

ИГОРЬ ПАВЛОВИЧ СМИРНОВ



Родился 19 мая 1941 г. в Ленинграде.
1958–1963 гг. – философский факультет Ленинградского госуниверситета.

1963–1966 гг. – аспирантура Института русской литературы (Пушкинский Дом) Академии наук СССР.

1967 г. – кандидат филологических наук.

1966–1979 гг. – младший научный сотрудник Пушкинского Дома.

С 1981 г. – по сию пору профессор в Университете г.Констанц (ФРГ).

В 2000 г. – премия им. Андрея Белого.

Соредактор журнала «Die Welt der Slaven» (Мюнхен).

Член редакционных советов в журналах «Звезда» (СПб.), «Дискурс» (Москва), «Критика и семиотика» (Новосибирск), «Вестник молодых ученых» (СПб.).

Автор ряда книг, в том числе:

• Художественный смысл и эволюция поэтических систем. – М.: Восточная литература, 1977.

• Психодиахронология. – М., 1995.

• Бытие и творчество. – СПб., 1996.

• Homo homini philosophus... – СПб., 1999.

• Социософия революции. – СПб., 2004 и др.

Дальнейшие данные: The International Who's Who, Who's Who in the World.

E-mail: ipsmirnov@yahoo.com

ОСВОБОЖДЕНИЕ ТРУДА (О РИТУАЛЕ)

1. Универсальное действие

0.1. Обрядовое поведение первично для конституирования социокультуры¹ уже потому хотя бы, что оно строго регламентирует человеческие поступки подобно тому, как инстинкты ограничивают активность животных (у которых тоже есть свои «ритуалы»). В обряде социокультура изобретает себя, пребывая еще внутри природы, не будучи отгороженной от таковой мифоповествованием, изображающим генезис некоего явления в неизбежной здесь ретроспективе – после того, как он состоялся. Многие ритуалы (в том числе Элевсинские мистерии) далеко не случайно таинственны, не допускают – под угрозой высшей кары – никаких сообщений о том, как они протекают². В условиях сравнительно позднего мифоритуального порядка, синтезирующего слово и дело, ритуал, включающий в себя молчание, борется за право оставаться сугубым действием, не выразимым в речи. Защищающее свой социокультурный приоритет дело подавляет слово, обходится без него, тогда как слово может обрести в мифоритуальном обществе силу (например, в заговорах) только в качестве перформативного имитата дела, в виде ритуализованной речи.

Являя собой в истоке первозначение человеческого и природного, ритуальная практика берет разгон там, где эта дифференциация отрицается самым вопиющим образом, коль скоро удел наших смертных тел – быть в итоге поглощенными окружающей нас естественной средой. Как свидетельствует палеоархеология, забота о бранных останках сородичей – исходный пункт в ритуализации людского общежития. Умерший не покидает вполне мир живых. Ритуал противопоставляет себя исчезновениям. Он утверждает присутствие-в-отсутствии, т.е. становление. Если миф рассказывает о генезисе *post hoc*, то ритуал – это сам генезис. Обрядность в целом, по задающему ее толчку, инкорпорирует смерть, выступает и в своем многообразии как *praesentia-in-absentia* (простейший пример – калечение подростков во время посвященных церемоний). Приобщенность участников ритуала Танатосу может быть лишь инсценирована, разыграна ими – среди прочего и так, что смерть по принципу синекдохи репрезентируется избранниками, обрекаемыми на заклятие. Нет нужды объяснять ритуальное насилие, опираясь вслед за Рене Жираном (Rene Girard, «La violence et le sacre», Paris, 1972) на мифофилософему Гоббса, усмотревшего в *status naturalis* войну всех против всех. По Жирану, ритуал «канализует» всеобщую готовность к насилию, обращая его на отдельных членов общества и гарантируя тем самым социостаз. Но если отбросить в сторону не доказуемую Гоббсову гипотезу, то можно сказать, что агрессивность присуща любому действию, совершаемому тем, кто несет в себе смерть, кто придает ей зрелищность, устрашая, таким образом, Другого.

Агрессивна жизнь как генезис, как непрерывное возникновение из небытия, как ритуал.

Вместе с тем ритуальный Танатос эротичен, раз его модальность – «находиться в появлении». Обряд показывает рождение смерти. В своем эротизме он требует

¹ Это мнение, по-разному аргументированное, имеет в этнологии давнюю традицию (о спорах вокруг него см., в частности: Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. – М., 1976) и продолжает быть актуальным вплоть до наших дней – ср., к примеру: Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках / Под ред. Е.С.Новик. – М., 1988. – С.38–44.

² То есть вводят так называемую «иллюктивную блокаду» – о ее дальнейшей судьбе в историческом обществе см.: Dmitri Zakharine. Von Angesicht zu Angesicht. Der Wandel direkter Kommunikation in der west- und osteuropaischen Moderne. Raumordnung. Bewegungsordnung. Sprachordnung, Konstanz 2004, 621 ff (Typoskript).

солидарного, группового исполнения, но в своей смертоносности он делает эту актерскую труппу оппонирующей эндогенно тем, кого она приносит в жертву, и экзогенно – всем прочим сходным коллективам. Антропологическое содержание манифестируется ритуалом в племенной и затем в этнической форме. Ритуал общечеловечен, омни-презентен в людском обиходе, распадаясь, однако, на несходные локальные варианты³. Матрилокальность и матрилинейность, господствующие во многих ранних социокультурах, означают юридическое примирение Эроса и Танатоса: выдвигание женской прокреативности на доминантную роль сопровождается символическим устранением (пусть на деле и не всегда полным) отца от власти над семьей, как бы его смертью, санкционируемой эдипальным, в своей сущности, обществом.

1.1.1. Поскольку вызревающее человеческое сознание воплощается прежде всего в действиях, постольку семиозис обречен на то, чтобы вбирать их в себя, запечатлевать их, подчиняться им. Древнейшими из дошедших до нас знаков были, согласно Андре Леруа-Гурану, кругообразно упорядоченные кости животных, на которых охотились обитатели пещер и первопоселений, и коллекции объектов естественного происхождения, обладавших необычной (сферической, спиралевидной) формой. Знаки, стало быть, продолжали, консервируя в себе, охотничью и собирательскую активность человека. Более поздняя наскальная живопись палеолита не имела поначалу, по замечанию Леруа-Гурана, нарративного характера. Изображения животных и людей были, однако, структурированы ритмически на основе повторов и простейших контрастов (= женское/мужское)⁴. Допустимо сказать, что циклически возобновляющееся ритуальное поведение становится здесь наглядно отрефлексированным без того, чтобы подвергнуться вытеснению (всегда – в прошлое) в изложении, которое сделало бы его своим предметом.

Исчерпывающий себя в действиях человек концепирует их так, что они полнообъемно связывают его с миром. Обряд репродуцирует одни и те же действия, ибо, будучи универсальными, охватывая всё, что есть, они никак не отменяемы. Альтернативность вступает в силу вместе с историей, когда сема отрывается от сомы, когда вербальный текст, становящийся независимым от тела, оказывается иным, чем оно, и потому устремленным к тому, чтобы быть иным, чем был он сам. Письмо располагает собственным телом (что особенно ощутимо в пиктографии), оно историзует отправителя, замещая его. Передаваемый в устной трансляции миф еще удерживает общение в телесных рамках, не отчуждает адресанта от адресата, предполагает их соприкосновение.

Пока плоть служит человеку основоположным медиальным средством, с помощью которого он вступает в контакт с космосом и себе подобными, у этой коммуникативной тотальности, сплошь телесной, нет ничего, что явилось бы внешним по отношению к ней – такой областью, откуда она могла бы преодолеваться. Ритуальное тело имеет вселенский характер, что отражается в культах Осириса и Диониса, чьи разъятые останки были рассеяны по свету, или, скажем, в храмовой проституции, предоставлявшей жрицу в распоряжение любого мужчины.

Ритуал – философия *avant la lettre*, всезначимость *in actu*. Вот почему собственно философия то и дело порывается освободиться от умозрительности, вернуться – тем

³ Последнее обстоятельство соблазнило Клиффорда Гирца крайне односторонне сосредоточиться только на местной специфике обрядового поведения, отказаться от парадигматического подхода к нему (Clifford Geertz. Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology. – New York, 1983, 4 ff).

⁴ Andre Leroi-Gouhuran. Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst (= Le geste et la parole: Vol.1: Technique et langage. – Paris, 1964; Vol.2: La memoire et les rythmes. – Paris, 1965), übers. von M. Bischoff, Frankfurt am Main, 1980, 237 ff, 387 ff.

или иным способом – к своему биофизическому началу – в киническом ли жесте, в признании ли Максом Штирнером телесной жизни данного (лишь себе) индивида за единственную заслуживающую внимания реальность. Эдвард Тайлор назвал носителя раннего сознания «философом» с тем доводом, что тот в «генерализующей» манере «спиритуализует» природу в «анимистических» верованиях⁵. Поль Радин был склонен к такому же пониманию первобытности, однако, на том основании, что в «примитивных» обществах образуются (из шаманов, церемониймейстеров) интеллектуальные элиты, благодаря которым социокультуры достигают степени авторефлексии⁶. Но оба эти качества архаического человека вытекают из того, что философической интенцией обладает его тело, которое находит себя даже там, где его нет, в антропоморфизируемой естественной среде, и которое несоизмеримо больше, чем оно есть, и потому персонифицирует это превосходство над собой же, создавая позицию для мистагога, главы ритуального действия⁷.

1.1.2. В своей всеприложимости обрядовые действия делятся на три большие группы. Сюда относятся: (1) космические, или календарные ритуалы, маркирующие концы-начала периодических солярных и теллурных процессов; (2) социально-экзистенциальные ритуалы, приуроченные к переходам членов общества от одной стадии жизни к следующей («*rites de passage*»); (3) спорадические, или окказиональные ритуалы, к которым прибегают от случая к случаю (при вызывании дождя, закладке дома, борьбе с болезнью и т.п.). В действительности – и объектной, и субъектной – нет таких областей, которые были бы не достигаемы для ритуала. Он должен быть определен как сверхдействие, упраздняющее любую границу, как омнитрансгрессия. Ввиду такой направленности обряд стирает размежевания и внутри себя. Изоморфизмом проникнуты как ритуалы одного и того же ряда, так и разные по экстенциональному содержанию ряды. Гиперакция, заполняющая собой мир, состоит из отдельных повторяющихся акций, которые и в целокупности имеют родственную организацию, представляя собой фрактальное множество.

Первым, кто принялся изучать под этим углом зрения ритуальные практики, был Арнольд ван Геннеп, который ввел в обиход понятие «*rites de passage*» и обнаружил в каждом из рассмотренных им социально-экзистенциальных обрядов (родины – инициация – брак – похороны) трехфазовый порядок: отделение индивида от коллектива – переход в новый статус – инкорпорирование достигнутого состояния.

Джозеф Кэмпбелл постарался показать параллелизм, наличествующий между «*rites de passage*» и календарно-космическими праздниками, обратившись для этого к отражениям обеих обрядовых разновидностей в героических и космогонических мифах (Joseph Campbell. *The Hero with a Thousand Faces*. New York: Princeton University Press, 1949). Мирча Элиаде расширил теорию ван Геннепа, укоровив любую

⁵ Edward Burnett Tylor. *The Origins of Culture (= Primitive Culture, 1871)*. – New York e. a., 1958, 8 ff.

⁶ Paul Radin. *Primitive Man as Philosopher (1927)*. – New York, 1957, 5 ff.

⁷ Иначе обрядовое лидерство было осмыслено в: Hocart A.M. *Kings and Councillors. An Essay in the Comparative Anatomy of Human Society (1936)*. – Chicago, London: The University of Chicago Press, 1970, passim, где оно противопоставляется как духовное начало коллективно-ритуальной плоти. Но ритуал не проводит строгого разграничения между (чисто духовным) инобытием и бытием, смешивая то и другое. Один из племени маори (Новая Зеландия) сообщил беседовавшему с ним этнологу (цит. по: Paul Radin, op. cit., 244), что боги умирают, если жрецы перестают отправлять их культ. Высшее существо налично, пока у него есть земной наместник. Ритуал устанавливает власть тел над миром и друг над другом. Вычленение духа из материи совершается тогда, когда текст добывается права на отторгнутое от тела саморазвитие. Именно в истории – с возникновением государственной власти – тело правителя превращается в двуипостасное, в небесно-земное, бессмертно-смертное, как это показал Эрнст Канторович (*Ernst H. Kantorowicz. The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*. – Princeton: Princeton University Press, 1957).

магическую акцию в «пограничной ситуации» человека, лишь пребывающего в бытии, откуда ритуальное мышление генерирует архетипический образ связывания/развязывания, сплетения/расплетения⁸.

Назначение инициации тогда – придать людскому существованию повышенную надежность, приобщив – через *renovatio* – посвящаемых в полноценные члены социума верховной «трансгуманной власти»⁹. По другому, чем у М.Элиаде, открытия ван Геннепа подверглись обобщению в книге Виктора Тернера «Ритуальный процесс» (Victor Turner. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. London, 1969), где была разработана в постструктуралистском духе модель счастливого «лиминального» общества («*communitas*»), в котором властью наслаждаются слабейшие, ибо «*rites de passage*», облигаторные для всех участников социальной жизни, ставят таковых в маргинальное положение. Функцию обрядового поведения Тернер распознал в том, что оно избавляет индивидов от борьбы за существование, позволяет выжить и тем особям, которым социокультура не даровала бы никаких шансов на успех, если бы она зиждилась на дарвинистском «естественном отборе»¹⁰.

Я сослался на далеко не все работы, касающиеся внутреннего единства ритуализованной социокультуры. Однако и сказанного достаточно, чтобы убедиться в том, что они сменяют собой те компаративистские исследования (принявшие особенно впечатляющий размах в «Золотой ветви» (1890–1915) Джеймса Фрейзера), которые были сфокусированы не столько на изоморфизме разных ритуалов, сколько на выявлении аналогичных обрядов у разных племен и народностей. Фрейзер выводил эти интерареальные совпадения из того, что ритуальность как таковая однородно преследует магиико-производительную цель, т.е. имеет утилитарную установку. Экспланаторную линию Фрейзера продолжил Бронислав Малиновский, считавший, что наблюдавшиеся им тробрианские обрядовые действия, пусть и магичны, но тем не менее целесообразны (так, в тотемизме запечатлевается познавательный интерес человека, зависящего от плодovitости природы: *Bronislaw Malinowski. Magie, Wissenschaft und Religion. Und andere Schriften (= Magic, Science and Religion. And Other Essays*. – New York, 1948), iibers. von E. Kraft-Bassermann. – Frankfurt am Main, 1973, 29–32). Между тем для этнологов, которые прослеживали за тем, как пролиферирует переходность в ритуалах того или иного плана, обряд автотеличен. Обрядовые *res gestae* функционально нагружены так, что с их помощью человек формирует самого себя (в качестве самого себя, преодолевающего свою «пограничную ситуацию» или отказывающегося от «*struggle for existence*»). Кэмпбелл напрямик спорил с Фрейзером и его школой, отрицая инструментальный и подчеркивая онтологический характер обрядового поведения, помещающего индивидов в мир, доступный им в полноте своего объема.

Эта противопоставленность двух функционалистских взглядов на ритуал будет важна для моих суждений о нем позднее. Пока же стоит задуматься над тем, в чем специфическая сущность той бесспорной очевидности, каковой является обрядовая

⁸ *Mircea Eliade. Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*. – Paris, 1952, 120–163.

⁹ *Marcia Eliade. Rites and Symbols of Initiation. The Mysteries of Birth and Rebirth* (1958), translated by W.R. Trask. – New York e. a., 1975, 93 ff, 128 ff.

¹⁰ Тернер подхватил длительную традицию идеализации архаики, тянущуюся от «Второго дискурса» (1775) Руссо к многочисленным апологетам «первобытного коммунизма», выступившим со своими трудами в последней трети XIX в. Эта ностальгия по ритуалу обуславливается, как кажется, ностальгической природой самого ритуала, возвращающегося к себе действия, которое заражает исследователей тягой из современности в далекое прошлое, что сопровождается искажением осмысливаемого ими материала. Первобытные устроители кровавых жертвоприношений и посвячительного мучения детей были бы ошеломлены, если бы им довелось познакомиться с благодушными идеями Тернера, увидевшего в людях ранних обществ предшественников францисканцев и hippies.

трансгрессивность. Ведь любое действие, не обязательно ритуальное, есть пересечение границы (мыслительной, пространственной, темпоральной, интересубъективной и т.д.).

1.2.1.0. Чтобы ответить на поставленный вопрос, нужно разобраться в том, что именно расположено за порогом, который переступает исполнитель ритуала. Я возьму для сопоставления несколько восточнославянских обрядов, которые предстали исследователям в вырожденном, в частности, под влиянием христианства, виде, но все же еще не продвинулись слишком далеко на пути от архаики к истории. Из их сравнения станет ясно, что ритуал ведет человека в загробное царство, в зону продуцируемой смерти. Сверхдействие, распространяющееся безостаточно на универсум, данный органам чувств, не может не создавать инобытийной, сверхъестественной реальности. *Homo ritualis* телесно попадает в мир – другой, чем сенсорно воспринимаемый. Перед нами парадокс, разрешение которого обряд отыскивает в том, что он творит инобытие из преобразованных материальных слагаемых бытия, из, так сказать, подручных средств. Обрядовая инобытийность не идеальна, не умозрительна только, как это часто утверждают этнологи (в том числе и Элиаде в цитировавшихся «Ритуалах и символах инициации») – она такова, что в ней живут, как если бы она была посюсторонней. В своей первозданности человек бытует-из-смерти. Он предпринимает неудержимую экспансию в планетарном пространстве, потому что верит в то, что его место – в *terra incognita*. Он находится в той абсолютной, непревосходимой целостности, которая составлена из комплементарных подмножеств, не просто дополняющих друг друга до универсального множества, но и выступающих сами по себе как два набора элементов, каждый из которых уже всеохватен: как *Sein-zum-Tode* и *Sein-aus-dem Tode*¹¹. Ритуальная действительность – нечто большее, нежели онтос Хайдеггера или Кэмпбелла.

Дуальное (например, фратриальное) устройство древнейших социокультур, о котором особенно много писал, среди прочих, Вяч.Вс.Иванов, следует из того, что здесь *tertium non datur* ультимативно, в непреложно завершеном исключении любой добавки к какой-либо паре явлений¹².

Итак, мало сказать, что ритуальное действие чрезвычайно широко по объему значения, необходимо присовокупить сюда, что оно интенционально перемещает действителя не из конкретной ситуации в столь же частную новую, но намечает путь из мира в мир.

1.2.1.1. Обратимся к материалу. Свадебный обряд у восточных славян последовательно отсылает актеров, разыгрывающих эту инсценировку, в запредельность на каждом этапе своего развертывания.

Прибывая на двор невесты, сваты обязаны провести позади себя черту, несомненно, отделяющую их от всего, чем они были прежде; после сговора сама невеста, словно бы исчезая, укрывается платком и более не показывается на улице.

На девичнике жених, встречая суженую, которую подруги ведут в баню (ср. обмывание покойника), наступает ей на ногу и больно дергает за косу, становясь подателем мучения-смерти (в сопровождающих этот такт обряда песнях брак отождествляется со Страшным судом).

¹¹ К понятию «*Sein-aus-dem Tode*» ср.: *Стирнов И.П.* Социософия революции. – СПб., 2004. – С.90–125.

¹² Так что из оппозиций нет выхода, но они поддаются реорганизации изнутри, что результируется, допустим, в карнавальной перестановке телесных верха и низа, как она была проинтерпретирована в: *Иванов В.В.* Из заметок о строгости и функциях карнавального образа // Проблемы поэтики и истории литературы / Под ред. С.С.Конкина и др. – Саранск, 1973. – С.37–53. Ср.: *Иванов В.В.* Очерки по истории семиотики в СССР. – М., 1976. – С.108. Еще одна логическая возможность пересоздать оппозиции, не покидая их – это хорошо известное по работам Клода Леви-Стросса «медиирование», подмена резких антитез их не столь бескомпромиссными аналогами.

В момент кульминации праздника участники свадебного поезда ломают ворота (и тем самым танатологически коннотируют эротическую символику) и т.п.

В известном смысле всякий социально-экзистенциальный обряд – похоронный¹³, о чем свидетельствуют уже родины, куда входят: крики повитухи (ср. подчеркнуто громкие причитания), погребение плаценты, наряджение ребенка в ветхую одежду отца и колыбельные песни, запугивающие младенца¹⁴.

Мы имеем здесь дело, конечно же, лишь со следами примордиальных ритуальных практик. Формирующий силовое поле сакрального первоначальный обряд не становится сугубо секуляризованным действием и тогда, когда претерпевает дегенерацию: слово «сват» фонетически ассоциируется в свадебных песнях с корневой морфемой свят-, свет-¹⁵. Сакральность ритуала, однако, заметно ослабляется на стадии его фольклорного бытования: величание новобрачных «князем» и «княгиней»¹⁶ профанирует священное, переводя его в ряд попросту социально возвышенного. Показательно, что в современности соблюдение этикета (до которого низводится ритуал) тем обязательнее, чем иерархически значительнее общественное положение индивида (вынужденного вести себя на людях по правилам протокола – меж- и внутригосударственного).

Если на первых порах сверхдействие, которое совершает *homo ritualis*, устанавливает большую/меньшую сакральность для всего, с чем сталкивается человек (и чему противостоит не профанное, но антисакральное, кощунственное, возникающее в случае нарушений табу), то по ходу истории освящение лиц и предметов делается парциальным и превращается в конце концов в *quasi*-сакральную бюрократическую этикетность и в хабиитуализованность публичного поведения¹⁷. Та абсолютная целостность, в которой *Sein-zum-Tode* имеет оборотной стороной *Sein-aus-dem Tode*, сакральна как безраздельная власть ритуально-социального тела над частно-субъектностью и частно-объектностью. Эта сакральность сужает свой объем и приходит, далее, в упадок, как только власть политизируется и индивидуализуется (что одно и то же) в процессе выделения из *corpus social* правителей, персонально репрезентирующих общество, и их, как сказал бы Макс Вебер, «штабов».

Вырожденный обряд ценен для этнологии по двойной причине, позволяя понять не только то, как содержательно эволюционирует сакральность, но и то, почему происходит формализация ритуального действия. Свадьба, инсценировавшаяся в фольклорном социуме, весьма очевидным образом представляет собой, как и прочие «rites de passage», серию метафор из образованных метонимий. Метафорическое субституирование сего мира иным скомпоновано здесь из многочисленных смысловых переносов по смежности предметов: так, «омертвление» невесты обозначается частью ее наряда – платком, накидываемым на голову, а танатологизация Эроса – насильственным проникновением мужчин, агрессивно распахива-

¹³ Об изоморфизме свадьбы и похорон см. прежде всего: Байбурин А.К., Левинтон Г.А. Похороны и свадьба // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. – М., 1990. – С.64–99; Еремичева В.И. Ритуал и фольклор. – Л., 1991. – С.83.

¹⁴ См. подробно: Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. – СПб., 1993. – С.40. Специально о функциях народной акушерки см.: Кабакова Г.И. Отец и повитуха в родильной обрядности Полесья // Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры / Под ред. С.Ю.Неклюдова. – М., 2001. – С.107–129.

¹⁵ Левинтон Г.А. К проблеме изучения корпуса свадебных песен // Народная песня. – Л., 1983. – С.145.

¹⁶ См. подробно: Левинтон Г.А. К описанию, интерпретации и реконструкции славянского текста со специализированной прагматикой: Автореф. дис... канд. филол. наук. – М., 1975. – С.12–13.

¹⁷ О ритуальности исторического общества, в первую очередь экономящей энергию, которая расходуется на аффекты, см., например: Hans-Georg Soeffher. Auslegung des Alltags – Der Alltag der Auslegung, Frankfurt am Main, 1989, 158-184.

вающих ворота, в женский локус. Точно так же метонимически (по принципу *pars pro toto*) воплощается метафора загробного существования (*totum pro parte*) в родильном обряде (например, при захоронении «последа»). Как будет показано ниже, календарно-космические ритуалы воздвигаются, напротив того, из метонимизированных метафор.

Если учесть, что все тропы сводимы либо к метафорам (к полным замещениям неких объемов значений), либо к метонимиям (к частичным замещениям экстенционалов), то будет ясно, что ритуал, объединяющий так или иначе обе трансфигурации смысла, стремится быть «всем тропичности» – преобразовательностью, не допускающей конкуренции разных техник в работе по добыванию и наращиванию содержания значений. Как раз поэтому ритуальное действие не подлежит критике и контрольной проверке, оно несомненно как эксперимент, подтверждающий не теорию, а право на экспериментирование: в результативность такой акции нельзя не верить.

Чем менее историзован обряд (пусть то будет принудительная дефлорация или принесение детей в жертву, включая сюда педофагию¹⁸), тем в большей степени синтетический троп выступает в качестве реализованного, как фактический расклад вещей и как орудие, наделенное магической мощью. Формализация обряда не отнимает у его тропичности сложного, составного строения, однако сообщает ей иносказательность. Эта формализация (или эстетизация) ритуала, теряющего бытийственность, обуславливается аккомпонирующими ему вербальными текстами. Они неизбежно профанируют его, коль скоро оказываются секундарными переносами смысла, над сдвигавшимися над примарно тропическим действием. Именование жениха и невесты «князем» и «княгиней» совершается в свадебных песнях, в хоровом комментарии к обряду.

Ритуал постепенно перестает быть «всем тропичности», когда у него появляется соперник – троп как слово, обратимое в буквальность, поддающееся истолкованию, разрешающее то, чреватое рационализмом, взятие назад смысловой трансфигурации, которому нельзя подвергнуть действие – роковое тем более, что оно изменяет универсум.

1.2.1.2. В ритуалах вселенского масштаба человек оказывается одним из элементов космоса, его синекдохой. Зимние и летние праздники инсценируют проводы какого-либо исчерпывающего себя состояния природы, подчиненной солярному отсчету времени. *Homo ritualis* входит в наступающее время соперившим смерть предшествовавшей длительности (скажем, зимней, конец которой отмечает масленица). В ритуальной социокультуре встреча происходит изнутри прощания, почему гость осознается как пришелец из потусторонности и подлежит одариванию, как если бы у него не было никакой собственности, ничего, что принадлежало бы ему *hie et mine*¹⁹. Те, кто ориентированы на давнюю традицию, встречаются не с буберовским «Ты»²⁰, но, скорее, с «Оно» Фрейда.

Метонимическая позиция исходна для репрезентантов календарного круговорота, но отнюдь не окончательна. Ритуал в качестве сверхдействия требует от актеров,

¹⁸ Она практиковалась, например, в тайных мужских союзах: *Ewald Volhard. Kannibalismus. – Stuttgart, 1939, 183 ff.*

¹⁹ И в обратном порядке: покойник – это гость; тробрианцы, по описанию Малиновского (op. cit, 134 ff), устраивали праздник урожая, ожидая появления на нем духов умерших соплеменников (*baloma*), которые задабривались – в порядке гилиастической магии – обильным угощением. О приглашении покойников в гости см. также: *Невская Л.Г. Семантика дороги и смежных представлений в погребальном обряде // Структура текста / Под ред. Т.В.Цивьян. – М., 1980. – 232 с.*

²⁰ Ср. хотя бы: *Martin Buber. Das Problem des Menschen (1942). – Heidelberg, 1971, 158 ff.*

чтобы они выразили равноценность микро- и макрокосмоса, т.е. метафоризовали свои метонимические роли. Эта метафоризация знаменуется на масленицу²¹, среди прочего, катанием с гор, подразумевающим спуск из здешнего мира в хтонический, нижний²² (съезжали с гор по преимуществу женщины, полагавшие, что тем самым обеспечивается летняя урожайность земных недр)²³.

Метафорическая семантика отчетливо проглядывает и в приуроченных к масленице конских ристалищах, кулачных боях, взятии снежной крепости (ср. эквивалентность города и универсума). Эти соревновательные игры, подытоживавшиеся победой одного их участника над прочими или одной партии над другой, несомненно, были аналогами того космического конфликта, который завершался сменой времен года, гибелью сезона, уступающего свое место следующему. Как пишет В.Я. Пропп, конские ристалища и кулачные бои происходили не только при проходах зимы, но и на древних тризнах²⁴.

Наконец, сжигание соломенного чучела под занавес масленичных представлений (иногда оно разрывалось) может быть проинтерпретировано как смерть смерти (недаром эта кукла, бывшая средоточием всего карнавального празднества, изготовлялась из ветхо-сухого материала), т.е. как метафорическое удвоение (*totum pro toto*) смерти, обращавшейся на себя самое.

Масленица вбирает в себя, наряду с похоронами (едва ли не в полном их составе²⁵), также такой социально-экзистенциальный обряд, как свадьба (молодежь предпочитала венчаться накануне поста, совмещая вступление в брак с аскезой, что выглядело бы странно, если бы мы не знали, что ритуальный Эрос пронизан танатологичностью). «*Rites de passage*» не просто перекликаются по смыслу и строю с прощальными чествованиями природы, но и стыкуются с ними так, что интегрируются в них: метонимии с метафорической функцией как бы объемлются метафорами, призванными продемонстрировать, что человек, пусть только часть универсума, все же соизмерим с ним как *imago mundi*.

Чтобы такая аналогия могла быть проведена, нужно иметь *tertium comparationis*, каковым служат естественно-искусственные предметы (в масленичной обрядности – снежный городок, ледяные горы, чучело из соломы). Сходным образом природно-культурной была атрибутика святок, приходившихся на зимний солнцеворот (причем этот ритуал не столько приветствовал удлинение светового дня, сколько сопрягал себя с его угасанием, погружал действующих в темноту и незнание, вынуждая их гадать о судьбе, как бы нищенствовать и выпрашивать подачки при колядовании).

²¹ Подробно о восточнославянской масленичной обрядности см., например: Пропп В.Я. Русские аграрные праздники. Опыт историко-этнографического исследования. – Л., 1963. – С.18, 25, 70, 123; Соколова В.К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. XIX – начало XX в. – М., 1979. – С.11; Агапкина Т.А. Мифопоэтические основы славянского календаря. Весенне-летний цикл. – М., 2002. – С.33, 578.

²² Что было переосмыслено христианством как грехопадение Адама и Евы. Об этой трансформации языческой символики и о подобных ей см. подробно: Поньрко Н.В. Масленичный смех // Лихачев Д.С., Панченко А.М., Поньрко Н.В. Смех в древней Руси. – Л., 1984. – С.175–202.

²³ Агапкина Т.А. Указ. соч. – С.174–175.

²⁴ Пропп В.Я. Указ. соч. – С.123–127. Ср. индоевропейский обычай убивать после ристалища коня-победителя: Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. – Тбилиси, 1984. – Т.2. – С.548. О связи агональных игр и похоронной обрядности см. подробно: Топоров В.Н. К установлению категории «спортивного» (древнебалканский локус «пред-спорта») // Балканские чтения: 1-й симпозиум по структуре текста / Под ред. Н.П.Гринцера и др. – М., 1990. – С.3–16.

²⁵ В цитированной книге, в которой рассеяно множество замечаний о важности Танатоса для календарно-космических обрядов, Пропп обращает внимание на совпадение масленичных угощений с поминальной едой (с.25.).

Так, на святочных играх в покойника парень, которого клали в гроб, вставлял себе в рот чудовищные зубы, вырезанные из брюквы²⁶.

Между тем «*rites de passage*» оперируют в первую очередь артефактами, изделиями, употребляемыми в повседневном обиходе (невеста жжет пряху, укрывается под платком и т.п.). Танатологической метафоре в метонимическом исполнении не требуется *tertium comparationis*, раз она опирается на смежность явлений, на непрерывность, открываемую там, где человек выступает как создатель и владелец утвари (почему центральным местом инициации делается дом, в котором совместно проживают посвящаемые).

Календарно-космические обряды берут от природы ее компоненты и возвращают их ей в переделанном виде (или в рефункционализованном, как в случае временного использования огня и воды на святках в очистительных и профетических целях). Именно «космоцентрическое» существо (выражение Макса Шелера) учреждает обмен, фундирующий впоследствии экономику. Партиципируя периодические изменения в природе, человек превращается из «*homo parasitus*» (Мишель Серр), из всего лишь охотника и собирателя земных плодов, в того, кто не только эксплуатирует среду обитания, но и обогащает ее (допустим, завивая и украшая деревья на семик).

Интерактивность, вытекающая из ритуалов, спроецированных в космос, взаимовыгодна для обеих сторон. Ранний человек поддерживает экологический баланс не путем воздержания от контактов с естественным миром, нередко разрушительных для такового, но тем, что снабжает стихии смыслом, делающим из объекта партнера, равноправного субъекту. Архаичный межплеменной обмен еще хранит в себе черты космически-календарного происхождения. Документированный Малиновским обмен тробрианцев (*kula*)²⁷ подчиняет себе всю жизнь туземцев; захватывает большое пространство, совершаясь в результате морских путешествий – посещений удаленных островов Северо-западной Меланезии; не обладает хозяйственно-прагматической направленностью, т.е. представляет собой сугубое взаимопожертвование имуществом; признает особенно высокую ценность за натурофактами (за ожерельями из белых и красных раковин); имеет, наконец, характер круговорота, состоящего из поездок в гости и ответных визитов, иначе говоря, воспроизводит космическую цикличность.

1.2.1.3. Что касается окказиональных ритуалов, то они – по обстоятельствам – могут быть и метонимическими метафорами, и метафорическими метонимиями.

Строящийся дом, по единодушному мнению исследователей, имитирует космос. Как и мировое древо, дом имеет трехчленную вертикальную композицию (начиная с подпола и до чердака)²⁸. Согласно толкованию М.Элиаде, индоевропейский обычай (*brahmarandhra*) разбирать крышу жилища, чтобы ускорить умирание хозяина и облегчить ему вознесение в небесную сферу, указывал на то, что архаическое сознание проводило через дом *axis mundi*²⁹. Будучи метафорой мироздания, дом, однако, возводится и обживается метонимическим способом. Доместицирование

²⁶ Ср. детальный разбор этой игры: Топоров В.Н. Заметки по похоронной обрядности // Балто-славянские исследования. 1985 / Под ред. Вяч.Вс.Иванова. – М., 1987. – С.31–48.

²⁷ Малиновский Б. Избранное: Аргонавты Западной части Тихого океана (*Argonauts of the Western Pacific*, London, 1922) / Перевод В.Н.Поруса. – М., 2004, *passim*.

²⁸ Байбури А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. – Л., 1983. – С.26. О доме как медиаторе между человеком и Богом писал уже А.Н.Афанасьев в нашумевшей в свое время статье «Религиозно-языческое значение избы славянина» (1851).

²⁹ *Mircea Eliade*. Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen (1957, 1965). – Frankfurt am Main, 1984, 151 ff.

подразумевает прежде всего преодоление дискретности во времени, материальное сохранение прошлого в тесном замкнутом пространстве настоящего, будь то поддержание огня в очаге или погребение скончавшихся родственников под порогом. Восковые подобию предков, заполнявшие римские атриумы, и изображения отсутствующих членов семьи, помещаемые в красном углу великорусской избы, одинаково делают дом протомузеем, а хозяина сторожем и собирателем коллекции. Переезд из старого жилища в новое должен был смежить оба локуса (из покидаемого дома в заселяемый переносились сор, навоз, горячие угли³⁰).

Та же континуальность определяет сборку сруба, которая воспроизводит укладку первого венца³¹, так что между выполненным и достигаемым не возникает разрыва. Многажды обсуждавшаяся в этнологии строительная жертва метонимически вводит в дом смерть, предвосхищая его последующее функционирование в качестве мемориального контейнера, хранилища овнешненной памяти.

В других ситуациях окказиональные ритуалы имеют темой метонимический образ универсума, рематизируя это общее представление посредством метафорических процедур. По народным поверьям, ответственность за засуху несут заложники – те, кто умер преждевременно и случайно. Не завершившее свой век существо продолжает и *post mortem* пребывать среди живых, причиняя им ущерб, как это было тщательно изучено в пионерской работе Д.К.Зеленина «Очерки русской мифологии. Вып. I: Умершие неестественной смертью и русалки» (Петроград, 1916).

В неурожайные годы было принято эксгумировать заложников. Ясно, что раскапывание могил освобождало землю и – шире – космос от той части, которая ломала сроки, отводимые самой природой для жизни и смерти³². Вместе с тем ритуалы, вызывающие дождь, не ограничивались этим действием, свидетельствующим о метонимической подоплеке той концепции, которая объясняла природную иррегулярность, и разворачивались в серию акций, некогда названных Фрейзером «гомеопатической» магией. Небо призывалось подражать человеку, кропившему поля водой, производившему различные операции у колодцев, делавшему углубления в земле, т.е. имитировавшему добывание из нее влаги, и т.п.³³ Судя по проповедям Серапиона Владимирского (XIII в.), в засуху к воде обращались и для того, чтобы испытать тех, кто подозревался в зловредном колдовстве (их бросали в реку, чтобы узнать, принимает ли она их тела или нет).

1.2.2. Из только что сказанного о заложниках и из всего, что говорилось о метафорически-метонимической организации обрядового поведения, вытекают два вывода, существенные для общего понимания ритуального человека.

Во-первых, из народной концепции заложных покойников следует, что аномальным для архаического и традиционного мировоззрения было такое положение дел, которое расстраивало *Sein-aus-dem Tode*. Заложник противоречил бытующим-из-смерти тем, что не исчерпывал до конца этого состояния – и впрямь погибал, но еще как будто продолжал существование, олицетворяя собой смерть-из-бытия. Третье данное, вклинивающееся между *Sein-zum-Tode* и *Sein-aus-dem Tode*, подлежало

³⁰ Байбури А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. – Л., 1983. – С.104.

³¹ Там же. – С.69.

³² Знаменательно, что заложники ассоциировались с космосом и помимо аграрно-производительной обрядности; в частности, их отпугивали шумом, которым культуры самых разных регионов, в соответствии с Клодом Леви-Строссом, отвечали на, так сказать, небесную какофонию – на затмения солнца и луны (Claude Levi-Strauss. Mythologica I. Das Rohe und das Gekochte (Mythologiques I. Le cru et le cult. – Paris, 1964), übers. von E. Moldenhauer. – Frankfurt am Main, 1976, 369 ff).

³³ Данные заимствованы из описания полесской обрядности: Толстой Н.И., Толстая С.М. Реконструкция древнеславянской духовной культуры // Славянское языкознание. VIII-й Международный съезд славистов. – М., 1978. – С.364–385.

устранению (с помощью апотропеических мер, нейтрализующих козни заложников). Пожалуй, здесь можно приблизиться к раскрытию такого непростого явления, каким было табу. Отклонения от запретов, налагавшихся на себя ритуализованной социокультурой, грозили отступнику от строжайшей нормы неурочной гибелью, т.е. превращением в заложника – в того, кто постисторичен, вразрез с блюстителем обрядового преисторизма. Несмотря на свою чрезвычайную вариативность, все табу имеют одно и то же назначение – произвести члена общества в аскета, воздерживающегося то ли от всеядности, то ли от индивидуализованного обращения со знаковым достоянием коллектива, то ли от чересчур вольных контактов с противоположным полом и с чужаками и т.д. В какие бы формы ни выливалась аскеза, она была призвана установить корреляцию между персональным поведением и антропологически релевантным бытием-из-смерти, боровшимся со смертью-из-бытия. Один из смыслов семантически многомерных человеческих жертвоприношений состоял, видимо, в том, чтобы дифференцировать эти два оптических поля, сообщить постоянную ощутимость первому из них через искусственное сокращение отдельных жизней. Не стремление к социальной солидарности порождает ограничения, упорядочивающие людские действия, как утверждал в своей фундаментальной монографии о табу Хэттон Уэбстер³⁴, но самодисциплина всечеловека, трансцендентного себе, влечет за собой формирование общества, способного к культуротворчеству.

Под таким антропологическим углом зрения на обрядовые практики – и это мое второе заключение из анализа таковых – теряет свою оправданность заповедно социологическое видение магии. Идя вслед за Эмилем Дюркгеймом, усмотревшим в религиозности гипостазирование коллективной власти над индивидом (*Emile Durkheim. Les formes elementaires de la vie religieuse.* – Paris, 1912), Марсель Мосс безоговорочно определил магические действия как концентрирующие в себе групповую энергетику³⁵. Но, как известно, лица, наделенные большим магическим даром, имели право даже игнорировать табу, резко противопоставляя себя социуму. Чем выше иерархическая позиция мага в обществе, тем менее обязан он соблюдать правила, которыми оно руководствуется (инцест был традиционен для солнце-подобных египетских фараонов). Свою магическую мощь ритуал (разыгрываемый индивидуально или коллективно) черпает из того, что он риторически максимален как одновременно метафора и метонимия, являя собой, стало быть, такое имагинативное образование, которое по полноте не разнится с субституируемой им фактической реальностью. Метафоре-метонимии не ведомы эмпирические препятствия – для нее нет того, что она была бы не в состоянии заместить. Когда Леви-Стросс выводил магию из избытка знаков, которому шаман подчиняет реальность³⁶, он был столь же неоригинален, как и Мосс, послушный ученик французской социологической школы. Леви-Стросс ориентировался в своем толковании шаманских глоссологий на Фрейда, приписавшего в «Totem und Tabu» (1912) «примитивному» человеку психопатологическую замкнутость на себе («Allmacht der Gedanken»). Непонятно, откуда бы взяться избытию сигнификантов у того, кто вступает в мир как действительный, кто еще незнаком с самостоятельной внетелесной динамикой знаков. Непредвзятому толкователю заумь знахаря служит показателем того, что словесный знак для *homo ritualis* ничего не значит. Этнология, и

³⁴ Hutton Webster. Taboo. A Sociological Study (1942). – New York, 1973, 373 ff.

³⁵ Marcel Mauss. Sociologie und Anthropologie, Bd. I. Theorie der Magie (1902–1903). Sociale Morphologie (Sociologie et Anthropologie. – Paris, 1950), übers. von H. Hitter. – Frankfurt am Main, 1974, 154 ff.

³⁶ Claude Levi-Strauss. Magie et religion (1949). – In: C. L.-S., Anthropologie structural. – Paris, 1958, 183 ff.

социологизированная, и психологизированная, будучи тексто-порождением, не хочет, чтобы *actus primus* обладал собственным, не навязанным ему извне содержанием.

2. Праздник труда

2.1.1. Среди этнологов распространено убеждение в том, что ритуал воссоздает демиургическое миротворение, дабы предохранить универсум от возвращения в хаос³⁷. Но почему созданному Демиургом предначертано впадение в дегенерацию (без которой, стоит заметить, интерпретаторы ритуала не смогли бы отстаивать излюбленную ими мысль о регенеративной одержимости ранних социокультур)? Ведь природа возрождается вместе со сменой времен года сама, помимо ритуально-магического вмешательства в ее владения.

Если хаос откуда-то и привносится в *ordo naturalis*, то из ритуала. Обрядовые фракталы, подобные друг другу акциональные ряды, стирают различия в мире, на который эти действия набрасывают свою сеть (который они, если угодно, укутывают в тканную магическую материю, именуемую индусами «майя»)³⁸. Но фрактальность имеет то диалектическое свойство, что она порождает недифференцированность посредством свехупорядочивания множеств, совпадающих со своими подмножествами. Мировой неразберихой оборачивается претензия ритуала располагать экстремальной структурирующей силой. *Homo ritualis* погружен в космохаос. Отчетливее, чем прочим, эта двойственность архаического человека открылась научной интуиции Люсьена Леви-Брюля, который, однако, чрезмерно преувеличил в своих книгах 1910–1920-х годов контингентное начало в космохаотических социокультурах, квалифицировав их исключительно как мистику сопричастности, как результат произвольного смежения всего со всем. Между тем фрактальность амбивалентна, она не позволяет попавшему в ее конечную бесконечность однозначно выбрать в пользу или последовательного специфицирования, или столь же неуклонного деспецифицирования предметов: близнецы могут и сакрализироваться, как в древнем Риме, и считаться опасными, как в центральной Австралии и в Западной Африке, где они обрекались на заклятие.

Итак, обряд – это организующе-дезорганизирующая деятельность, отвечающая бытию-из-смерти, каковое нерасторжимо смешивает определенность, конститутивно необходимую субъекту для отделения себя от мира, и неопределенность, испытываемую тем же субъектом, коль скоро он объектен, находится по ту сторону жизни. Вступая в зону неопределенности, исполнитель обряда присовокупляет к своей идентичности противоположную ей, чем *homo ludens* разительно отличается от играющего животного, которое никогда не перевоплощается, допустим, из хищника в охотничью добычу³⁹.

Преобразование в антипода достигается, например, за счет того, что субъект вменяет себе признак другого пола, как это случается в процессе шаманской

³⁷ С большой яркостью развертывание этой идеи было подытожено в: *Топоров В.Н. О ритуале...* – С.15.

³⁸ Ср.: *Mircea Eliade. Images et symboles...* – P.153. Обсуждаемая мифо-ритуальная модель, которая отсылает к продуктам плетения и ткачества, интеррареальна: в одном из полинезийских мифов мир возникает из чего-то вроде белесой ткани, парящей над океаном; во время масленичного карнавала в Сибири, наблюдавшегося М.К.Азадовским, священника (представителя Творца на земле) изображал актер, облаченный в сеть (*Азадовский М. Записки собирателя.* – 2-е изд. – Иркутск, 1925. – С.50).

³⁹ В своей глубине игры, которые затевают человек и зверь, разнятся вовсе не тем, что первый сообщает им «как если бы» – модальность (ср.: *Buytendijk F.J.J. Das menschliche Spielen.* – In: *Kultur-anthropologie. Neue Anthropologie, Bd. 4, hrsg. von H.-G. Gadamer, P. Vogler.* – Stuttgart, 1973, 102 ff). Ритуальная первоигра не условна – она императивна, коль скоро только ею и отграничивает себя от окружающей среды примордиальное общество.

инициации, прослеженной Л.Я.Штернбергом⁴⁰. М.Элиаде справедливо опознал в трансвестизме, имевшем широкое хождение в ритуальном обществе (среди прочего обычном в домах для посвящаемых), то предпочтение, которое оно отдавало всеобщему перед индивидуальным⁴¹. Проникнутая той же тенденцией философия взяла – в лице Платона («Пир») – андрогина за точку отсчета для осмысления человека (то же верно применительно к религии – ведь андрогинен и Адам, носивший в себе Еву). Совмещение исключаящих друг друга идентичностей влечет за собой нечто большее, нежели только диффузность «я»-образа, а именно: взаимоуничтожение обеих его ипостасей. Ритуальное конструирование нового деструктивно относительно и того, что было в наличии, и того, что субституирует данность. Путь для инноваций оказывается запертым. Кого бы ни имитировал участник обрядового спектакля: животных, предков, космос, подражание сводится здесь к изображению агонизирующего тела, к экстастическому переходу субъектного в объектность (в том числе и в ту, которую являет собой для нас противоположный пол). В основе ритуальной хореографии лежит *dance macabre*, конвульсия умирающего. Монструозность, которую обретает в обряде *corps social*, результирует в себе не просто слияние разнородного (как ее определил Бруно в «De la causa, principio et Uno», 1584–1585), но потерю коллективной плотью тождественности и себе, и тому Другому, которое как раз губительно для нее⁴².

Всякий обряд – карнавал, не всегда нацеленный на смеховой эффект и тем не менее даже в своих наиболее агрессивных вариантах (таких, как каннибализм) таящий в себе способность обернуться весельем⁴³ (на островах Фиджи было принято кормить жертву предстоящего кулинарного торжества кусками ее собственного мяса и осыпать ее при этом насмешками)⁴⁴. *Homo ritualis* охотно использует обряд с пародийным заданием, например, в так называемых *cargo cults*⁴⁵, зарегистрированных в Меланезии, где аборигены воспроизводили с нарочитой неправильностью поведение появившихся там представителей белой расы. Будучи реальностью невозможного (бытием-из-смерти), ритуал предрасположен к *reductio ad absurdum*, к продуцированию комизма. Освобождая тела от идентичности, ритуал избавляет и сознание от власти логической необходимости. Но в той мере, в какой термы обрядового парадокса получают ту акцентировку, которая подчеркивает реальность невозможного, ритуал в высшей степени серьезен. Карнавал всерьез – это страдающее грушповое тело, жертвующее и собой (под зооморфными масками, в агональных играх, в обрядовых подготовках к предстоящей военной экспедиции, в разорительном потлаче, в садизме посвятительных церемоний), и человеком как таковым, скажем, чужаком-пленником, потребляемым в качестве ритуальной пищи. Достоевского,

⁴⁰ Штернберг Л.Я. Избранничество в религии // Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. – Л., 1936. – С.141. Но контрарное замещение самости во время шаманского призыва может принимать и иные формы – см. подробно: *Mircea Eliade. Schamanismus und archaische Extasetechnik (Le chamanisme et les techniques de l'extase. – Paris, 1951),* übers. von I. Kock. – Frankfurt am Main, 1982, 43 ff.

⁴¹ *Mircea Eliade. Rites and Symboles of Initiation...* – P.26.

⁴² Напомню, что из декомпонирования, распада тела, предающегося исступлению, выводил чудовищное С.М.Эйзенштейн в своем учении о пафосе (1945–1947): *Эйзенштейн С. Избр. произведения: В 6-ти т. – М., 1964. – Т.3. – С.174.*

⁴³ К ритуализации смертоносного «смеха исключения» уже в историческое время ср.: *Schamma Schahadat. Das Leben zur Kunst machen. Lebenskunst in Russland vom 16. bis zum 20. Jahrhundert. – Munchen, 2004, 140 ff.*

⁴⁴ Ewald Volhard, op. cit, 251.

⁴⁵ См. в частности: G.W.Trompf (ed.). *Cargo Cults and Millenarian Movements. – Berlin, New York, 1990.*

неоднократно настаивавшего на том, что сознание растет из страдания, намного опередили каннибалы, называвшие свое самое лакомое блюдо «едой для ума»⁴⁶.

2.1.2. Ритуальная «рождающая смерть», о которой писала О.М.Фрейденберг (Поэтика сюжета и жанра (1936). – М., 1997. – С.63) и которую затем выдвинул в центр своей теории карнавала М.М.Бахтин (Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса (1940). – М., 1965, *passim*), не в силах произвести на свет ничего, кроме себе подобного⁴⁷. Упоминавшиеся святочные игры в покойника грубо эротичны, но вовсе не производительны, не прокреативны. «Рождающая смерть» и «рождение смерти», о котором шла речь в начале моего текста, – разные вещи. Свою регенеративную надежду ритуал получает, возводя генерируемую им смерть в квадрат, убивая уже неживое. Напряжение, возникающее внутри космохаоса, требует разрешения, каковым заканчиваются и отдельные ритуалы (как, например, масленичные гулянья, в финале которых сжигается танатологическое соломенное чучело), и все четырехшаговое разворачивание переходных обрядов. Похороны состоят именно из уничтожения трупа, сжигаемого, закапываемого, утешаемого, припрятываемого, отправляемого в дальнейшее путешествие, съедаемого в случае некрофагии, расчленяемого и разбрасываемого (как в Тибете) на потребу хищным птицам. Мумифицирование преследует ту же самую цель, но так, что здесь смерть попирается смертью посредством сохранения на века тела усопшего (с этой точки зрения раннепалеолитическое коллекционирование человеческих костей примитивно предвосхищало мумифицирование). Приготовление пищи – аналог к похоронам. То, что идет на еду как умерщвленное, должно погибнуть еще раз при поджаривании, копчении, варке, размельчении, брожении, высушивании и т.п. Пиршество приурочивается к заключительной фазе различных ритуалов, потому что кулинарная техника сопоставима с погребальной. Все по тому же принципу подытоживаются и сугубо социальные ритуалы в обществе, эволюционировавшем к первогосударственности. И в нем обрядность, в которую вовлекаются властители, балансирует на грани «символического порядка» и «символического беспорядка»: на богатом социокультурном материале Фрейзер реконструировал обычай временной замены царя рабом, что, разумеется, расстраивает государственные дела. Преодолением этой космохаотической ситуации было убийство раба, т.е. политически мертвого существа. В диахроническом плане показательно, что этатизм подставляет на место действительно мертвого, с которым оперирует архаичный ритуал, социально бесправное – раба, танатологичного лишь в своей обезличенности и обездоленности, по роли, а не по субстанции.

Регенеративность – не столько изначальная интенция обрядовой акции, сколько ее самоотмена. Смерть смерти бесповоротно замыкает обряд на нем самом, не предусматривая ничего, что могло бы случиться вслед за ней. Она придает обряду ту противоестественность, которая и заставляет человека воздействовать на природу так, как будто той не было бы свойственно превозмогать истощение, зимний упадок без внешней помощи. Вера большинства этнологов в то, что первобытный человек исповедует идею нового рождения (а не смерти), следует из освященного авторитетом Огюста Конта представления, согласно которому примордиальное общество, как легкомысленно сформулировал Эдвард Эванс-Причард, есть «*a system of the same kind as an organic or inorganic [sic!] system*»⁴⁸.

⁴⁶ Lewis M. The Cannibal's Cauldron. – In: Magic, Witchcraft, and Religion. An Anthropological Study of the Supernatural (1985), ed. by A.C.Lehmann. – Mountain View, Calif., 1989, 231 ff.

⁴⁷ См. также: Смирнов И. Бытие и творчество (1989). – СПб., 1996. – С.127–129. В дальнейшем повторяются и некоторые прочие тезисы этой брошюры.

⁴⁸ Evans-Pritchard E.E. Social Anthropology (1951). – London, 1964. – P.58.

Теперь будет легко разобраться в лustrационной функции ритуала. Упираясь в смерть смерти, он с необходимостью включает в себя процедуру очищения. Этот катарсис имеет в виду не нечто внеположное обряду, но творимый им космохаос. Ритуал перерабатывает те отбросы и отходы, которые он же производит, которые становятся осязаемыми в этом качестве постольку, поскольку мертвое втягивается в конце концов в *recycling*. Соблюдение чистоты подчиняет себе в ритуальном социуме, помимо сугубо телесных практик (вроде омовений, пищевых табу, сегрегации женщин в дни менструаций и т.п.), также телесно-ментальные: тотемические классификации отгораживают кланово-племенные объединения от проникновения сюда чужеродного посредством отождествления человека с природой, с уже чужим⁴⁹ (и предсказывают последующее кастовое членение общества). Начиная с компендиума, изданного Джоном Грегори Бёрком, которого потрясло лицезрение того, как североамериканские индейцы потчевали друг друга мочой (*John Gregory Bourke. Scatologic Rites of All Nations. – Washington, 1891*), этнологию постоянно занимало обрядовое значение нечистого и никчемного. Главный вопрос, который при этом ставился, заключался в выяснении того, насколько сакральны отбросы и отходы. С точки зрения Жоржа Батая они-то и составляют суть священного в обществе, которое профанно воспроизводит себя, отыскивая выход из репродукционизма, из рутинного поддержания жизни в сакрализации гетерогенного (*Georges Bataille. La structure psychologique du Fascisme. 1933–1934*⁵⁰). Для Мэри Дуглас сакральны и нечистота, и чистота, однако первая опасна в качестве власти индивидуального и психического, тогда как вторая знаменует собой спасительную социократию, обезвреживающую ту угрозу, которую представляет собой для общества маргинальная личность⁵¹. Вразрез с Батаем следует сказать, что обрядовые манипуляции с исключаемым из тела и из бытового обихода, с «низкой» и обветшавшей материей – это как раз возвращающиеся действия. Гетерогенность никак нельзя отколоть здесь от гомогенности. С моделью, которую набросала Дуглас, трудно согласиться по той причине, что загрязнение и очищение ни что иное, как две стороны одной и той же всегда коллективной акции, в процессе которой смерть рождается, чтобы погибнуть. Фекалии отнюдь не воспринимаются карнавальными людской массой как угроза, от которой приходится искать защиты. И захламливая мир, и очищая его, ритуал неизменно сакрализует одно и то же – смерть, ординарную ли, удвоенную ли. Античная трагедия удерживает в себе обрядовый катарсис из-за того, что рисует жизнь в истории еще насыщающейся из мифоритуальных истоков (как в «Антигоне» Софокла, где сталкиваются в непримиримом противоборстве похоронный обычай и небрежение таковым).

2.1.3. Рой Раппапорт предложил толковать Высшее существо как продукт обрядовой деятельности, смешивающей отправителя информации с сообщением, не позволяющей – в своей автореференциальности – участникам перформанса увидеть себя и потому адресуемой в запредельность⁵². Ритуал, однако, не только зрелище в себе, но и для эмпирически других (таковы хотя бы танцы, исполняемые членами тайных союзов перед толпой соплеменников). Более того: в тезисе Раппапорта не

⁴⁹ Тотемизм, таким образом, содержателен, а не просто формально-логичен, как он был понят в: *Claude Lévi-Strauss. Le totémisme aujourd'hui. – Paris, 1962, passim.*

⁵⁰ Цит. по: *Georges Bataille. Die psychologische Struktur des Faschismus. Die Souveranitat, ubers. von R.Bischof e. a. – Munchen, 1978. – P.9–43.*

⁵¹ *Mary Douglas. Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo (1966). – Harmondsworth e.a., 1970, passim.*

⁵² *Roy A. Rappaport, Ritual and Religion in the Making of Humanity. – Cambridge, UK, New York: Cambridge University Press, 1999, 52 ff.*

слишком много логики. В самом деле: как автореференциальность может отчуждаться от себя и становиться посланием, направляемым, если воспользоваться выражением Джорджа Мида, «генерализованному Другому»? И вместе с тем Раппапорт был прав в том отношении, что к Творцу всего нельзя философски приблизиться вне и помимо обращения к обрядовой омникреативности. Создавая и космос, и хаос, ритуал достигает в своей люстрационной завершаемости некоей абсолютной пустоты, отсутствия даже отсутствия (смерти). В этом вакууме происходит еще один решительно-диалектический поворот обрядового действия, выходящего из себя, экстатически выпрыгивающего из своей экстатичности, заполняющего чистое зияние транс субстанциальным содержанием, выводящего из *negatio negationis* Другое своей собственной телесности, своей материальности, которая – ввиду ее без альтернативности – не может просто так быть аннигилированной. Магической религиозности еще неизвестна зона, где безраздельно царит идеальное. Бог ритуала осуществляет *creatio ex nihilo*, т.е. обнаруживает себя там, где истощается обряд. Испытав катарсис, ритуал возвращается к себе не как самоповтор, но как воссоздание демиургического акта. Если бы у ритуала не было его собственного Другого в виде заклания смерти, не имело бы места и божественное Другое – то, что отдифференцировано от всего. То первозначение, которое вносит *homo ritualis* в природу, множится за счет саморазличения, ибо у отрицания, которым является отграничение от среды обитания, нет иного пути развития, кроме отрицания себя и отрицания даже этого отрицания. *Numinosum* выглядит в этом свете возвращением omnipотенции ритуалу, оказывающемуся импотентным в момент «снятия» космохаотичности. Коротко: в Боге негация поднимается до своего имитационного пика. Зброшенность человека в трансцендентное – вовсе не в бытие, как думали экзистенциалисты, – диалектична в такой степени, что не может довольствоваться лишь гегелевской самокритикой, желая трансцендентно же равной себе критической инстанции – страдательно-радостного подчинения демиургической воли.

Упраздняющая все границы, ритуальная кинесика поливекторна. Обрядовый танец есть и вертикальное (отрывающее от земли), и горизонтальное (обычно круговое, циклическое) движение. И все же динамическая квинтэссенция обряда – это шествие, поступательное размыкание пути в ту нуминозную запредельность, что в своей осязательности продолжает ритуальную плоть⁵³.

2.2.1. Как уже было выяснено, этнология разъединяется на два научных лагеря там, где она затрагивает прагматику ритуала. Призван ли он магически способствовать урожайности природы или же он самоцелен? Под определенным углом зрения от этой дилеммы можно отказаться.

Вырываясь из *ordo naturalis*, человек освобождается от того, что, казалось бы, безнадежно закрепощает его среди прочих лишь биологических существ, тратящих свои усилия на поддержание жизни, – от труда, который, по верному суждению Луи Альтюссера, не имеет специфически антропологического содержания⁵⁴. Для Ханны Арендт *animal laborans* теряет свою животность тогда, когда становится (в древне-

⁵³ О.М.Фрейденберг (цит. соч., с.69) квалифицировала шествие как «метафору солнечного хода», что противоречит фактическому положению дел: очень часто ритуальное движение совершается не посольно, а в противоположном направлении. Интересно, что кинематограф, демонстрируя «проходы» героев, заново актуализовал ритуал. На стадии возникновения, еще будучи немым, это искусство, как никакое другое, было сродни обрядовой древности. В социополитической реальности шествие трансцендирует ее либо в прошлое (похоронные процессии, юбилейные парады), либо в будущее (демонстрации протеста).

⁵⁴ *Louis Althusser*. Etienne Balibar, Lire Le Capital, I, II (1968). – Paris, 1975, 150 ff.

греческом полисе) публичным политиком⁵⁵. На самом деле труд перестает быть всего-навсего ответом на наши первоочередные нужды уже в преполитическом ритуализованном обществе. Обрядовое делание – та же работа, но направленная не на удовлетворение повседневных нужд, а на изготовление человека, его тела. Производство тела, иного, чем данное, начинается с момента рождения ребенка (которого у восточных славян кляли на хлебную лопату и закидывали в печь, подобно хлебу, «перепекали», по слову А.К.Байбурина⁵⁶), продолжается затем по ходу инициации, оставлявшей на посвящаемых неизгладимые отметины, и заканчивается препарированием трупа (обмываемого, переодеваемого и снабжаемого, так сказать, загробным имуществом). Сказанное справедливо и применительно к обрядам, устремленным в космос, – стоит вспомнить хотя бы описанное Бахтиным гротескное переворачивание с ног на голову и выворачивание наизнанку карнавного (святочно-масленичного) тела. *Self-made-man* ритуала не только первофилософ, но и первоэстет, коль скоро труд по переименованию соматике – самоценное действие. *Body-art* имеет глубинный танатологический смысл. Различные эстетические протезы ранят тело; раскраска, татуирование, маска и одежда делают его невидимым, прикрытым, соответствующим бытию-из-смерти. Антивитальность наряда отрефлексирована мифом: препоясывая чресла, Адам и Ева теряют право на жизнь вечную. В своем генезисе эстетическое теснейшим образом связано с умерщвлением тела, с самозамещением человека (не случайно самые ранние музыкальные инструменты, насчитывающие 30000 лет, флейты, изготовлялись из костей, из мертвой материи). Как видно, работа обряда заключена в том, чтобы быть самой собой – расходом соматической энергии, как и в случае практически целоположенного труда, принимающего, однако, авторепрезентативный вид. Но обряд как труд не моно-, а бифункционален.

С другой стороны, без которой никак нельзя обойтись, проникая в доведенную до крайности обрядовую диалектичность, ритуализация труда дублирует будничные хозяйственные заботы человека. Открывая для себя область секундарного труда, *homo ritualis*, еще охотник и собиратель или уже неолитический аграрий, придает своей жизни ту надежность, которую инженерная мысль впоследствии будет утилизировать в проектировании механических систем с удвоенными узлами. Бытие-из-смерти не может *per definitionem* выйти из строя. Именно поэтому работа обряда не только автотелична, но и наделена магико-производительной функцией. Ритуал инструментален в качестве сообщающего надежность природной продуктивности – как средство усиления этой плодovitости. Он изобретает новое человеческое тело с тем, чтобы оно могло стать генерирующим началом в мире природы. Ритуальный труд растрчивает *corpus social*, жертвует соматикой, отдавая ее миру, обогащаемому тем, что Батай обозначил как «*la part maudite*». *Homo ritualis* эстетичен в той мере, в какой он хочет быть авторепрезентацией смерти, и философичен в той, в какой опло-дотворяюще рассеивает себя в космосе. В своих знаменитых выступлениях по антиэкономике Батай учел только нашу эстетическую ипостась. Но ритуальное делание не сводимо к *regressus ad infinitum* – к издержкам производства, которые означают смерть самого продуцента. Ритуал – первая попытка человека сколотить из естественного порядка вещей капитал, наделить природу прибавочной стоимостью. Трансформация антропологического первобытного капитализма в личное предпринимательство по ходу истории отняла у этнологии широту взгляда, сузило

⁵⁵ Ханна Арендт. *Vita activa, или О деятельной жизни (Hannah Arendt. Vita activa oder Vom tatigen Leben (1958). – Stuttgart, 1960) / Перевод В.В.Бибихина. – СПб., 2000. – С.103.*

⁵⁶ Байбурина А.К. Ритуал в традиционной культуре... – С.53–54.

ее кругозор до гипостазирования то одного, то другого измерения ее очень сложного предмета.

2.2.2. Переработанная работа оказывается временем праздника. Она эмансипирует обрядового труженика от биофизического времени. Теряя себя, но завоевывая власть над универсумом, человек перестает быть подчиненным течению личной жизни, и чувствует в себе колдовские силы распоряжаться космическими ритмами. Выломившись из естественной темпоральности, он выстраивает новое – ритуальное – время, соотнесенное как с фазами индивидуального становления, так и с годовыми сезонами, но при этом подвергаемое уничтожению (ибо рождение человека – уже его смерть, а приближение очередного отрезка космической цикличности маркируется проводами предыдущего). Празднуют безвременно, преодоление темпоральности, не снижающееся до пустопорожнего отдыха. Праздничный труд дисфункционализует орудия, которые овеществляют в себе время, разделяя то, что было с их помощью сделано, и то, что предстоит исполнить в борьбе за существование, за выживание: колесо водружается германцами на верхушку майского дерева, на донцах прялок русские женщины съезжали с масленичных ледяных гор. Ритуал не метафизичен, а метатехничен. Лишаясь прямого назначения, инструментальность (включающая, конечно же, и соматику) получает значения, для которых нет внешнего времени и которые по этой причине управляют им в своей внутренней изменчивости – как идеологемы. Вместе с дисфункционализацией орудий, наполняющихся не присущим им изначально смыслом, и любая вещь, попадающая в поле влияния ритуала, понимается как отсылающая в трансцендентное, т.е. возводится в ранг фетиша, превращается в персональный амулет, в оберег, охраняющий домашний очаг, в предмузейный экспонат. *Deus ex machina*, являясь на театральной сцене, еще хранит в себе следы того трансцендирования инструментов, который утвердил освобожденный труд примордиального общества. Практическое хозяйствование обращает ритуально-символическое, а не стороне ему. Первое берет старт там, где второе приходит к финалу, – в люстрационной магии, в очищении объекта труда от космохаотичности. Повалив дерево, из которого будет выдолблена лодка, тробриандцы, по показаниям Б.Малиновского, прежде всего изгоняют из ствола заклинаниями гниль и «экскременты»⁵⁷.

Не приходится спорить с Марксом, рассуждавшим в ранних экономико-философских рукописях (1844) о том, что труд в людском мире выступает отчужденным от себя. Однако это отчуждение совершается не в продуктах производства, как думал Маркс (мало интересовавшийся социокультурой), но в обряде, не результирующим ни в чем и впрямь полезном, за исключением, впрочем, одного – самосознания, зарождающегося там, где работа делается зрелищем, позволяющим человеку увидеть себя не как следствие трудового процесса, но как его субъекта, как его главного исполнителя, который и Бога-то мыслит удовлетворенным собой тружеником.

⁵⁷ Малиновский Б. Избранное: Аргонавты... – С.145.