

И. П. Смирнов

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“²). 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 протекают.³ 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.⁴

¹ Это мнение, по-разному аргументированное, имеет в этнологии давнюю традицию (о спорах вокруг него см., в частности: Е.М. Мелетинский, *Поэтика мифа*, Москва 1976, 31 сл.; Catherine Bell, *Ritual. Perspectives and Dimensions*, New York, Oxford, Oxford University Press 1997, 3-22) и продолжает быть актуальным вплоть до наших дней – ср., к примеру: В.Н. Топоров, „О ритуале. Введение в проблематику“, *Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках*, под ред. Е.С. Новик, Москва 1988, 38-44.

² О биоритуалах см., в частности: Julian Huxley (ed.), *A Discussion of Ritualization of Behavior in Animals and Man*, London 1966.

³ Т.е. 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 osteuropäischen Moderne*. Raumordnung. Bewegungsordnung. Sprachordnung, Konstanz 2004, 621 ff (Тыпоскрипт).

⁴ Морис Блох проанализировал формализованное и ритмизованное словесное сопровождение обряда в качестве средства, с помощью которого осуществляется власть и контроль над ритуальным коллективом (Maurice Bloch, *Ritual, History and Power: Selected Papers in Anthropology*, London, New York 1989, 19-45). Но известны и многочисленные вовсе немые церемонии (дожившие до нашей поры в виде похоро-

Являя собой в истоке перворазличение 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 палеоантропология, 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 festum*, 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 посвятительных церемоний). Приобщенность участников ритуала Танатосу может быть лишь инсценирована, разыграна ими⁵ – среди прочего и так, что смерть по принципу синекдохи репрезентируется избранниками, обрекаемыми на заклание. Нет нужды объяснять ритуальное насилие, опираясь вслед за Рене Жираром (René Girard, *La violence et le sacré*, Paris 1972) на мифофилософему Гоббса, усмотревшего в статусе натуралистической войны всех против всех. По Жирару, 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. Умирание замыкает индивида на себе. Ритуал вынуждает разные кровные союзы людей, пекущихся о предках, быть слабо терпимыми друг к другу.

Вместе с тем ритуальный Танатос эротичен, раз его модальность – ‘находиться в появлении’. Обряд показывает рождение смерти. В своем эротизме он требует солидарного, группового исполнения, но в своей смертоносности он делает эту актерскую группу оппонирующей эндогенно тем, кого она приносит в жертву, и экзогенно – всем прочим сходным коллективам. Антропологическое содержание манифестируется ритуалом

ных процессий). Речь вовсе не обязательно правит ритуалом. Было бы разумно предположить, что она принимает в ритуале искусственные черты под воздействием согласованно-ритмических движений группового тела.

⁵ Одним из первых, кто постарался возвести театр к танатологическим церемониям (к публичным казням), был Николай Евреиков, прочитавший в 1918 г. доклад „Театр и эшафот“ (см.: *Мнемозина*, Документы и материалы по истории русского театра XX в., сост. В.В. Иванов, Москва 1996, 21-44). К современному пониманию генезиса театральных представлений ср. особенно: *Ritualität und Grenze*, hrsg. von E. Fischer-Lichte, Ch. Horn, S. Umathum, M. Warstat, Tübingen, Basel 2003, где собран ряд исследований о связи сценического искусства с культом мертвых, погребением и т.п.

в племенной и затем в этнической форме. Ритуал общечеловечен, omnipresent в людском обиходе, распадаясь, однако, на несходные локальные варианты.⁶ 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 обществом, которое Фрейд („Totem und Tabu“, 1912) ошибочно принял за эдипальное.

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).⁷ Допустимо сказать, что циклически возобновляющееся ритуальное поведение становится здесь наглядно отрефлексированным без того, чтобы подвергнуться вытеснению (всегда – в прошлое) в изложении, которое сделало бы это поведение 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 удер-

⁶ Последнее обстоятельство соблазнило Клиффорда Гирца крайне односторонне сосредоточиться только на местной специфике обрядовых процедур, отказаться от выявления их инвариантности (Clifford Geertz, *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*, New York 1983, 4 ff).

⁷ André Leroi-Gouhan, *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 mémoire et les rythmes, Paris 1965)*, übers. von M. Bischoff, Frankfurt am Main 1980, 237ff, 387 ff.

живает 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 аван ла леттре, всезначимость ин акту. Вот почему собственно философия то и дело порывается освободиться от умозрительности, вернуться – тем 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“ верованиях.⁸ Поль Радин был склонен к такому же пониманию первобытности, однако, на том основании, что в „примитивных“ обществах образуется (из шаманов, церемониймейстеров) интеллектуально продвинутая верхушка, благодаря которой социокультуры достигают степени авторефлексии.⁹ 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 действия.¹⁰ Мишель Лейрис описал эфиопские женские союзы, участницы которых инсценируют (на манер русских кликуш) болезненную одержимость („zâr“), случающуюся из-за того, что в их тела вселяются духи, обитающие

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

⁹ Paul Radin, *Primitive Man as Philosopher* (1927), New York 1957, 5 ff.

¹⁰ Иначе обрядовое лидерство было осмыслено в: A.M. Hocart, *Kings and Councillors. An Essay in the Comparative Anatomy of Human Society* (1936), Chicago, London, The University of Chicago Press 1970, где оно противопоставляется коллективно-ритуальной плоти как духовное начало. Но ритуал не проводит строгого разграничения между (чисто духовным) инобытием и бытием, смешивая то и другое. Один из племен 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. Экстрагирование духа из материи совершается тогда, когда текст добывается права на отторгнутое от тела саморазвитие. Именно в истории – с возникновением государственной власти и письма – тело правителя обожествляется, идеализируется.

в природе.¹¹ Воображаемое возвращается туда, где оно было продуцировано, — в человеческую плоть. Проецирование человеческого вовне допускает обратный ход, ибо спиритуальное еще не конституировалось как вполне самостоятельная зона бытия. Полинезийцы (Тикопиа) спят, кладя рядом с собой топор, чтобы защищаться от являющихся им во сне злых духов,¹² которые, таким образом, производны от другого, чем бодрствование, состояния тела.

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, улаживании конфликтов и т. п.).¹³ 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

¹¹ Michel Leiris, *La Possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gandar* (1958), Paris 1989.

¹² Raymond Firth, *Tikopia Ritual and Belief*, London 1967, 162-173.

¹³ К выделению окказиональных ритуалов ср.: Pierre Smith, „Aspects of the Organization of Rites“, Michel Izard, Pierre Smith (eds.), *Between Belief and Transgression: Structural Essays in Religion, History and Myth*, Chicago, Chicago University Press 1982, 103-128. Кэтрин Белл (op. cit., 93-137) различает, наряду с календарными обрядами и „rites de passage“, также ритуалы обмена/жертвоприношения, действия по устранению неблагоприятных обстоятельств („rites of affliction“), праздники/пощения и, наконец, политические церемонии. Такая классификация в приложении к архаической перформативной практике избыточна. Праздники/пощения и жертвоприношения не обособленные феномены, но такие, которые составляют интегральную часть разных ритуалов. Обмен, как будет показано ниже, тесно связан с ритуалами календарно-космического плана. „Rites of affliction“ спорадичны и поэтому входят в ту же группу, что и, например, обрядовая закладка дома. Возведение в сан, дающее лицу политическую силу, может включаться в „rites de passage“ (ср. позднейшее венчание на царство), тогда как подтверждение уже полученного права на власть космично (оно часто совпадает с наступлением Нового года). Классификация, которую предлагает Белл, не имеет единого основания. Я пытался разбить обряды на „жанры“, исходя из темпорального критерия, в соответствии с которым жизненное время противостоит природному, и эти процессы совместно контрастируют с эксцессами.

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.¹⁴ 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 магическую акцию в „лограничной ситуации“ человека, лишь пребывающего в бытии, откуда ритуальное мышление генерирует архетипический образ связывания/развязывания, сплетения/расплетения.¹⁵ Назначение инициации тогда – придать людскому существованию повышенную надежность, приобщив – через *renovatio* – посвящаемых в полноценные члены социума верховной „трансгуманной“ власти.¹⁶ По другому, чем у Элиаде, открытия ван Геннепа подверглись обобщению в книге Виктора Тёрнера „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“, обязательные для всех участников социальной жизни, ставят таковых в маргинальное положение. Функцию обрядового поведения Тёрнер 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 жила на дарвинистском „естественном отборе“.¹⁷

Я сослался на далеко не все работы, касающиеся внутреннего единства ритуализованной социокультуры. Однако и сказанного достаточно, чтобы

¹⁴ Цит. по: Arnold van Gennep, *The Rites of Passage*, translated by M.B. Vizedom, G.L. Caffee, London, Henley 1960.

¹⁵ Mircea Eliade, *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Paris 1952, 120-163.

¹⁶ Mircea 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.

¹⁷ Тёрнер 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. „Дикарь“ портретируется из культурного далека в качестве полноценного образца человеческого благополучия по той, похоже, причине, что недовольство исследователя современностью в своем максимуме требует от него положительно оценить Другое, чем сама история. Первобытные устроители кровавых жертвоприношений и повязательного мучения детей были бы ошеломлены, если бы им довелось познакомиться с благодушными идеями Тёрнера, увидевшего в людях равных обществ предшественников францисканцев и hippies. Тёрнер не учел того, что субъект переходных обрядов не застревает в них, а именно достигает – благодаря им – нового экзистенциально-социального состояния, получая статус в обществе.

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 интерреальные совпадения из того, что ритуальность как таковая однородно преследует магико-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*, New York 1948, über. 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 респектае функционально нагружены так, что с их помощью человек формирует самого себя (в качестве 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 прогнвопоставленность 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 трансгрессивность.¹⁸ 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 —

¹⁸ Она была особенно подчеркнута в: Edmund Leach, *Kultur und Kommunikation. Zur Logik symbolischer Zusammenhänge* (*Culture and Communication. The Logic by which Symbols are Connected*, Cambridge 1976), übers. von E. Bubser, Frankfurt am Main 1978, 48 ff.

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 цитированных „Ритуалах и символах инициации“), – она такова, что в ней живут, как если бы она была посюсторонней. В своей первозданности человек бытует-из-смерти (и подтверждает спасительность этого самопожертвования в задабривающем высшие силы заклинании себе подобных). 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.¹⁹ 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,²⁰ следует из того, что здесь tertium non datur ультимативно, в непреложно завершенном исключении любой добавки к какой-либо паре явлений.²¹ 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 стовора сама невеста, словно бы исчезая, укрывается платком и более не показывается

¹⁹ К понятию „Sein-aus-dem Tode“ ср.: И.П. Смирнов, *Социософия революции*, Санкт-Петербург 2004, 90-125.

²⁰ Его идеи укоренены в русской этнологической традиции – в этом аспекте к распространности дуальной организации в примордиальном обществе ср.: А.М. Золотарев, *Родовой строй и первобытная мифология* (1941), Москва 1964.

²¹ 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: Вяч. Вс. Иванов, „Из заметок о строении и функциях карнавального образа“, *Проблемы поэтики и истории литературы*, под ред. С.С. Конкина и др., Саранск 1973, 37-53; ср.: В.В. Иванов, *Очерки по истории семиотики в СССР*, Москва 1976, 108 сл. Еще одна логическая возможность пересоздать оппозиции, не покидая их, – хорошо известное по работам Клода Леви-Стросса „медиирование“ – подмена резких антитез их не столь бескомпромиссными аналогами.

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-смерти²² (в сопровождающих этот такт обряда песнях брак отождествляется со Страшным судом); 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 – похоронный,²³ о чем свидетельствуют уже родины, куда входят: крики повитухи (ср. подчеркнуто громкие причитания), погребение плаценты, нарядение ребенка в ветхую одежду отца и колыбельные песни, запугивающие младенца.²⁴

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-*.²⁵ Сакральность ритуала, однако, заметно ослабляется на стадии его фольклорного бытования: величание новобрачных „князем“ и „княгиней“²⁶ 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 внутрисоциального). 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

²² Причинение телесного ущерба невесте наблюдается во многих регионах, например, в Эфиопии, где молодые люди бьют девушек. В этнологии эта традиция обычно толкуется узко социологически – как отражение экономической зависимости женщин от мужчин или под углом зрения джендерной психологии – как явление садо-мазохизма (ср.: Edmund Leach, *op. cit.*, 61 со ссылкой на этнографический кинофильм Роберта Гарднера „Rites of Sand“).

²³ Об изоморфизме свадьбы и похорон см. прежде всего: А.К. Байбурин, Г.А. Левинтон, „Похороны и свадьба“, *Исследования в области балто-славянской духовной культуры*. Погребальный обряд, Москва 1990, 64-99; В.И. Еремиева, *Ритуал и фольклор*, Ленинград 1991, 83 сл.

²⁴ См. подробно: А.К. Байбурин, *Ритуал в традиционной культуре*. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов, Санкт-Петербург 1993, 40 сл. Специально о функциях народной акушерки см.: Г.И. Кабакова, „Отец и повитуха в родильной обрядности Полесья“, *Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры*, под ред. С.Ю. Неклюдова, Москва 2001, 107-129.

²⁵ Г.А. Левинтон, „К проблеме изучения корпуса свадебных песен“, *Народная песня*, Ленинград 1983, 145.

²⁶ См. подробно: Г.А. Левинтон, *К описанию, интерпретации и реконструкции славянского текста со специализированной прагматикой*. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук, Москва 1975, 12-13.

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 хабиутализованность публичного поведения.²⁷ 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 цорпс социал 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 метафоризованных метонимий. Метафорическое субституирование сего мира иным скомпиновано здесь из многочисленных смысловых переносов по смежности предметов: так, „омертвение“ невесты обозначается частью ее наряда – платком, накидываемым на голову, а танатологизация Эроса – насильственным проникновением мужчин, агрессивно распахивающих ворота, в женский локус. Точно так же метонимически (по принципу *pars pro toto*) воплощается метафора загробного существования (*totum pro toto*) в родильном обряде (например, при захоронении „последа“). Как будет показано ниже, календарно-космические ритуалы воздвигаются, напротив того, из метонимизированных метафор.²⁸ 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 принесе-

²⁷ О ритуальности исторического общества, в первую очередь экономящей энергию, которая расходуется на аффекты, см., например: Hans-Georg Soeffner, *Auslegung des Alltags – Der Alltag der Auslegung*, Frankfurt am Main 1989, 158-184.

²⁸ Иное толкование метафоры и метонимии в приложениях к обряду см.: Edmund Leach, *op. cit.*, 52 ff.

ние детей в жертву, включая сюда педофагию,²⁹ т. е. обычай, особенно агрессивно направленные против молодого, подрастающего, способного сменить собой старое), тем в большей степени сийгетический 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, надслаивающимися над примарно тропическим действием. Именованье 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 выступает одним из элементов космоса, его синекдохой. Зимние и летние праздники инсценируют проводы какого-либо исчерпывающего себя состояния природы, подчиненной солярному отсчету времени. Номо ритуалис входит в наступающее время сопережившим 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 *hic et nunc*.³⁰ Те, кто ориентированы на давнюю традицию, встречаются не с буберовским „Ты“,³¹ но, скорее, с „Оно“ Фрейда.

Метонимическая позиция исходна для репрезентантов календарного круговорота, но отнюдь не окончательна. Ритуал в качестве сверхдействия требует от актеров, чтобы они выразили равноценность микро- и макрокосмоса, т. е. метафоризовали свои метонимические роли. Эта метафоризация знаменуется на масленицу,³² среди прочего, катанием с гор,

²⁹ Она практиковалась, например, в тайных мужских союзах: Ewald Volhard, *Kannibalismus*, Stuttgart 1939, 183 ff.

³⁰ И в обратном порядке: покойник – это гость; тробриандцы, по описанию Малиновского (op. cit., 134 ff), устраивали праздник урожая, ожидая появления на нем духов умерших соплеменников (*валота*), которые задабривались – в порядке гилиастической магии – обильным угощением. О приглашении покойников в гости см. также: Л. Г. Невская, „Семантика дороги и смежных представлений в погребальном обряде“, *Структура текста*, под ред. Т. В. Цивьян, Москва 1980, 232 сл.

³¹ Ср. хотя бы: Martin Buber, *Das Problem des Menschen* (1942), Heidelberg 1971, 158 ff.

³² Подробно о восточнославянской масленичной обрядности см., например: В. Я. Пропп, *Русские аграрные праздники*. Опыт историко-этнографического исследова-

подразумевающим спуск из здепшего мира в хтонический, нижний³³ (съезжали с гор по преимуществу женщины, полагавшие, что тем самым обеспечивается летняя урожайность земных недр).³⁴ 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 тризнах.³⁵ Наконец, сжигание соломенного чучела под занавес масленичных представлений (иногда оно разрывалось) может быть проинтерпретировано как смерть смерти (недаром эта кукла, бывшая средоточием всего карнавального праздника, 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 составе³⁶), 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 танатологичностью³⁷). „Rites de passage“ не

ния, Ленинград 1963, 18 сл., 25 сл., 70 сл., 123 сл.; В.К. Соколова, *Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. XIX – начало XX в.*, Москва 1979, 11 сл.; Т.А. Агапкина, *Мифопоэтические основы славянского календаря. Весенне-летний цикл*, Москва 2002, 33 сл., 578 сл.

³³ Что было переосмыслено христианством как грехопадение Адама и Евы; об этой трансформации языческой символики и о подобных ей см. подробно: Н.В. Понзырко, „Масленичный смех“, Д.С. Лихачев, А.М. Панченко, Н.В. Понзырко, *Смех в древней Руси*, Ленинград 1984, 175-202.

³⁴ Т.А. Агапкина, указ. соч., 174-175.

³⁵ В.Я. Пропп, указ. соч., 123-127. Ср. индо-европейский обычай убивать после ристалища коня-победителя: Т.В. Гамкрелдзе, Вяч. Вс. Иванов, *Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры*, т. 2, Тбилиси 1984, 548 сл. О связи агональных игр и похоронной обрядности см. подробно: В.Н. Топоров, „К установлению категории ‘спортивного’ (древнебалканский locus ‘пред-спорта’)“, *Балканские чтения, 1. Симпозиум по структуре текста*, под ред. Н.П. Гринцера и др., Москва 1990, 3-16.

³⁶ В цитированной книге, в которой рассеяно множество замечаний о важности Танатоса для календарно-космических обрядов, Пропп обращает внимание и на совпадение масленичных угощений с поминальной едой (25 сл.).

³⁷ Танатоэротичный ритуал бифункционален: он и служит сдерживанию-подавлению столь свойственного человеку экстремизма, и энергетически высвобождает этот экстремизм, разрешая необузданный экстаз. Локальные социокультуры ставят акцент то на одном, то на другом предназначении обрядового поведения. Правдоподобной выглядит типология, которую изложила Рут Бенедикт, противопоставившая аполлоническую социокультуру (индейцев пуэбло) дионисийской (господствующей среди виннебаго, зуны). Эта дифференциация, обоснованная впервые в

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 по вечерам гадать о судьбе, как бы нищенствовать и выпрашивать подачки при колядовании). Так, на святочных играх в покойника парень, которого клали в гроб, вставлял себе в рот чудовищные зубы, вырезанные из брюквы.³⁸ Между тем „rites de passage“ оперируют в первую очередь артефактами, изделиями, употребляемыми в повседневном обиходе (невеста жет пряжу, 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. Если перевести богословие на язык риторики, то оно исчерпается

1928 г. в статье „Types in the Culture of Southwest“, была затем уточнена в книге: Ruth Benedict, *Patterns of Culture*, Boston 1934.

³⁸ Ср. детальный разбор этой игры: В.Н. Топоров, „Заметки по похоронной обрядности“, *Балто-славянские исследования*. 1985, под ред. Вяч. Вс. Иванова, Москва 1987, 31-48.

понятием метафорической метонимии. Господь – риторическая фигура, эмануемая ритуализованными телами. Архаичный межплеменной обмен еще хранит в себе черты космически-календарного происхождения. Документированный Малиновским обмен тробриандцев (*kula*)³⁹ 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).⁴⁰ Согласно толкованию Элиаде, индоевропейский обычай (*brahmagandhga*; он отражен у восточных славян в „Слове о полку Игореве“) 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*.⁴¹ Будучи метафорой мироздания, дом, однако, возводится и обживается метонимическим способом. Доместцирование 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 подобия 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 угли⁴²). Та же континуальность определяет сборку сруба,

³⁹ Бронислав Малиновский, *Избранное: Аргонавты Западной части Тихого океана (Argonauts of the Western Pacific, London 1922)*, перевод В.Н. Поруса, Москва 2004, *passim*.

⁴⁰ А.К. Байбурин, *Жилище в обрядах и представлениях восточных славян*, Ленинград 1983, 26 сл. О доме как медиаторе между человеком и Богом писал уже А.Н. Афанасьев в нашумевшей в свои дни статье „Религиозно-языческое значение избы славянина“ (1851).

⁴¹ Mircea Eliade, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen* (1957, 1965), Frankfurt am Main 1984, 151 ff.

⁴² А.К. Байбурин, *Жилище*, 104 сл.

которая воспроизводит укладку первого венца,⁴³ так что между выполненным и достигаемым не возникает разрыва. Многожды 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 пост мортем 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 смерти.⁴⁴ Вместе с тем ритуалы, вызывающие дождь, не ограничивались этим действием, свидетельствующим о метонимической подоплеке той концепции, которая объясняла природную иррегулярность, и развертывались 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.⁴⁵ 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 проти-

⁴³ Там же, 69 сл.

⁴⁴ Знаменательно, что заложники ассоциировались с космосом и помимо аграрно-производительной обрядности; в частности, их отлугивали пшумом, которым культуры самых разных регионов, в соответствии с Клодом Леви-Строссом, отвечали на, так сказать, небесную какофонию – на затмения солнца и луны (Claude Lévi-Strauss, *Mythologica I. Das Rohre und das Gekochte (Mythologiques I. Le cru et le cuit, Paris 1964)*, übers. von E. Moldenhauer, Frankfurt am Main 1976, 369 ff).

⁴⁵ Данные заимствованы из описания полеской обрядности: Н.И. Толстой, С.М. Толстая, „К реконструкции древнеславянской духовной культуры“, *Славянское языкознание. VIII Международный съезд славистов, Москва 1978*, 364-385.

воречил 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 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 блостителем 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 онтических поля, сообщить постоянную оцугимость 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 Уэбстер,⁴⁶ 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 зашоренно социологическое видение магии. Идя вслед за Эмилем Дюркгеймом, усмотревшим в религиозности гипостазирование коллективной власти над индивидом (Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1912), Марсель Мосс безоговорочно определил магические действия как концентрирующие в себе групповую энергетику.⁴⁷ 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 солнцеподобных египетских фараонов). Свою магическую мощь ритуал

⁴⁶ Hutton Webster, *Taboo. A Sociological Study* (1942), New York 1973, 373 ff.

⁴⁷ Marcel Mauss, *Sociologie und Anthropologie*, Bd. I. Theorie der Magie (1902-1903). *Sociale Morphologie (Sociologie et Anthropologie)*, Paris 1950), übers. von H. Ritter, Frankfurt am Main 1974, 154 ff.

(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 различается 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 реальность,⁴⁸ 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* „примитивному“ человеку психопатологическую замкнутость на себе („Allgemacht der Gedanken“). непонятно, откуда бы взяться изобилию сигнификантов у того, кто вступает в мир как действительный, кто еще не знаком с самостоятельной внетелесной динамикой знаков. Непредвзятому толкователю заумь знахаря служит показателем того, что словесный знак для *homo ritualis* ничего не значит. Этнология, и социологизированная, и психологизированная, будучи текстопорождением, 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 воссоздаст демиургическое миротворение, дабы предохранить универсум от возвращения в хаос.⁴⁹ 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 ордо натуралис, 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“⁵⁰). Но фрактальность имеет то диалектическое

⁴⁸ Claude Lévi-Strauss, „Magie et religion“ (1949), *Anthropologie structurale*, Paris 1958, 183 ff.

⁴⁹ С большой яркостью развертывание этой идеи было подытожено в: В.Н. Топоров, *О ритуале...*, 15 сл.

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

свойство, что она порождает недифференцированность посредством сверхупорядочивания 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 1910-20-х гг 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 присовокушает к своей идентичности противоположную ей. Преобразование в антипода достигается, например, за счет того, что субъект вменяет себе признак другого пола, как это случается в процессе шаманской инициации, прослеженной Л.Я. Штернбергом.⁵¹ 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 индивидуальным.⁵² 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 исключających друг друга идентичностей влечет за собой нечто большее, нежели только диффузность „я“-образа, а именно: взаимоуничтожение обеих его ипостасей.⁵³ Ритуальное констру-

⁵¹ Л.Я. Штернберг, „Избранничество в религии“, *Первобытная религия в свете этнографии*, Ленинград 1936, 141 сл. 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. Köck, Frankfurt am Main 1982, 43 ff.

⁵² Mircea Eliade, *Rites and Symboles of Initiation...*, 26.

⁵³ Переход в противоположное совершает не только homo ludens, но и играющий зверь (допустим, в случае мимикрии). Однако игровое действие из зоны неопределенности предпринимает лишь человек. Они конституируют те виды специфического для него лудистского поведения, которые Роже Кайуа обозначил как alea (субъект такого рода игры возлагает надежду на счастливый шанс) и ilinx (= голо-

ирование нового деструктивно относительно и того, что было в наличии, и того, что субституирует данность. Путь для инноваций оказывается закрытым. Кого бы ни имитировал участник обрядового спектакля: животных, предков, космос, подражание сводится здесь к изображению агонизирующего тела, к экстатическому переходу субъектного в объектность (в том числе и в ту, которую являет собой для нас противоположный пол). В основе ритуальной хореографии лежит данце мацабре, конвульсия умирающего. Монструозность, которую обретает в обряде *corp 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 нее.⁵⁴

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 весельем⁵⁵ (на островах Фиджи было принято кормить жертву предстоящего кулинарного торжества кусками ее собственного мяса и осыпать ее при этом насмешками).⁵⁶ Homo ritualis охотно использует обряд с пародийным заданием, например, в так называемых *cargo cults*,⁵⁷ зарегистрированных в Меланезии, где аборигены воспроизводили с нарочитой неправильностью поведение появившихся там представителей белой расы. Будучи реальностью невозможного (бытием-из-смерти), ритуал предрасположен к редукции ад абсурдum, 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 групповое тело, жертвующее и собой (под зооморфными масками, в агональных играх, в обрядовых подготовках к предстоящей военной экспедиции, в разорительном потлаче,

вкружительно рискованные поступки) (Roger Caillois, *Man, Play, and Games (Les jeux et les hommes*, Paris 1958), translated by M. Barash, New York 1961, 17 ff). В своей глубине игра, которые затевают человек и зверь, разнятся вовсе не тем, что первый сообщает им „как если бы“-модальность (ср.: F.J.J. Buytendijk, „Das menschliche Spielen“, *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 ограничивает себя от окружающей среды примордиальное общество.

⁵⁴ Напомню, что из деконпонирования, распада тела, предающегося иступлению, выводил чудовищное С.М. Эйзенштейн в своем учении о лафосе (1945-1947): С. Эйзенштейн, *Избр. произведения* в 6-и тт, т. 3, Москва 1964, 174 сл.

⁵⁵ 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*, München 2004, 140 ff.

⁵⁶ Ewald Volhard, *op. cit.*, 251.

⁵⁷ См., в частности: G.W. Trompf (ed.), *Cargo Cults and Millenarian Movements. Transoceanic Comparisons of New Religions Movements*, Berlin, New York 1990.

в садизме посвятителных церемоний), и человеком как таковым, скажем, чужаком-пленником, потребляемым в качестве ритуальной пищи. Достоевского, неоднократно настаивавшего на том, что сознание растет из страдания, намного опередили каннибалы, называвшие свое самое лакомое блюдо „едой для ума“.⁵⁸

2.1.2. Ритуальная „рождающая смерть“, о которой писала О.М. Фрейденберг (*Поэтика сюжета и жанра* (1936), Москва 1997, 63 сл.) и которую затем выдвинул в центр своей теории карнавала М.М. Бахтин (*Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса* (1940), Москва 1965), не в силах произвести на свет ничего, кроме себе подобного.⁵⁹ 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 развертывание переходных обрядов. Похороны состоят именно из уничтожения трупа, сжигаемого, закапываемого, утопляемого, 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 диахроничес-

⁵⁸ M. Lewis, „The Cannibal's Cauldron“, *Magic, Witchcraft, and Religion. An Anthropological Study of the Supernatural* (1985), ed. by A.C. Lehmann, Mountain View, Calif. 1989, 231 ff.

⁵⁹ См. также: Игорь Смирнов, *Бытие и творчество* (1989), Санкт-Петербург 1996, 127-129. В дальнейшем повторяются и некоторые прочие тезисы этой брошюры.

ком плане показательно, что этатизм подставляет на место действительно мертвого, с которым оперирует архаичный ритуал, социально бесправное — раба, танатологичного лишь в своей обезличенности и обездолженности, по роли, а не по субстанции.⁶⁰

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 преодолевать истощение, зимний упадок без внешней помощи. Вера большинства этнологов в то, что первобытный человек исповедует идею нового рождения (а не смерти 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“.⁶¹

Теперь будет легко разобраться в люстрационной функции ритуала. Упираясь в смерть смерти, он с необходимостью включает в себя процедуру очищения (в которой особенно действенными средствами выступают вода и огонь — наиболее опасные для человека стихии).⁶² 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 ощутимыми 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.),⁶³ также телесно-ментальные: тотемические классификации отгораживают кланово-племенные объединения от проникновения сюда чуже-

⁶⁰ Социальный космохаос может принимать и иной, чем в реконструкции Фрейзера, образ. Так, в южноафриканском новогоднем ритуале (Ncwala) подданные исполняют воинственные танцы, угрожающие их королю. После пурификации (обмывания) и заклания быка (ср. убийство раба) правитель вновь вправе отправлять свои обязанности (Max Gluckman, „Rituals of Rebellion in Southeast Africa“, *Order and Rebellion in Tribal Africa*, New York 1963, 119-126). Революции, вспыхивающие в историческом времени, восходят к обрядовой практике и, не забывая об этом, охотно ритуализуют себя в юбилейных торжествах и массовых зрелищах, напоминающих о том, как случилось революционное „миротворение“. Как это ни покажется странным, революции означают вторжение ритуала в историю.

⁶¹ E.V. Evans-Pritchard, *Social Anthropology* (1951), London 1964, 58.

⁶² Ср. 'необычайное могущество', которое народное сознание приписывает союзу воды и огня: Гастон Башляр, *Вода и грезы* (Gaston Bachelard, *L'eau et les rêves*, Paris 1942), перевод Б.М. Скуратова, Москва 1998, 138-145.

⁶³ Эдмунд Лич считает, что и мучительные инициационные операции на поверхности тел посвящаемых (там, где человек граничит со средой) служат люстрационной цели (Edmund Leach, *op. cit.*, 78-79).

родного посредством отождествления человека с природой, с уже чужим⁶⁴ (и предсказывают последующее кастовое членение общества). Начиная с компендиума, изданного Джоном Грегори Бёрком, которого потрясло лицемерие 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).⁶⁵ 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 личность.⁶⁶ 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, рассмотревшая нечистое с точки зрения социального порядка, трудно согласиться по той причине, что загрязнение и очищение не что иное, как две стороны одной и той же всегда коллективной акции, в процессе которой смерть рождается, чтобы погибнуть. Фекалии отнюдь не воспринимаются карнавальной людской массой как угроза, от которой приходится искать защиты. И захламывающая 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 тираническое небрежение таковым).

2.1.3. Рой Рappaпорт 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 запредельность.⁶⁷

⁶⁴ Тотемизм, таким образом, содержателен, а не просто формально-логичен, как он был понят в: Claude Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd' hui*, Paris 1962.

⁶⁵ Цит. по: Georges Bataille, *Die psychologische Struktur des Faschismus. Die Souveränität*, übers. von R. Bischof e. a., München 1978, 9-43.

⁶⁶ Mary Douglas, *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo* (1966), Harmondsworth e. a. 1970, passim.

⁶⁷ Roy A. Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge, UK, New York, Cambridge University Press 1999, 52 ff.

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 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 лустрационной завершаемости некоей абсолютной пустоты, отсутствия даже отсутствия (смерти).⁶⁸ В этом вакууме происходит еще один решительно-диалектический поворот обрядового действия, выходящего из себя, экстастически выпрыгивающего из своей экстастичности, заполняющего чистое зияние транссубстанциальным содержанием, выводящего из негатио негатиониос Другое своей собственной телесности, своей материальности, которая – ввиду ее безальтернативности – 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 все, что отдифференцировано от всего, как говорил Майстер Экхарт, то универсальное, что одновременно уникально, как понимали Высшее начало средневековые философы. То перворазличение, 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. Заброшенность 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 воле.

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

⁶⁸ Т. е. ритуал программирует историю (которой еще предстоит наступить) в качестве тупиковой.

нуминозную запредельность, что в своей осязательности продолжает ритуальную плоть.⁶⁹

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 ордо натуралис, 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 содержания.⁷⁰ Для Ханны Арндт анимал лаборанс теряет свою животность тогда, когда становится (в древнегреческом полисе) публичным политиком.⁷¹ 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 клали на хлебную лопату и запикивали в печь, подобно хлебу, „перепекали“, по слову А.К. Байбурина),⁷² продолжается затем по ходу инициации, оставляющей 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 карнавального (святочно-масленичного) тела. Self-made-man ритуала не только первофилософ, но и первоэстет, коль скоро труд по переименованию соматики – самоценное действие. Body-art имеет глубинный танатологический смысл. Различные эстетические протезы рванят тело; раскраска, татуирование, маска и одежда делают его невидимым, прикрытым, соответствующим бытию-из-смерти. Антивитальность наряда отре-

⁶⁹ Фрейдцберг (цит. соч., 69 сл.) квалифицировала шествие как „метафору солнечного хода“, что противоречит фактическому положению дел: очень часто ритуальное движение совершается не посолонь, 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).

⁷⁰ Louis Althusser, Etienne Balibar, *Live Le Capital, I, II* (1968), Paris 1975, 150 ff.

⁷¹ Ханна Арндт, *Vita activa, или О деятельной жизни* (Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben* (1958), Stuttgart 1960), перевод В.В. Библикина, Санкт-Петербург 2000, 103 сл.

⁷² А.К. Байбурин, *Ритуал в традиционной культуре...*, 53-54.

флексируется 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 30 000 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 целеположенного труда), принимающим, 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 пер дефиниционем выйти из строя. Именно поэтому работа обряда не только автотелична, но и наделена магико-производительной функцией. Согласно Батаю, принудительность изгоняется из труда лишь в чисто эстетической активности – в наскальной живописи.⁷³ В ритуале, однако, эстетическое и утилитарное сожнуты воедино. У догонов (Мали) одно и то же слово (bige) входит в обозначение как завершенной полевой работы, так и эстетических феноменов (в частности, украшений тела).⁷⁴ 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 corps social, жертвует соматикой, отдавая ее миру, обогащаемому тем, что тот же 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 оплодотворяюще 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 антропологи-

⁷³ George Bataille, *Die Tränen des Eros (Les Larmes d'Éros, Paris 1961)*, übers. von G. Bergfleth, München 1981, 49-50.

⁷⁴ Michel Leiris, „Der Begriff der Arbeit in einer sudanesischen Sprache der Eingeweihten“ („L'expression de l'idée de travail dans une langue d'intités soudanais“, 1952), *Das Auge des Ethnologen. Ethnologische Schriften*, Bd. 2, übers. von R. Wintermeyer, Frankfurt am Main 1985, 191-203.

ческого первобытного капитализма в личное предпринимательство по ходу истории отняла у этнологии широту взгляда, сузило 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 и перестает быть подчиненным течению личной жизни, и чувствует в себе колдовские силы распорядиться космическими ритмами. Выломившись из естественной темпоральности, он выстраивает новое – ритуальное – время, соотношенное как с фазами индивидуального становления, так и с годовыми сезонами, но при этом подвергаемого 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. Можно согласиться с Кайуа в том, что праздник отбрасывает отправителей обрядового сообщения в абсолютную изначальность. Но вряд ли верно Кайуа опознал задачу торжеств и фестивалей, которую он усматривал в, так сказать, омоложении износившегося, обветшавшего времени.⁷⁵ Ориентированный в седое прошлое, праздник есть Другое времени. 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. Липяясь 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 (если угодно: как символы). Вместе с дисфункционализацией орудий, наполняющихся не присущим им изначала 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, как будто уже готовый к тому, чтобы занять место в наших современных собраниях этнографических диковинок. *Deus ex machina*, являясь на театральной сцене, еще хранит в себе следы того трансцендирования инструментов, который утвердил освобожденный труд примордиального общества. Практическое хозяйствование обрацает ритуально-символическое, а не стороне ему. Первое

⁷⁵ Роже Кайуа, *Человек и сакральное* (Roger Caillois, *L'Homme et le sacré*, Paris 1939), *Миф и человек. Человек и сакральное*, перевод С.Н. Зенкина, Москва 2003, 220 сл.

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 Малиновского, прежде всего изгоняют из ствола заклинаниями гниль и 'экскременты'.⁷⁶ Стоит ли лишний раз напоминать о том, что повседневная работа наших далеких предков была пропитана „превращенной“, символической, проникавшей сюда в виде разнообразных табу и магических операций?⁷⁷

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 результирующемся 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.

2.2.3. Историзация ритуала стоит в связи с преобразованием соотношения между примарным и секундарным трудом. Рост раннегосударственных формирований круто обновил существовавшее до того разделение труда. Если прежде оно строилось преимущественно по джендерному принципу (так что женщины ограничивались в своих занятиях домоводством), то затем общество расколосось на правящую элиту, обладавшую наследственными привилегиями, и массу производителей, которая могла и принимать вид трудовой армии (как в древнем Египте), и состояться из вовсе обесправленных рабов. Биополитика верхнего социального слоя в приложении к рабам заключалась в том, что им запрещалось иметь потомство, т. е. участвовать в родовом воспроизводстве,⁷⁸ которое неотъемлемо от ритуала. Рабы тем самым были негативным коррелятом прокреативных женских тел. В рабовладельческом обществе происходит деритуализация и акультурация того труда, задачей которого является жизнеобеспечение социального организма. В этой сфере хозяйствования бытие-из-смерти утрачивает свое творческое содержание, становится утилитарным, коль скоро тело раба, не репродуцирующее себя, приравнивается к неодушевленным орудиям. Ритуальная плоть, выделяемая как если бы она была

⁷⁶ Бронислав Малиновский, *Избранное: Аргонавты...*, 145.

⁷⁷ См. подробно, например: Raymond Firth, *Primitive Polynesian Economy* (1938), New York 1975, 168-186.

⁷⁸ См. подробно: Claude Meillassoux, *Anthropologie der Sklaverei (Anthropologie de l'esclavage. Le ventre de fer et d'argent)*, Paris 1986), übers. von E. Moldenhauer, Frankfurt am Main, New York 1989, 36 ff.

артефактом, находит тупиковое завершение в теле раба – овеществленном без перекройки, без рекреации, без того, что называется *self-fashioning*.

С другой стороны претерпевает изменение и символический труд. Он узурпируется выделенной из социума жреческой группой, замещающей отныне харизматических одиночек, первых среди равных – лидеров церемоний, шаманов, лиц с выдающимся колдовским даром. Ритуал, отправлявший власть над миром, сам попадает в подчиненное положение. Так возникает явление наивысшей власти, которая, проходя через промежуточную стадию,⁷⁹ влечет общество к обожествлению правителя. Элита все еще ритуального, но уже окончательно огосударственного социума (жречество, пекущееся о сохранении обрядов; солярный монарх и его ближайшее окружение) делается более символической, чем остальной коллектив. Вместе с тем символический труд развивается и так, что деградирует до чистого развлечения, всё менее преследует цель трансформировать мир и человека. Как подчеркивает Ян Ассманн, возникновению общеегипетского государства предшествовало распространение на юге страны (затем победившем северян) ритуальной охоты, функцией которой было лишь маркировать социально престижную позицию тех, кто ею занимался.⁸⁰ Наличие досуга знаково, указывая на статус наслаждающегося им. В известном смысле развлечение так же повышено символично, как и жреческое служение.

Ритуал угасает, движется к вырождению и перерождению в историю через самоусиление, через превосхождение самого себя. Будучи актом коллективной авторефлексии, ритуал требует от актеров того, чтобы они владели не только своими ролями, но и распоряжались самим этим владением (авторефлексии внутренне присуще удваивать удвоение). Именно отсюда зарождается гипертрофия символического в обрядовой работе. Интенсификация символического на верхушке этой иерархической конструкции сопровождается тем, что в ее фундамент закладывается отнюдь не символический труд раба – обрядовой жертвы, теряющей не жизнь, а право на позицию в обществе. Вразрез с Гегелем следует думать, что *aemulatio* в сфере самосознания направляет нас к упадку, а не к Абсолютному Духу. История происходит из имплюзии ритуала, обвалившегося вовнутрь, когда он поднялся до своего пика, до обожествления себя в образе неземной власти.

⁷⁹ На этой посредующей фазе центральная власть сосуществует с местной, племенной – ср.: Georges Balandier, *Political Anthropology* (Anthropologie politique, Paris 1967), translated by A.M. Sheridan Smith, London 1970, 123-157.

⁸⁰ Jan Assmann, *Ägypten. Eine Sinngeschichte*, München 1996, 46.