островов девочка, проходящая инициацию, купается каждый день, тогда как, по свидетельству М. Элиаде, у некоторых племён северного берега Австралии омовение является кульминацией обряда женской инициации. Всё начинается «на заре, когда все женщины племени сопровождают её (девушку, прошедшую инициацию. – О. Р.) к ручью или лагуне. После ритуального омовения девушку ведут в главное поселение под приветственные крики соплеменников, и с этого момента община считает её женщиной» [Элиаде 1999, 115]. Таким образом, обряд омовения является одним из наиболее значимых и характерных для женской инициации.

Выявление в обряде женской инициации специфических составляющих, формирующих особое, сакральное пространство, позволяет говорить о ней как о иеротопическом проекте. Основные характеристики пространства женской инициации позволяют приблизиться к пониманию иеротопического замысла этого обряда – замыслу создания среды, которая своими качествами, свойствами и особенностями способствовала бы превращению девушки в женщину.

### Получение опыта сакрального при прохождении женской инициации

Как говорил о женских посвящениях Мирча Элиаде, «в основе всех этих обрядов и таинств лежит глубокий религиозный опыт. Стержнем обрядов посвящения как по случаю достижения девушкой половой зрелости, так и при вступлении в тайное общество женщин <...> является доступ к священному, которое заключено в самом состоянии – быть женщиной» [Элиаде 2000, 346]. Иначе говоря, при прохождении обряда инициации девушка получает определённый опыт общения с сакральным. При этом в рамках женской инициации получение опыта сакрального возможно тремя способами: путём передачи собственного опыта общения с сакральным другими людьми, через опыт общения с духами инициаций и, наконец, посредством приобщения к тайне самой Жизни через женское божество.

Вначале рассмотрим возможности получения опыта сакрального через других людей – тех, кто участвует в проведении обряда инициации, находится с девушкой, проходящей его, и передаёт ей свои знания. В качестве наставников могут выступать знахари, колдуньи [Фрэзер 2014, 381–382], но чаще всего ими являются обычные женщины, сами прошедшие необходимые посвящения. Так, например, среди племён северо-восточной Австралии распространена ситуация, когда «с сексуальной зрелостью девочка может принимать участие в женских тайных ритуальных танцах корробори. После того как у неё рождается ребёнок, она может помогать в обрядах, проводимых для её родственниц. Позднее она постепенно узнаёт песни, которые *дарагу* (=священны) и *гунбу* (=табу) для мужчин, а в старости она руководит процедурами и становится ответственной за передачу своих знаний следующему поколению женщин» [Элиаде 1998]. Эти наставницы занимаются тем, что «посвящают девушек в тайны секса, обучают их обычаям племени и части религиозных традиций, к которым допускаются женщины. Фактически, речь идёт об общем образовании, но главное в нём – религиозные знания и всё, что касается женской сакральности. Девушку ритуально готовят принять свой особый образ жизни, приводят к пониманию своей созидательной роли и ответственности перед обществом и Космосом» [Элиаде 1999, 114]. Более старшие женщины, проводя инициации для девочек, делятся с ними не только «общепринятыми» знаниями о сакральном, но и, так или иначе, передают собственный опыт общения с ним. Такой вариант передачи

опыта сакрального становится возможным ещё и потому, что «женские обряды посвящения, связанные с половой зрелостью, в ещё большей степени, чем мужские, следует относить к мистерии крови» [Элиаде 1999, 117]. И в значительной степени сам обряд женской инициации представляет собой «женский опыт, выкристаллизовавшийся вокруг мистерии крови» [Элиаде 1999, 117–118]. В результате «посвящение девушек определяется тайной, которая для них естественна, – появлением менструации со всем, что она несёт с собой с точки зрения первобытного человека: периодическое очищение, плодovitость, целительную силу, магическую власть и т. п. В общем, речь идёт об осмыслении того превращения, которое происходит естественным путём и определяет образ жизни взрослой женщины» [Элиаде 1999, 123].

При этом следует отметить, что, в отличие от мужских посвящений, обряд женской инициации, связанный с менструацией, не был обоснован мифологически, а редкие мифы, объясняющие происхождение менструаций, не относятся к категории посвячительных [Элиаде 1999, 123]. Возможно, это объясняется тем, что «для девушек, напротив, посвящение состоит из ряда откровений, касающихся тайного смысла явления естественного и очевидного: видимого знака их половой зрелости» [Элиаде 1999, 124]: то, что происходит, для них вполне *естественно*, гораздо важнее понять, какие перемены в жизни и новые, женские обязанности несёт в себе начавшаяся менструация.

Таким образом, передача опыта сакрального от более старших женщин к иницируемым девочкам возможна благодаря сходным ощущениям и эмоциям, вызываемым процессом менструации, вокруг которой и строится обряд женской инициации.

Что касается опыта общения с духами инициаций, то следует отметить, что в случае женских инициаций оно проявляется достаточно слабо, о чём свидетельствует его редкое упоминание в этнографических описаниях. Однако встречающиеся свидетельства позволяют говорить о том, что такой способ всё же существует. Например, «во время *Festadas Moças Novas* (Праздника юной девы) иницируемой девушке из народа тукуна угрожает множество демонов (называемых *ноо*), которые, согласно мифам этого рыбацкого народа с северо-запада бассейна Амазонки, безжалостно преследуют всех, кто нарушает хрупкий баланс между людьми и дикими животными. Девушке, запертой в большом семейном жилище (*maloca*) в комнате, которую называют так же, как и подземный мир демонов-*ноо*, постоянно говорят, что духи убьют её,

высосут все её внутренности и утащат её опустошённое тело, стоит ей нарушить хотя бы одно ритуальное ограничение; каждую ночь она слышит “голоса” *ноо*, которые издают священные трубы, тщательно скрытые мужчинами от женских глаз. Когда девушка выходит из жилища – как бабочка из кокона, согласно метафоре тукуна – на неё снова нападают демоны, которых теперь изображает толпа танцоров в масках <...>. Пережив это испытание, девушка отправляется в символическое путешествие по небу, земле и множеству подземных миров» [Линкольн 2014]. Как видно из приведённого примера, общение с духами инициаций предстаёт как испытание, которое девушка должна преодолеть, а также как переходный этап перед путешествием в более отдалённые от профанного мира сферы.

Общение с духами-патронами инициаций может происходить и при других обстоятельствах, например, в процессе родов: для туземца тиви «рождение ребёнка – весьма таинственное дело, ибо он верит, что беременная женщина вступает в интимные отношения с миром духов <...>. Она находится в контакте с духами, в результате чего у её мужа будет ребёнок» [Леви-Строс 2008, 388]. Таким образом, духи инициации играют роль пугающих стражей, которые охраняют от неофита сферу сакрального, а в случае её успешного прохождения допускают туда иницируемую девушку.

Теперь обратимся к третьему варианту, который состоит в получении опыта сакрального через женское божество. Такой вариант получения опыта иницируемыми девушками содержится в описании обряда женской инициации индейцев навахо: «Все этапы *kinaaldá* (обряда женской инициации. – О. Р.) повторяют последовательность событий самой первой *kinaaldá*, которую исполнила богиня по имени Женщина перемен (также известная как Женщина белой раковины)» [Линкольн 2014]. В ходе обряда инициации постоянно подчёркивается идентификация девушки, проходящей обряд, с самой богиней: «три раза в день она (девушка, проходящая обряд инициации. – О. Р.) должна бежать в восточном направлении от хогана<sup>2</sup>, гонясь за Солнцем. В конце концов эта погоня как бы завершается успехом, что означает будущее зачатие девушки от Солнца по примеру Женщины перемен. Но прежде чем это случится, девушка должна полностью слиться с богиней во время устраиваемого специально для неё пения, длящегося всю четвёртую ночь ритуала. <...> Кроме того, все те, кто принимает участие, начинают изображать богов, присутствующих при инициации Женщины перемен; однако наиболее важно, что иницируемая

<sup>2</sup> Хоган – традиционное жилище навахо квадратной или круглой формы.

сама осознаёт себя богиней, о чём свидетельствует исполняемая песня:

Я здесь; я – Женщина белой раковины, и я здесь.  
В этот час на вершине Гобернадор Кноб – я здесь.  
Посередине моего хогана из белой раковины – я здесь.  
Стоя прямо в раскрытой белой раковине – я здесь.  
Стоя прямо на конце радуги – я здесь»  
[Линкольн 2014].

Окончание обряда инициации знаменуется выносом круглого сладкого кукурузного пирога, на внутренней поверхности которого «выдавлены символы земли и солнца, мужчины и женщины, произрастания, беременности, рождения, четырёх сторон света, зенита и надира. Все присутствующие пробуют этот пирог, кроме иницируемой девушки, которая, напротив, предлагает его всем отведать, как если бы она сама его испекла и создала всё то, что он символизирует» [Линкольн 2014], то есть девушка вновь является олицетворением Женщины перемен. Таким образом, иницируемая получает непосредственный, глубоко личный опыт сакрального, опыт священной Женственности.

Следует отметить, что в дальнейшем именно этот опыт служит основой для вступления женщин в тайные союзы: «мотив появления женских тайных обществ лежит в специфичности женского религиозного опыта. Это опыт святости Жизни, тайны рождения и всеобщего плодородия. Цель культовых объединений женщин – обеспечить полное и беспрепятственное участие в этой космической сакральности, а посвящение женщин можно рассматривать как введение их в тайну рождения, – известный символ духовного возрождения» [Элиаде 1999, 203]. Также и «таинство родов, т. е. познание женщиной того, что она является зачинательницей жизни, представляет собой религиозный опыт, который невозможно передать в терминах опыта мужского» [Элиаде 2000, 346–347].

Помимо прямого отождествления с богиней, существуют и иные моменты, демонстрирующие значимую роль женщин в получении и передаче опыта сакрального. Так, Мирча Элиаде отмечал, что некоторые мифические традиции указывают на значительную роль женщин в религиозной жизни в более древние времена, а некоторые мифы повествуют о том, что изобретателями ритуалов и обладательницами священных предметов были именно женщины: «у аранда Спенсер и Гиллен обнаружили мифологические представления о времени, когда женщины имели больше отношения

к священным церемониям, чем сейчас <...>. А Штрелов указывает, что в мифологии аранда прародительницы – “обычно почитаемые и иногда вызывающие благоговение фигуры, которые пользовались неограниченной свободой решений и действий. Часто они были намного более могущественными существами, чем их помощники-мужчины, и последние иногда жили в постоянном страхе перед их таинственной сверхъестественной силой”. <...> есть некоторые представления о том, что в прежние времена женщины играли важную роль в церемониях обрезания. <...> В мифе племени викнатара первую гуделку стали вращать две молодые девушки, которые сказали: “Она принадлежит нам, женщинам, мы в самом деле её нашли! Но неважно! Мы оставляем её мужчинам. Именно они будут всегда её использовать!”» [Элиаде 1998]. Эти свидетельства демонстрируют близость женщин к сакральной сфере, а также указывают на их роль культурных героев, добывающих для всех, в том числе для мужчин, необходимые для полноценного человеческого состояния культурные блага, – ритуалы (кроме прочих – и обряды, связанные с инициацией) и священные предметы.

Все перечисленные способы получения опыта сакрального в рамках обряда женской инициации позволяют говорить о нём как об иеротопическом проекте, поскольку пространство женской инициации как поле для взаимодействия сакрального и профанного миров создаётся, в том числе, благодаря совместной деятельности участников посвящения, которые выступают в роли сотворцов иеротопического проекта.

«Организаторы» (те, кто проводит обряд посвящения), с одной стороны, воспроизводят устоявшийся, общепринятый проект, с другой – собственными действиями вносят в него специфичность, уникальность. Проходящие обряд получают свой, индивидуальный опыт, который предполагает общение с существами сакрального мира, проживание околосмертных состояний и, как следствие, качественные изменения. Имеются также и «зрители», знающие, что некоторые члены общества проходят посвящение, и ожидающие результатов прохождения ими инициации. Они образуют сообщество, которое наблюдает за действиями героя (героев) действия и воздаёт им по заслугам – почести или порицание и насмешки. Другими словами, есть все участники обряда инициации формируют его эмоциональное наполнение.

Таким образом, рассмотрение обряда женской инициации как иеротопического проекта делает возможным понимание лежащей в его основе идеи – трансформации Девушки в Женщину, которая

невозможна без создания необходимых для этого условий, а также без получения некоего опыта сакрального, в случае обряда женского посвящения – опыта постижения священной Женственности, дарующей Жизнь и плодородие, опыта осознания женщиной собственного места не только в сообществе соплеменников, но и во Вселенной.

## БИБЛИОГРАФИЯ

- Зайцев 2011 – *Зайцев П. Л.* Инициация: религиоведческие и культурфилософские контексты. Омск, 2011.
- Леви-Строс 2008 – *Леви-Строс К.* Тотемизм сегодня. Неприрученная мысль. Москва, 2008.
- Лидов 2006 – *Лидов А. М.* Иеротопия. Создание сакральных пространств как вид творчества и предмет исторического исследования // Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси. Москва, 2006. С. 9–58.
- Линкольн 2014 – *Линкольн Б.* Инициация: женские инициации / Пер. с англ. И. С. Анофриева. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://religious-life.ru/2014/04/bryus-linkoln-initsiatsiya-zhenskie-initsiatsii-anofriev/> (дата обращения: 10.05.2016).
- Савчук 1995 – *Савчук В. В.* Кровь и культура. Санкт-Петербург, 1995.
- Фирсова 2005 – *Фирсова А. М.* Социокультурная трансформация ритуалов и обрядов инициации в мировой традиции: Диссертация на соискание учёной степени кандидата философских наук. Нижний Новгород, 2005.
- Фрэзер 2014 – *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь. Новые плоды (исследование магии и религии). Москва, 2014.
- Чегодаев 2008 – *Чегодаев М. А.* Иеротопия древнеегипетского саркофага // Иеротопия. Сравнительные исследования сакральных пространств. Москва, 2008. С. 18–37.
- Элиаде 1998 – *Элиаде М.* Религии Австралии. [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://royallib.com/read/eliade\\_mircha/religii\\_avstralii.html#0](http://royallib.com/read/eliade_mircha/religii_avstralii.html#0) (дата обращения: 10.05.2016).
- Элиаде 1999 – *Элиаде М.* Тайные общества. Обряды инициации и посвящения. Москва, Санкт-Петербург, 1999.
- Элиаде 2000 – *Элиаде М.* Священное и мирское // Элиаде М. Избранные сочинения. Москва, 2000. С. 251–356.

*Материал поступил в редакцию 05.09.2016*