

5. Государственный архив общественных организаций и движений Могилевской области (ГАООиДМО). — Ф. 9. Оп. 81. Д. 58. Л. 48.
6. Национальный архив Республики Беларусь (НАРБ). — Ф. 4. Оп. 81. Д. 2703. Л. 41.
7. Национальный исторический архив Республики Беларусь (НИАРБ). — Ф. 31. Оп. 9. Д. 2855. Л. 131—140.
8. Государственный архив общественных организаций и движений Могилевской области (ГАООиДМО). — Ф. 9. Оп. 139. Д. 58. Л. 47.
9. Национальный архив Республики Беларусь (НАРБ). — Ф. 4. Оп. 81. Д. 2703. Л. 41.
10. Национальный исторический архив Республики Беларусь (НИАРБ). — Ф. 7. Оп. 5. Д. 3831. Л. 75.
11. Национальный исторический архив Республики Беларусь (НИАРБ). — Ф. 7. Оп. 5. Д. 5046. Л. 93.
12. Национальный архив Республики Беларусь (НАРБ). — Ф. 4. Оп. 82. Д. 2703. Л. 45.
13. Национальный исторический архив Республики Беларусь (НИАРБ). — Ф. 7. Оп. 5. Д. 4598. Л. 214.
14. Национальный исторический архив Республики Беларусь (НИАРБ). — Ф. 31. Оп. 9. Д. 2085. Л. 93.
15. Дронов, Ф. А. Достижения науки — производству / Ф. А. Дронов, М. Н. Шатохина. — Минск : Беларусь, 1974. — 63 с.
16. Национальный архив Республики Беларусь (НАРБ). — Ф. 4. Оп. 157. Д. 1. Л. 41.
17. Белорусская ССР и социалистические страны: укрепление дружбы, сотрудничества, братства (1945—1987 гг.) / Г. Г. Сергеева [и др.]. — Минск : Наука и техника, 1987. — 302 с.

УДК 130.2:392.72

Е. Г. Бортников<sup>1</sup>, М. В. Будько<sup>2</sup>

<sup>1</sup>Запорожский национальный университет, Запорожье, Украина

<sup>2</sup>Мелитопольский государственный педагогический университет имени Богдана Хмельницкого, Мелитополь, Украина

### ОБРЕТЕНИЕ ИДЕНТИЧНОСТИ В ТРАДИЦИОННЫХ РИТУАЛЬНЫХ ПРАКТИКАХ (НА ПРИМЕРАХ ГОСТЕПРИИМСТВА)

Особенности мирового развития в начале III тыс. сфокусировали общественный интерес на этнических и межэтнических проблемах, связанных с колоссальным обострением культурных противоречий, напряженности, вплоть до открытых кровопролитных конфликтов и войн, которые подводят человечество к опасной черте. Сложные условия современной жизни актуализируют проблему изучения общечеловеческих и национальных ценностей, среди которых важную роль играют этнокультурные архетипы. Они составляют основу духовно-нравственного развития общества, влияют на общественное сознание и национальное самосознание и, соответственно, на культурную, национальную, этническую самоидентификацию. К явлениям, которые подлежат первоочередному осмыслению, следует отнести и гостеприимство, которое существовало издревле как один из базовых элементов морального кодекса любого народа [1, с. 12], а в глобальную эпоху превращается в одну из определяющих моральных категорий мировой цивилизации, актуализируя вопросы о частных и общественных формах приема иностранцев, о природе и самом существовании границ между государствами, о критериях национальной принадлежности, о возможности принадлежать одновременно к нескольким культурным и политическим общностям [2, с. 71] и др.

Законы, обычаи, традиции и литературные образы гостеприимства изучаются в междисциплинарном контексте, с позиций антропологии, философии, семиотики, социологии, этнографии, истории, литературоведения, а также экономики, практической политики, идеологии и права. В целом внимание к этой общественной практике особенно остро обнаруживает себя в моменты кризиса, когда либо формируется национальное государство, либо происходит процесс глобализации (как ныне): национальное государство определяет состояние «у себя дома», а тем самым обостряет и чувства изгнанников, лишенных паспорта, их нужду в пристанище, которую современный мир не в силах удовлетворить [3, с. 62]. Негостеприимность к человеку современного конфликтного мира побуждает к осмыслению традиционных нравственно-культурных практик, привнесивших на разных этапах культурогенеза упорядоченность в процессы межчеловеческого взаимодействия. И все чаще такой поиск приводит к традиционным ритуальным практикам, способным гармонизировать человеческую психику (Юнг), интегрировать и поддерживать целостность человеческих коллективов (Малиновский, Дюркгейм), аккумулировать и хранить накопленный поколениями опыт совместного бытия людей.

Идеологический фон гостеприимства составляет теофания — мифологическое представление о том, что Бог в человеческом обличье ходит по земле. «Гость — Бог в доме», «гость в дом, а Бог в доме», — говорили наши предки [1, с. 113]. Осетины до сих пор встречают появление гостей словами: «Гость — Божий гость». По адыгейской пословице, имеющей многочисленные параллели у других народов, «гость — посланник Бога». В некоторых языках *гость* и *чужак*, *иностранец*, *иноземный купец*, *пришелец* обозначаются словами того же корня, а слово для обозначения *гостя* может касаться *Бога*, а может обозначать (позднее) и *враждебного иностранца*, *врага*; в восточнославянских языках *гость* сродни хозяину (*господарь*) и *Господу* [4, с. 517]. Итак, в различных древних традициях *гость* рассматривается как потенциально сверхъестественное существо, как Бог или демон в человеческом обличье; другими словами, изначально любое гостеприимство имеет дело с «иным» миром [6, с. 75].

Гостем называют и умершего, покойника, причем его путь на кладбище зачастую понимают как возвращение домой: известная идея «Я уже дома, а ты еще в гостях» варьируется во многих эпитафиях [1, с. 126]. Гостем называют покойника в причитаниях, подчеркивая тем самым изменение его статуса: оставляя круг живых, он становится для них гостем из мира мертвых. С другой стороны, иногда в причитаниях родные и близкие, пришедшие на похороны, уподобляются гостям на празднике [7, с. 13]. Смерть является выходом за пределы человеческого состояния, переходом в сферу потустороннего, это переход души из этого мира, где она находилась «в гостях», в другой мир — «домой», «в жизнь вечную». Недаром о человеке, который умирает, говорят, что он «домой собрался», «пойдет домой», «собирается в свой дом» [8, с. 167]; вот и гроб в народе — *домок, домовина, новый дом*, а кладбище имеет еще название *погост* (раньше, во времена Киевской Руси, это место торгового и административно-территориальной единицы) [4, с. 517].

Гостем из иного мира, посредником между миром живых и миром мертвых мыслился и нищий. Поэтому его *угощение* (однокоренное с «гость») принимало ритуализированный характер и рождалось с угощением предков в поминальных обрядах [1, с. 126, 129]. Под видом «калики перехожего» в дом могла прийти и сама Смерть, которую пытались задобрить подарками и угощениями. Как и другие путешественники, нищий мог оказаться воплощением Бога, о чем говорится в христианских легендах [7, с. 12, 22]. Именно сакральностью гостя обусловлен целый ряд деталей гостеприимства, как, например, безымянность гостя: во многих традициях не принято спрашивать незнакомого путника о том, кто он и куда направляется, какова цель его приезда. Спустя определенный традицией срок он сам может рассказать об этом, но может так и уйти, не назвавшись [1, с. 124]. Важно различать также гостей званых и незваных: когда есть приглашение, то двери открыты, нужно только соблюдать правила; другой характер имеет случай незваного гостя, непредвиденного посетителя, который вторгается без приглашения. Гостеприимство находится как бы между двумя этими случаями, оно работает на рубежах, на границах между человеческим и божественным, профанным и священным, своим и чужим [3, с. 70].

На Руси не принято было спрашивать гостя, путешественника о цели приезда трое суток. Пришедший человек имел право на хлеб и кров, потому что гость как бы входит во временное родство с хозяином дома и не только с ним, но и со всем его родом [1, с. 119], ведь локальная группа, а впоследствии община остается для человека чертой и в отношении «чужака», и в отношении самого себя. Новое, конечно, всегда осознается «чужим», пребывающим в однородном, неструктурированном пространстве, поэтому разрешение войти в жилище — символ признания своим [9, с. 15]. Тем не менее это присвоение носит временный характер, гость присутствует на территории и/или в сообществе его хозяев именно с признаком чужого, не ассимилируясь [6, с. 84]. Как известно, представления архаического человека, оформленные в параметрах «я—иной», «свой—чужой», «мы—они», составляют базовые координационные оси идентификационных процессов; их можно найти и на ранних стадиях филогенеза, и в современном обществе, где до сих пор хранятся, в частности, и обряды, связанные с переходом из статуса «чужого» в статус «своего», из статуса пришельца (чужака) — в статус гостя.

Особый интерес для нашего исследования представляет группа так называемых обрядов перехода, глубоко изученных А. ван Геннепом: это ритуальные действия, связанные с преодолением человеком какого-нибудь рубежа — пространственного, временного, социального, физиологического и т. д. Геннеп выделяет следующие группы обрядов перехода: прелиминарные — обряды отделения от прежнего мира; лиминарные — промежуточного периода; постлиминарные — обряды включения в новый мир [9, с. 15]. Переходные состояния крайне опасны и для самого человека, и для окружающих, потому что, во-первых, он находится как бы на грани «того» и «этого» миров и уязвим для нечисти, а во-вторых, он сам или еще не человек, или уже не человек, т. е. существо, касающееся потустороннего мира и способное невольно навредить окружающим [8, с. 483]. Поэтому сколь неоднозначен и потенциально опасен пришелец, столь однозначен, целостен и предсказуем образ гостя. Ритуал гостеприимства организован таким образом, чтобы полностью подчинить гостя своему сценарию, независимо от того, кем именно он является. Бог, враг или простой путник, идущий по своим делам, будут приняты примерно одинаково, хотя и с разной степенью почтения [1, с. 113]. Определяющим признаком, отличающим человеческое гостеприимство, являются ритуалы встречи и проводов, когда «драматически разыгрывается и временно нейтрализуется основная оппозиция “свое/чужое”»: в ходе этих ритуалов гость становится “своим чужим”, “осваивается” или “присваивается” хозяевами» [6, с. 84].

«Сердцевиной и центром» ритуала гостеприимства является совместная трапеза: это испытанное веками средство приобщить пришельца к дому, сделать его «своим» [1, с. 121], ведь известно, что «маркируя представителей “своего” и “чужого” миров, пищевая традиция становится осязаемым средством консолидации этноса» [10, с. 28] и может быть отнесена к системе эталонных кодов культуры. Совместная трапеза, или обычай есть и пить вместе, — бесспорно, обряд включения, собственно материального единства, того, что называют «тайнством причастия». Единение, оформленное таким образом, может быть окончательным. «Но чаще всего, — отмечает А. ван Геннеп, — оно продолжается только в период переваривания предложенного угощения» [9, с. 24], или, относительно обряда гостеприимства, на время пребывания «чужого» в статусе «гостя». Трапеза имеет обязательный и принудительный характер для гостя: от нее гость не может отказаться, чтобы не обидеть хозяев. Признаком враждебности считается, если гость отказывается от угощения, ведь «осуществляя совместную трапезу или выполняя перед домашними богами предписанные обряды... иностранец идентифицирует себя с данным сообществом, пусть

и на непродолжительное время» [9, с. 36]; подобно тому, как на протяжении похоронного обряда постепенно меняется статус самого умершего: переходя в мир мертвых, он из «своего» становится «чужим» [7, с. 7, 19], так же во время совместной трапезы меняется статус гостя: из «чужого» он становится «своим».

Пища, с одной стороны, поддерживает материальность, телесность любого живого существа; с другой — трапеза сопровождает не только повседневность человека, но и его социализацию, которая закрепляется при помощи обрядов перехода. Накормить гостя — обязанность хозяина, так он оказывает честь гостю (слово «*потчевать*» родственно «*честь*» и обозначает, собственно, «оказывать честь, угощая едой и питьем») и одновременно утверждает свою честь демонстрацией щедрости [1, с. 120]. Привлекает внимание и формальное совпадение обозначения хвалы, призыва к богам и питья, глотания в ряде индоевропейских языков: ср. укр. *жрець* и *жертви*, рус. *жрец* и *жрать* в значении «есть» и в значении «пить» (значение «пить» выявлено в соответствиях этого слова в ряде славянских и балтийских языков). В древнеиндийском языке обнаруживается почти полное формальное совпадение: 1) *gr* — *grnati*, *girati* «петь», «восхвалять» и 2) *gr* — *girati*, *grnati* — «глотать». Близкую параллель можно обнаружить и в праславянском языке: *pojo* «петь» и *pojo* «поить», «давать пить» [11, с. 138]. По мнению Т. Цивьян, в традиционной культуре существуют объекты, которые почти теряют свое значение и приобретают значимость и новые валентности в пределах другой системы, связанной непосредственно с моделью мира [10, с. 10]. Это в полной мере касается и ритуальной пищи и напитков. Собственно, гостеприимство часто называют «хлебосольность», а обряд встречи гостя — «хлеб-соль», предвосхищая и обязательное их наличие. К тому же целый хлеб символизирует совместное счастье группы, поэтому, вкусив часть от общего хлеба, гость становится частью символизируемого им сообщества.

Иногда обмен угощениями происходит без собственно трапезы: в этом случае он входит в большую группу обрядов дарообмена. Дар и благодарность принадлежат к кругу универсальных антропологических феноменов [12, с. 3], а подарки гостю — одна из важных особенностей гостеприимства. Обмен подарками имеет непосредственную силу воздействия, это принудительный акт: принять от какого-либо человека подарок — значит, связать себя с ним [9, с. 32]. Обычай гостеприимства и дарения принадлежат в наше время к красивым обычаям, а в первобытном мире обмен подарками и эксцессы гостеприимства доходят до таких форм «взаимности», как обмен женами или предоставление гостю собственных дочерей (так называемый гетеризм гостеприимства). По мнению Ф. Лифшица, так выражаются крайние символы общественного сплочения, а в целом в первобытном мире дарение было институтом огромной важности, имеющим отношение к внутреннему содержанию истории [13, с. 61]. «Обряд двустороннего обмена ценностями, — полагает А. ван Геннер, — так же прост по механизму действия, как обычай связывания, покрывания одним покрывалом или обмена кровью — не менее примитивного, хотя более грубого и жестокого, чем обмен чем-либо из одежды, кольцами, поцелуями» [9, с. 33].

Ритуальные источники имеет, безусловно, и наше стремление как можно быстрее усадить гостя, и привычка долго сидеть за столом. В представлениях многих народов сидение имело ярко выраженное положительное значение. Видимо, этим же кругом представлений можно объяснить и обычай, доживший до наших дней, присаживаться «на дорожку» для того, чтобы путешествие было удачным [1, с. 71—72]. Полагают, что в рубриках «недвижимость» и «недееспособность» объединены коды, построенные на запрете, ограничении и спецификации двигательной активности и действенности лиминарных лиц; «переходная структура ритуала моделируется путем изменения негативных характеристик лиминарного лица, которые задаются на начальных этапах ритуала (недвижимость, недееспособность), на положительные характеристики в конце ритуала (подвижность, работоспособность)» [14, с. 8, 15]. Это в равной мере верно и для обрядов гостеприимства, и для свадебных и похоронных обрядов: оппозиция «жизнь — смерть» в традиционной культуре прямо соотносится с оппозицией «движение — покой», а для умершего человека состоянием неподвижности является естественным [7, с. 16]; в свадебном обряде невеста тоже придерживалась молчания и неподвижности: она не разговаривала с женихом на свадьбе до венчания, молчала по дороге к венцу, во время всего венчания, по приезду в дом жениха.

Если чужеземец включался в сообщество, то каждый раз, покидая его, он, согласно правилам, должен подлежать обрядам отделения (сепарации). Действительно, практика показывает удивительное равновесие в этих обрядах. Обрядам прибытия соответствуют обряды прощания: заключительные визиты, последний обмен подарками, совместная трапеза, «коневая», пожелания и наказания. Гостя провожали на протяжении какой-то части пути, иногда даже проводили пожертвования [9, с. 38]. Здесь опять наблюдается созвучность обрядам сепарации, прежде всего свадебным, когда ослабление социальных связей невесты до окончательного оформления брака сближает для нее этот переходный период со смертью, что проявляется в изоляции невесты, и похоронным, призванным «обеспечить» покойнику правильный переход из мира живых в мир мертвых, успешно проводить его в «дальнюю дорожку» [7, с. 11]. В этом контексте обращение к покойнику с призывом поесть соотносится с обрядовым застольем перед дальней дорогой, когда отъезжающих надолго также пытались хорошо угостить [7, с. 13].

Впоследствии всякий обряд видоизменяется, теряя свой первоначальный мифологический смысл — объяснение, переосмысливается, обрастает новыми значениями, ведь «человек постоянно колеблется между сакральным и мирским, и сакральное меняет свою смысловую наполненность — от архаического сакрального до сакрализованых светских ценностей» [15, с. 7]. Так же и обряд, теряя сакральное значение, постепенно переходит в статус обычая, формы церемониала, этикета и др. «Вырождение ритуала происходит

тогда, — замечает. А. Байбури, — когда он начинает “подстраиваться” под быт, а не наоборот. И в результате мы говорим: “этикет гостеприимства” и “ритуал гостеприимства”, однако второй вариант не имеет для нас буквального значения. Этикет регламентирует повседневную норму, устойчивость, равновесие, которые стали возможными благодаря ритуалу (то есть ту норму, которую утвердил ритуал)» [1, с. 16—17, 19]. А значит, по сей день миф и ритуал моделируют поведение человека, определяя и регламентируя его поведение в той или иной ситуации, в частности, в ситуации обретения идентичности.

Социальная значимость традиции, воплощенной, кроме прочего, и в обрядах гостеприимства, определяется не только эмоциональными и экспрессивными моментами, но также и рационально-инструменталистскими ориентациями. Имплицированные культурные смыслы «вызываются» к жизни и используются как интегративный и стабилизационный факторы в целях социальной мобильности, преодоления доминирования и подчинения, социального контроля, осуществления взаимных услуг и солидарного поведения, стремления к гармонии. Такой подход к традиционной культуре как символическому и реальному капиталу позволяет сделать целый ряд крайне важных выводов и наблюдений, особенно в сфере гармонизации социокультурных отношений, межэтнических контактов.

#### Список цитируемых источников

1. Байбури, А. К. У истоков этикета. Этнографические очерки / А. К. Байбури, А. Л. Топорков. — Л. : Наука, 1990. — 168 с.
2. Гай-Никодимов, М. Возможна ли гуманистическая философия гостеприимства? / М. Гай-Никодимов // Новое лит. обозрение. — 2004. — № 1 (65). — С. 71—82.
3. Монтандон, А. Гостеприимство: этнографическая мечта? / А. Монтандон // Новое лит. обозрение. — 2004. — № 1 (65). — С. 61—70.
4. Етимологічний словник української мови : в 7 т. — Київ. : Наук. думка, 1982. — Т. 1 : А—Г. — 632 с.
5. Зенкин, С. Н. Французский романтизм и идея культуры (аспекты проблемы) / С. Н. Зенкин. — М. : РГГУ, 2001. — 144 с.
6. Алексеевский М. Д. Застолье в обрядах и обрядовом фольклоре русского севера XIX—XX вв. (на материале похоронно-поминальных обрядов и причитаний) : автореф. дис. ... канд. филол. наук : 10.01.09 / М. Д. Алексеевский. — М., 2005. — 22 с.
7. Левкиевская, Е. Е. Мифы русского народа / Е. Е. Левкиевская. — М. : Астрель : АСТ, 2007. — 526 с.
8. Геннеп, А. ван. Обряды перехода: систематическое изучение обрядов / А. ван Геннеп. — М. : Вост. лит., 2002. — 98 с.
9. Цивьян, Т. В. Модель мира и ее лингвистические основы / Т. В. Цивьян. — М. : Едиториал УРСС, 2005. — 280 с.
10. Режабек, Е. Я. Мифомышление (когнитивный анализ) / Е. Я. Режабек. — М. : Едиториал УРСС, 2003. — 304 с.
11. Пашков, К. В. Дарунок та віддяка у контексті християнської та постмодерністської антропології : автореф. дис. ... канд. філософ. наук : 09.00.04 / К. В. Пашков. — Харків, 2006. — 23 с.
12. Лифшиц, М. Мифология древняя и современная / М. Лифшиц. — М. : Искусство, 1979. — 644 с.
13. Масрчик, М. Українські обряди родинного циклу крізь призму моделі переходу : автореф. дис. ... канд. іст. наук : 07.00.05 / М. Масрчик. — Київ, 2002. — 20 с.
14. Категории и концепты славянской культуры. Труды отдела истории культуры. — М. : Ин-т славяноведения РАН, 2007. — 800 с.

УДК 730:726(477.83/86)

#### П. В. Бубнов

*Минская духовная академия имени святителя Кирилла Туровского, Минская духовная семинария, Барановичи*

### ДУХОВНАЯ ОЦЕНКА СОБЫТИЙ 1917 ГОДА

Каждое государство и каждый народ стремятся к процветанию и желают благополучия. Но как достичь всего этого? История и современность дает нам множество вариантов ответа на этот вопрос. Политики и экономисты, историки и социологи спорили, спорят и будут спорить в поисках оптимальной модели развития государства и человеческого общества. Среди шума дискуссий все реже слышен совет Творца человека: «Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам» (Мф. 6:33). Господь раскрывает Своим ученикам настоящую формулу благополучной жизни: сделайте общение с Богом главным делом вашей жизни, и вы ни в чем не будете испытывать нужды.

В преддверии 100-летия событий 1917 г. у нас возникает естественный интерес к отечественной истории, мы все стремимся понять: что же на самом деле произошло 100 лет назад, какой исторический урок мы должны вынести для нашей сегодняшней жизни. Сегодня нам хотелось бы обратить наше внимание не на события 25 октября 1917 г., ни тем более на то, что последовало за этим днем. Нам хотелось бы призвать всех задуматься, что же привело великую православную империю к полному краху, Гражданской войне, огромным человеческим жертвам и потере всякого благополучия и достатка. Ответ на этот вопрос и станет действительно духовной оценкой событий 1917 г.

Что же представляла из себя в начале XX в. православная Российская империя, в состав которой входила и вся территория современной Республики Беларусь? Следовала ли эта держава в целом и ее православные жители евангельской «формуле благополучия» — «Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам» (Мф. 6:33)?