



# ЧЕЛОВЕК. КУЛЬТУРА. ОБЩЕСТВО

УДК: 008.001 – 1

## МЕТОДОЛОГИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ СУБКУЛЬТУР В СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ НАУКАХ: СТАТЬЯ 2. ГЕНЕЗИС И ЭВОЛЮЦИЯ СУБКУЛЬТУР ДЕТСТВА И ЮНОСТИ\*

**М. М. БЕЛОУСОВА<sup>1</sup>**  
**О. В. КОВАЛЬЧУК<sup>2</sup>**  
**В. П. РИМСКИЙ<sup>3</sup>**

*Белгородский  
государственный  
университет*

*\* e-mail: kovalchuk@bsu.edu.ru*

*\* e-mail: rymskiy@bsu.edu.ru*

В статье развивается нетривиальная концепция генезиса субкультур детства и юности, конструируемых в архаических кодах мифологического дискурса и первобытных знаково-символических и ритуальных практиках первобытности.

Ключевые слова: субкультура детства и юности, коды детства и юности, дуально-этническое отношение, миф, ритуальные практики.

Завершая предыдущую статью, мы отмечали, что многообразие культурной феноменологии (прежде всего, субкультурное) предполагает исследование субкультурного плюрализма как в синхронном, так и в диахронном вариантах. Именно в культурно-историческом, эволюционном ключе мы попытаемся рассмотреть субкультуры детства и юности.

Мы отдаем себе отчет в том, что помещая проблему субкультур детства и юности в доисторию человечества, выбиваемся из существующей общепринятой парадигмы, которая связывает генезис феноменов «детства» и «юности» исключительно с эпохой Нового времени (Модерна), «современности»<sup>2</sup>. Разумеется, нельзя отрицать, что важной частью повседневности является отношение к детям и молодежи. На сегодняшний день можно констатировать, что *детство* и *юность* являются важнейшими *субкультурами* современности, причем в мировом масштабе. Миры детства и юности сложны и представляют собой целые ментально-психологические, духовно-нравственные и культурные миры. Это мир

\* Публикация подготовлена при финансовой поддержке гранта РГНФ (проект № 09-03-55309 а/Ц) и развивает идеи, изложенные в ранее опубликованной статье: М.М. Белоусова, Ю.М. Мельник, О.Н. Римская, В.П. Римский. Методология исследования субкультур в социально-гуманитарных науках: Культура и субкультура. Статья 1. // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». – № 8 (63). – Вып. 8. – Белгород, 2009. – С. 30-41.

<sup>2</sup> См.: М. Мид. Культура и мир детства. Избранные произведения. – М., 1988; Aries Ph. I, *enfant et la vie familiale sous l' Ancien Regime*. – Paris, 1960; С.И. Левикова. Молодежная субкультура. – М., 2004. – С. 60, 85, 86; и др.

общения ребенка и юноши с «миром взрослых людей», это мир социокультурных взаимоотношений, предметный мир, мир познания. Детство и юность в онтогенезе – это, как правило, устойчивая последовательность актов взросления и социализации человека, его состояние «до взрослости». В филогенезе – это совокупность детей и юношей разных возрастов, составляющих «довзрослый» контингент общества на различных этапах его развития. Как и любой человек, ребенок и юноша архетипически и исторически связаны с нашими далекими предками, с их традициями, культурой, архаическим мышлением.

В предыдущей статье мы уже высказали свое несогласие с представлением об отсутствии детей и молодежи как социальных групп, субкультур и соответствующих им концептно-семиотических форм в доиндустриальных обществах. Теперь мы попытаемся это доказать на конкретно-историческом материале и его соответствующей интерпретации в контексте современных культурных реалий и социально-гуманитарных и философских теорий. Если не было *понятий* «детство» или «молодость», то нельзя исключить наличия соответствующих *концептов*, закрепленных в религиозно-мифологических образах и дискурсах, в специфических знаково-символических системах и ритуальных практиках.

Отрицание феноменов «детства» и «юности», связано, на наш взгляд, с противоречивой трактовкой понятия «личность» и исследованием личностного развития в филогенетическом и онтогенетическом аспектах. Разумеется, в традиционных культурах (первобытность, архаика, античность, средневековье) индивид в своих статусно-возрастных культурно-символических метаморфозах проявлял слабое развитие самосознания и субъектности, оказывался крепко привязанным пуповиной обычая к первичному этническому коллективу. Но сам факт статусно-возрастной и соответствующей субкультурной дифференциации в доиндустриальных обществах, на наш взгляд, несомненен.

Не стоит принижать развитие не только коллективной, но и личностной идентичности *человека традиционного* в его сравнении с *человеком модерна*, что делали многие исследователи XIX–XX вв. Это происходило и происходит, на наш взгляд, потому, что при экспликации содержания понятия «личность» в конкретно-историческом (филогенетическом) плане методологически некорректно используются такие понятия, связанные с личностной проблематикой, как «индивид», «индивидуальность», «социализация», «идентичность», «идентификация», «индивидуация», «сознание», «самосознание» и т.д. Мы не будем вдаваться в анализ этого понятийного ряда. Отметим лишь то, что очень часто личность связывают с появлением у индивида *развитого* самосознания. Но социализация индивида и формирование индивидуальной идентичности, а, тем более, коллективной, необязательно связаны с развитым самосознанием. Процесс социализации человека, прежде всего, представляет собой взаимосвязь трех других процессов: идентификации, индивидуализации и персонализации, которые, на наш взгляд, более фундаментальны, *онтоличны*, нежели феномен самосознания. Эти процессы не происходят автономно, а взаимно дополняют друг друга. Другое дело, что в начале становления личности все-таки превалирует процесс идентификации.

Собственно, в этом и заключался новаторский характер работ Э. Эриксона и его последователей, посвященных проблеме идентичности и идентификации личности. По его мнению, идентичность – это *чувство личностного тождества и исторической непрерывности*; оно основано на восприятии себя как тождества и осознании непрерывности своего существования во времени и пространстве. «Другие» признают мое тождество и непрерывность. Становление идентичности может протекать в трех формах: интроекция – примитивное вживание в образ (например, такое состояние обеспечивает ребенку ощущение безопасности, как и его первобытному предку), которое чаще всего протекает на бессознательном уровне и, разумеется, не предполагает развитого самосознания; идентификация, которая формируется путем интеракции с уважаемыми и значимыми представителями рода, общества (это мы и наблюдаем в метаморфозах идентичности архаического человека и человека большинства традиционных культур, включенного в сложную систему ритуально-символических практик); и, наконец, формирование *личностной идентичности* – ансамбль идентификаций, их включение в *единое уникальное целое*, что и есть самость, *личность модерна* (современная личность), обладающая достаточно развитым самосознанием. Отметим, что, по мнению Эриксона, в процессе первичной идентификации преобладают *интуитивно-бессознательные* аспекты над сознательно-рефлексивными. Именно потому он часто затрудняется ответить на вопрос о природе «эго», о природе самой идентичности и «эго-интеграций». Это не значит, что пер-



вичные – филогенетически и онтогенетически – идентификации и идентичности не врываю-  
ются в более развитые формы идентичности и личностного самосознания, изменяя их,  
сосуществуя в превращенных формах.

Важнейшим условием понимания сущности идентичности для Эриксона является  
ее *историчность*. В любом анализе (социологическом, философском, филологическом)  
идентичность нельзя представить только как результат или достижение. Главный фактор  
ее сохранения – историчность (филогенетическая и онтогенетическая). Каждый индивид  
включен в историю, в собственную индивидуальную и коллективную, в поток повседнев-  
ности и социокультурную динамику различных «обществ», «социальных групп». Иссле-  
дование психосоциальной идентичности зависит от трех взаимодействующих сторон: от  
личностной связи индивида с *ролевой интеграцией* в его группе; от направляющих его  
образов – с *идеологиями его времени*; от жизненной истории – с *историческим момен-  
том*<sup>3</sup>. Дж. Мид, один из последователей Э. Эриксона, различает два типа идентичности:  
*осознаваемая* – человек сам размышляет о своем поведении, он не автономен, но свобо-  
ден думать о цели и тактике поведения; *неосознаваемая* – человек неререфлексируемо  
принимает нормы поведения, привычки, ритуалы. Существуют определенные способы  
поведения, которые идентичны по своей сути. Мы ожидаем от человека определенной  
реакции, без обдумывания последней.

Для нас важно и утверждение о том, что идентификация значений протекала вме-  
сте с формированием рефлексии, *лингвистических правил*. С одной стороны, общество  
определяет идентичность индивида, задавая нормы, законы существования, с другой сто-  
роны, индивид сам задает собственное определение в выборе целей, ценностей. Исклю-  
чительное значение придается культурно-символической коммуникации: вербализиро-  
ванной и не вербализированной. Ведь символичность коммуникации есть результат эво-  
люции человека и содержание развития отношений общества и личности. Символизация  
конституирует объекты в социальном взаимодействии. Действительно, «избавляя мир от  
четко определяемых сообществ, мы создаем пространство для большей дифференциа-  
ции, в котором индивиды способны к самоопределению в более универсальных терми-  
нах»<sup>4</sup>. В этом и состоит уникальность символизации.

Все эти моменты, связанные с исследованием процессов исторического становле-  
ния идентичности человека в их отличие от развитого, ставшего состоянием самосозна-  
тельной, самостной личности, формирующей собственную идентичность, очень важны  
для понимания существования в традиционных обществах *субкультуры детства и юно-  
сти* и соответствующих *субкультурных кодов детства и молодости*, вписанных в более  
«универсальные» коды той или иной «большой культуры» и выраженных в специфиче-  
ских знаково-символических концептах. Различая понятия, концепты и культурно-  
историческую реальность, которую они отражают и формируют одновременно, отметим,  
что в определенной мере детство и молодежь как социокультурные группы и соответ-  
ствующие им дискурсивно-концептные формы находят воплощение в специфических *суб-  
культурном коде детства* и, соответственно, *субкультурном коде молодости*.

Культурный код является структурой ненаследственной поведенческой информа-  
ции, которую накапливают, хранят и передают новым поколениям людей. Таким обра-  
зом, культурный механизм трансляции традиции оказывается связанным с поколенче-  
ской динамикой, с отношениями отцов и детей, молодости и старости. В культуре «код  
детства» и «код молодости» присутствуют не только и не столько как культурно-  
историческая реальность и понятия, но как концепты, нагруженные культурно-  
идеологическими смыслами в различных культурно-исторических эпохах. Коды детства  
и молодости, соответственно, могут воплощаться в различных формах: от культурных ар-  
тефактов и технологий поведения до ритуально-телесных практик, знаково-  
символических систем и стиля жизни. Для нас важно, что коды детства и молодости по-  
лучают соответствующее семиотическое закрепление и существует в самых различных  
культурах и обществах – от архаических до современных, претерпевает определенные  
мутации и трансформации.

<sup>3</sup> См.: Э.Г. Эриксон. Молодой Лютер. Психоналитическое историческое исследование. – М.,  
1996; Э. Эриксон Идентичность: юность и кризис. – М., 1996.

<sup>4</sup> Mead G. H. *Mind, Self and Society*. – Chicago, 1976. – P. 167.



Мы полагаем, что каждая культурно-историческая эпоха имела как собственных «детей» и «молодежь», так и соответствующие им субкультурные формы, выраженные в специфических культурных кодах детства и молодости и знаково-символической «телесности», которые не только конструируют культурную реальность и способствуют реализации коллективной и индивидуальной идентичности, развитию самосознания людей и эпох, но и служат механизмом закрепления и передачи социокультурных инноваций и социальной памяти. Эти знаково-символические формы и культурные коды молодости прошлых эпох не уходят из истории, но и не просто перекодируются, меняя свои значения и смыслы. Они порой активно вторгаются в семиосферу других эпох, выполняя важные культурные функции в жизни людей.

На наш взгляд, введение в логику и методологию исследования понятий «*субкультура детства*» и «*субкультура молодости*», включающих понятие «субкультурный код» позволит более конкретно исследовать феноменологию детства и молодежи и соответствующих субкультурных формообразований в различные культурно-исторические эпохи, так как отсутствие понятий «детство» и «юность», т.е. их определенная логическая и культурная маргинальность в той или иной эпохе, еще не будет означать отсутствия детей и молодежи как субкультур и соответствующих (пусть и отрицательных или нейтральных) концептов и субкультурных кодов в самосознании той или иной эпохи или народа.

Ведь даже в онтогенезе мы постоянно наблюдаем такой феномен: можно быть по возрасту юным, а ощущать и осознавать себя совершенно старым, но «умудренным» человеком (встречаются и старички-дети). Тем более, это характерно филогенезу, особенно его господствующим, официозным культурно-идеологическим формам (типа христианской теологии, порой противоречащей духу Евангелия, о чем мы напишем в следующей статье).

Прежде всего, мы хотели бы воспользоваться сравнительно-историческим методом, чтобы выявить параллели, изоморфизмы или, наоборот, инверсивные соответствия в первобытной и современной «*субкультуре детства и юности*», в том числе и путем соотнесения религиозно-мифологической символики и ритуальных практик прошлого с семиотикой и стилевыми практиками в современной детской и молодежной субкультуре (хотя последние по сравнению с живыми формами культуры прошлого порой носят симулятивный характер, выступают в качестве культурных *симулякров*). Как известно, «традиции все мертвых поколений, как кошмар, тяготеют над умами живых» (К. Маркс). Это относится ко всем культурным феноменам и артефактам.

Тем более, постоянная актуализация характерны для различного рода семиотических систем, которые обладают не только способностью *перекодироваться* в условиях культурно-исторических трансформаций. Знаки и символы способны до поры до времени уходить или на периферию культурных систем (в бессознательное культуры), или функционировать в качестве маргинальных культурных форм. Это характерно как для культурных кодов, выраженных в естественных языках, языках культурно-художественных и профессиональных текстов, так и для «вторичных моделирующих систем», метатекстов, каковыми являются, прежде всего, миф и религия.

Общим местом в современных отечественных исследованиях первобытности и архайки стало положение о том, что на заре человеческой истории антропогенез, социогенез, этногенез, культурогенез и глоттогенез (шире – семиогенез) выступают не просто рядоположенными факторами, но сопряженными, фактически тождественными, определяющими системный характер культурно-эволюционной динамики человеческой истории, входят в *культурно-цивилизационную метасистемную целостность* в качестве ведущих подсистем: этнос, социум, культура и человек. В тот или иной период истории человечества эти важнейшие подсистемы (или их элементы, как экономика в социуме) играют различную роль, могут полагаться то в качестве базисных оснований, то занимают периферийное место, то существуют в причудливых превращенных формах. Все это, так или иначе, сказывается и на конкретно-историческом, и повседневном бытии человека, на его включенности в «большой мир» человечества.

Что касается первобытного общества и культуры, то уже стало общепринятым говорить о *первичном дуализме* всех структур жизнедеятельности наших предков – от взаимоотношения родовых коллективов до ментальных структур мифов и мифологиче-



ских знаково-символических систем<sup>5</sup>. Дуальноэтническое отношение лежало и в основе *естественного разделения труда* в родовых общинах: разделение труда по системе «женщины-мужчины» и по возрасту «старика-юноши». В.Б.Иорданский отмечал применительно к архаичным африканским племенам: «Вместе с тем каждый отдельный человек оказывался в точке пересечения двух линий социальных связей – родственных, объединяющих людей одной крови, и возрастных, зачастую не менее прочно сплавивших людей одного поколения. Родственные и возрастные узы в их взаимодействии также оказывали влияние на формирование человека и крепко привязывали его к общине»<sup>6</sup>. Именно *естественная, половозрастная система разделения труда*, экзогамия и межгрупповой брак как отношение локальных групп (в межиндивидуальном половом общении преобладала, разумеется, моногамия, а промискуитет и групповой брак носили ритуально-символический характер) обеспечивали не только естественное воспроизводство человека, но и обмен способами деятельности (технологической и коммуникативной), продуктами труда (дарение, пиршество, калым и т.п.) и «основной производительной силой» и носителем культуры – человеком.

Дуальноэтническое отношение стало, по сути, генератором первобытной культуры и межкультурного общения. Все это находило выражение в бинарной структуре мифологических знаковых систем (речения, жесты, действия, предметы, раскраска тела, «графика» и «живопись»), в первичных тотемических классификациях и первобытных табу. Первичное этнородовое бытие человека, возникая на стыке природы и общества, является, на наш взгляд, самой глубокой предпосылкой не только социально-исторического, но и *личностного* существования человека. На ранних стадиях культурной эволюции мы находим детей и молодежь как специфическую группу (не социальную, а *этнокультурную!*), и достаточно развитую «субкультуру детства и молодости» (в том числе и субсистемное, «субкультурное» структурирование детей и молодежи в сложных системах первобытного и архаического дуализма).

Тот факт, что в дуально-родовых группах первобытности (как и в некоторые другие, более зрелые периоды культурной эволюции, например, в европейском средневековье) *средняя* продолжительность жизни человека была довольно низкой, еще не отменяет факты прохождения им всеобщих *культурно-онтологических периодов индивидуального и группового бытия*: рождения, детства, юности, молодости, зрелости, старости, смерти.

Для первобытного общества (да и для последующих – античного и средневекового) характерна была двойность в отношении к детям. Младенец – одновременно персонализация невинности и воплощение природного зла. А главное – он как бы недочеловек, существо, лишённое разума. Например, в Уганде женщины и маленькие дети не имеют статуса лиц, воспринимаясь как вещи или как нечто среднее между человеком и вещью. В Древней Японии новорожденных признавали полноценными людьми после совершения специальных обрядов. Убийство младенца не считалось тяжким преступлением, считалось «отправить назад», «возвратить» в мир духов. А вот на Филиппинах уже пятимесячный плод считался, в известном смысле, человеком и в случае выкидыша его хоронили с соблюдением всех обрядов. Вместе с тем иметь детей считалось почетным, и все члены общины обычно ласковы и внимательны к детям.

Этнографы, которые исследовали сообщества, находящиеся в стадии раннепервобытной общины (многие племена аборигенов Австралии, бушменов Африки и др., находящиеся на уровне развития, соответствующем в своих главных чертах эпохе мезолита), обращали внимание на особенности практики социализации детей. Детей кормили грудью до 3-4-х лет. В период кормления ребенок был на попечении матери, его учили ходить и говорить «попутно», не занимаясь этим специально. Цель социализации состояла в привлечении детей к доступным формам труда. Постепенно данный процесс усложнялся: он становится разным по полу, возрасту, содержанию, формирующим навыки обра-

<sup>5</sup> См.: Л.Н. Гумилев. Этногенез и биосфера Земли. – Л., 1990; А.М. Золотарев Родовой строй и первобытная мифология. – М., 1964; В.В. Иванов Чет и нечет: Асимметрия мозга и знаковых систем. – М., 1978 В.П. Римский. Миф и религия: К проблеме культурно-исторической специфики архаических религий. – Белгород, 2003; и др.

<sup>6</sup> Иорданский В.Б. Хаос и гармония. – М., 1982. – С. 237.



щения с орудиями труда, луком и стрелами, копьем. Уже тогда взрослые воспитывали у детей такие нравственные качества, как послушание, смелость, следование традициям, взаимная выручка, гостеприимство. Особое значение в воспитании имели игры, имитирующие охоту, войну, труд, семейные отношения, обряды. Игры подчинялись половозрастному делению. Наставления и рекомендации передавались младшему поколению посредством фольклора: преданий, сказок, пословиц, песен, дидактических рассказов и мифов. Окончание детства совпадало с наступлением физической зрелости. К 12-14 годам мальчики и девочки были подготовлены к самостоятельной жизни.

В.Б. Иорданский пишет: «В древнем африканском обществе социальное развитие индивидуума происходило скачкообразно, от стадии к стадии. Детство сменялось отрочеством, отрочество – зрелостью. Важными вехами было создание собственной семьи, наконец, старость. Каждый из этих узловых, переходных моментов в жизни человека сопровождался повторным обращением общины к мифическим силам»<sup>7</sup>. Подобное возрастное, *горизонтальное* структурирование, дополнявшее *вертикальный* половой и родовой дуализм, присутствует во всех культурах первобытных, архаических и древних народов мира. Все эти периоды имели свое знаково-символическое и ритуально-символическое оформление, создавая первичные формы кода детства и юности и культуры молодости.

В основе всего бытия первобытного человека лежал *принцип рода, рождения*, естественного воспроизводства человека – этому подчинено в первобытном мире фактически все (и производство, и распределение, и сама жизнь). И хотя *классификационные системы родства* на этой стадии отражали не сам принцип кровного родства, а более широкие социокультурные отношения<sup>8</sup>, эти отношения подчинялись естественному воспроизводству человека в цепи поколений, принципу рода и рождения, воспроизводства человека как биосоциального существа. Сюжеты «детства» и «взросления» являются доминирующими во всех мифологиях, а гинекологические (детородные) и генеалогические связи были доминирующими в первобытных коллективах (и во всех других традиционных обществах), что определяло и саму структуру мифов.

Мифологическое сознание, отражавшее важнейшее значение рождения человека для существования первобытных дуальных групп, фиксировало это в своем знаково-символическом инструментарии. Период беременности женщины и рождение ребенка имели важное культурное значение для всего коллектива, что и отражалось в системах воззрений и ритуалов. Само рождение возводилось в онтологический космический принцип, связанный с мифическими первопредками. Так, у австралийских аборигенов новорожденное дитя всегда есть перевоплотившийся первопредок, душа которого вошла в женщину. Боги, а чаще богини, покровительницы брака, являются самыми почитаемыми богами мифологических пантеонов всех без исключения народов первобытности и древности<sup>9</sup>. Бесплодие считалось величайшим несчастьем для женщины, а мужчина, не вступивший в брак, становился изгоем. «Ребенок еще не появился на свет, – отмечает В.Б. Иорданский, описывая обычаи африканских племен, – а общество уже окружало будущую мать массой предосторожностей, призванных обеспечить нормальные роды. Среди мер, подсказываемых обычаем, были как чисто практические, так и ритуальные... В период беременности будущей матери и момент родов мифический мир опасно надвигался на общину, угрожая при малейшей неосторожности с ее стороны осквернением»<sup>10</sup>. Соответственно, масса ритуально-символических практик сопровождала и первые дни и месяцы ребенка в этом мире: от ритуалов, аналогичных «пострижению» (детской прически) или обрезанию, до имянаречения, которое, как правило, связывалось с длинной цепью мифологических или реальных предков.

Заметим, что и у наших предков, славян, издревле существовала дифференциация детского возраста. С момента появления на свет и до 3-4-летнего возраста ребенок находился на попечении матери, которой помогали и другие члены семьи. Ребенка, вскарм-

<sup>7</sup> Там же. – С. 236.

<sup>8</sup> Крейнович Е.А. Нивхгу. Загадочные обитатели Сахалина и Амура. – М., 1973. – С. 228-235.

<sup>9</sup> Рождение // Мифы народов мира. – Т.2. – М., 1982. – С. 385-386.

<sup>10</sup> Иорданский В.Б. Хаос и гармония. – М., 1982. – С. 230, 234.



ливаемого грудью, называли *дитя*. Поощрялись игры, развивавшие у детей силу, ловкость, смекалку. К *молодым* относили детей 3-6 лет. В Древней Руси младенчество называли безгреховным и неразумным периодом, который длился до 6-7 лет. Именно с этого возраста начинали учить, приводить к исповеди, наказывать. С 7 до 12 лет ребенка называли *чадо*, а подростка 12-15 лет – *отрок*.

Переход в категорию взрослых во всех традиционных обществах и культурах сопровождался обрядами посвящения – инициациями. Иницируемые изолировались в специальных лагерях, где наставники знакомили их с нормами морали, правами и обязанностями в семье и общине, с сакральными ритуалами и мифами. Обучение сопровождалось испытаниями, которые завершались общим праздником. Обряды инициаций длились в разных обществах от нескольких дней до многих месяцев.

В связи с этим можно даже отметить, что в первобытности скорее *доминирует культура рождения и детства*, чем культура юности и молодости, так как первобытность и архаика в филогенетическом плане и есть *детство человечества* (по аналогии с высказыванием К. Маркса об античности, которая скорее есть не детство, а *отрочество человечества*, в то время как христианское средневековье – *юность человечества*, а новое время – *молодость человечества*, отразившая, «открывшая» на уровне понятийного самосознания этот культурно-семиотический концепт).

Особое значение имел в первобытности *институт инициации* (иногда нескольких возрастных инициаций), в различных обмирщенных трансформациях доживший и до наших дней. Не только религиозные (крещение, конфирмация и т.п.) и гражданские (первый звонок, вручение паспорта, выпускные балы и т.п.) ритуалы, но и субкультурные (блатной и солдатский мир, школьники и студенчество, хиппи и нацболы и т.д.), имеют явное подобие и символику (иногда инверсивную) первобытных или древних инициаций.

Переход из одного возрастного статуса сопровождался очень часто с изменением имени, что отражалось на изменении сознания индивида, на возрастании его идентичности. «Эта же связь имени и человека, – фиксирует В.Б. Иорданский, – прослеживается в обычае баконго изменять имя по мере внутренней перестройки человеческой сущности, происходившей не один раз на протяжении жизни. Когда юноша, достигая половой зрелости, вступал в нзо-лонго – группу молодежи, готовящейся к церемонии инициации, когда он проходил через ритуал посвящения в тайную секту кимпази или же подвергался обрядам, связанным с культом некоторых духов икита-икиси, его внутренняя сущность претерпевала изменения. Одновременно он обретал другое имя, указывающее на его новое состояние»<sup>11</sup>. Инициации имитировали процесс путешествия героев-первопредков или шаманов в мифологическом пространстве и времени, которое соответствует психологическому процессу индивидуации, имеет психотерапевтический эффект (на это обращал внимание К. Леви-Стросс) и способствует обретению коллективной и индивидуальной идентичности, что связывалось со сложными анимистическими представлениями о душе, ее «смерти» и «возрождении».

«При формировании архаической культуры, – писал В.М. Розин, – человек с помощью представлений о душе и архее старался понять три основные вещи: явления и действия природы, основные социальные отношения (родства, обмена и др.), наконец, этапы жизненного пути (социализации) человека. В семиотическом плане такое понимание выражалось посредством мифов, в деятельностном отношении – в определенных ритуалах, например, «переходных» обрядах (инициациях)»<sup>12</sup>. Еще К. Юнг отмечал, что в мифологии героев и героинь, предпринимающих это путешествие «индивидуации», часто предупреждают, что они «никогда не вернуться». Индивид, который спускается в «глубины» мифа и мифологической инициации, действительно никогда не возвращается. Тот, кто возвращается – *новый человек*, человек, возродившийся в новой форме. Это *мифологическая трансформация человека*, мифологическое обретение его идентичности. Обретение идентичности всегда мифологично, только в нашем обществе большую роль играет *индивидуальная мифология*, хотя она часто оформляется в образах и символах традиционной мифологии, на что, собственно, и обратили внимание психоанализ и глубинная психология.

<sup>11</sup> Там же. – С. 243; См. также: Элиаде М. Священное и мирское. – М., 1994. – С. 119.

<sup>12</sup> Розин В.М. Человек культурный. Введение в антропологию. – М., 2003. – С. 43.

Многие этнографы и культурантропологи отмечают в подобных случаях не только наличие специфической идентичности человека (коллективной и индивидуальной), но и ее полное изменение, связанное, в том числе, и с *символикой нового имени*. Инициации сопровождались также обучением «новому языку» и мифам, известным только посвященным. М.К. Петров писал о *лично-именных кодах архаики* как способах накопления и передачи (пусть и медленной!) инноваций последующим поколениям, об особых архаических «селекционирующих вставках» нового опыта: «Имя выступает вневременной непрерывностью, концентратором и контейнером информации об обязанностях и поступках всех предшествующих носителей имени в различном комплексе ситуаций, т.е. чем-то очень близким к современному пониманию текста – к инструкции, например, или книге. В момент посвящения текст этот отчужден в память старейшин и уже на этом этапе неизбежно испытывает ряд трансформаций, обеспечивающих более или менее конъюнктурную переоценку имени от нужд момента и от наличных обстоятельств жизни племени. Такого же типа трансформирующий сдвиг неизбежен и в момент передачи информации новому носителю, который воспринимает информацию через призму *личного опыта* (выделено нами – авт.), возникшую в процессе его жизни... История бессмертного имени слагается, таким образом, из периодов исполнения имени смертными людьми, причем эти периоды стыкуются старейшинами, социальной памятью, в целостность с помощью операции выбора одного из множества претендентов... Схема накопления нового выглядит как расчлененная по субъектам и времени последовательность реализаций связанных в имени программ. Причем в каждой такой реализации носитель что-то добавляет в текст имени, что-то подчеркивает, а что-то оставляет в тени. В момент передачи имени новому носителю возникает переоценка и трансформация текста имени, т.е. сдвиг значений и акцентов, который всегда направлен к более полному учету конкретной обстановки. Последовательность таких сдвигов и образует процесс обновления ритуала»<sup>43</sup>. Половозрастное кодирование информации в именах инициаций прямо связано со способами идентификации (коллективной и индивидуальной) человека в дискурсе архаического мифа.

Не такой ли факт эзотеризма мы наблюдаем и в современных молодежных субкультурах, когда вхождение в ту или иную «неформальную» (для взрослых, и очень формальную для молодых!) группу (они образуются по принципу превращенного этнодуализма «свои – чужие») сопровождается сменой «гражданского» имени *кличками* (очень часто молодой человек сам выбирает себе прозвище-символ). Так, Т.Б. Щепанская отмечает, что молодежный сленг, например, у хиппи выполняет сугубо семиотическую функцию и является средством маркировки высказываний как «своих», Системных, а по системным именам-прозвищам знают друг друга на тусовках<sup>44</sup>. Развитые естественные языки проявляют себя в различных стилях – жаргон, арго, сленг. Впервые термин «сленг» был зафиксирован в 1750 году со значением «язык улицы». Сленг – разновидность разговорной речи, оцениваемая обществом как подчеркнуто неофициальная («бытовая», «фамильярная», «доверительная»). При этом сленгу свойственно заимствовать единицы жаргонов, метафорически переосмысляя и расширяя их значения. Имеются в виду разновидности речи с искусственно завышенной экспрессией и языковой игрой. Исследователи выделяют такую особенность сленга как доминирование репрезентативной, а не коммуникативной функции. Сленг является частью общенародного языка: все свойственные языку процессы проходят в сленге «во много раз быстрее и доступны непосредственному наблюдению». Значение слова «сленг» близко к понятиям «разговорной речи» и «просторечия», однако в отличие от них оно имеет осязаемую социальную маркировку<sup>45</sup>.

Надо отметить, что прозвища и особый сленг характерны и для традиционных, фольклорных культур, в том числе и впечатанных в ткань современности (например, блатной жаргон имеет фольклорные корни и стилистику). Городская улица (особенно

<sup>43</sup> Петров М.К. Самосознание и научное творчество. – Ростов н/Д, 1992. – С. 18.

<sup>44</sup> См.: Щепанская Т.Б. Символика молодежной субкультуры. – М., 1993; Щепанская Т.Б. Система: тексты и традиции субкультуры. – М., 2004.

<sup>45</sup> Береговская Э. Молодежный сленг: формирование и функционирование // Вопросы языкознания. – М, 1996. – №3. – С. 23.





украинная) и деревенская вплоть до наших дней предполагает «инициацию» и признание «своим» через получение клички-прозвища и обучению «новому языку» (часто, увы, ненормативной лексике). Это же мы наблюдаем и во всех социальных институтах, имеющих статус субкультурности: тюрьма, школа, армия и т.п. Причем, это возникло не сегодня и даже не вчера. Следует предположить, что корни этого семиотического феномена уходят в глубокую семиотическую первобытность, постоянно актуализируемую, как и пласты мифомышления, во все времена, во всех культурах и социальных группах.

Инициации связаны и с особыми *ритуально-символическими телесными практиками*: татуировки, надрезы на лице, раскраска, особые прически, амулеты, обрезание и субинцизия знаменовали не только племенную или возрастную, но и личностную идентификацию. Интересен и факт, что инициации у всех народов, связанные с мифами о первопредках и мифологией смерти-воскрешения, проходили ночью в мифологическом «запретном» пространстве лесов, пустынь, пещер и т.д., которые символизировали девственный, неокультуренный Космос (и одновременно утробу матери-природы). Аналогичные культурно-семиотические феномены мы наблюдаем и в современных детских играх и молодежных субкультурах.

Т.Б. Щепанская отмечала, что «лагерь на природе» является весьма характерным для молодежной тусовки типом пространственного самоопределения, противопоставленного, как правило, окультуренному городскому пространству «взрослого» мира. В этом же семиотическом ряду, восходящем к первобытности, стоят попытки индеанистов, как и других ролевых субкультурных групп (толкинистов и т.п.), реализовать мечту о природной жизни через заселение пустующих деревень, возродить общинный тип организации и образ жизни (образцом служат мифологизированные индейские, древнерусские или средневеково-европейские общины). Они выезжают за город, разбивают лагерь (существуют особые традиции минимализации потребностей в одежде, пище и сне; общинные кассы; культивирование спонтанной и всеобъемлющей любви и т.д.). Во время этих игр также осуществляются посвятельные и другие ритуалы. Ближе к этому связаны и другое мифологическое пространство современных молодежных субкультур – подполье, подвалы, подъезды, подземные переходы, что и дало одно из самоназваний современной молодежной контркультуре – андеграунд<sup>16</sup>. Следует отметить и то важное семиотическое значение, которое имеют в современных молодежных субкультурах телесно-ритуальные практики (сексуальное поведение, символика татуировок, причесок, стилистика одежды, поведения, жеста и т.д.).

Инициация не только способствовала трансляции традиционного опыта, но и накоплению (пусть и медленному) нового опыта. Этот опыт чаще всего и приобретался молодыми поколениями, которые, достигнув собственной зрелости, передавали его в инициациях молодым, а в старости кодифицировали новации в мифологических образах и знаково-символических системах. «Совместное участие в обряде объединяло его молодых участников в сплоченную возрастную группу, которая получала особое наименование и занимала определенное место в возрастной иерархии общества. Инициация – это одновременно «рождение» к новой жизни в качестве полноправного члена общины – создавала между сверстниками теснейшие узы солидарности, обязывала их оказывать друг другу помощь. Подлинное чувство братства соединяло их на всю жизнь»<sup>17</sup>. Это подтверждает высказанное многими авторами мнение, что инициации в древности были не только институтом обновления коллективного опыта, но и формой групповой, поколенческой и индивидуальной *идентификации*, а молодежь выполняла роль *культуртрегера* даже в самых архаичных коллективах.

Мифологические первопредки и герои архаического эпоса, как правило, предстают перед нами молодыми и сильными людьми, обладают сверхъестественными способностями. И в этом плане молодежь в эпоху архаики уже обладает определенной, конкретно-исторической *субъектностью*. Более того, именно молодые герои эпоса впервые и начинают обладать и онтологическим, и идентификационно-субъектным статусом *лич-*

<sup>16</sup> Щепанская Т.Б. Молодежные сообщества // Современный городской фольклор. – М., 2003. – С. 34-85.

<sup>17</sup> Иорданский В.Б. Хаос и гармония. – М., 1982. – С. 250.

ности. Это подтверждают как мифы о героях-первопредках (культуртрегерах), как правило, чудесно рожденных и в *молодом возрасте* совершивших культурогенез собственных народов (Ромул и Рем – только наиболее классический пример). В мифах и преданиях мы часто находим и образы молодых бунтарей, проигнорировавших установления богов (Прометей) или племенные обычаи, наказанных и изгнанных, но давших людям новый культурный инструментарий или положивших начало новым, молодым и «продвинутым» этносам. Последнее очень часто связывается с уходом младшего – блудного – сына от отца, что не всегда связывается с моральным осуждением, как в евангельской притче, а скорее знаменует дифференциацию племен в результате демографического роста (уход пассионариев по Л.Н. Гумилеву) или с отмиранием старых систем наследования. Это мы можем наблюдать вплоть до эпохи феодализма с ее сложными системами брака и наследования. Но об этом в следующей статье.

Итак, мифологические ритуально-символические практики инициации становятся одной из основных идеально-информационных форм культурного кода детства и молодости, дошедшего в превращенных, имитативных и симулятивных формах вплоть до наших дней и входящий в субкультуры детства и молодости общества модерна и постмодерна. Сюда же, ко временам первобытного мифологического сознания восходят и коды, связанные с переименованием иницируемого, символизм и эзотеризм нового имени, задающего новую идентичность – коллективную, как в прошлом, так и индивидуальную, что преобладает в процессах формирования современного молодого человека.

В культуре (в диахронном и синхронном разрезе) «коды детства и молодости» присутствуют не только и не столько как культурно-историческая реальность и понятие, но и как концепты, нагруженные культурно-идеологическими смыслами, воплощенные в знаково-символических манифестациях и задающие первичную идентичность ребенка и становящуюся идентичность и самосознание молодого человека в различные культурные эпохи. Код детства и молодости, соответственно, может воплощаться в различных формах: от культурных артефактов и технологий поведения до ритуально-телесных практик, знаково-символических систем и стиля жизни. В глубинах мифологического прошлого формируются и телесно-ритуальные практики (игры, сексуальное и повседневно-бытовое поведение, символика татуировок, причесок, стилистика одежды, поведения, жеста и т.д.), которые в измененном виде мы встречаем во всех исторических субкультурах и кодах детства и молодости.

#### Список литературы

1. Aries Ph. L, *enfant et la vie familiale sous l'Ancien Regime*. – Paris, 1960;
2. Береговская Э. Молодежный сленг: формирование и функционирование // Вопросы языкознания. – М, 1996. – №3;
3. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. – Л., 1990;
4. Золотарев А.М. Родовой строй и первобытная мифология. – М., 1964;
5. Иванов В.В. Чет и нечет: Ассиметрия мозга и знаковых систем. – М., 1978;
6. Иорданский В.Б. Хаос и гармония. – М., 1982;
7. Крейнович Е.А. Нивхгу. Загадочные обитатели Сахалина и Амура. – М., 1973. Мид М. Культура и мир детства. Избранные произведения. – М., 1988;
8. Левикова С.И. Молодежная субкультура. – М., 2004;
9. Mead G. H. *Mind, Self and Society*. – Chicago, 1976;
10. Эриксон Э.Г. Молодой Лютер. Психоаналитическое историческое исследование. – М., 1996.
11. Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. – М., 1996;
12. Петров М.К. Самосознание и научное творчество. – Ростов н/Д, 1992;
13. Римский В.П. Миф и религия: К проблеме культурно-исторической специфики архаических религий. – Белгород, 2003;
14. Рождение // Мифы народов мира. – Т.2. – М., 1982;
15. Розин В.М. Человек культурный. Введение в антропологию. – М., 2003;
16. Щепанская Т.Б. Символика молодежной субкультуры. – М., 1993;
17. Щепанская Т.Б. Система: тексты и традиции субкультуры. – М., 2004;
18. Щепанская Т.Б. Молодежные сообщества // Современный городской фольклор. – М., 2003.
19. Элиаде М. Священное и мирское. – М., 1994.



## **METHODOLOGY OF SUBCULTURES STUDIES IN SOCIAL SCIENCES AND HUMANITIES. PAPER 2. GENESIS AND EVOLUTION OF SUBCULTURES OF CHILDHOOD AND YOUTH**

**M. M. BELOUSOVA<sup>1)</sup>**

**O. V. KOVALCHUK<sup>2)</sup>**

**V. P. RIMSKIY<sup>3)</sup>**

*Belgorod State University*

<sup>2)</sup>*e-mail: kovalchuk@bsu.edu.ru*

<sup>3)</sup>*e-mail: rymskiy@bsu.edu.ru*

The article develops the non-trivial conception of the genesis of childhood and youth genesis which are constructed in archaic codes of the mythological discourse and in the primeval symbolical and ritual primitive practices.

Key words: childhood and youth subcultures, code of childhood and youth, dual ethic relation, myth, ritual practices.