

Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Філософський факультет
Кафедра етики, естетики та культурології

Кваліфікаційна робота за спеціальністю 034 Культурологія
на здобуття освітнього ступеня магістра культурології

**Ритуал переходу як спільнототворчий механізм для українського війська у
вимірах сучасних українських реалій**

(на прикладі 126-ої окремої бригади ТрО м.Одеси)

Студент-виконавець:
Корбут Вячеслав Миколайович
II курс,
спеціальність 034 "Культурологія"
ОНП "Культурологія"

Науковий керівник:
Єфіменко Віталій Віталійович
К. ф. н.

(підпис)

Допущено до захисту:
Зав. кафедри _____

Київ-2023

ЗМІСТ

ВСТУП	3
Розділ I. РИТУАЛ ІНІЦІАЦІЇ: ВПЛИВ НА ФОРМУВАННЯ ІДЕНТИЧНОСТІ ЛЮДИНИ ТА СПІЛЬНОТИ	7
Розділ II. РИТУАЛЬНО-ОБРЯДОВІ ЗАКРИТИХ ТОВАРИСТВ ТА ВІЙСЬКОВИХ СПІЛЬНОТ В ЄВРОПЕЙСЬКІЙ КУЛЬТУРІ	27
Розділ III. ВІДНОВЛЕННЯ ТРАДИЦІЙ: КОНСТРУЮВАННЯ ВІЙСЬКОВОГО РИТУАЛУ ІНІЦІАЦІЇ НА ПРИКЛАДІ ОКРЕМОЇ 126-ОЇ БРИГАДИ ТЕРИТОРІАЛЬНОЇ ОБОРОНИ М.ОДЕСА	44
ВИСНОВКИ	70
ДОДАТКИ	73
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	76

Вступ

Сьогодні війна з Росією змушує українське суспільство на всіх рівнях пристосовуватися до нових економічних, психологічних та побутових реалій. Вираженими стають поділи на людей адаптованих і дезадаптованих, на травмованих та відносно здорових. Різні механізми адаптації запускаються в соціальній тканині українського суспільства. Ми бачимо феномен горизонтальної самоорганізації та спільності.

Одним з феноменів нашої нової реальності стало українське військо. В умовах російського наступу та необхідності швидкої мобілізації для захисту територіальної цілісності країни, українське військо потребує не лише матеріального забезпечення, а перш за все, розбудови спільності і символічної реальності, яка б забезпечувала єдність цієї соціальної групи та окреслювала індивіда у ній – українського воїна.

У роботі буде здійснено культурологічний аналіз ритуалу як феномену культури, що здійснює передачу значущих цінностей, смислів та кодів культури в символічних формах. Робота займається осмисленням ритуалу як символічної форми культури і процесу залучення до ритуальної дії переходу певного суб'єкта культурного буття на конкретному прикладі перетворення цивільного у воїна шляхом ритуалу, запровадженого 126-ою окремою бригадою. Буде розглянуто військовий ритуал ініціації, який має за мету посвятити учасників у члени військового братерства. Формально ці люди вже є воїнами, оскільки є чинними військовослужбовцями Збройних Сил України, але символічна реальність лишається збідненою.

Характерною рисою ритуалу переходу в 126-ій окремій бригаді одеського ТрО є початкова непрофесійність особового складу. Бригада формувалась з добровольців на початку повномасштабної війни росії з Україною, а отже на відміну від вже існуючих бригад та військових формувань, наприклад, полку “Азов” чи 128-ої окремої гірсько-штурмової бригади, 126-та окрема бригада ТрО Одеси не мала своєї ідентичності, артикульованої в символах та практиках.

Дослідження ритуалу широко розгорнуте у роботах численних філософів, істориків та антропологів (Р. Бенедикт, А. ван Геннеп, М. Мід, А. Редкліф-Браун, Ед. Тайлор, В. Тернер, Дж. Фрезер та ін.). Щоправда, у працях цих дослідників переважає описовий підхід антропологічного і етнографічного спрямування. Праці ж К. Леві-Стросса, В. Тернера, М. Еліаде звертають увагу на преображальну дію ритуалу, яка ґрунтується на символічному мисленні. Особливої уваги заслуговують праці Еміля Дюркгайма та Володимира Проппа, які писали про ритуали ініціації як про переродження суб'єкта, ще від часу містерій, які перетворювали і виховували суб'єкта. У Дюркгайма, зрештою, найбільш повно виокремлена функція перетворення суб'єкта у часі ритуалу.

Мета роботи: проаналізувати структури, символи і функції ритуалу ініціації 126-ої бригади ТрО як обряду посвяти в ідентичність українського воїна.

Об'єктом цього дослідження є ритуали ініціації у воїни як такі.

Предметом є ритуал ініціації військових на прикладі 126-ої окремої бригади ТрО міста Одеси.

Теоретико-методологічна основа дослідження. Предмет даного дослідження вимагає історичного, етнографічного та культурознавчого підходів. Це дасть змогу розглянути ритуал ініціації в діахронії, зіставити знання про ритуали переходу з локальним контекстом та в цьому ключі подивитися на сучасний український обряд ініціації військових. Проблема конструювання ритуалів та символіки залученої до їх здійснення розглядається за допомогою нарративного аналізу ритуалів ініціації, а також за допомогою встановлення генези символів наявних ритуалів. Окрім цього, методологія збору даних для роботи – це включене спостереження та етнографічні напівструктуровані та неструктуровані інтерв'ю.

Завдання роботи:

1. Накреслити теоретичну рамку, звернувши увагу на дослідників, що займалися темою ініціації та ідентичності, для повнішого розуміння ритуалу в новій українській реальності.

2. Виявити зв'язок ритуалу з індивідом та спільнотою за допомогою поняття "ідентичність".
3. Прослідкувати функції та структуру новітнього ритуалу, зіставивши його поруч із уже відомими ритуалами ініціації.
4. Виявити структуру, символи та функції сконструйованого ритуалу ініціації 126-ої бригади ТрО Одеси.

Актуальність цієї роботи полягає у необхідності осмислення нових культурних феноменів, зокрема ритуалів, які виникають під час російсько-української війни, та стають невід'ємними формотворчими та змістотворчими компонентами української культури.

У сучасному пост-традиційному суспільстві ритуал перетворюється, як не парадоксально, на важливу форму культури, яка займається упорядкуванням накопиченого людством досвіду. Змінюється сама суть ритуалу в культурі, помітною стає його провідна роль в культурних процесах. Тим не менш, сучасні ритуали мають дещо інше наповнення, бо зазнають впливів нових соціальних устроїв, відмінних від устроїв давніх суспільств, і нових явищ, як-от масової культури. Саме тому вони потребують нового дослідницького погляду.

Для аналізу проблеми ритуалу взятий приклад ініціації військових. Такі ритуали переходу, як їх називає французький і швейцарський фольклорист і етнограф німецького походження Арнольд ван Геннеп, є ключовими для зміни соціальних статусів та ролей в суспільствах. Весілля, похорон, повноліття – лише кілька загальновідомих соціальних рубежів, які докола себе мають ту чи іншу напрацьовану ритуалістику. Особливе місце серед ритуалів переходу займає посвячення до воїнського стану. За Томасом Гоббсом, люди об'єднані в громаду передають право на насильство самій державі, але агентом цього насильства є, окрім інституцій, люди з особливими повноваженнями такі як поліціанти, охоронці, спостерігачі за громадським порядком, воїни. Воїни з посеред усіх мають безпрецедентне право на вбивство.

Зважаючи на недостатню осмисленість в академічному світі військових ритуалів ініціації, зокрема тих, що відбуваються у лавах української армії, ця робота покликана доповнити науковий дискурс про сучасні українські військові обряди переходу, розглянувши приклад 126-ої бригади ТрО м.Одеса.

Дослідження буде проведено на матеріалі глибинних інтерв'ю з учасниками солдатів 126-ої бригади, а саме відповідальних за відділ Морально-Психологічного Забезпечення (МПЗ).

Ключові слова: *колективна ідентичність, спільнота, воїн, обряд ініціації, ініціант, іконічність, репрезентація, братерство, військове братерство, індивід–група–суспільство, ритуал, психологія переходу, перформанс.*

Розділ I. РИТУАЛ ІНІЦІАЦІЇ: ВПЛИВ НА ФОРМУВАННЯ ІДЕНТИЧНОСТІ ЛЮДИНИ ТА СПІЛЬНОТИ

Ритуал супроводжує людину впродовж усього життя. Ритуал – це мова, структурними елементами якої є символи, так можна підсумувати розуміння ритуалу антрополога Віктора Тернера. А дослідник перформансу Річард Шехнер визначає ритуал як кодифікований колективний досвід та спосіб його передачі. Якщо додати до цього ще й розуміння мови як системи знаків та історії використання знаків, то виходить, що ритуал – дійсно є мовою і здатний транслювати досвід.

Ритуал не є пасивним знанням, а механізмом, який дозволяє досягнути і навіть попрактикувати недоступні буденно смисли. Ритуал долучає до вищої реальності, бо ж символічна реальність знаходиться над повсякденним і самі будні набувають відтінку сакрального, яке їх торкається в ритуалі. Ритуал працює з ідентичністю людини, оскільки під час ритуальних дій ідентичність практикується чи міняється. Ідентичність відшукаємо у самій тій символічній реальності, тканині смислів, яку ритуал творить.

Ритуал не є звичаєм. Його семантичним еквівалентом буде “чин” (як “чин похорону” або “чин літургії”). Звичай же – це соціальна конвенція виражена в сталій поведінці стосовно тих чи інших феноменів. Тому звичаєве право має сенс, але ритуального права не існує. Ритуал – це дія щодо символічної, сакральної реальності, як ентелехії реальності побутової. Ритуал – це проекція уявленої спільноти на реальність, її спосіб життя.

Вільям Робертсон Сміт, автор “Лекцій про релігії семітів”, розрізняв в релігії два структурні елементи: ‘beliefs’ (вірування) та ‘rites’ (ритуали) [75]. Догмати сьогодні є надважливими для релігій, коли для релігій давніх часів важливішими виступали ритуали та кодифіковані практики. Самі ж ритуали вмотивовувалися міфом, хоч він і не був їхнім джерелом. Міф залежить від ідеологічних установок тої чи тої епохи, а ритуал є більш сталою, менш змінною практикою.

Прикладом такої зміни міфу при сталому ритуалі є трансформація ритуального очищення водою в мікві (івр. מִקְוֶה) кам'яного резервуару зі сходами для зручного занурення. Через очищення, описане в Євангелії, яке виконував Йоан Хреститель, до перетворення мікви на баптистерій, де через занурення у воду відбувалося хрещення. Сам ритуал омивання збережений, але переосмислений двома взаємовиключними міфами [75].

Французький соціолог та етнолог Еміль Дюркгайм в своїй книзі "Елементарні форми релігійного життя" [15] зазначає, що людська реальність розділяється на дві категорії – сакральне та профанне. Дюркгайм визначав божественне як соціальне, відповідно категорія сакрального була безпосередньо пов'язана з життям соціуму, як надіндивідуальної реальності. Також Еміль дає першу класифікацію ритуалів. Він поділяє їх на: табу, імітативні, меморіальні та ритуали очищення. Профанне не означає лише індивідуальне, але чіткої межі між сакральним та мирським провести неможливо. Проте, зазначає Дюркгайм, носій тої чи іншої культури завжди може відрізнити одне від другого.

Дюркгайм розуміє ритуал, як систему правил поведінки, яка визначає, як людина має себе поводити в присутності сакральних об'єктів. На думку спадають так звані "Присутствені місця" – будівлі органів державної влади в російській імперії [41]. У державних установах були присутні представники влади, а отже і сакрального, тому вимагалася відповідна поведінка. Чиновники – служителі храмів та розпорядителі божественної сили держави за посередництва бюрократичного апарату. Правильні "жертви" та правильно виконаний "ритуал" безпосередньо впливав на долю "прочанина".

Ідея Еміля Дюркгайма про наявність сфери сакрального – соціального, зрозумілого як божественного, та профанного – індивідуального зацікавила англійських функціоналістів, зокрема Альфреда Редкліфа-Брауна. Він вважав, що основа для розрізнення сакрального та профанного полягала в природному середовищі спільноти. Ритуал – це спосіб встановлення зв'язку з зовнішнім об'єктом, який є важливим для виробничого життя спільноти. Альфред Редкліф-Браун став для англійського функціоналізму воротами для

французького впливу і найбільший вплив – це Дюркгаймова опозиція сакрального та профанного [15].

Соціальна система, на думку Альфреда, знаходила своє відображення в системі сприйняття зовнішнього світу людиною. Наприклад, визначення кабана тотемною твариною говорить про потребу соціуму, а не про природу кабана. Ритуал виявляється інструментом, завдяки якому соціальна система підтримує та розвиває свою діяльність.

Ритуал, як точка перетину сакрального з профанним, за основу має людську взаємодію із зовнішнім середовищем через виробничі практики та соціальну структуру, яка регулює відносини між членами спільноти. Індивід також є продуктом виробництва спільноти і він має бути відповідно структурований та включений у цей процес.

Натомість польсько-англійський антрополог, етнограф і соціолог Броніслав Маліновський, хоча теж був функціоналістом, не поділяв “божественності” соціуму. На його думку, ритуал необхідний, в першу чергу, для індивіда, і виконує різноманітні функції з включення або виключення зі спільноти, нормалізації досвідів, наприклад, смерті, народження, нормалізації процесів переходу між соціальними статусами, наприклад, хлопчик – чоловік, дівчина – жінка, громадянин – президент чи вождь [65].

Спільнота вирішує свої проблеми за допомогою ритуалу, де персоніфіковане суспільство забезпечує функціонування соціального організму та відповідний соціальний порядок. Ритуал – це місток, який пов'язує людину та соціум. Соціум підпорядкований людині, і в жодному разі не є джерелом істини, а тим паче не є суб'єктом дії. Уся агентність знаходяться в руках індивіда, група з яких утворює соціум. Людина, за Маліновським, вводиться у сферу сакрального на рівні з персоніфікованим соціумом, як бенефіціар соціального. Можна сказати, що ритуали, обряди та акомпанемент наративів з ними пов'язаних відносяться до проблем психології мас так, як міф до філософського знання [65].

А от британська антропологиня, відома своїми працями про людську культуру та символізм, Мері Дуглас переносить проблематику ритуалу на сучасне суспільство. Для неї ритуал – це різноманітні форми символічної поведінки, а функція ритуалу подібна до функції писемності – це узагальнення та систематизація соціального досвіду, створення когнітивних та ціннісних систем координат, напрацювання механізмів поведінки в кризових ситуаціях тощо.

За допомогою символічної поведінки людина маніпулює об'єктами навколишнього середовища в такий спосіб, що це впливає на безпосередньо не пов'язану з ними соціальну реальність. Ритуал конденсує символічні дії в складні системи, які в свою чергу, як інструменти соціальної структури чинять вплив на її акторів – виробляють члена суспільства та члена навколишнього середовища.

Мері Дуглас прагматизує ритуал і фактично нівелює сакральне. Ритуал стає в один ряд зі звичаєм, церемонією чи звичкою. Дуглас ототожнює ритуал з грошима. Вона пише в книзі “Чистота та небезпека”: *“Гроші дають фіксоване, зовнішнє, пізнаване позначення діям, які інакше були б дуже заплутаними та суперечливими; ритуал створює видимі зовнішні позначення для внутрішніх станів. гроші виконують функцію посередника в операціях обміну; ритуал стає посередником досвіду і в тому числі соціальному досвіду. Гроші задають стандарт для виміру багатства; ритуал стандартизує ситуації і таким чином допомагає дати їм оцінку. гроші встановлюють зв'язок між минулим та майбутнім, те ж саме можна сказати щодо ритуалу [...] Просто гроші – це найбільш крайній та специфічний тип ритуалу”* [54].

Інший дослідник у полі – Ерік Гофман, американський соціолог 60-70-их років, визначає ритуал як норми етикету, якими керується соціальна поведінка. Ритуал відіграє роль інструменту, завдяки якому підтримується традиція, соціальна стабільність, зрозумілість соціального процесу в суспільстві. Люди – носії свого соціального образу – обличчя (face), яке дозволяє позиціонувати себе в межах всього соціального організму, виконують ритуали-презентації в

яких підтримують існуючий соціальний порядок. Гофман фокусувався на повсякденних ритуалах-інтераціях, але вважав, що дослідження повсякденного згодом дасть розуміння більших структур та динамік соціального життя [69].

Розрізненням між функціоналістським підходом і наступним після нього підходом структуралістським у тому, що структуралісти цікавилися символічним значенням символів всередині ритуалу і дуже мало, або і зовсім не цікавляться контекстом. Леві-Строс вважається засновником структуралізму в антропології та етнології. Структуралісти шукали в ритуалі структури подібні до мовних і взагалі вважали його мовою.

Ритуали є важливими як на індивідуальному рівні, так і для формування та збереження ідентичності групи, що складає культуру. Одним з прикладів є обряд обрізання в єврейській культурі чи схожі обряди ініціації в африканській культурі, важливі для формування чоловічої або жіночої ідентичності. Деякі з найбільш відомих дослідників ритуалів у контексті ідентичності включають Еріка Г. Еріксона, Клода Леві-Строса, Кліфорда Гірца тощо.

Відомий американський психолог та психоаналітик Ерік Еріксон у своїй теорії розвитку людини зосереджується на важливості ритуалів ініціації для формування позитивної ідентичності. У своїй книзі “Identity, youth and crisis” [57] дослідник стверджує, що ініціаційні ритуали допомагають індивіду зайняти та окреслити своє місце в групі, набувши нову соціальну роль. Цей ритуал є важливим для того, щоб забезпечити людині так звану “позитивну” ідентичність. Тим не менш, його тези стосуються радше формування ідентичності, яка відбувається у підлітковому віці та є ключовою для подальшого розвитку особистості.

Леві-Строс вважає, що ритуали відображають більш глибокі культурні структури та є надважливими для підтримки соціальної структури. Ритуали ініціації дозволяють суб’єкту відчувати, що він не просто долучається до групи, але й набуває певного статусу в межах неї. Це допомагає суб’єкту зрозуміти, що його роль в групі тепер інша і він повинен поводитися відповідно до свого нового статусу [62].

Роль ритуалів у формуванні ідентичності вивчав у рамках культурної психології та психоаналізу і знаменитий американський антрополог, засновник інтерпретативної (символічної) антропології Кліффорд Гірц. Він вважає, що ритуали можуть виконувати важливу психологічну функцію для людей, які шукають визнання та підтвердження своєї ідентичності. Гірц вважає, що ритуали допомагають зменшити стрес та невизначеність, пов'язані з переходом від одного етапу життя до іншого [60]. Там, де ритуал є кодифікованим, зменшується ризик втрати орієнтирів особою.

Так військовий обряд переходу, про який — нижче, мав на меті не тільки змінити ідентичність, але й свідомість, підготувати військовослужбовця до життя в складних та стресових умовах, що зазвичай супроводжують військову службу. Такі ритуали зміцнювали сплоченість військової спільноти та дисципліну військових підрозділів.

Ритуал, як головний механізм пам'яті в дописемній культурі, втратив свої позиції в наш час. Це напряму пов'язано з втратою та затиранням ідентичності особи. У культурі під впливом глобалізації, глокалізації та супутніх процесів загострилися проблеми національної та соціокультурної ідентичності, що напряму впливає на можливість самовизначення особи. Ритуал переходу як один з ритуалів спільноти в наш час виступає особливо важливим механізмом, бо укріплює та ускладнює спрощені натепер структури ідентичності особи та групи.

Ритуал напряму впливає на те, що Альфред Шюц називає життєсвітом. Життєсвіт людини – це те, що вона формує протягом свого життя. Це референтна система, яка легітимує ту чи іншу поведінку людини, а також надає сенсу її існуванню. Одним з близьких до такого уявлення буде поняття "культурний зразок" у феноменологічній соціології Альфреда Шюца. За Шюцом, спільнота володіє культурним зразком групового життя для позначення специфічного набору цінностей, інститутів, систем орієнтацій і контролю, які характеризують, а, можливо, навіть конституують будь-яку соціальну групу і той чи інший момент його історичного існування [73]. Культурний зразок

передається з покоління в покоління різними засобами, починаючи від усного передання в народних казках та байках і закінчуючи кодифікованою релігією або будь-яким іншим набором сенсотворчих ритуалів та практик з категорії сакрального. Формується він, зокрема, і під впливом середовища проживання, у взаємодії з ним. Так, наприклад, у ключовому тексті єврейської культури – Торі, є багато згадок про встановлення свят та обрядів. Найголовніше з них – це Песах, свято і супровідний ритуал, які були встановлені під час виходу єврейського народу з Єгипту. Користуючись поняттям Шюца, можна ствердити, що свято Песах є ключовим елементом системи орієнтації.

Було б неправильно твердити, що культурний зразок, який конститує певну соціальну групу, жодним чином не конститує й індивіда всередині цієї групи. Норми поведінки та її диференціація, хоча і нав'язуються контекстом, в якому вони затверджені і перший час екстеріоризовані щодо індивіда, згодом інтеріоризуються, засвоюються, стають невід'ємною частиною людини конкретної культури. Суспільні інститути, які конституують стійкі культурні диспозиції всередині суспільства, виявляють свій вплив на індивіда. Людина, яка живе в полі дії того чи іншого інституту, акцептує та інтеріоризує ці диспозиції. Таким чином вона утворює свою систему стійких культурних диспозицій.

Культура як контекст, в розумінні Кліфорда Гірца, надає знакам свого значення. Людина культури володіє контекстом, своїм інтеріоризованим культурним зразком, який забезпечує розумінням того, як їй жити у соціальній і культурній кон'юнктурі. Людині не завжди потрібно розуміти "чому?", часто це просто "так є" [60].

Концепт "само собою зрозумілого" ("очевидного") вперше був виділений у феноменологічній традиції. Альфред Шюц розбирає проблему переходу від одного культурного зразка до іншого. Це проблематично, адже те, що зрозуміле і не потребує жодного додаткового пояснення для одних, буде зовсім незрозумілим в його справжньому значенні для інших. Альфред Шюц стверджує, що спільнота людей конструє свій символічний світ в процесі

комунікації один з одним в середовищі проживання, і кожна спільнота – свій власний [73].

Альфред Шюц також зазначає, що коли людина з власного культурного зразка потрапляє до людей відмінного зразка, то і перша, і другі керуються знаками і значеннями спеціально відведеними для умовної категорії "чужинця". Так, наприклад, категорія "воїна, який повернувся з фронту" створюється в суспільстві для того, аби суспільству було зрозуміло, хто до "них" повертається, як з ним комунікувати, яке його місце, які його думки. Книжки, розповіді, новини в медіа та інші культурні продукти створюють образ цього воїна. Слід зауважити, що під концептом "суспільства" я розумію людей, носіїв одного культурного зразка, не гомогенного, але такого, де межа між "фронтвик" і "цивільний" завжди конкретна: або воював, або ні. Альфред Шюц стверджує, що проблема полягає в неспівпадінні реального воїна, який повернувся з фронту, з тим конструктом, за яким його категоризує суспільство. Так само і воїн має власний образ того місця, до якого він повертається. Людина, зрештою, дивиться на людину, але обоє сприймають одне одного стереотипно [73].

Для взаєморозуміння між людьми, виникає потреба узгодження знаків. Так людина з "культури А" тренується, коли обирає варіант поведінки та інтерпретації ситуації, притаманний "культурі Б", і отримує детальну "розгортку" культурного контексту згодом. Так засвоюється культурний зразок. Ця проблема на сьогоднішній день з'являється у студентів, які навчаються за кордоном, у дипломатів, у релігійних місіонерів, у шпигунів тощо. Соціалізований індивід видає себе як приналежного до іншої культури через використання притаманних для неї схем інтерпретацій.

Ритуал як механізм доступу у символічну реальність нового світу стає таким собі швидким стрибком-знайомством з новою реальністю та нормами поведінки у ній.

Українська ідентичність та ідентичність українського воїна

Людина є носієм багатьох ідентичностей, будучи учасницею багатьох малих та великих груп. У кожному окремому випадку ми маємо справу з людиною з власною історією становлення та взаємодії з іншими. Ідентичність особи є широким поняттям. Її частково дістають у спадок і частково здобувають. Ідентичність є так званою "стенограмою" уявлень про себе та інших, і вона – цілковито ідеологічна. Вибір ідентичності – це не лише вибір групи, але й цінностей, патернів поведінки, вибір світогляду як такого [32, с.59].

Людина та, відповідно, група творять, підтримують та комунікують свою ідентичність всередині та зовні. Робиться це, власне, завдяки ритуалам і різноманітним практикам.

Як зазначає український журналіст, публіцист, поет та есеїст Микола Рябчук: *“Поєднання різних міжособистісних та інституційних практик творить колективну ідентичність певної множини людей – як членів однієї групи, пов’язаних між собою та відмінних від інших – у свідомості самих цих людей і тих, що з ними спілкуються або дізнаються про їхні дії опосередковано. Така зовнішня та внутрішня ідентифікація якраз і означає існування групи в свідомості (частини) суспільства – тобто саме дискурс творить групу...”* [32, с.57].

Спільність у міжособистісних та інституційних практиках створює колективну ідентичність для групи, учасники якої пов’язані між собою та відмінні від інших. Найголовніше, що створюється це у свідомості самих цих людей.

Коли ми говоримо про колективну ідентичність, мова заходить і за ідеологічні системи. Ідеологія визначає критерії та кут зору, з якого ми дивимося на світ, виставляє норми та межі, а також дозволяє розповісти про себе історію. Щоправда, тут не варто розуміти ідеологію як спотворену реальність, а лише певну систему поглядів. Ідеологічні наративи забезпечують цілісність наших уявлень про світ та інших на противагу роздробленості

образів, подій та осіб. Ідеологія творить символи з того, що є в наявності, і утверджує, комунікує їх через освіту та культуру, різноманітні інституції, завдяки практикам повсякдення і ритуалам надбуденого.

Під час ритуалів символічна реальність може творити свого роду метонімію. Не маючи у матеріальній реальності того, про що мова (ідентичність певної групи), ритуал прагне унаочнити потенцію цього чи вже існування цього. Так через такого роду метонімію учасники ритуалу можуть репрезентувати цілу групу, з якою в особі спільна колективна ідентичність.

А буває і навпаки: велике об'єднання (або його ідея чи існування в символічній реальності ритуалу) може ставати заміником тієї малої групи, до якої особа звикла. Так нація може ставати емоційним еквівалентом родини [32, с.61]. Але для самоідентифікації індивіда з національною спільнотою потрібна навичка абстрактного мислення. Реалізується воно, власне, за допомогою символів – системи культурних кодів та символічних практик, так званих громадянських ритуалів, які дають змогу ту абстрактну спільноту унаочнити. Символи в цьому контексті – це ще й інструмент, який семіотично оформлює спільність інтересів, згідно з М.Рябчуком [32, с.51].

Ідентичність воїна, який є ініціантом досліджуваного у цій роботі ритуалу, очевидно включає також самоідентифікацію себе з нацією, називання себе українцем. Національна ідентичність є важливою, оскільки сам Декалог 126-ої бригади згадує про “велику Україну” (про це – нижче).

Автор книги про “Уявлені спільноти” Б.Андерсон вважає, що націоналізм постав як новий спосіб поєднання солідарності, влади і часу. У ньому оприсутнилося і відчуття побратимства між учасниками національної спільноти на горизонтальному рівні, і ієрархічна субординація на рівні вертикальному і відчуття вічності та Божественного провидіння на рівні темпоральному [32, с.41].

Національна ідентичність є дискурсивним конструктом. Ідентичність українця сьогодні особливо вимагає означення себе наново. Не можна твердити,

що феномен української ідентичності легко піддається опису. Така нецілісність і розмитість української національної ідентичності має походження з квазі-історичного міфу про *“спільне українсько-російсько-білоруське походження та про засадничу несумісність русько-православної цивілізації, до якої українці начебто примордіально належать, із цивілізацією західною”* [32, с.227]. Саме тому національну ідентичність перевинаходять зараз, перш за все, військові, що захищають наші кордони, волонтери та постраждалі від російської агресії, усі, хто дотичні до створення нової української реальності. Для цих людей дотичність до національної спільноти є критичною потребою, оскільки через одних ця ідентичність досі існує, через других стає більш сплоченою, а через третіх оприявнюється її актуальний стан.

Щоб колективна ідентичність існувала і примножуватися сенси її існування, необхідна практика ідентичності або ж навіть її перформування. Зразком цього можуть бути національні свята, військові паради, носіння національного одягу тощо. Усі ці практики засвідчують, що ідентичність стається у реальності, а не існує лише у символічних категоріях. Таким же чином перформується ідентичність військових, які служать певній державі та її цілісності.

З початку військової агресії Росії у 2014 році питання української ідентичності постало особливо гостро. У суспільстві існували різні позиції щодо заборони російського контенту, який напряду впливав на українську ідентичність. Варто визнати існування радикальної позиції, що вимагала заборону та санкції на всі сфери, особливо мистецькі, та щодо осіб, що взаємодіяли з агресором чи його атрибутами (скажімо, російською мовою). Тим не менш, позиція поміркованих осіб була такою, що вважала радикальні ходи неприйнятними і навіть руйнівними для української ідентичності. Як стверджує український журналіст Максим Розумний:

"Ми маємо визнати, що реалізація "рухівської" програми українізації є необхідною, але не достатньою умовою успішного національного самовизначення. Нам потрібна нова модернізована модель ідентичності, яка б

не зменшувала нашу силу і єдність у протидії агресору, а збільшувала її [...]. Українське ядро ідентичності, побудоване на основі історичної та культурної самобутності українського народу, повинне отримати сучасну дієву громадянську оболонку, яка матиме сполучні ланки до всіх різновидів та форм ідентифікації, що сьогодні складають наше національне тіло [...]. В основі такої моделі – громадянські чесноти, лояльність до власної держави, консенсус із базових питань історичної, культурної, мовної політики" [31].

Очевидно, що повномасштабна війна з Росією найбільше за останній час вплинула на персональну та колективну ідентичність українців і сплоченість української спільноти. Цей зовнішній фактор стимулював продукування нових символів (літак "Мрія" як прагнення до волі від загарбника), а також вимушено інтенсифікував комунікацію та обмін всередині групи. Ідентичність українця кристалізувалася, зросла солідарність усередині групи.

Як зазначає соціолог Данило Судин у статті "Як війна вплинула на нашу ідентичність, пам'ять та цінності?": *"Змінюється внутрішнє наповнення ідентичності, котра стала більш дієвою: у травні 2022 року 78% опитаних жертвували гроші на ЗСУ, 58% робили пожертви на гуманітарні потреби, 56% жертвували одяг та речі для ВПО, 51% долучився до волонтерської діяльності. [...] ...національна ідентичність ставить кожного перед питанням: якщо я не допомагатиму ЗСУ, чи матиму я право вважати себе частиною України?" [37].*

Бачимо, що ситуація війни вплинула насамперед на практики членів суспільства, які напряду пов'язані з долученістю до групи та стійкою ідентифікацією себе як українця/українки.

Соціолог засвідчує також про градацію у кількості тих, хто пов'язує себе з національною групою і перестають ідентифікуватися з минулою ідентичність радянської людини, відповідно до історичних подій останніх двох десятиліть:

"У 1992-2004 роках частка тих, хто вважають себе передусім громадянами України, не перевищувала 50%. Цей поріг ми перетнули після Помаранчевої революції. Наступний злет припав на Революцію гідності та початок російсько-української війни — тоді був подоланий поріг у 60%. З початком широкомасштабного російського вторгнення українське суспільство здолало поріг у 70%. Зовнішні межі української ідентичності окреслились значно чіткіше. Європейська ідентичність посилилась – з 3,6 до 6,4 бали (0 означає, що людина зовсім не відчуває себе європейцем, а 10 – що відчуває абсолютно). Натомість ідентифікація себе з "радянськими людьми" ослабилась – з 2,9 до 1,1 за аналогічною шкалою" [37].

Подібним чином змінилася і українська армія. Зважаючи на серйозний виклик вторгнення в Україну, з'явилася критична потреба творити спільноти військових та ту символічну реальність, яка б забезпечила сталість і довготривалу єдність групи. Варто підкреслити, що захищають наші кордони воїни з різних регіонів доволі великої країни, тобто навіть можна твердити, що відбувається своєрідний міжкультурний діалог, який сприяє формуванню єдиної ідентичності українського воїна.

Тож бачимо, що консолідація українського суспільства сприяє сплоченню українського соціуму, творенню нової ідентичності. Так ідентичність українського воїна, яка донедавна не існувала через пострадянський спадок та слабкість інституту української армії, має бути винайденою через нові ритуали та практики або ж зв'язок з військовою традицією на наших теренах.

Ритуали переходу і зміна ідентичності

Ідентичність, як особиста, так і групова, не є явищем сталим чи монолітним. Ототожнення людиною себе з певною групою чи уявленнями може зазнавати змін з часом. Так само змінюється вік людини, її цінності, та шляхи

для реалізації себе. Ритуали ініціації тут постають як важливі інструменти безболісного переходу та своєрідні експлікатори, як поводитися, як взаємодіяти з іншими тощо.

Мірча Еліаде назвав обряди переходу "ініціацією", виокремлюючи самі ритуали переходу, ритуали посвячення в таємні товариства, в шамани і знахарі тощо. Ініціацією дослідник вважав ті ритуали, що стосуються вікових перемін чи статевої зрілості (ініціація хлопчика в юнаки), обов'язкові для архаїчної культури. І якщо цього роду ініціації стосувалися усіх учасників гурту чи племені, то вже ініціації в таємні товариства чи військо проводилися для тих особливих, які могли в ці групи вступати. В античній культурі ці обряди були напряду пов'язані з містеріям [56].

На наших теренах дослідники користувалися радше поняттям "ритуали/обряди переходу" і виокремлювали ритуали життєвого циклу, та соціальної чи релігійної трансформації. До ритуалів життєвого циклу відносили ритуали, які оформляють народження, повноліття, шлюб і смерть. До церемоній соціальної трансформації належать, по-перше, всі ритуали, що пов'язані зі зміною соціального статусу, не з біологічними змінами (ці ритуали мають інституціональне оформлення). Ритуали релігійної трансформації теж входять до цієї групи, бо фіксують зміни в статусі релігійному (хрещення, постриг, рукоположення тощо) [20, с.132-133].

Як прийнято вважати в академічній сфері, структура ініціацій у суспільствах європейського регіону складається з таких етапів:

- 1) ритуальне відокремлення ініційованого з колективу (або ж передлімінальна фаза);
- 2) перебування ініціанта поза колективом, своєрідна соціальна "смерть" (лімінальна фаза);
- 3) включення до колективу в новій ролі чи статусі (постлімінальна фаза).

Окрім цього, ініціації завжди пов'язані зі сферою сакрального. Варто зауважити, що в обрядах переходу була зібрана вся космогонія та уявлення про

світ тогочасними суспільствами. Ритуали посвячення посідають особливе місце в історії культури не тільки архаїчного суспільства, але й багатьох більш розвинених цивілізацій. Вони охоплюють і релігійне, і соціальне життя людини, бо запроваджують у хаос і наново відбудовують космос ініціанта. Це і є переходом до нового стану суб'єктивності, яка означає відмирання старого (форма "ритуальної смерті"). Як зазначав Дж. Кемпбелл: *"Ініційований піднімається з попелу мертвих богів"* [21, с.16]. Символічна смерть тягне за собою і символічне народження [20, с.134-135].

Посвячуваний під час ритуалу перебуває у стані подовженого часу. Через ритуальну смерть ініціант переходить зі світу профанного у світ сакральний. Однак у процесі ініціації він перебуває у маргінальному, лімінальному, переверненому світі, де не існує норм, бо немає самої спільноти, до якої він зараз належав [20, с.136]. Саме для того ініційовані змінюють стать, одяг, чи, скажімо, мають таємну мову [51].

З кожним новим етапом ініціації людина все ближче до сакрального світу, вона більш сакралізована. Вона стає тою, що носить певне знання. Відбувається включення індивідуальної свідомості в космологічне. З одного боку, адепт отримує певний новий безликий соціальний статус, і тим самим відбувається зміщення основної уваги від індивідуальної свідомості до колективної [20, с.136]. Відбувається процес стереотипізації, який допомагає пристосуватися до нової ролі. Можна зробити висновок, що обряд ініціації працює на горизонтальному (профанному, людському) й вертикальному (сакральному, божественному) рівні.

Ініціація має ще і низку психологічних аспектів. К. Юнг зазначав, що ініціація на психологічному рівні – це звільнення індивіда з першопочаткового, тваринного стану. Тому він висноував, що механізм ініціації є радше біологічним, бо працює зі сферою інстинктів [64]. Окрім цього, ритуал переходу на пряму працює з емотивною сферою людини, бо сприяє зменшенню стресу, є свого роду психотерапією. Ритуал залучає до найрізноманітнішого спектру

емоцій – від болю, страху і страждання до захоплення і радості від набуття нового себе.

Так для того, аби бути воїном, мати психологічну стійкість перенести вбивство людей, як ворогів так і товаришів, а потім повернутись назад у суспільство і жити за його законами, потрібно мати механізми, які б забезпечували психічне здоров'я та смисл життя такій людині. Прикладом відсутності, чи поганої пропрацьованості таких механізмів є велика кількість самогубств після завершення в'єтнамської воєнної кампанії США. Тоді однією з відповідей як на виклик стала розробка та впровадження школи Нейролінгвістичного програмування. Методи роботи цього напрямку психотерапії дозволили працювати з посттравматичним розладом та іншими розладами вояків, які повертались до цивільного життя.

Базоване на технологічній роботі з підсвідомим та Еріксоновому гіпнозі: інструкції, послідовності дій, жести, інтенції, нейролінгвістичне програмування стало своєрідним заміном обрядів очищення серед тубільних народів світу. Наприклад техніка re-framing (перерамування) – це послідовність дій та інтенцій для переходу з одного бачення світу до іншого.

Отже як ритуал, так і психологічні методи впливу спрямовані на активізацію психологічних механізмів переосмислення отриманого досвіду чи підготовці до отримання нового досвіду. Тобто ритуал не має обов'язково бути закорінений у глибоку традицію суспільства, а має активувати психіку в той чи інший спосіб задля досягнення результату. Ритуал, його механіка та символіка можуть бути створені згідно з законами психології.

Ритуал орієнтований і на те, аби психологічно подолати страх перед чимось, наприклад, смертю, або ж очиститися від неї. Смерть в самій своїй суті завжди була переходом, прообразом переходу, як і народження. Звідси символіка проходження через воду, вузькою стежкою випробувань, крізь скелі, крізь темряву, крізь забуття, від незнання до знання тощо. Люди, які мають справу зі смертю, зазвичай знаходяться в особливому статусі. У секулярному суспільстві це працівники моргів, судмедексперти, вбивці, поліціанти, лікарі, воїни. У

традиційних суспільствах, наприклад, в єврейському, людина не може взаємодіяти зі смертю без наслідків для себе. Після такої взаємодії необхідно пройти обряд очищення, а то і серію обрядів розтягнутих у часі для того, аби наново увійти у нормальну взаємодію з суспільством. Існують свідчення про тривалі обряди очищення від “забруднення смертю” в деяких африканських племенах. Так аборигени близько місяця змушені жити на самоті після вбивства ворога в поході.

Але ініціація є ще й переходом від свідомого стану у несвідоме, причому з індивідуального свідомого до колективного несвідомого. Призначення і справжній результат цих обрядів полягав у супроводженні людини через ті важкі зміни, які вимагають змін у моделях не тільки свідомого, але й несвідомого життя [20, с.136].

На останньому етапі з іцініантом відбувається процес індивідуалізації, він переходить з одного психічного стану до іншого, так досягаючи самоті. За словами В.Тернера, народження, життя і смерть індивідуального – все є входом у несвідоме і поверненням. Віктор Тернер розпрацьовує одну з ключових опозицій його теорії ритуалу – це *communitas*/структура. Комунітас – це позаструктурна спільність одного учасника з усіма іншими, це звільнення від соціальної ієрархії за допомогою механізмів ритуалу, фактично – сягання у найглибші архитипічні шари психіки де не існує розділення. Після пережиття комунітас Тернер зазначає, що відбувається повернення назад до структури, але вже з новими силами та смислами.

Обряд ініціації, як і будь-який інший ритуал, пише Річард Шехнер, кодифікованої в діях культурної пам’яті, є частиною культурного зразка тої чи іншої групи людей [76]. Поняття культурного зразка є в австрійського філософа і соціолога Альфреда Шюца, для якого це складна система смислів, норм поведінки, знань та інших елементів, яка забезпечує осмислення реальності групою людей однієї культури [73]. Ритуал в цьому контексті відіграє роль транслятора культурного зразка через покоління, а також і способом практики смислів власної культури.

Ритуали ініціації є частиною того, що Арнольд ван Геннеп називає обрядами переходу. Під ритуалом зазвичай розуміють саме форму передбачуваної, впорядкованої та соціально санкціонованої поведінки, що складається історично. Дії ритуалу строго канонізовані і наперед визначені.

У своєму дослідженні А. ван Геннеп не лише класифікує самі обряди, а й виділяє культурні опозиції: світ "профанний" – світ "сакральний", обряди позитивні (ті, що дозволяють) – обряди негативні (ті, що забороняють), дії прямі – дії непрямі тощо.

Обряди переходу широко розповсюджені. Наприклад, широко відомий в Україні ритуал "сядемо на дорогу", коли перед виходом з дому усі учасники майбутньої подорожі сідають хто де може на короткий проміжок часу і потім піднімаються та вирушають у дорогу. В розумінні ван Геннепа такі дії можна прочитати як подолання невидимого порогу, який відділяє людей подорожуючих від людей, які знаходяться вдома і не подорожують. Перехід між станом осілим та станом мандрівним є важливим, бо статус мандрівника дає певні права та привілеї, яких не має людина осідла. Наприклад необхідність тримати піст послаблюється для християнина, який знаходить в подорожі. Це викликано об'єктивними причинами, бо мандрівник часто не має можливості обирати спеціальну їжу, а лишається з тим, що є. Нам цей приклад відкриває розуміння, що набутий статус модифікує права та обов'язки в рамках культури, яка цей статус здатна розкодувати [80].

Проте окрім лише набуття статусу, обряд переходу забезпечує знання, які відповідають статусу. У випадку з сидінням перед довгою дорогою це, радше за все, є рудиментом довшого ритуалу виряджання в дорогу, який колись існував. Бо досі серед християн поширеною є практика молитви перед дорогою. Мандрівник виходить з зони відносної стабільності та передбачуваності – дому, та потрапляє у зону хаосу та високої ймовірності непередбачуваних ситуацій, а отже потребує захисту вищих сил, Бога, який може подбати про випадок.

Найбільш розповсюдженими обрядами переходу у традиційних суспільствах були ті, що пов'язані з пубертатним періодом (посвята юнака в

чоловіки). Ритуали переходу фіксували не лише соціальні, але й біологічні зміни, тому в ритуалах повноліття юнаки і дівчата помирали як діти і народжувалися як дорослі. Л. Леві-Брюль зазначав, що посвяти мають інтенцію досконалості індивіда, тобто мають зробити його здатним виконувати всі функції законного члена племені для давнього суспільства [63]. Так юнак після підліткової ініціації набував права носити зброю і вступати у шлюб. З цих пір юнак стає повноправним чоловіком для громади.

Іншого роду були обряди, пов'язані з посвятою у певного роду діяльність. Ініціація воїна, наприклад, могла супроводжуватися болісними випробуваннями, як от нанесення ран чи інших тілесних ушкоджень при обряді військової ініціації тощо. Це дозволяло загартувати тіло, зробити невразливим і пристосувати до нових обставин постійної боротьби. Логіка була також у тому, що в ініціанта перебудовувалася психіка, знімалися страхи, вироблялися навички взаємодії з новою групою. Перш ніж перейти в інший стосунок з соціумом, людина повинна була пережити часткове руйнування за межами попередньої групи. Саме тому випробування часто відбувалися в лісах чи інших локаціях, що засвідчували та підкреслювали символічну "смерть" ініціанта.

Весілля теж є одним з прикладів обрядів переходу, проте набагато більш складним та насиченим. Тут змінюється статус з незаміжньої дівчини на дружину і з парубка на чоловіка. Спільнота, як живий організм проводить пару, передає їм нові статуси, ідентичність, знання у формі символів та символічних дій, а інколи і безпосередні інструкції, як, наприклад, у сороміцьких піснях, які під час першої шлюбної ночі виспівували бабці під дверима у молодих – для того, щоб вони знали, що робити під час статевого акту. Інший приклад – обряд єврейського традиційного весілля, що включає в себе розбиття чаші. Після того, як молодята оголошені одним цілим, вони загортають чашу у полотно, кладуть на підлогу і розбивають ногою – це пам'ять про руйнування храму, яка має існувати навіть у моменти найвищої радості.

Сучасними зразками обряду переходу також будуть: посвята в студенти, інавгурація президента, "перший дзвоник" у школі, випускний тощо. Проте у

наш час, особливо в умовах воєнного стану, не всі з цих обрядів супроводжуються особливою церемонією, що певною мірою затирає межі між статусами і змінює концепт переходу, роблячи зміни у статусі індивідів менш помітними.

Отож ритуал, а особливо ініціація, напряму пов'язані з формуванням, перформуванням та зміною ідентичності, як особи, так і групи. Учасник ритуалу стає учасником сконструйованої символічної реальності, яка спрямована на те, аби подати культурний зразок, сформувати уявлення про поведінку згідно з новою ідентичністю тощо.

Розділ II. РИТУАЛЬНО-ОБРЯДОВІ ЗАКРИТИХ ТОВАРИСТВ ТА ВІЙСЬКОВИХ СПІЛЬНОТ В ЄВРОПЕЙСЬКІЙ КУЛЬТУРІ

Військова спільнота, братство, закрите товариство – це соціальні феномени одного порядку. Для них характерним являється внутрішня ієрархія, особлива життєва стилістика, специфічна колективна ідентичність, яка виражається в символах, знаках, групових практиках, та, як наслідок, вироблена індивідуальна ідентичність учасника такої соціальної формації.

Товариства, клуби, групи їх ідентичності постійно присутні в житті людини. Людина так відноситься до колективу товариства чи братства, як частина до цілого, яку необхідно повноцінно включити в це ціле. Так будь-яка соціальна група виробляє свої механізми включення, чи то пак ініціації нових членів у свої ряди.

Закриті чоловічі товариства та клуби, їхні прикмети та вимоги до ініціації

Закриті товариства та клуби формувалися в різних історичних періодах та країнах з бажання передавати знання та традиції від покоління до покоління чи підтримувати спільні інтереси, політичні чи релігійні переконання, а також бажання забезпечити свою владу та вплив. Так, наприклад, товариство ілюмінатів ("Товариство Баварських Ілюмінатів") у Баварії в кінці 18 століття сформувалося як реакція на застарілі традиції та доктрини церкви та монархії, а його члени прагнули до розвитку освіти та науки, людських прав та свобод [48].

Ініціація у певну закриту групу завжди визначалася повноцінним входженням всередину певної групи чи світоглядного товариства та того дискурсу, який ним продукується. Звідси виникає секретність. Людина, яка не здійснила перехід, не володіє необхідною цілісністю, чи знаннями про структуру реальності, чи системою інтерпретації реальності, яка б забезпечила

адекватну інтерпретацію "таємних" знань. Бо світогляд задає рамки інтерпретації для всього, для зрозумілого і незрозумілого, існуючого і неіснуючого. Це акваріум з нескінченним радіусом і все, що в нього потрапляє набуває відповідних виду та форми навіть попри геть іншу природу, яка може інакше виглядати в межах більш актуального чи, принаймні, відповідного їм світогляду. Так, наприклад, Євхаристія ранніх християн у древньому Римі була інтерпретована римлянами як акт канібалізму, оскільки ті знали, що християни їдять тіло і кров.

Посвята у товариства завжди була багатокomпонентною. У середньовічних лицарських орденах ініціація зазвичай включала в себе різні етапи, як от перевірку моральності та духовної готовності кандидата, складання присяги та отримання символічних оберегів [7]. Нерідко кандидата могло чекати серйозне випробування.

Окрім самого ритуалу переходу, у таємної групи, в яку вступає новий індивід, існують перманентні ознаки, які визначають приналежність до цього товариства. Це таємні знаки, обряди і церемонії, спеціальний одяг чи маски, будь-яке потаємне сакральне знання чи міфологічні уявлення. Найяскравіший приклад – студентські товариства, які існують до сих пір, мають свої паролі, пісні та гімни, особливого роду рукоштовкування, різні форми вітань тощо [48].

Деякі дослідники вважають, що таємні спілки виникли з самого початку як конкретно і виключно чоловічі таємні союзи на зламі матріархального суспільства. Великий вплив мали вони на класоутворення чи то навіть на державотворення. Чоловічі таємні спілки (Männerbünde) проводили всередині суспільства штучні межі, відокремлюючи посвячених у групу від непосвячених. Такі групи, як зазначає основоположник антропогеографії Фрідріх Ратцель, можна вважати за перший орган політичного примусу [30, с. 113]. До таємних чоловічих спілок приймали обмежене число молодих чоловіків. Приймали не будь-якого чоловіка, а лише наділеного особливим статусом, рангом, який передавався за чоловічою лінією [48, с.338].

Основою для багатьох товариств стали братства або лицарські ордени, як наприклад масони. Ці братства розробляли ритуали вступу у члени, засновані на військових принципах, бо включали в себе існування рангів. Поступово, по мірі зростання рангу, членам братств ставали відомі таємниці, які охороняються групою, але тільки тим, хто піднявся на вищі ієрархічні позиції. Вони були посвячені у всі таємні знання та діяльність групи [7].

Отож невід'ємними ознаками існування закритих чоловічих товариств в історії була наявність, перш за все, власної ритуалістики, як під час вступу у групу, так і перманентної, а також використання особливого одягу, мови чи шифру, пісень чи паролів.

Обряди переходу в європейській культурі. Посвята в лицарі, монаші обіти, британські воїни Гуркхи та Морські піхотинці США

Ініціація в лицарські та монаші ордени

Посвята в лицарі – це церемонія, яка була однією з форм військової ініціації, що мала місце в Середні віки в Європі. Тим не менш, прототипи цієї церемонії можна знайти і в античності. Привселюдне вручення зброї юнакові батьком чи статусною людиною існувало як ритуал ще з I століття.

Сам обряд посвяти має своє походження від долицарських часів. Такий звичай був у давніх германців. Так з давніх-давен німецькі народи посвячували юнаків у воїни. На урочистих зборах голова племені, батько, або близький родич, оперізував юнака мечем, який досяг повноліття, і вручав йому спис. З того часу юний воїн отримував право носити зброю та вважався повноправним членом громади [49].

Ритуал оперізування мечем (лат. *singulum militare*) означав визнання юнака як повнолітнього. Спочатку повнолітніми ставали у 12 чи 15 років, але в XIII столітті межею став 21 рік. У той же час з'явилася традиція вручення

майбутньому лицарю конкретних елементів, артефактів, що свідчили про його нову ідентичність. Окрім меча, він отримує елементи лицарського обладунку.

Спершу молодик здійснював ритуальне обмивання, потім одягав білу полотняну сорочку та плащ, і так поставав перед королем (чи іншою особою, яка здійснювала посвяту), у присутності якого йому прикріпили до чобіт золоті шпори, на шию вішали щит. Усі ці елементи свідчили про те, що тепер юнак готовий до боротьби. Посвята також передбачала різноманітні випробування, як от збивання зброєю манекенів. Ритуал не міг статися, якщо випробування юнаком не пройдено [49].

З часом релігія почала проникати у ритуальну церемонію. Так з'явилося так зване "нічне чування", коли юнака залишали біля вівтаря у храмі на всю ніч. Вранці священник благословляв його перед людьми. Так лицарська присяга (лат. *votum professionis*) почала передбачати захист віри та церкви, певну стриманість та чистоту життя (наприклад, відсутність нечесного заробітку). Леон Готьє, відомий французький історик XIX століття, який присвятив своє життя дослідженню лицарства, говорив про обряд посвячення в лицарі так, наче він був для середньовічної церкви восьмим таїнством [59, с.93].

У XV столітті ритуал посвячення в лицарі спрощується, і спрощена процедура застосовується спочатку до окремих лицарів, а потім і до колективу. Так з нагоди коронування короля, юнаки з благородних сімейств, що складали або входили до почту короля чи князя, посвячувалися в лицарі колективно. Це дійство вже не залежало від церкви і було суто світським, що свідчило про певну байдужість Церкви до обряду, який, як і лицарство в цілому, сповнюється тепер світським ідеологічним змістом.

Прикладами ініціації у релігійному (зокрема християнському) контексті можуть бути хрещення чи, що більш очевидно, постриг у ченці. Постриг у православній та католицькій традиціях приймають ченці. Це символічна дія, що полягає в обстриженні волосся на знак приналежності до церкви, відданості їй [11]. У західній традиції обряд постриження здійснювався тільки над

священиками і ченцями, які носили тонзуру (гуменце у східно-слов'янській традиції) [49].

Цікавою частиною обряду є триразове веління подати ножиці і триразове відкидання їх. Тобто ініціант повинен був ствердити свій намір, щоразу подаючи ножиці знову. Приймавши ножиці утретє, ігумен постригав посвячуваного і давав йому нове ім'я, нагадуючи цим остаточне зречення його від світу. Після постриження посвячуваний одягався в хітон, параман, рясу, пояс, клобук, сандалі і отримував вервицю [11] – атрибути нової особистості.

Ініціація у європейські війська з початку ХХ століття і до сьогодні.

Непальські воїни гуркхи та американська морська піхота

Гуркхи – це солдати непальського походження, яких залучають до британської армії протягом останніх 200 років. Їх традиційно набирають із гірських жителів Непалу, які є нащадками великого індуїстського воїна VIII століття Гуру Горахнатхи. У 1814 році Британська Ост-Індська компанія вперше воювала з ними під час англо-непальської війни. Саме тоді британські війська захопилися військовими здібностями та тактикою гуркхів і вперше набрали їхні війська у свою армію вже за рік, у 1815 році [67].

"Краще померти, ніж бути боягузом" є девізом непальських вояків, а впізнати їх можна за традиційною зброєю – це 18-дюймовий вигнутий ніж, відомий як кукрі. Вікторіанці відносили їх до "військової раси", вбачаючи в них особливо чоловічі якості – твердість, відданість обов'язку, витривалість та непохитність. Політологи часто говорять також про дисциплінованість цих формувань.

Після поділу Індії в 1947 році гуркхи почали остаточно воювати за британців по всьому світу. Понад 200 000 воювали у двох світових війнах, а за останні 50 років вони служили в Гонконгу, Малайзії, на Кіпрі, у Косово, в Іраку та Афганістані [67].

Гуркхи дотримуються своїх непальських звичаїв і вірувань, і бригада дотримується релігійних свят, таких як Дашайн, під час якого в Непалі приносять у жертву кіз і буйволів. Окрім того, у їхній культурі сильним є дух військового братерства, тому у кожному батальйоні зазвичай тісні родинні зв'язки [81].

Процес відбору для гуркхів є складним. Вербування здійснюється британськими гуркхами Непалу; головний центр вербування знаходиться в місті Покхара. Під час вербування майбутній солдат проходить два етапи відбору; спочатку регіональний відбір, де новобранець проходить серію фізичних тестів, письмове оцінювання з англійської та лічби, а також співбесіду. Ті, хто пройшов

регіональний відбір, переходять до центрального процесу відбору в Катманду, який включає додаткові фізичні та мовні тести, медичний огляд та повторну співбесіду [67].

Навчання гуркхів триває 36 тижнів і охоплює низку сфер, таких як дух бригади, мовна підготовка, культурна підготовка, управління кар'єрою та професійний вибір, а також 26-тижневий курс бойового піхотинця. Це дозволяє навченим солдатам виконувати свої обов'язки в операціях і продовжувати традиції своїх предків, залишаючись етнічною меншиною зі своїми звичаями та ритуалами у великій британській армії.

Опісля навчання та іспиту гуркги проходять ініціацію. У британській армії вона полягає лише у складанні присяги на вірність. Натомість у традиції гуркгів ритуал передбачає присягу вірності традиціям, предкам, та може відбуватися із взаємодією з кров'ю, яка засвідчує братерський зв'язок [81]. На жаль, дослідникам досі не вдалося дослідити кінцевий етап ініціації, оскільки він закритий від зовнішніх втручань. Тим не менш, бачимо тут зразок тяглості традиційних обрядів посвяти. Міцний родинний зв'язок і повага до військової традиції предків робить це закрите товариство воїнів таким, що володіє значним культурним капіталом і досі береже міцну тканину сенсів всередині групи. Так навіть кукрі як давній артефакт культури (та культури війни) гуркгів береже значне смислове навантаження.

Щоб краще осягнути закоріненість гуркгів у своїй культурі, варто звернути увагу на їхню практику використовувати свої племінні назви як прізвища, що спочатку викликало плутанину у британській військовій адміністрації [81].

Загалом структурно підготовка гуркгів до ініціації виглядає схожою до давніх ритуалів ініціації. Розпочинається все первинним відбором і повним відданням себе новій ідентичності. Окрім того, чітко видимою є відділення від батьківського дому, а саме переліт до Великої Британії. Саме навчання та перші випробування, потім – ще один іспит опісля навчання відбуваються в Непалі. І лише по проходженні цих етапів (на постлімінальній стадії) воїн гуркга отримує

бойове ім'я, що означає його повноцінне входження у воєнне братерство. У результаті випробувань вони отримують також військову форму, проте нерідну, британську.

Гуркги є зразком тих невеликих військових формувань, що мають стійку національну чи то навіть локальну ідентичність, а тому бережуть воєнну традицію і підтримують її ритуальну складову як невід'ємну частину ідентичності групи, що є чи не найвищою цінністю (своєрідний культ предків та передання).

Але не лише культ предків і традиції домінує у гуркгів, але важливим ритуалом є вшанування померлих воїнів. Закутані в біле та з поголеними головами, відставні солдати сидять, схрестивши ноги, у спеціальних наметах протягом трьох днів символічної та традиційної жалоби за померлими, поклоняючись душам побратимів, які воювали та загинули за Британію. Гуркги вірять, що їхні душі досі блукають, бо їхні похорони ніколи не проходили за звичаями та традиціями, або ж їх не було взагалі. Під час ритуалу віддання шани вони запалюють масляні лампади та ароматичні палички, а сотні чи тисячі відвідувачів приходять віддати данину пам'яті солдатам. Багато хто в індуїстському Непалі вірить, що їхні діти та онуки не можуть жити в мирі, якщо не виконуватимуться звичайні обряди трауру за померлими предками, а їхні душі залишатимуться бродити, як привиди. Шануючи тих відважних, які загинули в бою, гуркги символічно долучаються до тієї сили та мужності, якою володіли загиблі.

Іншим зразком формувань, щоправда значно більших за розмірами, які проходять через кілька етапів ініціації у воїни можуть бути американські морські піхотинці. З моменту заснування 13 жовтня 1775 року ВМС Сполучених Штатів Америки зазнали драматичних змін у технологіях та персоналі. Однак, незважаючи на ці зміни, багато звичаїв і традицій військово-морського флоту залишаються незмінними. Їхній ритуал переходу структурно здійснюється у ті ж три етапи, передбачає навчання та

випробування, які завершуються зміною звичного імені на бойове ім'я та офіційним шикуванням. На останньому здійснюється публічний вихід індивіда з новонабутою ідентичністю. Громада має засвідчити зміну статусу морського піхотинця.

Корпус морської піхоти Сполучених Штатів є, мабуть, найжорсткішим родом збройних сил. Навчені боротися на землі, на морі та в повітрі, морські піхотинці мають репутацію непереможних. Їх шанують як майстрів дисципліни, і вони готові витримувати надзвичайний фізичний і психічний дискомфорт. Вони також навчені вбивати. Обряд ініціації морської піхоти інколи стає цілою боротьбою молодого новобранця за звання.

Їхній випадок цікавий також тим, що часто у світовому просторі з'являються історії про те, як морські піхотинці проводять несанкціоновані церемонії, ініціації та ритуали, які призводять до санкцій на них з боку влади. У 1956 році корпус морської піхоти зазнав репутаційних втрат, бо інструктор з навчання повів своїх новобранців у нічний марш через болота острова Парріс (Південна Кароліна), і шестеро новобранців потонули під час припливу. Час від часу з'являються газетні статті про жорстоке поводження під час вишколів піхотинців. До слова, мова іде не лише про піхотинців, бо ж і американські десантники називають свій обряд переходу "кривавими крилами", оскільки той полягає в іспиті зі стрибків з парашутом, який не завжди проводиться з дотриманням усіх правил безпеки.

Єдиними офіційно дозволеними обрядами переходу у Корпусі морської піхоти США є навчальний табір і школа кандидатів в офіцери. Кожен морський піхотинець витримує одне з випробувань, і спільний досвід випробування створює спільний зв'язок між воїнами. Однак часто ритуалом зловживають, і тоді він ризикує стати "дідівщиною". Дідівщина в Корпусі морської піхоти зазвичай має дві форми: як частину церемонії обряду або як зловживання владою. Перший, ритуальна дідівщина, зазвичай має місце, коли морський піхотинець вступає в новий підрозділ, наприклад, після закінчення школи. Тоді це виступає звичайною лімінальною стадією ритуалу. Друга форма включає в

себе зловживання стосунками між старшими і молодшими піхотинцями, які різняться чи то посадою, чи чином.

Дідовщина – термін відносний, і його важко визначити у військовому сенсі. Практики дідовщини в армії подібні до тих, що зустрічаються в у чоловічих і жіночих товариствах. Психічний і фізичний стрес, якими піддані новобранці та кандидати під час вступної підготовки, ймовірно, вважатиметься дідівщиною в університетському середовищі, але він важливий для формування воїнів. Наразі Корпус морської піхоти розробляє нову політику та визначення того, що є дідівщиною. Американське суспільство, очевидно, висловлює стурбованість щодо цих традиційних ритуалів, які виходять з-під контролю, тому давно існує дискурс про інституціоналізацію, нагляд за ритуалами ініціації воїнів та санкціонування їх.

Обряди ініціації в українській культурі.

Посвята у дружинники, козаки та рекрути.

Посвята в дружинники за часів Русі

Хоч феномен обряду ініціації в українській традиційній культурі тривалий час залишався поза увагою дослідників, останнім часом історики, культурознавці та етнографи таки почали займатися реконструкціями давніх обрядів переходу на українських теренах. Дослідження сягають VIII століття, себто давніх слов'янських ініціацій юнаків. Джерелами для дослідників обрядовості цього періоду є здебільшого фольклор, билини, думи чи казки. Вони є найінформативнішими, окскільки, наприклад, героями билин здебільшого були давньоруські богатирі, а в створенні цих творів брали участь самі співці з середовища дружинників; казки часто містили прототипи обряду, які мали підготувати до нього тощо [2, с.17]. Тим не менш, окрім цих джерел, важливими залишаються літописи і твори давньоруської літератури.

Розглядати ініціацію в епоху Русі варто з початку становлення феодального суспільства, оскільки саме тоді військова справа перетворюється на професійне заняття вузького кола знаті і, відповідно, символічно окреслюється та наповнюється. Давніші ритуали давньоруських дружин реконструювати поки що неможливо через брак джерел.

Давньоруська князівська дружина є явищем аналогічним західноєвропейській королівській дружині-комітату, бо є закритим об'єднанням, вступ до якого ритуально оформлювався ініціаційними обрядами. Воїнська ініціація починалася обрядовим відокремленням майбутнього дружинника від колективу і сім'ї (прелімінальна фаза). Так бояри віддавали своїх синів у семирічному віці на виховання за межі сім'ї. До слова, цей звичай був запозиченим у Західній Європі. Але справжнє виділення з колективу відбувалося тоді, коли його проводжали до двору княжого воєводи, де юнак мав стати воїном-дружинником. Про цей обряд знаємо з народних пісень-голосінь, які перетворювали це дійство мало не в похорон [2, с.26-27]. Так юнак помирав для соціуму в одному статусі, але водночас народжувався в іншому. З символічною смертю пов'язана також традиція переодягання чи зміни імені нового воїна. "Відкинуті" під час лімінальної стадії юнаки часто звалися вовками, бо жили за межами общини. Тому вони могли навіть переодягатися на звірів. Це переодягання мало стерти моральні межі, характерні для людини [20, с.140].

Як зазначає дослідник В.Балушок: *"Відомо, що в архаїчну епоху ініціації індоєвропейських народів, в тому числі й слов'ян, включали ритуальне переродження ініційованих на вовків. Це знайшло відображення у фольклорі, де вовкулацтво пов'язане з прадавнім міфом, з якого цей мотив перейшов у міфологічні легенди, а також меншою мірою, в російський та сербський героїчний епос і в казки. Так, у давньоруському епосі, який представлений у "Слові о полку Ігоревім", літописах і в билині про Волха Всеславовича присутній давньослов'янський міф про вовкулаку, пов'язаний з культом вовка і обрядами ініціацій"* [2, с.23].

Цікаво, що існувала стратифікація новоприйнятих воїнів за віком та походженням. Себто вищий статус треба було заслужити, і перш ніж стати справжніми боярами, отроки повинні були пройти посвячувальні обряди. І. Крип'якевич писав, що отроки – *"це лицарська молодь, яка походила з боярських родів: у князівській дружині вони готувалися до військової служби"* [24, с.18-19].

Виконання молодшими отроками обов'язків слуг вказує на їхнє низьке становище, що характерно для лімінальної фази ініціації [с.34]. Як писав Тернер, у цей час ініціанти перебувають між двома станами *"являючи собою "ні те ні се"* [77, с.169]. Під час цієї фази ініціанта могли навіть висміювати ті, хто ритуалу не проходив, щоб підкреслити його низький статус натепер або ж зовсім так зване "неіснування". Так само в західно- та центральноєвропейських країнах, перш ніж бути допущеним до посвячення в лицарі, молоді люди з 14 років служили при знатних феодалах в якості зброєносців [68, с. 333].

"Молодий воїн, - зазначає І. П. Крип'якевич, - повинен був пізнати всякі пологи зброї, різні способи боротьби та лицарських вправ, повинен був навчитися кидати спис, стріляти з лука, володіти мечем і шаблею, рубати сокирою, їздити верхи на коні, ходити на полювання, гребти веслами, боротися врукопашну..." [24].

Після завершення навчання отроки проходили іспит на володіння зброєю, фізична підготовка, знання воїнської науки, а також кодексу поведінки й моралі дружинника [2, с.35]. Багато дослідників вказують на те, що існував етап посадження на коня ініціанта. Кінь був важливим ініціаційним символом. Він символізував посередника між світами при ритуальній смерті, "перенесенні" його на той світ і поверненні у соціальний світ наново [20, с.139].

Але очевидно, що найбільшим випробуванням для молодого воїна була його перша битва. Участь у походах передбачала не лише атаку чи криваве випробування, але вихід ініціантів за межі упорядкованого світу у хаотичне.

Ворог і його земля були тим необхідним до феноменологічного пережиття хаосом.

Подальших ритуальних дій не зафіксовано в жодних джерелах, проте є підстави вважати, що давньоруський ритуал посвяти у воїни був схожим до західноєвропейського обряду посвяти у лицарі (оперізування мечем тощо). Після присяги, на завершальному етапі, як і молодому лицарю, дружиннику вручали атрибути воїна: коня, зброю, обладунок, різного виду зброю (так зване “прийняття честі”). Найцікавіше, що оскільки між членами дружини встановлювався міцний зв’язок, прототипом якого була родинна спорідненість родового суспільства, ініціація дружинника до воїнського колективу могла включати ритуал братання його з іншими членами дружини, найчастіше супроводжуваний взаємодією з кров’ю (змішування крові тощо). Ритуальна трапеза теж грала важливу роль, особливо поділ страви між тепер “братами” [2, с.46].

Посвята в запорозькі козаки

Своєрідні обряди ініціації були у Запорозькій Січі. Тут джерелом для дослідників слугує козацький епос (наприклад, думи "Самійло Кішка", "Маруся Богуславка" чи "Плач невільників"). До наших часів дійшли і козацькі пісні, які теж є джерелом інформування для дослідників.

Як відомо, на Січ приходили люди різного віку, в основному добровільно відділяючись від суспільного ладу своєї “домашньої групи”. Можна сказати, що втеча, наприклад, з кріпацтва, протиріччя з владою, тощо ставали етапом відділення індивіда від групи перед лімінальною фазою. Казали – покозачився. Проте життя на Січі вимагало стійкості і підготовки, тому навіть вправні хлопці та чоловіки певний час навчалися козацькій справі і лише згодом ставали до лав.

Як і в дружинників, з текстів козацьких пісень видно, що майбутнього козака проводжали з дому як уже "померлого". Ідучи з дому, хлопець мав просити благословення у матері (або ж і у батька та інших родичів), яка могла і

не дати його, а то й проклясти. Це було початком ініціації. Коли хлопець з'являвся в Запорозькій Січі, його спочатку зараховували в молодики. При цьому, якщо він був не православної віри, то мусив прийняти православ'я [2, с.52].

Щодо лімінальної стадії, дослідники твердять, що спочатку новоприбулого селили окремо від всіх, як прийнято, на час навчання і випробування. На цій стадії було місце ієрархії та глузуванню. Випробовуваних молодиків називали "синками", а запорожців ті мали кликати "батьками", не залежно від справжнього фізіологічного віку чоловіків. Старші за статусом козаки могли висміювати риси характеру, фізичні якості і зовнішній вигляд новачків, навіть давати їм прізвиська [2].

Очевидно, згодом молодик мав пройти певного роду випробування (долання порогів на човні чи приборкання коня) і лише згодом складав присягу. Як і дружинник, наприкінці іспиту кандидат у запорожці мав сісти на необ'їждженого коня задом наперед, та без сідла й вуздечки проскакати полем і повернутися, не впавши на землю [36, с.29]. Цей ритуал, знову ж таки, реферував до зв'язку з потойбіччям.

Тим не менш, військовий похід був найбільш важливим елементом ініціації та перетворення на запорозького козака. Він ставав загальноприйнятим завершенням посвяти. До слова, в разі недотримання обітниці або козацьких норм моралі козака могли вигнати з Січі загальним голосуванням. Ритуал посвяти в такому разі анулювався.

Після іспиту, новоприбулий хрестився і кланявся курінному отаману з проханням прийняти в товариство. Так козака приймали до одного з січових куренів. Він отримував нове ім'я, яке означало повний розрив з попереднім життям то готовність до життя нового. Вступ до кіл запорожців передбачав зміну вбрання на тогочасне козацьке. Особливе значення мала шапка, оскільки козаки кожного куреня відрізнялися від інших своїми головними уборами [33, с.54]. Очевидно, що незмінним атрибутом новоспеченого козака був оселедець.

*Посвята Українських січових стрільців
та Української повстанської армії*

Українські січові стрільці – це національне військове формування часів Першої світової війни у складі австро-угорської армії, що складалося з добровольців українського походження. Воїни цього об'єднання таємно складали обітницю Україні, бо вважали себе, перш за все, воїнами за українську незалежність. Це було одне з перших збройних формувань на території України, яке можна ідентифікувати як українське згідно з його ідеєю.

УСС є також зразком закритого товариства. Зважаючи на підпільну ідею, до їхніх лав вступали лише перевірені люди, які володіли знанням. У бійців існувала власна мова та термінологія, а їхній фольклор збережений і досі. Для підготовки січовиків існував військовий вишкіл. Основні заняття проводилися зі стрільби, польової служби, навиків володіння зброєю. Спочатку до осередків стрільців відбирали лише підготовлених юнаків та чоловіків, бо перші товариства розвивали державницьку ідеологію. Але згодом, зі збільшенням чисельності армії, цей критерій втратив значення [8].

Присяга, створена самими січовими стрільцями, звучала так:
“Я, український Січовий стрілець, присягаю українським князям, гетьманам, Запорізькій Січі, могилам і всій Україні, що вірно служитиму рідному краю, боронитиму його перед ворогом, воюватиму за честь української зброї до останньої краплини крові. Так мені, Господи Боже й Архангеле Михаїле, допоможіть. Амінь”.

Ця присяга була очевидно натхненна радше молитвою. Релігія була невід'ємною частиною ідеології УСС. Тут починає проглядатися також і сакралізація мети – незалежної держави, яка стає святою для бійців, оскільки поки що існує лише в символічному полі.

Наступне покоління після січових стрільців були причетними до заснування Української повстанської армії. УПА виступала свого роду наступницею УСС. Вона мала вже власний відбір та ритуал посвяти, що

з'явився 1944 року. Текст присяги затвердили на установчому Великому зборі Української головної визвольної ради 11—15 липня 1944 року [8].

Воїн клянеться *“своєю честю і совістю перед Великим Народом Українським, перед Святою Землею Українською, перед пролитою кров'ю усіх Найкращих Синів України, та перед Найвищим Політичним Проводом Народу Українського”* (тут і далі – Додаток 3). Тут помітна та ж сакралізація держави, уявленої спільноти, якої ще не існує в реальності, лише в символічній. Окрім того, тут з'являється збірний образ усіх борців за волю, до яких боєць УПА долучається як до пантеону, аби їхніми руками довершити справу.

Воїн УПА повинен володіти чіткими характеристиками, що є маркерами його ідентичності: бути *“мужнім, відважним і хоробрим у бою та нещадним до ворогів землі української”*; *“чесним, дисциплінованим і революційно-пильним воїном”*; *“гідним побратимом у бою та бойовому життю всім своїм товаришам по зброї”*. Це характеристики вже не окремого індивіда, а радше усталені риси групи, до якої приєднується новоприбулий.

При цьому відповідальність за свою нову роль воїн несе не перед якимись держструктурами чи військовою старшиною, але перед усім народом, бо носить у собі ще й цю доволі стійку національну ідентичність *“Коли я порушу або відступлю від цієї присяги, то хай мене покарає суворий закон Української Національної Революції і спаде на мене зневага Українського народу”*.

Присягали повстанці на тризубі (символі волі), поряд з яким клали зброю, як те, чим волю треба виборювати. Місцем складання обітниці був переважно ліс, де повстанці таємно переховувалися [8].

Тож традиційні українські ритуали посвяти мають доволі схожі риси до європейських народів. Тією самою є і тричленна структура обряду переходу. Перша фаза (передлімінальна) зазвичай включала обрядові голосіння і відправлення ініціанта на символічну смерть. Остання фаза ж зазвичай завершувалася іспитом, випробуванням ініціанта чи першою битвою. Друга, лімінальна фаза могла варіюватися відповідно до епохи та типу товариства, у

яке вступав юнак. Єдине, що було спільним, – символічна смерть ініціанта, його стан перебування на межі.

Ритуали ініціації часто використовувалися українською культурою і як знаряддя дидактики, бо ініціанти засвоювали важливі звичаї і норми поведінки, прийнятні для тої чи іншої соціальної групи. Саме тому перед посвятою ініціант проходив іспит, фізичні та моральні випробування, які нерідко могли серйозно перетинати межу, а то й експериментувати зі смертю фізичною. Так, майбутні дружинники й запорожці мусили довести свою відданість новій ролі, а також вміння володіти зброєю, фізичну силу, спритність і кмітливість (подолати пороги на човні, проїхати на необ'їждженому коні тощо).

Розділ III. ВІДНОВЛЕННЯ ТРАДИЦІЙ: КОНСТРУЮВАННЯ ВІЙСЬКОВОГО РИТУАЛУ ІНІЦІАЦІЇ НА ПРИКЛАДІ ОКРЕМОЇ 126-ОЇ БРИГАДИ ТЕРИТОРІАЛЬНОЇ ОБОРОНИ М.ОДЕСА

126-та бригада територіальної оборони м.Одеса – це кадроване формування у складі Регіонального управління "Південь" Сил ТрО. Варто зазначити, що бригада складається виключно з добровольців, які вступили до лав армії з початку повномасштабного вторгнення Росії на територію України. З формуванням повноцінної бригади командування виявило потребу в мотивуванні особового складу і почався пошук оптимального рішення. Командир бригади знав про роботу полку Азов і шукав людей дотичних до азовського руху в своїй бригаді для перейняття досвіду в роботі з морально-психологічного забезпечення бійців. Командиром бригади були знайдені кілька з респондентів цієї роботи і ними був запропонований проект створення військового братерства, яке б могло закрити потреби бригади у роботі з особовим складом. Так з'явилося військове братерство "Одісей".

Ідейними засновниками військового братерства "Одісей" стали колишні учасники азовського руху, які мали досвід, як участі в містеріях, так і досвід роботи азовської системи організації спільноти, наприклад, їх патронатної служби підтримки бійців. Військове братерство не існує в якості офіційної структури всередині 126-ої о.б. ТрО м. Одеси, а є проектом відділу Морально-психологічного забезпечення бригади, який реалізується бійцями бригади, прикомандерованими до відділу МПЗ.

Військове братерство має за мету виробництво ідентичності воїна як основного елемента відновлення національної ідентичності. Ось, що про це говорить голова військового братерства Сергій:

"Можу розповісти, так, так, тут теж правильне питання до чого це все? Суть така, що в нашому розумінні воїн має стати найкращою

частино суспільства і що він може народитись саме у військовій сфері. Кращий воїн це той, це одночасно розвинутий фізично, інтелектуально та духовно. Це дуже розвинена людина на якого суспільству буде приємно дивитись. Так, коли буде проходити людина по вулиці у цивільному, але люди будуть одразу бачити, що це український офіцер. Тобто Воїн він просто мусить стати саме елітою нації. Велика кількість революцій, реформ, навіть не революцій, а еволюцій, багато позитивних речей в суспільстві, часто їх фундаментом ставала еволюція армії, так. І український воїн має поставити високу моральну, якісну планку. До якої, хотілось би, могло дорости суспільство. От щось таке. І цінність життя, те що я казав, от ці стандарти це те, до чого хотілось би це довести.” (тут і далі див. Додаток 4)

Для того, аби витворити ідентичність ініціативною групою 126-ої бригади було напрацьоване текстове ядро – Декалог (див. Додаток 1), а також сформована діяльність військового братерства, яка б відповідала зазначеній меті – формуванню українського воїна/офіцера, як еліти нації. Проте залишалось питання ініціації неофітів до братерства у такий спосіб, аби нові люди не просто брали участь у виставі, а екзистинційно переживали перехід від своєї старої ідентичності до нової, закоріненої в українській військовій традиції та актуальною візією майбутнього. Окрім включення бійців до великого проекту майбутнього, необхідно було і підготувати їх до першого бою. Таким механізмом стала містерія.

Сама містерія є одним з елементів роботи військового братерства Одісей, яке було створене як відповідь на потребу бригади в забезпеченні мотивації її бійців. У діяльність військового братерства входить просвіта серед військових, наприклад, підготовка інформування, та лекцій на історичні теми, патронатна служба у вигляді опіки сім'ями загиблих бійців, підтримка поранених бійців та їх сімей, організація пам'яті про загиблих: публічні заходи, меморіальні дошки, книга пам'яті, тощо. Особливою діяльністю військового братерства Одісей є

підготовка бійців до першого виїзду на поле бою. Задля цього був розроблений спеціальний ритуал військової ініціації з супровідними підготовчими заходами.

Отже, фактично в одна містерія включає в себе як ініціацію до військового братерства зі здобуттям відповідної колективної ідентичності, так і обряд підготовки воїна до першого бою.

Назва “містерія”, яку, на позначення ритуалу, використовують бійці 126-ої бригади була запозичена з азовського руху де також існувала традиція обрядів та ритуалів. Імовірно, назва реферує до атмосфери, які намагалися задати творці ритуалу. Респонденти зазначають, що це дві різні містерії, а Олег загально характеризує різницю так:

“містерій в азовському русі робляться на дуже широку аудиторію, 200 людей і більше. Там люди роблять менше рухів, можливо просто дивляться як палає якийсь символ, слухають круту музику. Але в нас радикально інакше, бо на нашій присутня не велика кількість людей де кожна людина індивідуально та послідовно виконують дії. Слухають щось, виконують, потім знову наступне слухають і виконують.” (тут і далі див. Додаток 6)

Підкреслюється саме індивідуальна залученість неофітів до містерійних обрядів. Також, респондент Сергій зазначав, що азовський рух завжди був радше субкультурним явищем ніж масовою ідеологією і тому сенси його містерій мають бути інтерпретовані та адаптовані згідно нових потреб та контекстів.

На даний момент у бригади відбулося вже десять містерій. Дев'ять відбувались для бійців тероборони, а десята була проведена для випускників Одеської військової академії. У першому випадку підготовкою до містерії слугували кілька тижнів попередньої роботи з інструкторами, а у випадку з курсантами підготовка до містерії тривала протягом навчання – чотири роки. Одразу після містерії курсанти відправились на полігон, а далі – на бахмутський напрямок, де отримували свій перший бойовий досвід.

Військовий ритуал переходу 126-ої бригади має за головну мету підготувати воїна до майбутньої битви, а також включити його до військового братерства. Сама по собі церемонія чи обряд, чи то як самі військові називають її “містерія” має приблизно таке саме значення, як і шлюбна церемонія. Тобто як до неї, так і після неї відбуваються важливі, невіддільні від самого ритуалу процеси. В Україні традиційно шлюб передують заручини, а після клятв та вінчання, а також усіх гулянь відбувається конфірмація шлюбу – перша шлюбна ніч. У випадку з одеським обрядом військового введення “induction” ми маємо справу однією з частин становлення воїна та набуття ним його ідентичності. Існує три частини: підготовка до містерії, сама містерія і вже безпосереднє перебування у статусі воїна чи в новому, модифікованому його варіанті.

Перебіг обряду ініціації ("містерії") та його ключові елементи

Для подальшого аналізу та виявлення смислів містерії тут буде викладений інваріант цього дійства. Подальша робота передбачатиме виявлення структурних елементів ритуалу, смислів, символів та завдань, які вони націлені виконати стосовно індивіда та спільноти.

Ритуал для бійців 126-ої бригади ТрО міста Одеси відбувався у такій послідовності. Команда організаторів, учасників військового братерства “Одісей”, виїжджає до місця дислокації підрозділу, в якому відбуватиметься містерія. На момент виїзду групи військові, які братимуть участь у містерії, ще не знають, що вона відбуватиметься, їх повідомляють в останній момент.

Коли група організаторів приїздить на зазначене місце, то перевіряє, чи є можливість розмістити десять факелів буквою П з багаттям у центрі, і чи достатньо місця для військових, аби вишикуватись позаду факелів. Якщо умови відповідні, то починається розбудова ритуального простору. Саморобні факели устромлюються в землю та заповнюються мішковиною. Закладаються дрова для багаття навпроти вогнища. Позаду факелів розміщуються два прапори: України та військового братерства "Одісей". Організатори також тримають напоготові

ємність з землею, кубок з квасом, вином чи іншим напоєм, колонку та пристрій для відтворення музики, керосин для факелів.

Вмикається нордична музика, що реферує до вікінгів. Військові запрошуються до містерії. Запалюються факели. Військові вишиковуються за факелами, їхній командир та керівник військового братерства стають збоку від вогнища. Початок містерії означається словами командира про те, що зараз буде відбуватися. За ним слідує виступ голови військового братерства, який пояснює послідовність ритуальних дій та їх значення.

Ось чотири ключові елементи містерії:

1. Клятва з землею коло серця
2. Обряд годування вогню та освячення бойової зброї
3. Обряд єднання через пиття з одного кубку
4. Передача традиції воїнського привітання Святослава Хороброго.

З цього моменту ритуальне дійство починає розгортатись згідно з планом. Початок кожного етапу оголошує керівник братерства.

По черзі, але не називаючи імен, військові запрошуються до ємності з землею. Їм пропонується взяти землю в праву руку, повернутись назад у стрій та притиснути руку з землею до серця. Коли кожен з учасників виконав зазначене, голова військового братерства пропонує повторювати за ним клятву. (Декалог – Додаток 1). Після клятви учасники по черзі підходять до ємності з землею і висипають з правої руки назад те, на чому клялись, та повертаються в стрій на свої місця.

Оголошується обряд “годування вогню”. Кожен учасник разом зі своєю бойовою зброєю по черзі підходить до вогню в центрі. Учасник кидає у вогонь будь-яку особисту річ в якості жертви і після цього з внутрішньої інтенцією, наприклад, проханням предків про захист у бою, проводить зброєю над вогнем таким чином заряджаючи, посвячуючи її і готуючи до майбутнього бою. Кожен учасник після виконання обряду вертається назад у стрій.

Оголошується обряд пиття з кубку. Командир отримує з рук організаторів містерії кубок наповнений питтям та передає його одному з учасників. Той п'є і передає наступному учаснику. Це передавання та пиття продовжується поки кожен з них не вип'є. Кубок вертається командирю останнім хто пив.

Оголошується останній обряд – спеціальне вітання. Голова братерства розповідає історію про привітання Святослава Хороброго, яке являє собою поглиблене рукостискання, коли тиснуть не долоню, а лікоть. Це привітання демонструється головою братерства та командиром, після чого кожен з учасників запрошується привітати одне одного в цей спосіб. Надалі членам братерства пропонується використовувати це вітання між собою.

Завершується містерія промовою командира та голови братерства. Також емність з землею, на якій була виголошена клятва, передається командирю, як символ того, що містерія відбулась. Вигукується команда: *“Вільно! Розхід!”* Так виглядає інваріант містерії.

Загалом завдання кожного зі структурних елементів містерії можна окреслити таким чином:

1. Ініціація військових у братерство “Одісей”
2. Підготовка до майбутньої битви
3. Єднання у спільноту
4. Закріплення нової єдності

На даний момент десять ритуалів відвідало близько тисячі військовослужбовців. Автор цього дослідження був особисто присутній на останньому ритуалі, який проводився спеціально для випускного курсу Одеської військової академії кафедри десантно-штурмових військ та морської піхоти. Цей ритуал відрізнявся за своїм символічним наповнення від попередніх дев'яти, що є корисним для декодування вкладеного змісту в оригінальну постановку.

Відрізнялась містерія для випускників Академій в таких моментах, а саме: відсутність багаття для освячення зброї, відсутність зброї, не всі учасники

ритуалу проходили ініціацію, замість декалогу зачитувалась молитва українського націоналіста, молитву зачитував не голова військового братерства, до ємності з землею кожного бійця викликали унісонним вигуком його позивного слідом за командиром. Ця містерія проходила безпосередньо в самому місті Одеса на невеликому спортивному стадіоні на узбережжі Чорного моря.

Відмінності у символічному наповненні ритуалу були викликані зміною адресата самого дійства і відповідно змінились значущі символи. Перші дев'ять ритуалів були проведені для бійців 126-ої окремої бригади ТрО міста Одеси. Особливістю адресатів тут являється відсутність або виключно мала кількість попереднього військового досвіду, не диференційованість мотивації, слабке, або відсутнє уявлення про націоналістичну ідеологію, на противагу, наприклад, бійцям полку Азов, відсутність артикульованого об'єднуючого наративу, спільної пам'яті, яка б забезпечувала семіотизацію теперішнього досвіду, уможлиблювала б проектування майбутнього і таким чином докладалася б до утворення уявленої спільноти до того лише умовно пов'язаних між собою індивідів.

На противагу бійцям одеської ТрО, останній ритуал був проведений для випускного курсу кафедри ДШВ та Морської піхоти Одеської Військової Академії. Ці хлопці віком 20-22 роки вже були сформовані згідно з навчальною програмою академії та набули як інтегральної, так і інших компетенцій в межах своєї програми підготовки. Різниця двох груп людей полягає у їхньому попередньому досвіді як військових і відповідно різній сформованості ідентичності військового. Від цього залежав вибір запропонованого символічного тексту ритуалу. Наприклад, ключовим текстом в ритуалі для випускників Академії була "Молитва українського націоналіста", тоді як для учасників ТрО був створений новий текст, який автори назвали "Декалог", що суттєво відрізняється за своїм змістом та символічною наповненістю в сторону меншої розпрацьованості та більшої спрощеності смислів, а також відсилками до локального одеського контексту – згадками про море, південь, степ.

Подія зазвичай відбувається у темну пору доби. Сенс ритуалу – підготувати бійців до майбутнього бою. За декілька годин до початку дійства на місце приїздить команда організаторів, яка складається мінімум з чотирьох людей. Вони мають розподілені обов'язки між собою один веде відеозйомку події, інший відповідає за матеріальне забезпечення, окрема людина відповідальна за розведення багаття, також є людина відповідальна за проведення дійства та виголошення промови.

З необхідних речей команда має обов'язково мати: факели, паливо для них та для багаття, прапори, колонку для відтворення музики та підібрані композиції, піфос з землею, монети, чаша для напою та сам напій (вино, або інше). Команда організаторів має бути одягнена у зелену військову форму Збройних Сил України – “пikсель”.

Даний ритуал в силу своєї специфіки не прив'язаний до одного конкретного місця. Одного разу він може відбутися десь в степах Херсонщини, а іншим разом в місті Одеса на узбережжі. Тобто відсутня прив'язка до місця, подія конструює простір, а не навпаки. Проте ділянка під проведення захід має вміщати його учасників, кількість варіюється від кількох десятків людей до сотень, а також бути придатною для розведення багаття. Вимоги до ділянки на цьому етапі виключно технічні, а не символічні. Проте респондент Олег свідчить, що, якщо вдається використати для проведення містерії якесь історичне місце, то перевага надається йому, адже можна використати сенси закладені в пам'яті місця задля більшого смислового наповнення ритуалу.

Деякі енциклопедичні джерела, стосовно ритуалу, посилаються на структурні елементи ритуалу виокремлені французьким богословом Йоаном Белетом наприкінці дванадцятого століття. Він виділяв такі чотири компоненти:

Лоса (лат.місце) – ритуал бере участь у конструюванні простору, чи використовує вже готовий простір.

Tempora (лат. час) – час проведення ритуалу, його внутрішній ритм, точки кульмінації, спаду або наростання напруги, точки початку та завершення.

Personae (лат. особи) – виконавці ролей, виголошувачі промов, місти як організатори та транслятори, учасники ритуалу, спостерігачі.

Res (лат. речі) – речі використовуються задля свого символічного значення, як об'єкти матеріалізації глибших дискурсивних значень.

Ця класифікація слугує для початкового імпульсу в процесі аналізу ритуального дійства та в якості певної структурної опори довкола якої будувалися інтерв'ю з респондентами. розгляд місця, часу, акторів та об'єктів з якими відбуваються маніпуляції дозволяє чітко виділити матеріальність ритуалу, тобто відповіді на питання: хто, де, коли, з якою метою, що робить? Проте для аналізу символічного шару ритуального дійства в цій роботі використаний аналітичний апарат Віктора Тернера.

Віктор Тернер розглядає символ, як найменший значущий елемент ритуалу, який здійснює певну символічну роботу в контексті цілісності ритуального дійства. Тернер також розрізняє домінантні та інструментальні символи. Перші – слугують основою та місцем фокусу ритуалу. Їм поклоняються, до них апелюють, довкола них гуртується спільнота. Домінантні символи являються відображенням аксіоматичних цінностей спільноти тому мають значення не лише в контексті конкретного ритуалу. Для них характерна конденсованість значення, об'єднання протилежностей, ідеологічно-сенсорна полярність. Натомість інструментальні символи набувають свого значення в контексті конкретного дійства, виконують другорядну роль. Наприклад, вогнище є домінантним символом української культури тоді як факел – ні. Розрізнення на домінантні та інструментальні символи дозволяє виділити значущу структуру ритуалу, та сфокусувати аналіз.

Віктор Тернер також забезпечує аналітика параметрами для тлумачення символічного тексту. Так він розрізняє три таких параметри в символі:

Екзегетичний – відповідає за значення символу отримане зі слів учасника ритуалу, але і отримане шляхом інформованої контекстуалізації такого символу в ширший культурний контекст.

Операційний – виявляє практики в які включений той чи інший символ, які маніпуляції з ним чинять.

Позиційний – виявляє зв'язок одного символу з іншими.

Ці параметри дозволяють підходити до ритуалу як до символічного тексту та виявляти та тлумачити його значення. За Тернером, для якісного тлумачення символічного тексту необхідно зібрати видимі дані про ритуал та використані символи – застосувати включене спостереження, також потрібно застосувати інтерпретації експертів та самих респондентів (учасників ритуалу), а також застосувати контекстуальну рамку сформовану самим дослідником.

Для того, аби задовольнити ці вимоги автор дослідження відвідав містерію 126-ої бригади, а також за допомогою етнографічного методу напівструктурованих інтерв'ю отримав дані про ритуал від самих учасників, а за допомогою звернення до історії військових ритуалів ініціації та контекстуалізації символічного ряду містерії 126-ої бригади в ширший культурний контекст було отримано можливість виявити роль символічного тексту ритуалу в спільнототворенні конкретного військового братерства.

Символічна структура ритуалу та семантичні зв'язки символів в ритуалі

Ритуал 126-ої бригади є компіляцією з кількох джерел. Він користується символічною базою язичництва, але й християнства. З язичницьких елементів бачимо, що в центрі знаходиться стихія вогню. Учасники приносять жертвоприношення йому та мають його за нумінозне джерело освячення зброї, а також бачимо культ землі як свідка клятви воїна. З християнства помітний прямий інтертекстуальний зв'язок клятви бригади – Декалогу, з десятьма заповідями християнської релігії. Окрім цього, відомо, що команда творців

ритуалу користувалася джерелами про воєнну справу різних часів: скіфських воїнів, грецького воєнного мистецтва тощо.

Варто зазначити, що містерія, як її називають бійці 126-ої бригади, існує не лише сама по собі, але і як кульмінаційний момент ініціації. Респонденти свідчать, що, хоча це не завжди було можливим, але в основному ритуалу передували кількадевні навчання, які включали в себе лекції з історії України, історії релігії та практичні заняття з професійними військовими реконструкторами, які долучали військовослужбовців до воєнної традиції. Ось пряма мова:

“доки бригада ще не була виведена в зону бойових дій ми приїздили до хлопців і проводили з ними комплекс різних вправ, який розділений на кілька днів. Він включав в себе лекції з історії, релігії, практичні заняття з історичними реконструкторами, які показували і пояснювали як виглядали воїни до них. І весь цей комплекс завершувався містерією.” – Олег

Структурно, порівнюючи з зазначеними у другому розділі ритуалами військової ініціації, а також процесом входження у те чи інше таємне товариство можна сказати, що це етап передачі знань старійшинами. Так в морській піхоті США “старійшини” – інструктори через практики контрольованої дідівщини включають майбутніх бійців в армійську ієрархію, а лекції та історичний екскурс в життєпис морської піхоти дає включення майбутнього воїна у більшу від нього тяглість, забезпечує смисловим простором для ідентифікації.

Так, ініціанти в 126-ій бригаді практично, завдяки суміші з лекційної роботи та практичної “польової гри”, отримують свого роду таємні знання товариства і готуються стати воїнами в історичному та міфічному сенсі слова на противагу ситуативному розумінню воїна, як того, хто записався в територіальну оборону для захисту своєї землі від російських окупантів.

Практики стрільби з лука, піщалі, манубалісти, історія військового костюма, історія війська, України та південного регіону дає особистості у переддень ініціації символічний простір для ідентифікації, виставляється образ тої спільноти, до якої ініціант буде долучений.

Так про це свідчить респондент Сергій: *“Так, насправді відпочатково за задумом це мала б бути саме тривала робота. От в нашому випадку з підрозділом, так, за час цієї праці ми планували ряд заходів, лекцій, ряд інших мотиваційних речей, тімблдінгових програм і всього такого які б підводили до цього. Хотіли зараз додавати інститут лідерства і багато інших речей. Тобто це постійна комунікація, робота з підрозділом з подальшим виводом його на певний рівень, який би відповідав стандарту для подальшої ініціації в таке поняття як братерство.”*

Цікаві висновки проявляються, якщо співставити процес входження козаків до Січі і сучасних добровольців у лави територіальної оборони. Спільним моментом стає саме добровільність акту відлучення від спільноти цивільних і долучення до фактично самоорганізованого збройного формування задля здобуття/захисту свободи. Незліченні факти в українському медіа-полі, а також особисті історії свідчать, що такі добровільні відходи до лав збройного формування часто-густо були таємними – родичі майбутнього воїна не знали де він, або мали хибну інформацію про місцеперебування своєї рідні.

Приклад козаків роз’яснює фактичну відсутність пре-лімінальної стадії в обряді ініціації. Містерія 126-ої бригади не має ні якогось символічного відділення від групи, ні втрати імені учасниками, ні роздягання/перевдягання тощо. Респондент Сергій непрямо зауважує цей момент в своєму коментарі:

“Я думаю, що взагалі вся ця річ (ред. містерія) сконструйована як такий тригер. Тобто, як сказати, якщо в людині це закладено і якщо він сам

знаходився в пошуці, то вона помагає. Вона має резонувати. У тих в кого це резонує, то я думаю, що це однозначно дуже сильний вплив, от.”

Символічний текст містерії 126-ої бригади безпосередньо спрямований на включення індивіда у групу через набуття власної ідентичності – запряження, жертва вогню та освячення зброї так і групової ідентичності – спільне пиття з кубка, вітання.

У ритуалі маємо чотири домінантні символи: земля, вогонь, вода (рідина), та жест (вітання Святослава Хороброго). Інструментальні символи можна виділити такі: факели, нордична музика, одяг, місце проведення, темна чи світла пора дня, прапори, зброя.

Земля – одна з основних стихій світотворення. Символ жіночого начала, материнства. У античному грецькому міфі земля Гея протиставляється небу – Урану. Уран запліднює Гею, і та народжує йому дітей – титанів. Відбувається космогонія. В українській міфології земля твориться Богом, або ж іншими силами, наприклад, птахами, які пірнають на дно моря і дістають звідти у дзьобах пісок з якого повстає потім земля [6, ст.189].

На території України був також поширений культ землі. Він був головним і породив богів пір року: весни, літа, осіні, зими, богів Велеса, Діванну, Триглаву та інших. Відомий образ землі як невеличкої паляниці, хлібини, крихт хліба. Земля – це те, що породжує, годує та носить на собі. Звідси народна приказка: “держімося землі, бо земля держить нас”. Земля-Матір володіє силами родючості, які породжують нею все, що на ній росте. Земля також є нероздільно пов’язана з небом, як його опозиція, але і як точка опори звідки людина піднімається до неба.

В юдео-християнському наративі про походження людини Бог творить землю з нічого, а людину з глини. Після гріхопадіння людина буде повернута назад у порох земний, а її вічна душа представиться на Суд Божий. В українській традиції існують приказки: “Бодай би тебе земля поглинула!”,

“Бодай тебе свята земля на прийняла!”, які підтверджують онтологічний статус землі, як першопочатку та завершенню життя.

Джерела стверджують, що земля використовувалась для клятв: “Земля – найвірніший свідок, а тому, нею клянуться, бо свято вірять, що Земля-Мати не простить того, хто не дотримує слова” [6, с.190]. Абсолютну силу мала клятва людини, яка з’їла клянучись землею. Вважалось, що таку клятву вже неможливо зламати.

В містерії 126-ої бригади земля використовується для клятви. Бійці почергово дістають з ємності з землею пригоршню землі, затискають її в кулак правої руки та прикладають кулак до серця. В такому жесті виголошується клятва – Декалог (див. Додаток 1). Разом з цією клятвою відбувається ініціація учасника до військового братерства “Одісей”, для яких текст Декалогу являється засновчим символом.

Респондент Олег свідчить, що обряд клятви на землі був запозичений з азовського ритуалу ініціації на якому він був присутній, але слова клятви змінені. Це свідчить, що сам по собі символізм землі та клятви на землі є більш ємним та архетипічним ніж сам текст клятви, який може постійно варіювати. Сила клятви, те, що надає дієвості словам, іконічність за Александером видобувається з самої землі.

Після клятви земля повертається кожним з учасників назад до посудини звідки вона була витягнута. Після ритуалу посудина разом з землею лишається у ініційованих воїнів на знак проходження ними містерії. Посудина – це додатковий символ, який фізично утримує землю клятви разом, це модель світу, материнське лоно, яке утворює точку ієрофанії нової спільноти. Символічно, кожен, хто поклявся на цій землі наново народжується з неї через клятву. Побратими стають одноутробними братами – так розширюється військове братерство і виявляється прихований символізм та походження саме братів, а не друзів чи знайомих.

Після клятви відкривається наступний обряд – годування вогню та освячення зброї. Вогонь – щось що переображує. Прометей дає вогонь, а з ним і

мистецтво робити одні речі з інших. Вогонь в українській міфології – це дар Сонця. Його приніс Сварожич – син бога Сварога. Вогонь – це земний образ вогню небесного, вогню духовного. Відомий уривок з Євангелія про сходження Святого Духа у вигляді вогненних язиків. Також до сьогодні щороку відбувається сходження Благодатного Вогню в Єрусалимі в Храмі Гробу Господнього, як свідчення того, що кінець світу ще не настане. За повір'ям цей вогонь у момент сходження не обпікає. Існує незліченна кількість відеоматеріалів де люди “вмиваються” цим вогнем.

Вогонь сприймався серед населення території України як жива істота. Вівтарний вогонь, або вогонь небесний є провідником духа в світ земний. Такий вогонь освячує спільноту в якій його запалено і наділяє цих людей своєю агентністю – спільнота, як і небесний вогонь стає проявом Духа Бога на землі, а отже і набуває суб'єктності по відношенню до творіння. Людина, яка освоїла вогонь більше не боїться темряви чи звірів, а навпаки оволодіває світом.

Вогонь є символом очищення. Українська традиція зберегла обряд стрибання через багаття на свято Івана Купала. Перестрибування вогню є очищенням. Розрізняються різні види вогню: блакитний, малиновий, зелений. Наприклад, там, де горів малиновий вогонь, будували святилище або храм. Вогонь, як джерело ієрофанії та центр, від якого упорядковується світ, досліджував Мірче Еліаде на прикладі створення вівтаря індійському богу Агні. Саме творення відповідало космогонічному міфу і використовувало об'єкти символи для побудови вівтаря для вогню, як духовного центру світу.

У містерії 126-ої бригади вогонь присутній в декількох форматах: факели, та вогнище. Факели виконують більш інструментальну функцію як освітлювальні прибори, хоча і їх символізм, палаючих душ кожного з воїнів присутній, але в структурі ритуалу факел не є домінантним символом. Вогнище ж є центром, як просторової композиції ритуалу, так і одним з центрів його символічної структури.

Дослідження української міфології зазначають, що душа людини була породжена разом з вогнищем, яке блискавкою запалив бог-громовержець. Він

же і призначив людину служити вогнищу, встановив сімейний союз, господарство та обряди жертвоприношення. Вогнище є центром домашнього господарства від печери до хати. Загасити вогнище вважалось на нещастя. Вогонь потрібно постійно підтримувати. Речі відданні вогню згорають та перетворюються на попіл. Відомі обряди годування вогню, наприклад, у вогонь кидають шматок тіста коли пекли хліб з нового врожаю “аби жоден хліб не пригорів”. Відчувається метонімічний характер жертви вогню: частина відповідає за ціле – увесь нових хліб.

Священний вогонь має властивість охороняти людину чи громаду селища від лиха, а перед будівництвом хати потрібно запалити, чи перенести з джерела священного вогню його частину для того щоб прикликати покровителів-духів. Подібне розповсюдження вогню до сьогодні зберігається у Католиків та Православних християн, які розносять часточки благодатного вогню взятого привезеного з Єрусалиму по своїх хатах.

Містерія 126-ої бригади використовує обряд годування вогню у свій спосіб. Мета цього обряду – це підготовка воїна до скорого бою, мобілізація психіки, створення символічних опор для утримання інтеграції особистості в момент майбутнього бою. Сам обряд можна розділити на дві частини: годування вогню та освячення зброї. Воїн “годує” вогонь заготованою особистою річчю. Це – маленька особиста жертва, яка віддається як викуп за ціле життя воїна. Після годування вогню учасник формує внутрішню інтенцію, замовляння, прохання до предків і разом з нею проводить зброєю над вогнищем таким чином освячуючи її до бою. Якщо земля засвідчує клятву, то вогонь наділяє духовною силою для її дотримання, анімує.

Важливим є текстове обрамлення цього обряду. Голова військового братерства проголошує, що тепер ми “виходимо на полювання” на москаля як на звіра, якого потрібно знищити. Спільнота воїнів набуває символічної суб’єктності по відношенню до здобичі – об’єкта полювання. Воїн-мисливець – такий архетип провокує розглянутий обряд годування вогню. Не зайвим буде ілюстрація цього архетипу в масовій культурі. Так, широковідомий фільм

“Чужий” експлуатує архетип мисливця-воїна, технологічної інопланетної істоти, яка полює за низькими, ящероподібними інопланетними створіннями. Це протиставлення впорядкованості та інстинкту, де перше завжди суб’єктне, оскільки дух завдає порядок хаосу.

Напій, вино, трунок – третій доміантний символ містерії 126-ої бригади. Респонденти свідчать, що напій ніколи не був фіксованим. Це завжди були різні речовини такі як вино, квас, енергетичний напій нонстоп, солодка вода. Цей напій наливається у велику ємність: кухоль, чашу, глечик і передається починаючи від командира і через кожного бійця аж поки кожен не вип’є зі спільного кухля. Респондент Владислав свідчить, що точного не може сказати звідки взявся цей обряд, але вірогідно від якихось обрядів вікінгів. Натомість респондент Сергій говорить, що обряд розпиття спільного кухля з’явився з “колективного несвідомого” і чітко атрибутувати його до конкретного джерела неможливо.

Дійсно, пиття з чашки для з’єднання – це широко розповсюджений символ. Християни причащаються з однієї Чаші і стають спільнотою в Тілі і Крові Христа. В літературі образ співпричастя використаний, наприклад, у фантастичному романі Роберта Гайнлайна “Чужинець на чужій землі” де описаний марсіанський обряд розділення води, який перетворює кожного учасника обряду на водного брата – найближчу людину, якій необхідно беззаперечно довіряти, поважати, захищати за будь-яку ціну та таку, яка гідна бути захищеною навіть ціною власного життя.

Тому важлива не сама рідина, яка використовується, але і та операційна практика в якій ця рідина використовується. Чаша, спільне пиття, передача з рук в руки – це той перформативний контекст, який перетворює будь-який напій в чаші – на джерело причастя, кровного і разом з цим духовного братерства в єдиному “тілі” для тих, хто його вживає. Фактично будь-який напій в чаші є вином в символічному сенсі. Є і безпосередні свідчення використання вина у воїнських обрядах: “стародавні хетські воїни, здійснюючи обряд присяги, проливали вино на землю і промовляли: ‘Це – не вино, це – кров наша’” [6, с.66].

Проте амбівалентність рідини в чаші дає можливість інтерпретувати її ширше. Опозицією до вина стоїть звичайна вода, як одна з чотирьох світотворчих стихій: вогонь, вода, земля, повітря. Напротивагу вогню, як дару небес, вода є даром Матері-Землі. Вода володіє очисними властивостями, очищає від гріхів, ритуального забруднення тощо. Існує поділ на небесну – чоловічу воду, та земну – жіночу воду. Перша видобувається з дощу, снігу, а друга – це криниці, струмки, джерела, тощо. Тим не менш сама по собі вода поєднує і чоловіче і жіноче, а отже небесне і земне таким чином стаючи символом моральної досконалості та духоної чистоти.

Певну символічну єдність розкриває позиційний розгляд символу води разом з передуючим символом вогню. “Вода – це матерія; світло, вогонь – це дух. Поєднуючись вони творять видимий світ. Давньоукраїнська легенда каже: ‘Цар Вогонь і цариця Водиця світ сотворили’. Шлюбіві вогню (Купало-дух-життя-Іван) і води (Марена-матерія-смерть-Марійка) присвячене свято купала” [1, с.69], отже пиття з кубку прочитується як своєрідна конфірмація нової спільноти вже братів по зброї і утворення тіла, плоті, землі спільноти.

Завершальним символом містерії є жест. Спеціальне воїнське привітання, як свідчить респондент Сергій, яке було запозичене у легендарного князя Русі Святослава Ігоровича (Хороброго), який правив у десятому столітті та відомий своїми військовими походами на Візантію (Царгород), завоюванням Болгарії та розбиттям печенігів. Респондент Сергій свідчить, що Святослав Хоробрий мав особливе воїнське привітання, яке можна описати як рукостискання по лікоть.

Під час містерії голова військового братерства оголошує наступний обряд і розповідає про Святослава Хороброго і що зараз буде впроваджуватись в пам’ять про нього і великих воїнів його привітання. Після цього оголошення голова братерства демонструє вітання на прикладі себе та командира, який допомагає йому вести містерію. Тепер усі учасники запрошені привітати одне одного цим жестом. І надалі між ініційованими пропонується використовуват цей жест на знак спільності.

Таким чином встановлюється маркер ідентичності з можливістю практикувати набуту ідентичність. Подібним маркером ідентичності серед християн, в основному католиків, привітання “Слава Ісусу Христу” та відповідь “Слава на віки” і словесний жест рукостискання. Такий маркер дозволяє розрізнати своїх та чужих, а також повідомляє співбесідника про спільний культурний код за допомогою якого може відбутися комунікація. Місти можуть говорити про містерію, а християни безпечно говорити про Бога, не виказавши “тайн віри” непосвяченим, не ініційованим особам.

З цим останнім обрядом остаточно формується нова езотерична спільнота, яка поділяє власну картину світу і здатна чітко ідентифікувати себе по відношенню до екзотеричного кола індивідів – усіх непосвячених.

Форми існування ініційованих після проведення ритуалу. На жаль, безпосереднього контакту з ініційованими в рамках збору матеріалів інтерв’ю мені не вдалося досягти. Воїни, які пройшли ініціацію переважно не доступні у зв’язку зі своїми безпосередніми обов’язками. Проте в наявних матеріал інтерв’ю є опосередковані свідчення про практики, які збереглись після ініціації, наприклад Сергій каже так:

“У деяких я бачив лишалось, але ми не вели якоїсь цілеспрямованої праці для того щоб це прижилось. Але у деяких, було цікаво, коли ми приїжджали за пів року в підрозділ з яким до цього працювали і бачили, що вони продовжують здороватись таким чином, читати ранком декалог разом кожний ранок. Ми на це навіть і не розраховували, але в деяких місцях воно прижилось. Але, аби воно так працювало, насправді має бути розвинутий інститут сержанства, інститут лідерства, який зможе проводити постійну роботу з особовим складом для того, аби це стало традицією”, – каже творець ритуалу Сергій.

Ми бачимо, що залишились два маркери ідентичності, які були набуті під час містерії. Також видно, що в межах групи з’явилась нова практика, яка не встановлювалась в містерії, а саме ранкове спільне читання декалогу. Цей

момент з одного боку демонструє обживання групою набутої колективної ідентичності, а з іншої свідчить про ті глибинні, матричні структури української культури на які прививалась ідентичність члена військового братерства. Загальновідомо, що ранкова молитва є саме християнською практикою і, “декалог” природньо, але не свідомо лягає на цей елемент матриці української культури.

Варто зауважити евристичність символічної структури містерії 126-ої бригади в якій несвідомо поєднуються язичницькі та християнські наративи, амальгамуючи в життєздатну практико-смыслову цілісність.

Респондент зауважує, що для подальшого розвитку та підживлення традицій необхідний “інститут сержанства”, фактично коло старійшин, які б підтримували та розвивали традицію, займалися б передачею езотеричного (внутрішнього) знання з рук в руки та його культивуацію. На момент написання автором цього тексту, такий проект з підготовки сержантів-старійшин-лідерів знаходиться на стадії реалізації.

Додаткову інформацію про практики ініційованих бійців дає респондент Олег:

“В сутності, якщо ми прививаємо людям якісь традиції, і вони ними користуються, то це все не дарма. [...] З історії свого життя. Я приїхав у свій батальйон в Берислав – це на самому березі (ред. Дніпра). Зайшов до хлопців і вони пізнали мого товариша, також з братерства. Ми поговорили і я побачив, що в них на стіні висить роздрукована фотографія з містерії. Коли ці бійці пройшли містерію, але не знали що з цим робити, то вирішили відшити собі шеврони з логотипом нашого братерства, настільки їх воно вразило. Я з ними спілкувався і запитав, чи вони пам'ятають, як ми робили для них містерію і вони без перестанку почали ділились своїми враженнями. [...] Саме спілкування, та позитивна реакція на нас ґрунтується на спільному досвіді містерії. [...] Вони продовжують вітатись. Я не здивуюсь, якщо вони і декалог читають десь в скрутній ситуації.

Варто зауважити, що в цьому випадку ініційовані зберігають пам'ять про подію у формі спільної фотографії. Фото стає для них джерелом іконічності, яка репрезентує набуту колективну ідентичність. Зовнішня практика ж ідентичності виявляється в означенні себе за допомогою шевронів та привітання, а внутрішня ідентичність виражається через ділення історіями “як було у легендарний час”.

Цей приклад також прекрасно демонструє, як функціонує набута колективна ідентичність для визначення приналежності співбесідника до категорії свій/чужий. “Вони пізнали” і тому, серед своїх, вони пізніше “безперестанку ділилися своїми враженнями” і далі респондент свідчить, що позитивна реакція на нього та організаторів містерії ґрунтується на спільному досвіді пережиття цієї містерії, але радше як між старійшинами та ініціантами, оскільки організатори самі цю містерію не проходили. Вона для тих, “*хто вперше відбуває у зону бойових дій*”.

***Включеність, роль творця,
учасника та спостерігача***

Ще одна риса проявляється в ставленні до ритуалу через опозицію учасник/спостерігач.

"Якщо ти маєш змогу казати, що ти береш в цьому участь, то ти маєш вже іти до кінця. Бо брати участь – це бути разом від початку процесу до його завершення. А я більше той, хто дивився", (тут і далі див. Додаток 5) - розповідає один з учасників МПЗ бригади Ілля.

Невключеність у дійство пояснюється браком як і відповідної інтенції, внутрішнього налаштування свідомості, так і ідентичності:

"Це ритуал для воїнів... Людини, яка свідомо обрала шлях по якому вона йде...", - продовжує.

Організатори містерії колись були учасниками такого ж дійства, але в рамках батальйону "Азов". Організатор містерії Сергій Варламов ділиться: *“... Я сам брав участь і в результаті ми вирішили спроектувати (схожий ритуал - ред.), бо був досвід з боку учасника... Тому можна було оцінити, який вплив на тебе воно має...”*.

З ініціації батальйону "Азов" взято факели, читання тексту бійцями в унісон, загалом естетику, але в суті сама містерія інша. Головний текст змінений: замість Молитви українського націоналіста (Додаток 2) бійці читають новий текст – Декалог (Додаток 1).

Ритуал бригади є сконструйованим з різних джерел та епох. Характерна для постмодерністського суспільства колажність стикається з модерним християнським наративом, який забороняє неінформований вжиток символів у відриві від своїх парадигматичних структур.

“У нас до сварки ледь не доходило. Коли він казав, що буде ладан, я кажу: ти що, з глузду з'їхав, який ладан? Бо я віруюча людина, практикуючий християнин, а тут ладан палять. Перше питання, де священик? Священика немає, то вже щось не так. Всі знають для чого використовується ладан, а хто не знає, то той просто не був в церкві”, - зазначає учасник команди Ілля, який засвідчує неспівпадіння культурних зразків і відсутність повного розуміння символів та елементів, які використовується в ритуалі.

Функції ритуалу. Ініціація до братерства

Можна виділити емоційний і структурний ефект від ритуалу. Перший не веде до зміни соціального статусу учасника, тоді як структурний ефект змінює. Наприклад, жінки в деяких чоловічих обрядах ініціації виконують роль проводжаючих та приймаючих назад, але їхній соціальний статус лишається незмінним попри безпосередню емоційну залученість до ритуального дійства. Про емоційність дійства свідчить Ілля, один з організаторів дійства:

"Енергетика була неймовірна, воно заряджало. Все це було: занурення в атмосферу, фокусування, відчуття братерства у зброї. Якби я брав участь в цьому, відчувати братерство, пити з одного кубка – це круто, але як я не їду з ними, то воно і не працює для мене".

Організатори стверджують, що саме емоційний заряд – це те, що виконує головну мотиваційну роботу по відношенню до особистості. Емоція видобута ритуальним дійством дозволяє сфокусувати думки воїна, відкинути сумніви перед майбутньою битвою.

Голова військового братерства Одісей розгорнуто розповідає про механізми, та центральне місце емоції в ньому:

"Чому центральний елемент? Тобто сама суть, якщо казати про НЛП там, свідомості, підсвідомості, психології мас, що тут треба враховувати, так, що такий спосіб виголошення слів в унісон з такою конкретною емоцією, створення атмосфери, в якій іде вплив на різні органи чуття, на очі, на вуха, нюх та інші речі. Для цього використовуються факела, наприклад, запахи, таке. Ті фрази, які люди виголошують, з мого глибокого переконання, дуже сильно впливають на, скажімо, підсвідомий процес і, звісно, на свідомість в подальшому. Я думаю, що вони дуже сильно формують людину і ті смисли, які ми закладаємо в декалозі, вони не про те, що в нас часто використовуються в історії, культурі – це те, що називається віктивний наратив – жертва. [...] Ми використовуємо, що треба не померти, а треба жити за Україну, такі речі і про мотивацію, там, честь, гідність. Такі речі, які максимально позитивні і людину програмують на позитив. На налаштування на перемогу, на принципи і на життя, найголовніше, як головну цінність".

Мета містерії — підготувати бійців до бою наступного дня: *"Для людини – ніч перед боєм, енергетичний заряд. (Вони ідуть у бій - ред.) далеко не завжди одразу, але є спогад того, коли ви стояли разом, ніч, коли ви були разом".*

Мета двояка. З одного боку, вона потрібна для психологічної підготовки бійців до бою, фокусуванню на важливому, а з іншого боку організатори вимушено займаються нею. Насправді цей військовий ритуал мають виконувати безпосередньо воїни і передавати традицію внутрішньо у своїй спільноті. Відсутність таких традицій, але і потреба в них, вимагає включення їх зі сторони:

"Ідея ще була, щоб навчити людей і вони могли б проводити це зі своїми підрозділами".

Інтуїція цього уривку в тому, що колись традиційний військовий ритуал був відірваний від практики, а тепер за потреби знову має бути включеним до війська. Це означає, що ритуал привноситься зовні, традиція започатковується наново.

Ритуал в своїй суті – це дія, яка має символічне значення, дія, спрямована на символічну реальність, це не прагматична дія. Ритуал використовує об'єкти матеріальної реальності у символічний спосіб, вони переосмислюються через соціальну структуру, стають соціальною реальністю.

За Александером, так звані "ікони" (icons) дозволяють учасникам суспільства відчутти причетність до чогось фундаментального, більш повне значення якого вислизає з їхнього розуміння, а також можливість брати участь у дійстві, незважаючи на те, що вони не можуть отримати прямий доступ до його сценарію, який прихований. "Ікони" (icons) є культурними конструкціями, які створюють зручні для розуміння та прийняття на віру епіфанії та зручні до споживачів картини [45, с.2].

У ритуалі військовий бригади дістає доступ до сконденсованого значення його в символі. Ритуал сам стає символом. Як прообраз перформансу, ритуал сам по собі, згідно з Готфрідом Бьомом, репрезентує, інтенсифікуючи щось відсутнє до такої міри, що воно стає присутнім [50]. Так Україна може бути відсутня в матеріальному світі, але присутня і уприсутнена як уявлена

спільнота. Тобто ритуал репрезентує цю спільноту аж так, що вона стає присутньою.

Учасники ритуалу в ньому зустрічаються зі самою спільнотою як такою, з тим, що їх прикликає через створену символічну реальність. Так новопосвячені військові бригади стають спільнотою через зустріч зі згенерованою присутністю (за Гумбрехтом) цієї спільноти через ритуал як репрезентацію цієї спільноти, її перформування.

Присутність тут і зараз у ритуалі забезпечує переламний досвід. Ритуал – надбудований. Якщо у повсякденному житті присутності ми майже не відчуваємо, то ритуал створений як злам повсякдення, як інтенсивне пережиття, що карбується у свідомості. Повсякденність має свій ритм, типовий та помірний. У надбудованій події, якою є ініціація, час пришвидшується чи сповільнюється. Тобто Гумбрехтове “вироблення присутності” є завданням і для учасників, і для творців ритуалу.

Цей ритуал можна вважати мистецьким артефактом так, як і театральну постановку. Невидимий надлишок, який виникає під час репрезентування мистецьким твором того, що він презентує, має величезне значення для учасника церемонії та того символічного братерства, яке твориться.

Для кожної сфери знання існують свої символи і ці реальності можуть не перетинатися. Так цей ритуал відповідає на актуальні потреби в наш час, насамперед для локальної української реальності, і саме для військової спільноти. Потреба в мотивації військових до участі в бойових діях може бути забезпечена такою сакралізацією світу і осмисленням світу в цілому.

Попри розірваність у традиції ритуал, як технологія, потрапляє до війська з Азовського руху і тут його символічний текст та актуалізується до потреб ширшого кола користувачів.

Криза породжує простір для творчості та появи нових чи то пак старих смислів, які були нівельовані до того. У випадку розглянутого кейсу радянська у своїй суті українська армія не здатна до адекватної відповіді на виклики сьогодення і тому через агентів змін, таких, як командир 126-ої бригади ТрО

Одеси, заявляє про потребу до змін. У випадку українського суспільства, його культура, воїнська традиція виявляється спроможною видобути з себе забуті символічні структури, які органічно заміщають омертвілу радянщину.

Автор цієї роботи неодноразово чув від своїх респондентів не під запис, про різницю в роботі відділів морально-психологічного забезпечення, де радянський тип роботи виражається, як практика переписування тексту військового уставу, а відновлена і збагачена новими смислами українська воїнська традиція, акторами якої стають молоді та освічені воїни, набуває неймовірних за своїм символічним наповненням форм: ритуалів, освітніх ініціатив, патронатних служб, меморіальних заходів тощо.

ВИСНОВКИ

Отож обряд ініціації військових в сучасних українських реаліях, в умовах повномасштабної агресії Росії проти України стає критичною потребою задля формування ідентичності українського воїна та спільнотовості, братерства між ними. Колись традиційний військовий ритуал зараз відірваний від практики, бо традиція була перервана в історії. Тоже тепер він знову має бути включеним в культурний контекст, має бути принесений зовні. Спочатку ритуал склали бійці полку "Азов", тепер його перейняла та переосмислила 126-та окрема бригада ТрО. Так традиція започатковується наново.

Коли у традиційних обрядах переходу спостерігаємо тричленну структуру обряду переходу, то в сучасних обрядах певні стадії можуть бути зредуковані в силу обставин. Так якщо перша фаза (передлімінальна) зазвичай включала обрядові голосіння і відправлення ініціанта на символічну смерть, після чого ішов тривалий час випробувань (лімінальна фаза), то у ритуалі переходу 126-ої бригади цього бути не може через критичні обставини російсько-української війни. Особливі випроводження хлопця на службу замінюються добровільним рішенням бійця ТрО та формальний акт вступу до лав Збройних Сил України. Сама бюрократична процедура, проходження медичного огляду, отримання офіційного статусу військового вже є своєрідним ритуалом переходу, але цьому бракує саме символічного сенсу та апеляції до підсвідомих шарів людської психіки задля забезпечення її стійкості та подальшого розвитку. Тому містерійна ініціація воїнів у цьому ритуалі є радше останнім етапом – власне посвятою перед битвою.

Як і колись, обряд переходу потрібен не лише щоб підготувати учасника до його нової ролі та статусу, але й зменшити стрес переходу, подарувати емоцію, яка збільшить єдність братерства. Як і в закритих товариствах в історії, обряд цілком таємний для невключених у нього і залишається невідомим для тих, що от-от мають його пройти. В часі тотальної медіатизованості таємність досягається невідомістю саме практичного досвіду проходження містерії,

внутрішнього досвіду реалізації внутрішніх інтенцій ініціанта, а не зовнішньою прихованістю самого ритуалу.

Обряд переходу стає не лише сакралізацією і структуризацією нового світу для військового, але й інтенсифікує уявлену спільнотовість, яка ще тільки твориться. У ритуалі новоприбулий дістає доступ до аксіоматичних символів, які стосуються його майбутнього життя. Таким чином людина переживає глибоке занурення в основи своєї ідентичності. Фактично, ритуал ініціації завдяки своєму символічному тексту, захоплює індивіда у процес нової космогонії світу його особистості та перебудовує її на нових підставах: клятва, жертва, братерство.

У ритуалі ініціації 126-ої бригади відсутня прив'язка до місця: подія конструює простір, а не навпаки. Тим не менш, простір має бути особливим, щоб відповідати Декалогу, який засвідчує локальну ідентичність воїна через образи степу та моря. Ритуал здійснюється у темну пору доби і з застосуванням факельного освітлення. Обирається особлива музика на військовий манер, відбувається спільне читання текстів присяги. Використовується одна символіка, а зовнішній вигляд учасників уніфікований. Все це створює атмосферу містерії, як і називають цей обряд його творці.

В ритуалі використані стихії вогню та землі, що мають для української традиції давнє значення та реферують до міфології. Пиття з кубку наостанок є конфірмацією нової спільноти.

Стає очевидним, що цей ритуал є наближеним до мистецької практики, перформансом, скомпільованим з практик різних часів та походження. Зокрема, конструювання традиції військової посвяти у 126-ій бригаді ТрО Одеси відбувається на символічній базі язичництва: центральне місце займає вогонь, обряд жертвоприношення йому та використання вогню у якості нумінозного джерела освячення зброї чи культу землі як свідка клятви, та християнства: помітний прямий інтертекстуальний зв'язок Декалогу бригади з десятьма заповідями християнської релігії.

Попри розірваність у традиції ритуал ініціації 126-ої бригади, як технологія, потрапляє до війська з Азовського руху і та актуалізується до потреб ширшого кола користувачів. Так твориться нова традиція посвяти в українські воїни.

ДОДАТКИ

Додаток 1. Декалог 126-ої бригади

“Я воїн великої України
Встав на захист своєї землі
Заради величчї нашої держави
Заради правди, миру та свободи
Заради майбутнього наших дітей
Обіцяю бути вірцевим воїном
Бути чесним та сміливим
сильним та хоробрим
Пліч о пліч з братами по зброї
Боронити небо, степ та чорне море
Хвилею винести ворога з України
Здобути мир та перемогу своєму народові”

Додаток 2. Повний текст Молитви Українського Націоналіста

Україно, свята мати героїв, зійди до серця мого, прилинь бурею вітрів кавказьких, шумом карпатських ручаїв, боїв славного завойовника батька Хмеля, тріумфом і гуком гармат революцій, радісним гомоном Софійських дзвонів.

Нехай душа моя в тобі відродиться, славою твоєю опроміниться, бо ти, Пресвята, все життя моє, бо ти все щастя моє.

Задзвени мені брязкотом кайданів, скрипом шибениць у похмурі ранки, принеси мені зойки катованих у льохах, у тюрмах і на засланнях.

Щоб віра моя була гранітом, щоб росла завзяттям міць, щоб сміло йшов я в бій,
так, як йшли герої за тебе, Свята, за твою славу, за твої святі ідеї.

Щоб помстити ганьбу неволі, потоптану честь, глум катів твоїх, невинну кров
помордованих дітей твоїх, величну смерть героїв української нації і тисяч інших
незнаних нами, що їх кості порозкидані або таємно поховані.

Спали вогнем життєтворчим всю кволість у серці моєму, страху нехай не знаю
я, й не знаю, що таке вагання.

Скріпи мій дух, загартуй волю, в серці замешкай моєму, зрости мене до ясних
чинів, в чинах нехай знайду я смерть, солодку смерть у муках за тебе, і
розпливуся в тобі та вічно житиму в тобі.

Відвічна Україно: свята, могутня, соборна!

Додаток 3. Присяга воїна УПА

"Я, воїн Української Повстанчої Армії, взявши в руки зброю, урочисто клянусь
своєю честю і совістю перед Великим Народом Українським, перед Святою
Землею Українською, перед пролитою кров'ю усіх Найкращих Синів України,
та перед Найвищим Політичним Проводом Народу Українського:

Боротися за повне визволення всіх українських земель і українського народу від
загарбників та здобути Українську Самостійну Соборну Державу. В цій
боротьбі не пожалію ні крові, ні життя і буду битись до останнього віддиху і
остаточної перемоги над усіма ворогами України.

Буду мужнім, відважним і хоробрим у бою та нещадним до ворогів землі
української.

Буду чесним, дисциплінованим і революційно-пильним воїном.

Буду виконувати всі накази зверхників.

Суворо зберігатиму військову і державну таємницю.

Буду гідним побратимом у бою та бойовому життю всім своїм товаришам по зброї.

Коли я порушу або відступлю від цієї присяги, то хай мене покарає суворий закон Української Національної Революції і спаде на мене зневага Українського народу".

Додаток 4. Інтерв'ю з Сергієм Варламовим (особистий архів автора).

Тривалість – 36 хв. Режим доступу:

https://drive.google.com/file/d/1d3PERo7V_GGq524Mw3T2VOJzKambwh-E/view?usp=share_link

Додаток 5. Інтерв'ю з Іллею Шульгою (особистий архів автора). Тривалість – 49 хв. Режим доступу:

https://drive.google.com/file/d/1ozusViO_E1ke0jcQdAD-VujiJLMZJA6I/view?usp=share_link

Додаток 6. Інтерв'ю з Олегом (особистий архів автора). Тривалість – 50 хв.

Режим доступу:

https://drive.google.com/file/d/1puNGltYiA7PHh831AmNt6s59ZV5HwkOJ/view?usp=share_link

Додаток 7. Інтерв'ю з Владиславом (особистий архів автора). Тривалість – 69 хв. Режим доступу:

https://drive.google.com/file/d/166lcGQunKdnlFr78zKCQTGRoO2GmKBZw/view?usp=share_link

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. 100 найвідоміших образів української міфології / О. Таланчук та ін. ; ред.: О. Таланчук, Ю. Бедрик. 2-ге вид. Київ : Автограф, 2007. 460 с.
2. Балушок В. Ініціації українців та давніх слов'ян. На правах рукопису. К., 2016. 263 с.
3. Балушок В. Парубочі ініціації в українському традиційному селі // Родовід, 1994. №7.
4. Бондаренко Г. Від хлопчика до мужа // Хроніка - 2000. Наш край, 1993. № 1-2 (3-4).
5. Вовк Ф. Шлюбний ритуал та обряди на Україні // Студії з української етнографії та антропології. К., 1995.
6. Войтович В. Українська Міфологія / ред.: С. Головка, Ю. Медюк. 2-ге вид. Київ : Либідь, 2005. 664 с.
7. Грибовський В. В. Проблематика первісних чоловічих спілок в етнології та антропології США другої половини ХІХ – середини ХХ ст. // Scriptorium nostrum. Електронний історичний журнал / голов. ред. В. Андреев. Херсон, 2019. Вип. 1 (12).
8. Грушевський М. С. Історія України-Руси. Львів, 1905.
9. Грушевський М. С. Історія України-Руси. Т. VII. Козацькі часи до року 1625. Львів, 1905.
10. Грушевський М. С. Нарис історії Київської землі від смерті Ярослава до кінця ХІV сторіччя. К., 1991.
11. Грушевський М. С. Постриження й інші обряди, відправлювані над дітьми і підлітками // Твори : у 50 т. Львів : Видавництво "Світ", 2015. Т.10.
12. Гумбрехт Г.У. Продукування присутності. Що значення не може передати. ist publishing, 2020. 192 с.
13. Давидюк В. Ф. Українська міфологічна легенда. Львів, 1992.

14. Довженюк В. Й. Військова справа в Київській Русі. Науково-популярний нарис. К., 1950.
15. Дюркгайм Е. Первісні форми релігійного життя. Видавництво Жупанського, 2002. 424 с.
16. Етимологічний словник української мови. 1, 1982. - Етимологічний словник української мови. В 7 томах. К., 1982. Т. 1.
17. Залізник Л. Про козаків, аріїв та їхню прабатьківщину // Старожитності. 1992. №5 (21).
18. Залізник Л. Образ воїна-звіра в українській міфології // Пам'ятки України. 1991. № 5.
19. Іларіон, митрополит. Дохристиянські вірування українського народу: Історико-релігійна монографія. К., 1992.
20. Калакура Я.С. Українська культура: цивілізаційний вимір / Я. С. Калакура, О. О. Рафальський, М. Ф. Юрій. – К.: ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України. 2015. 496 с.
21. Кемпбел Дж. Тисячолікий герой. Terra Incognita, 2020. 416 с.
22. Козлов М. М. Уявлення давніх слов'ян про потойбічний світ // Український історичний журнал. 2000. № 3.
23. Крип'якевич І. Історія України. Львів, 1992.
24. Крип'якевич І., Гнатевич Б. Історія українського війська. Вип. 1. – Тернопіль, 1992.
25. Легенди та перекази // Упорядник А. Л. Тоаніді. К.: Наукова думка, 1985.
26. Молитва Українського націоналіста — Архів ОУН. ounuis.info (uk-ua).
Процитовано 20 жовтня 2022.
27. Моця О. П. Давньоруська народність // Український історичний журнал. 1990. № 7.
28. Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу (Ескіз української міфології). К., 1992.

29. Павлова О. Homo Pictor та культурна практика образу в концепції Готфріда Бьома. National Academy of Managerial Staff of Culture and Arts Herald, 2018. с.8-13.
30. Ратцель Ф. Народознавство // Людина з довкілля. Т.1.
31. Розумний М. Війна за ідентичність. Espresso TV. 26 лютого 2020.
https://espreso.tv/article/2020/02/26/viyna_za_identychnist?amp
32. Рябчук М. Долання амбівалентності. Дихотомія української національної ідентичності – історичні причини та політичні наслідки. К, 2019.
33. Савур-могила. Легенди та перекази Нижньої Наддніпрянщини /Упорядник і автор прим. В. А. Чабаненко. К., 1990.
34. Сенченко М., Гастинщиков, В. Таємні товариства: міфи та реальність. Персонал плюс – № 8-44, 2007.
35. Сироткін В. Побратимство // Українська минувшина. К, 1993.
36. Сокур А. Як казали козаки ... // Наука і суспільство, 1991. №5.
37. Судин Д. "Як війна вплинула на ідентичність, пам'ять та цінності?". Український тиждень, 24 серпня 2022.
<https://tyzhden.ua/iak-vijna-vplynula-na-nashu-identychnist-pam-iat-ta-tsinnost-i/>
38. Толочко О. "Образ чужинця" в картині світу домонгольської Русі // Mediaevalia Ucrainica: ментальність та історія ідей. Т. I. К, 1992.
39. Чайковський А. Запорожжя. Історична розвідка // А. Чайковський. Сагайдачний. К., 1990.
40. Черв'як К. Весілля мерців: спроба соціологічно пояснити обряди ініціації. Харків, 1930.
41. Шандра В. С. Присутствені місця // Енциклопедія історії України : у 10 т. / редкол.: В. А. Смолій (голова) та ін. ; Інститут історії України НАН України. Т.9. К: Наукова думка, 2012. 944 с.
42. Шелест В. Думи – козацький епос // КС. 1993. № 6.
43. Шолуха Н.Є. Феноменологічні інтенції в концепції “виробництва присутності” Г.У.Гумбрехта як філософська основа досліджень культури

- посвякденності. Харківська державна академія культури, 2012. Вип.28. с.174-181.
44. Яворницький Д. І. Історія запорозьких козаків: У 3 т. Том 1. К., 1990.
 45. Alexander J. C. *Iconic Power*. Palgrave Macmillan, 2013. 276 p.
 46. Alexander J.C. *Iconic Consciousness: The Material Feeling of Meaning*. *Thesis Eleven*, 103 (1): 10–25. (First published in *Environment and Planning* 2008, 26: 782–94). 2010.
 47. Assmann, J. *Cultural memory: Script, recollection, and political identity in early civilizations*. *Historiography East and West*, 1(2), 2003. с. 154-177.
 48. Boas Fr. *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*. Based on Personal Observations and on the Notes made by Mr. Georg Hunt / Franz Boas // Report of the U. S. National Museum for 1895.
 49. Bogdan H. *Western Esotericism and Rituals of Initiation (S U N Y Series in Western Esoteric Traditions)*. State University of New York Press, 2007. 235 p.
 50. Boehm G. *Representation, Presentation, Presence: Tracing the Homo Pictor In* Alexander J., Bartmanski D., Giesen B. (Eds.) *Iconic Power. Materiality and Meaning in Social Life*. New York: Palgrave Macmillan, 2011. с.15-25.
 51. Brill E. J. *Transition and reversal in myth and ritual*. Leiden, 1993. Vol. 55.
 52. Bruckner A. *Mitologia slowiariska i polska*. Warszawa, 1980.
 53. Chaniotis, A. *Ritual Dynamics in the Ancient Mediterranean*. Agency, Emotion, Gender, Representation. Wiesbaden, 2011.
 54. Douglas, P. M. *Purity and danger*. Routledge, 2002.
 55. Eliade M. *Mefistofele e l'androgine*, trans. Enrico Pinto, Roma: Edizioni Mediterranee, 1971; reprint, 1995.
 56. Eliade M. *Rites and symbols of initiation*. NY., 1965. Vol. 3.
 57. Erik H. Erikson. *Identity, youth and crisis*. New York: W. W. Norton Company, 1968.
 58. Galbi D. Hans Ulrich Gumbrecht, *Production of Presence: What Meaning Cannot Convey* / Galbi Douglas [Електронний ресурс] // <http://www.galbithink.org/gumbrecht.htm>

59. Gautier. L. *Le chevalerie*. Paris. 1884.
60. Geertz, Cl. In *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, Inc., 1973.
61. Hobsbawm, E. *The Invention of Tradition*. Cambridge, 1992.
62. Lévi-Strauss Cl. *The Savage Mind*. University of Chicago Press, 1962.
63. Lévy-Bruhl L. *Primitive Mentality*. AMS Press, 1975. 458 p.
64. Manheim, J, J, and R. *Complex/Archetype/Symbol in the Psychology of C.G. Jung*. Princeton University Press, 1959. JSTOR, <https://doi.org/10.2307/j.ctvzxx99p>. Accessed 1 May 2023.
65. Malinowski B. *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Waveland Press, 1992. 274 p.
66. Mitchell, W. J. T. *Iconology. Image, Text, Ideology*. Chicago: The University of Chicago Press, 1986.
67. "Nepali men have been fighting for Britain for 200 years". *The Washington Post*. 30 April 2015. Retrieved 23 May 2015.
68. Oswald G. *Lexikon der Heraldik*. Leipzig, 1984.
69. Piotrowski, A. Erving Goffman's Perspective on Interaction Ritual. *The Polish Sociological Bulletin*, no. 79, 1987. pp. 19–29. <http://www.jstor.org/stable/44816276>.
70. Ridley R. A. *Wolf and Werewolf in Baltic and Slavic Tradition //The Journal of Indo-European Studies*, 1984. V. 4.
71. Sahlins, M. *Culture in Practice*. New York: Zone Books, 2000.
72. Salerno E. *Rituals of War. The fetiales and Augustus' legitimisation of the civil conflict*. Accessed from: https://www.academia.edu/37354506/Rituals_of_War_The_fetiales_and_Augustus_legitimisation_of_the_civil_conflict. Amsterdam, 2018.
73. Schütz, A. *The Structures of the Life-World*, R.M. Zaner and T. Engelhardt (trans.), Evanston: Northwestern University Press, and London: Heinemann, 1983.

74. Schojdt J. P. Initiation and classification rituals // Temenos. Helsinki. 1986.
75. Smith, W. R. Lectures on the Religion of the Semites: First Series. The Fundamental Institutions. Third Edition, 1927.
76. Schechner R. Performance Studies : an Introduction. London. New York: Routledge, 2002.
77. Turner, V. W. The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual, United States of America: Cornell University Press, 1970.
78. Uhrin M. Victor Turner's Theory of Symbols: The Symbolism of a Religious Site and Object in a Rural Environment in Eastern Slovakia. Religion and Society in Central and Eastern Europe, December 2020. DOI: 10.20413/rascee.2020.13.1.21-41.
79. Vargas, G. Alfred Schutz's Life-World and Intersubjectivity. Open Journal of Social Sciences, 8, 2020. pp. 417-425. doi: 10.4236/jss.2020.812033.
80. Van Gennep, A. The Rites of Passage. London: Routledge and Kegan Paul. 1960.
81. "Who are Gurkhas?". www.gwt.org.uk. Archived from the original on 6 March 2019. Retrieved 27 January 2022.