

*Ивица Тодорович, доктор этнологическо-антропологических наук,
Этнографический институт Сербской Академии наук и искусств,
Белград (Сербия)*

ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ МУЖЧИНЫ – В ЭТНОЛОГИЧЕСКО- АНТРОПОЛОГИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ

В данной статье рассматриваются ритуальные и мифические образцы определения пространства и времени, отведенного для мужчин в традиционной и современной культуре сербов; при этом особое внимание обращается на инициацию. В работе привлекается этнологический материал, собранный в новейшее время, а также уже давно известные факты, связанные с символическим определением роли и положения мужчины в традиционной культуре. Рассматриваются разные „мужские” институты – от традиционных инициационных и ритуальных групп до феномена спортивных болельщиков и службы в армии. Акцент ставится также на культурное подразделение пространственно-временного континуума на „мужской” и „женский”.

Ключевые слова: мужчина, традиционное и современное, пространство и время, этнологическо-антропологический контекст, инициация.

„* Проблему „мужского” можно рассматривать на разных семантических уровнях, а также в разных пространственных и временных контекстах.¹ К примеру, только в современном и городском контексте можно выделить целый ряд одинаково интересных тематических подкомплексов.² С другой стороны, в традиционных культурах, и сербской в их числе, четко выделены и подчеркнуты особые пространственные и временные указатели, прежде всего, области перехода из „посюстороннего” в „потустороннее”, то есть из профанного в сакральное, и наоборот. Сакральный аспект (тесно связанный с феноменом *инициации*, основывающейся на идее об изменении *статуса*, как результата трансформации базового *пространственного и временного* положения) для нас имеет особенное значение, так как „вхождением в сакральное время все превращается в свою противоположность: устанавливается некая обратная потусторонняя реальность”.³

Здесь мы, прежде всего, обратимся к разным аспектам культурных определений, относящихся к деятельности мужчины (в непосредственном, бинарном отношении к женскому оппозиту), то есть к мужской культурной рамке, обращая особое внимание на *инициационный контекст*, выдвигающий на первый план именно *переходный* пространственно-временной континуум и представлявший в традиционной культуре семантический *центр* экзистенциальной парадигмы, предопределенной, с точки зрения культуры, для мужчины.

Когда ставится вопрос о *мужской инициации*, а также о *мужском пространстве и времени в прошлом и сейчас* в сербском контексте, то следует выделить несколько основных понятий и отношений, которые рассматриваются в данной статье – от феномена „болельщиков” и службы в армии до значения косовского завета. В этом отношении, как основные элементы структурирования текста, мы особо выделим – 1) проявление мужского культурного контекста в *традиционной культуре*, 2) рассмотрение *аналогий* традиционных и новейших мужских институтов на примерах специфичных, эксклюзивных выражений мужского культурного комплекса, и 3) косовский заветно-инициационный контекст как характерное (общенациональное) выражение потенциального самоосуществления мужчин в прошлом и сейчас.

Соответственно, при нашем подходе ключевыми являются следующие отношения: *отдельное* (индивидуальный характер) – *общее* (коллективный характер) и *традиционное – современное*, вместе с отношением *сакральное пространство – сакральное время*, которое подчеркнуто в заглавии. При этом надо сделать оговорку, что пространство и время здесь имеют прежде всего переносное значение, указывающее на совокупность возможностей экзистенциального (само)осуществления. Исходя из этих понятий, мы можем с разных точек зрения, разносторонне, хотя и предельно сжато, обозреть основную проблематику, т. е. именно существенные и особые указатели *мужских ролей* и *символики* в традиционной и современной культуре.

Традиционная рамка – показательные примеры. Традиционная культура сербов устанавливает и предлагает большое число бинарных оппозиций, непосредственно связанных с парностью: *мужское-женское*. Эти оппозиции прикреплены друг к другу и создают сложную систему, в которой начальные бинарные противоположности осложняются и переосмысляются. Приведем здесь некоторые прямые иллюстративные примеры (опираясь на результаты многих этнологов).

Прежде всего, очень важно подчеркнуть, что категории/понятия мужское и женское представляют составляющие сложных синонимических цепей, среди которых особенно важна синонимия *женщина – низ – слева* (– *плохо*), в противоположность

реляционной системе *мужчина – верх – справа (– хорошо)*. В разных мифологических синтезах, словарях и энциклопедиях, значение особенно придавалось женщине и ее ритуальным действиям, понятие же *мужчина* чаще всего обходилось вниманием, судя по всему, как менее экспонированное и значительное⁴, с мифологической точки зрения. Однако, по сути, такое ранжирование все-таки недопустимо – именно из-за взаимосвязи и взаимодополняемости понятий *мужское – женское* в народных представлениях.

Это можно проиллюстрировать разными способами. Так, типичным примером является употребление *пояса* в магических действиях и народных представлениях. Развязыванием пояса упраздняется „оппозиция *верх/низ, чистое/нечистое, человеческое/нечеловеческое*, и этим действием устраняется возможность столкновения с нечистой силой”, а в то же время „пояс представляет поперечную ось, и, таким образом, он может перенять атрибуты из парадигмы *женское, низ, слева* и т. п.”, причем „он с продольной осью, то есть ростом человека, образует крест, точка пересечения которого находится на пупке”, и „поэтому пояс употребляется в магических действиях, связанных с рождением”⁵. К этой семантической рамке прямо примыкает мужская символика. Так, пояс в функции предмета, заменяющего человека, встречается „во многих ритуальных действиях: чтобы родить ребенка, бездетная женщина берет пояс священника, кладет его под голову и спит на нем; когда ей дают кольцо, она на голое тело надевает мужской пояс, чтобы рожать сыновей”⁶.

Подобным образом придается смысл пространственно-временному континууму и категории действительности в разных контекстах, причем пространственные и временные понятия часто пронизываются и связываются при помощи семантической оппозиции *мужское – женское*. В качестве иллюстрации отметим, что „сила сакрального времени (или сильного времени начала), которое относится к Рождеству” магическим способом передается „таким образом, что мать своих детей рано утром в Рождество, опоясывает веригами, которые, между прочим, выполняют символическую функцию космической оси”⁷.

Кстати, можно привести большое число подобных примеров, и все они ясно подтверждают значение мифологически образованного отношения *мужское – женское* в традиционной духовной культуре, т. е. значение сегментирования пространства и времени в соответствии с этим (базовым и определяющим) отношением.

Причину наличия именно таким образом определенной ценностной системы отношений (основная оппозиционная рамка: *хорошо – плохо*), в связи с упомянутым отношением *мужское – женское*, некоторые этнологи видят в закономерностях

функционирования патриархального общества, которое исходит из мужского принципа как „положительного”. Согласно этому толкованию, „при помощи половых табу, как известно, смещаются общественные роли мужчины и женщины, но это смещение „помещается” в какой-то смещенный мир. Подразумевается, конечно, что присутствие по 'ту' сторону исключает присутствие по 'сю' сторону. Следовательно, если представителям разных полов позволить поменяться местами в той действительности, замена мест в этом, реальном мире станет невозможной. Установлением фиктивной инверсии предотвращается реальная инверсия. Несомненно, табу-положениями, при помощи которых стремятся к достижению этих целей, сообщается только одно: женщинам надо позволить владеть, но не в этом мире”⁸.

Однако мы должны подчеркнуть, что базовые мифические пары, в рамках общей синонимически-аналогичной цепи традиционной культуры, по отношению к оппозиции *мужское – женское* определены по преимуществу парадоксально и амбивалентно. Например, из этой общей традиционной парадигматически-аналогичной рамки проистекает символическое связывание женщины с лесом/природой (в противоположность дому/культуре), потом с смертью (в противоположность жизни) и с животным (в противоположность человеческому). С другой стороны, именно женщина связана с домом (с повседневной работой, но и ритуально и символически), и таким образом с культурой, т. е. с человеческим (в противоположность животному). Так же, по сути (хотя приведенная парадигматическая рамка это ставит под вопрос), женщина непременно и непосредственно связана именно с жизнью самим фактом рожания и выращивания потомков, что в традиционной культуре сербов подчеркнуто более чем ясно. Итак, приведенная традиционная парадигматическая рамка не однозначна и не фиксирована. Наоборот, она сложна и многогранна, причем „мужское” и „женское” приобретают разные символические значения в соответствии с участием в ритуализации и мифологизации разных аспектов культурной действительности. В связи с этим ясно, что положительные и отрицательные коннотации на самом деле варьируются, стремясь к осуществлению (согласно основной функции мифа) равновесия и к преодолению базовых противоположностей в обществе; таким образом, посредством преодоления противопоставлений и разделений, устанавливаются отношения дополнительности и взаимности.⁹ Иными словами, вполне понятно, что традиционная культура сербов предлагает именно такую дополнительно-объединяющую модель, а не модель столкновений и строго определенного преимущества мужчины, как это могло бы казаться после недостаточно глубокого анализа.

Специфичные параллели традиционных и современных мужских институтов. В отличие от традиционной культуры, в современный период в Сербии упразднены или сведены к минимуму многие подразделения на мужские и женские дела и виды деятельности. Но, с другой стороны, все-таки еще можно говорить об исключительно мужских областях деятельности и о соответствующем „пространстве” и „времени”.

Среди тех видов деятельности (т. е. пространственно-временных континуумов), которые сейчас являются исключительно мужскими, особо выделяются, как репрезентативные и богатые особыми мифическо-ритуальными коннотациями: 1) служба в армии и 2) функционирование групп болельщиков. Конечно, и здесь наблюдается наличие женского элемента, т. е. женских членов (этих специфичных институтов), но лишь в качестве исключения и спорадически, если имеется в виду характер упомянутых феноменов, т. е. институтов, которые, впрочем, и в обществе выступают как „мужские” и отмеченные мужскими атрибутами.

Для нас особенное значение имеет тот факт, что многие современные характеристики этих типично мужских институтов в формальном отношении очень сходны с некоторыми древними традиционными институтами преимущественно инициационного характера.

Имеются в виду, в первую очередь: 1) группы колядовщиков (которые имеют сходство с группами современных болельщиков), и 2) инициационные „тайные мужские общества” (они существовали в древних общинах и следы их сохранились также в традиционной культуре, то есть в народных мифологических и религиозных представлениях сербов), у которых есть много общего с некоторыми мотивами и аспектами службы в армии в современных обстоятельствах. Здесь надо обратить внимание на особенно иллюстративные примеры, приведенные В. Проппом в его „Исторических корнях волшебной сказки”, где описываются разные виды „мучений” и „испытаний” неофитов, которые очень подобны испытаниям, которым подвергаются солдаты в течение службы в армии, как самой важной современной формы инициации для мужчины.¹⁰

С другой стороны, прежние драки (часто и до смерти) разных, т. е. соперничающих, групп колядовщиков в традиционной культуре сербов очень напоминают современные столкновения болельщиков „Партизана” и „Красной звезды” (двух самых известных футбольных команд с ярко выраженным соперничеством); прежние *кладбища колядовщиков*¹¹ также неодолимо (и печально) напоминают современные „кладбища болельщиков”.

Инициационный характер таких столкновений в обоих случаях более чем очевиден. Лишение пищи, воды, воздуха, сна, отдыха, отправления физиологических потребностей и т. п., а также каждодневные психологические и физические издевательства, с нанесением повреждений, были характерны для службы в Югославской народной армии.¹² Почти все эти „мотивы” встречаются в инициационных обрядах многих древних традиционных обществ. Они сохранились в сказках – одном из непосредственных выражений народной традиции.¹³

Более того, природа указанных сходств позволяет говорить о непрерывном существовании инициационных институтов, содержаний и моделей поведения, которые, судя по всему, носят архетипический характер.¹⁴ Иными словами, оказывается, что переосмысленные инициационные институты древнего традиционного общества не исчезли, а продолжили свое существование в разных культурных формах, которые интенсивно наличествуют и сейчас.

Это, впрочем, можно прямо проиллюстрировать, еще раз отметив наиболее существенное. Колядовщики и болельщики представляют собой мужские группы, состоящие (в основном) из парней. Эти группы сталкиваются с другими колядовщиками/болельщиками (подчеркнут дуальный контекст); в таких столкновениях страдали многие колядовщики и болельщики; и те и другие защищают свою территорию; дела и тех и других пропагандирует „хаос” и „беспорядок”; они маскируются и одеваются особым способом; ими подчеркивается чувство локтя, солидарность, им присуще „групповое поведение”; деятельность и тех и других связана с особенными временными рамками (это прежде всего, конец/начало календарного года или прохождение матча/сезона соревнований) и характеризуется принципом „все позволено”, при этом подчеркиваются невежество и бесстыдство как желательные формы поведения (от скабрёзных и „неприличных” жестов колядовщиков до таких же „неприличных” жестов и лозунгов болельщиков) и т. п.¹⁵

Приведенные модели, т. е. сходства в некоторых аспектах соответствуют описанию поведения „тайных мужских обществ”, однако есть и существенные отличия, которые типичны также для поведения солдата/призывника и болельщика.

Например, призывники, как неофиты в традиционных культурах, подвергаются строгим наказаниям и издевательствам „дедов”; здесь также подчеркнута субординация (преимущественно в первый период) между „иницированными” и „неиницированными” членами группы. Многочисленные страдания солдат и неофитов являются выражением внутригрупповой агрессии.

Колядовщикам же и болельщикам такой вид поведения, как правило, не присущ, за исключением редких случаев.

Следовательно, даже в структурном отношении мы замечаем атипичное, почти тождественное отражение древних образцов традиционного контекста в современном контексте. Это, как мы уже отметили, вряд ли может быть простой случайностью. Кажется, наоборот, что речь идет об архетипических общественных структурах, с особыми функциями, которые представляют составную часть функционирования общины.

Особенно важно подчеркнуть еще то, что родственные инициационные контексты появляются в разных культурных измерениях, т. е. в проявлениях мотивов, оформленных традицией. Приведем один очень показательный пример.

В современной сербской фантастической литературе четко выделена инициационная рамка, относящаяся к жизненному пути мужчины-героя, подвиги которого одновременно обозначают и судьбу, т. е. стремления всего народа. Так, на пример, в романе Бобана Кнежевича „Черный цветок”, представляющем, по мнению некоторых критиков, „самую удачную транспозицию сербского фольклора в жанр фантастики”¹⁶, описывается жизнь Марко Королевича, самого частого и самого популярного героя сербского народного эпоса, который подвергается многим испытаниям типично инициационного характера. Особенно важно то, что в этой книге Криволак (реальное место инициации многих сербских молодых людей, которые служили в армии бывшей СФРЮ; там находился военный полигон) упоминается как место инициации, место „заветного испытания”.¹⁷

Таким образом, и здесь опыт службы в армии непосредственно связывается с инициационным контекстом (одновременного) самоосуществления мужчины-героя (индивидуальное) и его народа (коллективное), так как Марко Королевич „снимает проклятие с сербского народа”, которое, согласно преданию, является причиной непрерывных страданий сербов.¹⁸ В упомянутый роман включены также мотивы самой сложной сербской сказки „Баш-Челик”, которая содержит очень четко определенную инициационную рамку и в своем тексте в сжатом виде дает модель идеалтипической сказки (об этом мы уже писали в предыдущих работах).¹⁹

Заветно-инициационная символика Косова. На общем, национальном, уровне символика мужественности в традиционной сербской культуре прежде всего проявляется через инициационный контекст Косово и косовского завета. Сейчас эта инициация, в осуществленном символическом плане, связана с поездкой в Косово (сакральное пространство), преимущественно в сам Видовдан, 15(28) июня (сакральное

время), когда вспоминается Косовская битва и косовский завет, подразумевающий *верность древней клятве и то, что предпочтение без колебаний отдано царствию небесному по отношению к царству земному, т. е. предпочтение отдано вечной жизни по отношению к временному, земному существованию* (это одно из идеалтипических определений).

В современных условиях, из-за значения инициационного подвига, при поездке в Косово в Видовдан (в монастырь Грачаницу и в Газиместан) возникают многие трудности и очень неблагоприятные конкретные обстоятельства. Скажем, в нынешнем (2007-м) году поездка в Косово, на соответствующие религиозные и культурные мероприятия в Грачанице и в Газиместане, сопровождалась многими неприятностями, начиная с издевательств и арестов паломников, у которых были христианские (например, обыкновенный крест) или сербские символы (флаг и т. п.), до грубых обысков детей и монахинь.

Общеизвестно, что в традиционном контексте Косово (как сакральное пространство) и Видовдан (как сакральное время) для сербского этноса имели определяющее значение как раз инициационного характера, непосредственно связанного с обретением духовной опоры через героическое действие. И в современном, и в традиционном контексте борьба за Косово и поездка в Косово непременно, с точки зрения протагонистов соответствующих идей, сопряжены с подтверждением идентичности, т. е. принадлежности к христианству и православно-славянской цивилизации, и представляют практический и символический выход из профанного времени и пространства.

В народном эпосе, в песнях косовского цикла, ясно определен этос действия, образцом которого является героический подвиг царя/князя Лазаря, который погиб, отдавая предпочтение *царствию небесному*, защищая христианские ценности и отечество, следуя примеру Иисуса Христа. Эта экзистенциальная модель, впрочем, засвидетельствована в истории как одна из главных опор сербской традиции и культурного кода. Так, епископ Николай Велимирович *сербство* определяет как вид исторической и духовной миссии, целью которой является приближение других народов к Богу непрерывным историческим свидетельствованием о пути Христа и о том, что сообщает Евангелие.²⁰

Именно в этом контексте посещение Косова, благодаря традиционным семантическим кодам, воспринимается как центральное инициационное паломничество, посещение Святой Земли. Этим в то же время осуществляется сакрализация всего – как индивидуального, так и коллективного – существования.

В плане коллективности осмысление национальной идентичности связано с освобождением Косово, поэтому Косово одновременно является и символом коллективной инициации, которую проходило большинство сербских поколений, от битвы 1389 года, переселения 1690 года, до балканских войн и Первой мировой войны, вплоть до современных событий.²¹

Например, в традиции сербских племен Черногории (и соответствующей культурной зоны) символика Косова отражается на всей жизни и культуре. Скажем, даже элементы национального костюма семантически непосредственно связаны с символикой Косова; в некоторых краях преобладающий черный цвет символизировал скорбь из-за поражения в Косовской битве, означавшей гибель сербского царства и начало турецкого ига. Вся сербская традиция, впрочем, пронизана идеей освобождения и возвращения Косова, так же как и сегодня все сербское общество воспринимает себя через призму событий, связанных с новой оккупацией Косово и его судьбой.

Во всем этом и в прошлом и сейчас подчеркивался упомянутый контекст *героического дела мужчины*, проявляющегося в разных действиях. Этот контекст чаще всего определялся через полярность: 1) подвига святых и 2) боевого/воинского мужества мужества.²²

Однако и эта самая значительная и общая инициационная рамка (существенно важная как в индивидуальном, так и в коллективном планах) также определяется взаимодополняемостью мужского и женского принципа. Так, в народном эпосе особенно выделяется образ Царицы Милицы, Косовки-девицы, Матери Юговичей и других женщин, непосредственно связанных с оживотворенным формулированием косовского завета.²³ Подобные отношения наличествуют и во многих иных взаимосвязанных семантико-символических планах, начиная с того факта, что монастырь Раваница, где покоятся мощи святого царя/князя Лазаря (олицетворения мужского подвига и превосходного самоосуществления мужчины в традиционно-христианском сербском коде), является, собственно, женским монастырем, вплоть до того факта, что в нынешнем (2007-м) году в Видовдан среди паломников было много женщин, а некоторые из них вели детей дошкольного возраста.

Таким образом, Косово сейчас, как и в прошлом, является местом не только женского, но и детского подвига (при этом мы должны подчеркнуть, что в настоящее время для детей там безопасности меньше, чем где бы то ни было в мире), незаменимым символом такой инициации, которая носит мужской характер, но не может ограничиться только мужским полом.

Итак, в данном случае видим в действии теоретическую и практическую модель взаимодополняемости, то есть универсальности.

Конечное определение. В этом тексте – на основании доступной литературы и определенных результатов наших собственных непосредственных исследований – мы попытались представить в нескольких чертах базовые символические и экзистенциально-смысловые модели, которые связаны с принципом мужского, т. е. с мужчиной (но в непосредственной связи с женским принципом) в сербской традиции и современном быту. Нам хотелось этого добиться при помощи изучения „пространственно-временного” значения, которое совмещает и связывает все упомянутые, основные понятия, характерные для нашего подхода (от *инициации* до отношения *мужское-женское*).

Мы показали, какое значение имеет инициация в контексте „мужского”, как в традиционной, так и в современной культуре, и проиллюстрировали это несколькими конкретными примерами. Сходство прежних и современных инициационных образцов очень яркое и необычное, что дает нам возможность рассматривать их как образцы архетипического характера.

Особенно важно еще раз обратить внимание на вывод, что даже традиционная модель мужско-женских символических отношений и представлений является не однозначной и неизменной, а именно – как мы отметили – сложной и открытой. Данную модель, следовательно, можно рассматривать не как модель, подчеркивающую разделенность и противопоставленность полов, а преимущественно как взаимодополняемую модель, хотя она, в принципе, „патриархальна”.²⁴

Дополнительно подчеркнем вывод, что и сегодня налицо (хотя есть многие попытки воспрепятствовать этому) модели мужской (само)реализации, а также соответствующий мужской экзистенциальный код, о чем свидетельствуют многочисленные явления. К примеру, об этом свидетельствует тот факт, что число призывников, выбирающих служить в армии, а не в альтернативной гражданской службе, в 2007 году увеличилось примерно на 40%, что в значительной мере указывает на общие процессы, отражающие жизнеспособность современных форм мужской инициации.²⁵ Иными словами, несмотря на исчезновение многих традиционных культурных (и материальных) форм, можно обнаружить сходные инициационные формы, характерные для приобретения статуса мужчины.

Косовский завет, как идеалтипическое выражение ключевых, инициационных проявлений мужских стремлений на протяжении всей сербской истории, в настоящее

время снова актуализируется и присутствует так же, как в период преобладания традиционного культурного образца.²⁶ Можно привести пример: в Видовданском паломническом марше (с 14 по 28 июня) от Белграда до монастыря Грачаница в Косово, приняло участие огромное число молодежи. В течение этого продолжительного путешествия, представлявшего собою и физический подвиг, участники по пути посещали православные монастыри и исторические места.

Разумеется, косовский аспект ревитализации и реализации мужского самоосуществления, в соответствии с семантическим кодом, вдохновленным традиционными культурными образцами, имеет и многие другие формы выражения, которые актуальны и сегодня, как и в прошлом (о чем уже шла речь выше).

В любом случае, надо еще раз подчеркнуть: все приведенные примеры, если рассматривать их в совокупности, непосредственно подтверждают вывод о непрерывном существовании образцов определения общественного статуса мужчины в современных условиях. И сейчас, как в прошлом, мужчина может самореализовываться через „мужскую инициацию”, которая (это тоже важно подчеркнуть) в значительной мере сведена к вопросу свободного выбора, а не принуждения, что акту инициации придает дополнительный смысл. Нахождение мужчины в контексте инициационного подвига (т. е. в пространстве-времени, связанном с уже указанными „точками опоры” неофитского переходного статуса) обеспечивает ему обитание в сакральном мире, т. е. мире святости. Таким образом, пространство и время, в которых он существует, отрываются от быта, и его экзистенция непременно приобретает смысл.

Мы здесь упомянули только некоторые, особенно показательные примеры, связанные преимущественно с теми базовыми аспектами, которые включают и физический подвиг. С другой стороны, многие другие формы реализации мужчины в современных условиях (следуя традиционным моделям) представляют, конечно, особую тему, требующую отдельного исследования. В самом конце снова надо подчеркнуть, что в нашем исследовании рассматривается сербский контекст (упомянутой „мужской” проблематики), хотя очевидно, что эти специфичные сербские проявления основываются на образцах, восходящих к структурной матрице общего характера.

РЕЗЮМЕ

В традиционной культуре сербов принципиально очерчены пространство и время, которые, практически и символически, связывались с мужским началом. Это, в основном, осуществлялось через оппозицию по отношению к женщине и через соответствующую символику. Инверсии на более глубоких культурных уровнях были ярко выражены, но в то же время существовало и неизменяемое семантическое ядро, определенное традиционным патриархальным кодом. В настоящем сохранились только пережитки этих верований и символических систем, хотя и сейчас, в некоторых аспектах, можно говорить о пространстве и времени, отведенном исключительно для мужчин, в отличие от иных экзистенциальных моделей, которые носят универсальный характер или являются исключительно женскими.

В данной работе мы сосредоточили свое внимание на особенных современных и традиционных способах практического и символического проявления мужского начала, непосредственно связанные с инициацией, выдвигающей на первый план переходный пространственно-временной контекст, и в традиционной культуре представлявшей семантический центр экзистенциальной парадигмы; иными словами, именно инициация производит в мужчину подростка/юношу, в половом отношении еще «не проявившегося», и только после нее бывший неопит приобретает соответствующую роль в обществе. В соответствии с вышесказанным, в качестве особенно интересных и впечатляющих примеров в сербском контексте выделяются аналогии традиционных и новейших мужских институтов (колядовщики – болельщики, традиционные тайные мужские общества – служба в армии) и косовская заветно-инициационная рамка.

Примеры, приведенные и рассматриваемые в работе, непосредственно подтверждают тезис о живом бытовании, в современных обстоятельствах, образцов определения общественного статуса мужчины, отличающихся архетипическим происхождением и мифическо-ритуальным характером. Иными словами, и сейчас „пространство и время мужчины” могут быть завоеваны и реализованы путем „мужской инициации”, обеспечивающей мужчине-неопиту пребывание в мире сокральности, то есть в измерении целенаправленной и обладающей смыслом действительности, вырванной из профанного быта.

* Статья написана в рамках финансируемого Министерством науки Республики Сербии исследования по проекту № 147020 *Сербия между традиционализмом и модернизацией: Этнологические/антропологические исследования культурных процессов в Сербии*.

¹ См., на пример, разнообразный материал (и соответствующие его истолкования), представленный в вышедших пока номерах русского научного журнала „Мужской сборник” (см.: Мужской сборник. Вып. 1. Мужчина в традиционной культуре. М., 2001); в сербской этнологии-антропологии до сих пор не было подобных синтезов или попыток систематического изучения „мужской” проблематики.

² См., на пример, тезисы докладов, опубликованные в: „Мужское” в культурном контексте города: Материалы научной конференции (22–24 апреля 2004 г.). М., Санкт-Петербург, 2004.

³ *Bandić D.*, *Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko, XX vek*, Beograd, 1977. С. 171.

⁴ Здесь мы имеем в виду, преимущественно, ситуацию в сербской этнологии и фольклористике, но и более широкий контекст; примеры можно посмотреть в словаре *Српски митолошки речник* (Этнографски институт САНУ, Интерпринт, Београд, 1998) и в энциклопедическом словаре *Словенске митологије* (Zepher book world, Београд, 2001).

⁵ *Раденковић Љ.*, *Симболика света у народној магији Јужних Словена*. Просвета – Ниш, Балканолошки институт САНУ – Београд, 1996. С. 17.

⁶ *Раденковић Љ.*, *Симболика света у народној магији Јужних Словена*. С. 18-19.

⁷ *Раденковић Љ.*, *Симболика света у народној магији Јужних Словена*. С. 19.

⁸ *Bandić D.*, *Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko*. С. 171.

⁹ Клод Леви-Стросс, как и другие авторы, занимавшиеся этой проблематикой «je video u mitu logički instrument za razrešavanje fundamentalnih protivrečnosti medijacijom, progresivnim posredništvom» (*Meletinski E. M.*, *Poetika mita*. Nolit, Beograd, b. g. С. 88).

¹⁰ См.: *Propp V.*, *Historijski korijeni bajke*. Svjetlost, Sarajevo, 1990. С. 139-144.

¹¹ См.: *Кулишић Ш.*, *Коледарска гробља*, в: *Кулишић Ш., Петровић П. Ж., Пантелић Н.*, *Српски митолошки речник*. С. 247.

¹² На основании заявлений большого числа информаторов.

¹³ Сюжеты такого типа в сербских сказках полностью соответствуют примерам, приведенным В. Проппом (см. примеч. 10).

¹⁴ Основные архетипы, представленные в исследованиях К. Г. Юнга, соответствуют главным персонажам идеалтипической сказки, которые выделяет В. Пропп (см. в: *Prop V.*, *Morfologija bajke*. Prosveta, Beograd, 1982. С. 86-87; ср.: *Trebješanin Ž.*, *Predgovor*, в: *Jung K. G.*, *Arhetipovi i razvoj ličnosti*. Prosveta, Beograd, 2006. С. 5-22); см. также: *Тодоровић И.*, *Ритуал ума – значење и структура литијског опхода*. Етнографски институт САНУ – посебна издања 53, Београд, 2005. С. 417-419.

¹⁵ Ср.: *Тодоровић И.*, *Ритуал ума*. С. 373-373.

¹⁶ *Pavković V.*, *Beleška o piscu*, в: *Knežević B.*, *Crni cvet*. Narodna knjiga, Alfa, Beograd, 2003. С. 139.

¹⁷ См. в: *Knežević B.*, *Crni cvet*. С. 106-107.

¹⁸ *Knežević B.*, Crni cvet. С. 15-16.

¹⁹ См. главу VII. 3. в: *Тодоровић И.*, Митска истина Срба. Звоник, Београд, 2005. С. 230-239.

²⁰ См. тексты, собранные в книге: *Владика Николај Велимировић*, Српски завет на размеђи светова, Светигора, Цетиње, 2001; особенно см. текст Српски народ као Теодул, прежде всего С. 217-218, 234-236 и след.

²¹ О Косово, в подобном контексте, писали многие авторы.

²² Об этой дистинкции свидетельствуют также героические образы косовских богатырей – Царя Лазаря и Милоша Обилича, определенные в сербском фольклоре.

²³ См. сербские эпические песни косовского цикла, на пример, в: Косово – српске народне песме о боју на Косову. Епски распоред Стојана Новаковића и других (по изданию 1906 г., Белград, «Панпублик», 1988).

²⁴ О современных, социалистических и постсоциалистических переформулировках и разрушениях модели, определенной таким способом – как об отрицательных тенденциях, – обоснованно писала А. Павичевич в своей работе „Под ударами идеологии” (Етнографски институт САНУ – Посебна издања 57, Београд, 2006).

²⁵ См. текст „Војска је поново у моди” в ежедневной газете „Политика” (29. 6. 2007, стр. 9).

²⁶ О состоянии в Косово и Метохии сейчас, а также о косовской проблематике в общем контексте, см. материалы международной конференции *Косово и метохија – прошлост, садашњост, будућност*, Српска академија наука и уметности, Научни скупови СХV, Одељење друштвених наука 28, Београд, 2007.