

Предисловие

В настоящей работе предпринимается попытка приблизиться к пониманию некоторых существенных характеристик ритуала и, следовательно, к определению тех смыслов, которые обусловили функционирование ритуала как наиболее действенного (по сути — единственно возможного) способа переживания человеком критических жизненных ситуаций.

Постановка общих вопросов изучения ритуала возможна благодаря двум обстоятельствам. Во-первых, трудами нескольких поколений этнографов, фольклористов, лингвистов, историков религии, специалистов в области мифологии не только накоплен и систематизирован огромный материал, но и предприняты исследования различных аспектов ритуала как в генетическом, так и в типологическом планах. Работы Тэйлора, Фрэзера, Лэнга, Потемни, Веселовского, Ван-Геннепа, Фрейденберг, Малиновского, Проппа, Элиаде, Тэрнера, Топорова, Гиртца стали надежными ориентирами в сейчас уже безбрежном море литературы, посвященной ритуалу.

Во-вторых, и это касается прежде всего ситуации в нашей стране, изменились взгляды на ритуал, пришло (или возвратилось, но уже на новом уровне) понимание его исключительной важности, особенно для архаичных вариантов модели человек(социум)—окружающая среда. Появились не только многочисленные сборники статей, в которых значительное место занимают вопросы изучения обрядов (особенно в таких серийных изданиях, как «Славянский и балканский фольклор», «Балто-славянские исследования», «Фольклор и этнография», «Исследования по фольклору и мифологии Востока»), но и отдельные книги, полностью посвященные обрядовой жизни в различных культурных традициях (см., например: Ардзинба, 1982; Виноградова, 1982; Абрамян, 1983; Новик, 1984; Бернштам, 1988).

В последние десятилетия особенно интенсивно ведется работа в области славянских древностей, чему способствовало сближение лингвистики, этнографии и фольклористики, применение методов внутренней и внешней реконструкции неязыковых фактов и структур. В рамках этого направления изучению обрядов придается первостепенное значение. Обрядовые факты широко привлекаются для реконструкции плана содержания картины мира древних славян (Иванов, Топоров, 1965, 1974; Успенский, 1982), для работы над «Этнолингвистическим словарем славянских древностей» (Толстые, 1984). Специально славянским обрядам посвящены диссертационные исследования А. В. Гуры, А. Ф. Журавлева, О. А. Терновской,

Г. А. Левинтона, О. А. Седаковой и др., в которых особое внимание уделено интерпретации обрядовой терминологии, что дало возможность по-новому взглянуть на многие устоявшиеся положения, в том числе на структуру и семантику обрядов.

Для работ по восточнославянской обрядности (а настоящая книга принадлежит к их числу) существенно и то, что постоянно расширяется круг введенных в научный оборот источников. Особенно активно ведется работа по собиранию, систематизации и опубликованию материалов по традиционной обрядности в Белоруссии и на Украине. Ощутим приток сведений из Полесского архива Института славяноведения и балканистики.

Как новый, так и ранее опубликованный материал фиксирует позднее состояние функционирования обрядности. Основной корпус записей относится к XIX—XX вв., и это обстоятельство во многом определяет характер данной книги, которая ориентирована главным образом на типологию, а не на реконструкцию обрядовой системы восточных славян. В книге не ставится задача рассмотрения вопросов, связанных с качественной неоднородностью источников (см. об этом: Байбурин, Левинтон, 1977), их локального и этнического своеобразия, географического распространения. Привлекается лишь тот материал, который, по мнению автора, необходим для выяснения принципиальных моментов структуры и семантики обрядов. Поэтому нет и определения частоты встречаемости тех или иных сведений в источниках. Иногда редко обнаруживаемые сведения дают больше для понимания обряда, чем широко распространенные факты.

Сравнительный материал других славянских и неславянских традиций привлекается лишь в тех случаях, когда возникает необходимость прояснить те или иные моменты восточнославянской обрядности.

В цитируемом украинском и белорусском материале встречаются случаи неканонического написания, но автор не считает себя вправе менять орфографию источников.

Следует также предупредить читателя, что термины «обряд» и «ритуал» используются как синонимичные, но предпочтение отдается термину «ритуал» как международному.

Из сформулированной в самом начале главной задачи (точнее, сверхзадачи) работы следует несколько более конкретных, которые можно сформулировать в виде вопросов: что такое ритуал? каковы функции, структура и семантика восточнославянских обрядов? каким образом (какими способами) кодируется их содержание? Этим определяется структура книги, которая состоит из трех различных по объему частей.

Отказ от полноты (в частности, меньше, чем того заслуживают, рассмотрены вопросы функционирования календарной обрядности) вызван как существенным сокращением первоначального объема книги, так и научными интересами автора.

Автор считает своим приятным долгом поблагодарить Н. Б. Вахтина, Г. А. Левинтона, Б. Н. Путилова, К. В. Чистова за полезные советы и замечания.

СТЕРЕОТИПИЗАЦИЯ ПОВЕДЕНИЯ

Устойчивость культуры и ее жизнеспособность во многом обуславливается тем, насколько развиты структуры, определяющие ее единство и целостность. Имеются в виду не только семиотические связи, с помощью которых достигается слитность разнородных сфер культуры. Целостность культуры предполагает также выработку единообразных правил поведения, общей памяти и общей картины мира. Именно на эти (интегрирующие и стабилизирующие) аспекты функционирования культуры направлено действие механизма традиции, в основе которого лежит процесс стереотипизации опыта.

Поведение человека вариативно и многообразно. В справедливости этой аксиомы сомневаться не приходится. Однако не менее справедливо и другое утверждение: поведение человека типизировано, т. е. оно подчиняется нормам, выработанным в обществе, и поэтому во многих отношениях стандартно. Такое положение является результатом действия двух противоположно направленных тенденций (Лотман, 1977, с. 138 и сл.). Первую тенденцию можно назвать центробежной. Она проявляется в разнообразии поведения, росте его вариативности. Именно эта сторона поведения имеется в виду, когда говорится об индивидуальных особенностях, своего рода «стилистике» поведения. Однако многообразие поведения никогда не бывает абсолютным (в противном случае невозможным было бы общение людей, их объединение в различного рода социальные образования). На упорядочение разнородных вариантов поведения направлена противоположная (центростремительная) тенденция к унификации поведения, его типизации, выработке общепринятых схем и стандартов поведения. Эта вторая тенденция выражается в том, что всякое общество, заботясь о своей целостности, вырабатывает систему социальных кодов (программ) поведения, предписываемых его членам.

Набор типовых программ поведения специфичен для каждого коллектива. Все они направлены на то, чтобы сдерживать рост вариативности поведения, ибо ничем не контролируемый рост многообразия неминуемо привел бы к распаду общества. Тем не менее социально одобренные программы поведения никогда не покрывают всей сферы поведения человека в обществе. Некоторые его фрагменты остаются нерегламентированными, поскольку не расцениваются как социально значимые. Для каждой этнической культуры характерны свои представления о значимости тех или иных аспектов поведения и, следовательно, своя конфигурация границы между обязательным

(типизированным) и свободным (индивидуальным) поведением. При этом чем более значимы сферы поведения, тем более жестко они регламентированы, тем сильнее контроль за соблюдением стандартов и образцов.

Стандартизированное поведение имеет свои варианты. В соответствии с особенностями социальной организации в сфере «заданного» поведения выделяются различные типы: поведение крестьянина, воина, ремесленника и т. п. В соответствии с критериями биосоциального членения различается поведение детей, взрослых, молодежи, стариков, мужчин и женщин. Типология поведения этим, естественно, не исчерпывается. С учетом иных координат (например, этнических и конфессиональных) можно говорить о поведении японца в отличие от испанца, христианина в отличие от мусульманина. Если перейти на еще более высокий уровень абстракции, то можно вести речь об эпохальных стилях поведения, например поведении средневекового человека или поведении ренессансного типа. Реальное поведение человека — всегда синтез нескольких типов, нескольких программ. «Каждый человек в своем поведении реализует не одну какую-либо программу действий, а постоянно осуществляет выбор, актуализируя какую-либо одну стратегию из обширного набора возможностей» (Лотман, 1975, с. 27) — в этом смысле в семиотике говорят о полилингвистичности личности (ср. теорию социальных ролей в социологии).

Поведение любого живого организма ориентировано на оптимизацию связей с внешней средой и снижение уровня неопределенности, случайности в конкретных ситуациях. Оно, по определению, должно носить типизирующий характер. В противном случае (решение повторяющихся ситуаций исключительно по методу проб и ошибок) поведение не обеспечивает жизнеспособности, да и говорить о нем как об особом феномене, видимо, не имеет смысла. Не случайно в этологии и психофизиологии поведение рассматривается главным образом как адаптация (Плюснин, 1990, с. 138).

Поведение человека тоже адаптивно, но эта направленность имеет ряд принципиальных особенностей. В классической этологии и смежных с ней дисциплинах под адаптацией понимается приспособление организма к условиям внешней среды, степень соответствия ее изменениям. Такого рода механизмы не являются определяющими для человеческого сообщества, и в ходе эволюции их роль неуклонно снижается. Из трех миров, по Попперу (физическая реальность, ментальная и мир объективированного опыта), для поведения человека более важными оказываются два последних. Эти специфически человеческие реальности, будучи порождением коллективной деятельности, предполагают (и, более того, — диктуют) соответствие человеческого поведения заданным характеристикам. Такое соответствие тоже можно назвать адаптацией, но качественно иной. С точки зрения «природной» адаптации некоторые ее «культурные» варианты могут показаться бессмысленными, нецелесообразными (распространенная точка зрения на многие человеческие обычаи и ритуалы). Причина кажущейся бессмысленности кроется, видимо, в

том, что человеческие миры не во всем соответствуют друг другу. Между тем в привычной логике «целесообразными» («имеющими смысл») считаются лишь те действия или фрагменты поведения, которые соответствуют пониманию адаптивности к «внешней среде», и этот вид адаптивности воспринимается в качестве эталона. Качественное своеобразие других видов реальностей, их невыводимость непосредственно из мира «первой» реальности, предполагает существование иных смыслов (порой более важных для человека, чем сама жизнь), которые как раз и определяют специфически человеческие особенности поведения. В их числе — общая направленность поведения не столько вовне, сколько вовнутрь, на поддержание целостности «своего мира», и в еще более сокровенное — в сферу духовного. На этом пути многие, казалось бы, универсальные закономерности перестают действовать или нуждаются в дополнительных объяснениях. Например, принцип «экономии» поведения — один из тех, на которых держится теория адаптивности и стереотипизации поведения, — приобретает в человеческом измерении весьма своеобразный характер. Нередко для достижения своих целей человек предпочитает двигаться окольным путем (ср. теорию бриколажа К. Леви-Строса), но при этом пользуется уже апробированными схемами, что в конечном счете экономнее, чем поиск оптимального решения (Шрейдер, 1979, с. 104). Тем не менее сама возможность не прямых решений, обусловленная «люфтом» в системе «человек — порожденные им реальности» (Lem, 1968), является необходимой предпосылкой для внутреннего поиска с непредсказуемыми результатами.

Интровертный, регулятивный характер стереотипов сближает их с понятием социальной нормы — базисной категории теории социального контроля. Вопросы, связанные с изучением нормы, относятся к числу наиболее дискуссионных (см., например: Malinowski, 1959; Fromm, 1960; Weidkuhn, 1968—1969, p. 361—394; Першиц, 1979, и др.). Здесь не место для их подробного обсуждения. Коснемся лишь тех сюжетов, которые могут возникнуть при сопоставлении стереотипов поведения и нормы. Наиболее приемлемую точку зрения на их соотношение, на наш взгляд, выразил К. С. Сарингулян: «Любая единица аккумулируемого и транслируемого традицией социального опыта, или, говоря иначе, любой составляющий содержание традиции стереотип деятельности, коль скоро мы рассматриваем его под углом зрения того, как он реализуется в деятельности людей, что обеспечивает его массовое восприятие и устойчивую повторяемость, выступает как норма» (Сарингулян, 1981, с. 100—101). При всей привлекательности такой подход нуждается в некоторых коррективах.

Во-первых, стереотипизация распространяется на поведение в любой сфере человеческой деятельности, в то время как социальная норма регулирует лишь общественное поведение людей. Следовательно, сопоставляя стандарты поведения с нормой, мы существенно расширяем ее значение (Левкович, 1976). Второе соображение вызвано, в частности, известной двусмысленностью понятия «норма».

Нормы можно считать исторически сложившимися правилами поведения, и тогда они синонимичны стандартам поведения (с приведенной выше оговоркой). Но в понятии «норма» всегда содержится и оценочный смысл. В этом случае норма выступает как выражение некоей «внешней» точки зрения, в соответствии с которой любой поступок может быть охарактеризован как «правильный» или «неправильный», «хороший» или «плохой», «высокий» или «низкий» и т. д. Естественным противовесом норме в таком понимании будет нарушение (а не «свободное» поведение, как в первом случае). Более того, норма существует только на фоне нарушений.

Полное торжество нормы в принципе невозможно, так как тогда это понятие лишается смысла. Между тем стереотипы поведения существуют не только для выражения нормы, ее соблюдения, но и для ее нарушений, т. е. «неправильное» поведение имеет свои стандарты. На это указывает широкий класс явлений, присущих каждой этнической культуре (от обрядов, включающих инверсии повседневных норм, до языковых стереотипов сферы обценного). Ю. М. Лотман утверждает: «Норма и ее нарушения не противопоставлены как мертвые данности. Они постоянно переходят друг в друга. Возникают правила для нарушения правил и аномалии, необходимые для нормы. Реальное поведение человека будет колебаться между этими полюсами. При этом различные типы культуры будут диктовать субъективную ориентированность на норму (высоко оценивается «правильное» поведение, жизнь «по обычаю», «как у людей», «по уставу» и пр.) или же ее нарушение (стремление к оригинальности, необычности, чудачеству, юродству, обесцениванию нормы амбивалентным соединением крайностей)» (Лотман, 1975, с. 26; см. о двух типах искусства, ориентированных либо на канон, либо на нарушение канона: Лотман, 1973, с. 16—22).

Не нужно думать, что ориентация на нарушение нормы относится лишь к сфере индивидуального поведения. Целые слои и группы общества имели свои модели как «правильного», так и «неправильного» поведения (ср. многократно описанный «сценарий» купеческого загула), причем второй тип поведения в историческом плане не является новацией. Он имеет гораздо более глубокие корни. Во всяком обществе и во все времена первый тип поведения неизбежно перемежался вторым, ярким выражением которого был ритуал или праздник (из последних работ на эту тему см. прежде всего: Абрамян, 1983). В данном случае нас не интересует психофизиологическая подоплека и исторические варианты мотивации этого феномена. Важно то, что соотношение нормы и стереотипа поведения не сводится к их отождествлению. Нормы и стереотипы поведения в одних случаях пересекаются, а в других существенно расходятся.

Проблема общего и специфического, сформулированная по отношению к стереотипам поведения, уже сама по себе предполагает наличие универсалий, с одной стороны, и специфических схем — с другой. Общечеловеческие модели поведения, казалось бы, детерминированы биологическими свойствами человека. Однако следует отметить, что они существенно корректируются культурными

механизмами. Особенно ярко действие культурных факторов на универсалии поведения проявляется в тех случаях, когда «естественным» действиям придается социальная значимость. По словам С. А. Арутюнова, «даже такие, казалось бы, чисто биологические явления, как половой акт или роды, осуществляются у человека разными приемами, в которых имеются определенные, и очень существенные, этнические различия. Этнические различия проявляются в том, как люди одеваются, как они едят, в их излюбленных позах стояния или сидения, хотя все люди на земле и одеваются, и едят, и сидят» (Арутюнов, 1979, с. 25). Вместе с тем регламентация в сфере «естественного» поведения затрагивает лишь внешнюю сторону действий, их «оформление» и осмысление, в то время как характер действий остается неизменным, универсальным и инвариантным. Можно спать на возвышении или на полу, в определенной позе, какое-то время воздерживаться от сна, но альтернативного действия (не спать вообще) не может быть (Лотман, 1970, с. 7). Выбор на этом уровне поведения осуществляется в рамках всевозможных «сдвигов» (ср. воздержание от половой жизни как вариант «неправильного», аскетического поведения; воздержание от еды и питья; сдвиг времени сна — «ночная» графиня и т. п.), но никогда не носит абсолютного характера.

Альтернативное поведение всегда подразумевает выбор и соответственно альтернативное решение: можно поступить «правильно» или «неправильно». Такое поведение регулируется исключительно с помощью вторичных, не вытекающих непосредственно из контекста ограничений. Эти ограничения носят частный, условный и относительный характер, что позволяет рассматривать их в качестве этнодифференцирующих признаков, лежащих в основе деления людей на те или иные группы (Lévi-Strauss, 1969, p. 8). В свою очередь категория выбора служит основанием для всевозможных этических оценок и концепций относительно тех или иных поступков.

Если в первом случае («естественных» инвариантных форм поведения) стереотипизации подвергаются внешние аспекты деятельности, то во втором стереотипизируется как план выражения, так и план содержания. Разумеется, вариативность может проявляться и в глубинной, и в поверхностной структурах стереотипа поведения. Но если выявление общего и особенного во внешней стороне стереотипа не вызывает особых трудностей, то аналогичные процедуры по отношению к внутренней, содержательной стороне стереотипа весьма сложны, поскольку эта сфера не ограничивается прагматическим смыслом или мотивировкой, а, как правило, осложнена бытовыми, этическими, религиозными и другими представлениями.

Например, для общества, ориентированного на такие традиционные формы регуляции, как ритуал и обычай, действующие нормы и правила считаются унаследованными от предков и уже поэтому имеют императивный характер для любого члена группы. Р. М. Берндт и К. Х. Берндт пишут об австралийцах: «Общепринятые стандарты поведения у аборигенов считаются наследием прошлого. По

их представлениям, великие мифические предки создали тот образ жизни, который ведут теперь люди. И так как сами мифические предки считаются вечными и бессмертными, таким же неизменным, раз и навсегда установленным, должен быть и существующий уклад жизни» (Берндт, Берндт, 1981, с. 255). Ссылка на закон предков («так делали раньше», «так установили предки») — основной и универсальный способ мотивации действий в данной системе поведения. По словам Ю. А. Левады, это первый и последний «аргумент» в пользу именно такого, а не другого решения ситуации (Левада, 1965, с. 111). Другой мотивировки и не требовалось. Вопрос «почему так, а не иначе?» попросту не имел значения, ибо весь смысл традиции как раз в том и состоял, чтобы делать так, как это было сделано «в первый раз», во время «первых поступков». Подобная универсальная мотивация действий является следствием такого совмещения диахронии и синхронии, при котором прошлое (миф или мифологизированное предание) выступает в качестве объяснения настоящего, а иногда и будущего (Топоров, 1982а, с. 12—13).

В системе поведения такого рода, вообще говоря, существует только одна стратегия правильного поведения. Другими словами, поведение может быть или «правильным», или «неправильным». Варианты «правильного» поведения для одного и того же человека возникают лишь в связи с приданием самостоятельной ценности индивидуальным формам поведения, что в свою очередь является следствием ролевой дифференциации членов коллектива, роста индивидуального самосознания.

Общий принцип «единственно правильного поведения» в традиционном обществе, однако, все же полностью не исключает некоторых возможностей выбора между линиями поведения, в пределах которых они не считаются нарушениями. Это происходит потому, что разные сферы жизнедеятельности регулируются с разной степенью жесткости и всегда существуют области деятельности, где допустимы альтернативные решения. Но при этом следует иметь в виду, что «разнообразие в образе действий необязательно связано с расхождениями в установках (во взглядах): просто могут существовать различные способы выражения одних и тех же представлений» (Берндт, Берндт, 1981, с. 257). Кроме того, стереотипам свойственна необходимая «пластичность», ибо не бывает абсолютно одинаковых (не типовых, а именно одинаковых) ситуаций, в которых они реализуются.

Принцип единообразия поведения, неизменности и обязательности для всех членов коллектива имеет в культуре ритуального типа самодовлеющий характер. Жесткость программы обеспечивает успешное прохождение наиболее напряженных точек сценария жизни — отсюда, кстати, отмечаемый многими исследователями психотерапевтический эффект ритуала. Во-первых, коллектив преодолевает кризис максимально сплоченным и, во-вторых, по единым для всех рецептам поведения.

Когда мы говорим о жесткости, неизменности, единообразии ритуала, то, естественно, отдаем себе отчет в его вариативности

как во времени, так и в пространстве. Действительно, исследователь, занимающийся каким-то одним ритуалом, всегда может указать на его варианты даже на небольшом отрезке времени и в ограниченном регионе. Следует, однако, иметь в виду, что отмечаемые различия, всевозможные инновации и модификации, как правило, затрагивают лишь поверхностные уровни ритуала (относящиеся к плану выражения), в то время как глубинные, содержательные схемы отличаются поразительной устойчивостью и единообразием.

ОСОБЕННОСТИ ОРГАНИЗАЦИИ ИНФОРМАЦИИ

Важнейшим условием существования всякого общества является наличие общей (коллективной) памяти. Принципы организации коллективной памяти, характер ее заполнения (т. е. отбор информации, подлежащей хранению), ее объем и многие другие параметры претерпели существенные изменения даже в течение текущего столетия. Память культуры, условно говоря, ритуального типа принципиально отличается от позднейших ее состояний. Укажем на основные отличия.

Прежде всего следует отметить, что в культуре, ориентированной преимущественно на ритуал, отсутствовала однородная семиотическая система, специально предназначенная для фиксации, хранения и переработки информации. О такой системе можно говорить лишь с широким распространением письменности. В «устной» культуре в информационных целях максимально использовались, если так можно выразиться, подручные средства. Природному и культурному окружению человека (элементам ландшафта, утвари, частям жилища, пище, одежде и т. п.) придавался знаковый характер. Все эти семиотические средства вкупе с языковыми текстами, мифами, терминами родства, музыкой и другими явлениями культуры обладали единым и общим полем значений, в качестве которого выступала целостная картина мира. Т. е. все эти системы объединялись во всеобъемлющую знаковую систему таким образом, что элемент конкретной знаковой системы мог иметь своим значением план выражения другой системы, и т. д. С помощью такой организации достигался эффект взаимовыводимости значений и сквозной метафоричности. Вместе с тем эта избыточность (множественность выражений при едином плане содержания) обеспечивала необходимый уровень помехоустойчивости: утрата каких-либо элементов не могла привести к забвению смысла, так как эти элементы дублировались другими и поэтому легко могли быть восстановлены. Но даже в условиях такого хранения значений можно предполагать, что «стирание» смысла все-таки неизбежно происходило, хотя бы на периферии картины мира. С учетом этого процесса общество выделяло ядерные фрагменты памяти (наиболее ценный, с точки зрения этого общества, опыт) и осуществляло особый контроль над их сохранностью с помощью ритуала.

Что же отводилось в особо хранимую часть памяти архаического общества и, следовательно, что воспроизводилось в ритуале? Основной темой, присутствующей в том или ином виде в любом ритуале, является тема творения мира, установление различного рода правил и схем, и в первую очередь — систем родства и брачных отношений. В неизменности именно этих структур виделся залог благополучия человека и коллектива. «То, что было вызвано к бытию в акте творения, может и должно воспроизводиться в ритуале, который замыкает собой диахронический и синхронический аспекты космологического бытия, напоминает о структуре акта творения и последовательности его частей и тем самым верифицирует вхождение человека в тот же самый космологический универсум, который был создан „в начале“. Это воспроизведение акта творения в ритуале (подобно повторениям в сказке) актуализирует самую структуру бытия, придавая ей в целом и в ее отдельных частях необыкновенно подчеркнутую символичность и семиотичность, и служит гарантией безопасности и процветания коллектива» (Топоров, 1982а, с. 16). Естественно, память, не обладавшая специальными семиотическими средствами фиксации и хранения информации, была лишена возможностей для сколь-нибудь ощутимого включения новой информации и увеличения ее объема. Культура с таким типом памяти ориентирована не столько на создание нового, сколько на воспроизведение уже известной информации.

Но с какой целью коллектив сам отправляет и сам получает заранее известные тексты? Ведь всякая коммуникация имеет смысл только в том случае, если происходит прирост информации. Эта проблема уже обсуждалась в связи с дискуссией о феномене традиции. Собственно, действие традиции предполагает именно такую схему, как в случае с ритуалом (не зря ритуал занимает, вернее, должен занимать центральное место в теории традиции). Коллектив постоянно транслирует образцы, стереотипы, т. е. ориентирован на повторные сообщения. Бессмысленность такой деятельности лишь кажущаяся: «В действительности стереотипные сообщения хотя и не могут нести информацию, часто обладают информационной ценностью, существенно отличной от нуля. В отличие от оригинальных сообщений их стереотипных собратьев менее двух быть не может. Следовательно, между их поступлением проходит время, которое не бывает „пустой длительностью“: с течением времени в принимающей системе (или с принимающей системой) что-нибудь да происходит. Скажем, после первого из двух одинаковых сообщений поступает сообщение, ему противоречащее или вовсе разрушающее парадигму знания и образ мира, к которым принадлежит и которые утверждает первое сообщение. Повторение в этом случае будет иметь информационную ценность, поскольку оно будет восстанавливать утраченное знание, реставрировать деформированную структуру. Если же между двумя одинаковыми сообщениями никакие противоречащие им, „дезинформирующие“ по отношению к ним сообщения не поступали, приемник (его знание, организация, структура) все равно не остается неизменным, поскольку всякая система обречена энтропии. Течение

времени влечет за собою рассеяние информации, забывание, размывание структур, дезорганизацию. Повторные сообщения возвращают забытое: не принося нового знания, они хранят уже имеющееся, восстанавливают и непрерывно „достраивают“ разрушения, наносимые временем сложившимся структурам мысли, поведения, организации» (Бернштейн, 1981, № 2, с. 107—108). Такое объяснение согласуется и с одной из основных функций ритуала — проверкой неизменности парадигмы смыслов, модели мира.

Кроме логической, важна и эмоциональная сторона повторения. Повторное переживание заведомо знакомых, эмоционально напряженных ситуаций оказывается необходимым средством регуляции психологического настроения. Потребность вновь и вновь пережить однажды познанный эмоциональный подъем является характерной чертой, например, такого механизма, как социализация детей, что непосредственно связано с эффектом узнавания (ср. «эстетику узнавания»). Как будет показано ниже, ситуация узнавания — одна из ключевых обрядовых сцен, а само узнавание — важнейшая семиотическая процедура.

В культуре, ориентирующейся на регулярное воспроизведение одних и тех же текстов (а не на их постоянное умножение, как в современной культуре), из которых важнейшим представляется прецедент, положивший начало жизни и всей последующей традиции, передача информации происходит не с помощью правил (современный тип трансляции культуры), а с помощью образцов, «цитат». Такой культуре невозможно научиться, ее можно только выучить, запомнить наизусть. Здесь нет привычной нам логики переходов смыслов, когда из предыдущего тезиса разворачиваются последующие. Точнее, они есть, но относятся скорее к области случайного, чем закономерного (с позиции современной культуры эти случайности чаще всего расцениваются как прорывы в область «разумного», «целесообразного», «рационального» и т. п.).

Такого рода ситуация хорошо иллюстрируется характером архаических форм загадок, отгадки которых не выводятся из смысла загадки — их нужно просто знать. То обстоятельство, что, как показал В. Н. Топоров (Топоров, 1987, с. 232—237), между загадками и отгадками существовала связь на уровне звукового символизма, относится скорее к мнемоническим средствам, нежели к смысловым корреляциям. И это не случайно. Для культуры, основанной на запоминании и припоминании, мнемонические знаки имеют первостепенное значение (Лотман, 1987, с. 5—11). Эта особенность архаической и традиционной культуры почти не изучена, хотя и немногие исследования в этом направлении позволяют предполагать, что мнемонические средства (в том числе ритм, звук, мелодия) перебрасывают своего рода мостки между различными частями текстов и элементами культуры, организуя ее и по горизонтали (например, как в случае с загадкой и отгадкой), и по вертикали (т. е. в диахронии — ср., например, передачу значимых для культурной традиции имен от поколения к поколению — Топоров, 1979а, с. 141—149).

Мнемонические символы, и не только специально созданные в этих целях (типа тотемных столбов североамериканских индейцев или шаманских карт), но и выполняющие эту роль «по совместительству» (например, священные камни, рощи, архитектурные комплексы и т. п.), образуют своего рода мнемоническую решетку, с помощью которой легко актуализируется соотнесенный с ними набор значений. Актуализации способствует то обстоятельство, что к мнемоническим символам и комплексам «привязаны» многочисленные словесные тексты от рассказов этиологического характера до запретов и предписаний, которые в свою очередь не только (и не столько) описывают и комментируют эти объекты, сколько способствуют «припоминанию» ритуальных смыслов.

Знаки, используемые в культуре ритуального типа (а к их числу, как уже сказано, относились практически все элементы культурной и природной среды), уже в силу своей разнородности не приспособлены к тому, чтобы образовывать тексты в привычном смысле этого слова. Они не могут быть выстроены в некую пространственную цепочку и, следовательно, не образуют привычной нам пространственной синтагматики. Отсюда нередко делается вывод, что семиотические структуры ритуального типа лишены этого важнейшего параметра текста. Это не так. Ритуальный текст организован также с помощью синтаксических отношений, но они носят временной, а не только пространственный характер. Отсюда и исключительное значение календаря, который по сути дела и выступал в качестве синтагматической оси ритуального текста культуры; отсюда и столь пристальное внимание к сегментации и содержанию малых временных циклов (недели, суток), в течение которых разворачивался тот или иной конкретный ритуал. Остается только поражаться оптимальности такого способа организации информации в условиях отсутствия специализированных семиотических систем. Буквально из ничего, а точнее, из всего, что доступно, конструируется грандиозный текст, отдельные части которого в соответствии с общим сценарием жизни регулярно повторяются, и тем самым текст предохраняется от забывания и искажений.

Временной характер основного текста культуры определил не только установку на континуальность, непрерывность миропорядка (в отличие от ориентации на дискретность в современной культуре), но и санкционировал обновление в качестве основной идеи и основной операции по сохранению своего универсума. Суть и смысл обновления в максимальной степени воплощены в ритуале.

Перманентное обновление не нуждается в мотивировке хотя бы потому, что является условием жизни и как всякая глубоко укорененная программа поведения осуществляется почти автоматически. Этим, по-видимому, объясняется отмечавшаяся многими этнографами-полевиками скудость сведений о ритуале со стороны его исполнителей. В определенном смысле переживание ритуала можно сопоставить с восприятием произведений искусства. По мнению Т. А. Пасто, «в искусстве большая часть того, что воспринимается нами, лежит ниже порога осознания; поэтому при анализе, осно-

ывающемся только на рациональных, чисто мыслительных конструкциях, имеется большой риск проглядеть один очень важный элемент, без которого никакое искусство не может быть значимым и рассчитывать на продолжительное действие ... Многие переживания (художественные и иные) возникают как телесные функции до того, как индивид путем рациональных мыслительных процессов поднимает их на уровень сознания» (Пасто, 1972, с. 164—165).

Автоматизированность программы поведения, ее реализация на почти физиологическом уровне, является важным фактором ее устойчивости во времени. В ней трудно выделить главное и второстепенное, и следовательно, такую программу невозможно свернуть, разложить на более значимые и менее значимые фрагменты. В ней все образцы и стандарты поведения представляются одинаково главными и обязательными.

Следует, однако, учитывать, что полностью автоматизированная программа поведения нежизнеспособна. Необходимая степень деавтоматизации достигается различными способами. Например, мотивируется (и тем самым осознается) не норма, а отступления от нормы. На вопрос «почему так нельзя делать?» информанты обычно дают развернутый ответ, суть которого сводится к тому, что нарушение предписанных традицией образцов неминуемо влечет за собой несчастье для человека и/или коллектива (болезни, эпизоотии, стихийные бедствия и т. п.). С определенной долей условности можно говорить, что обществу с подобной программой поведения свойственно негативное осмысление мира. То, что уже дано, есть, существует, не нуждается в объяснениях и комментариях. Зато усиленно комментируются нарушения. Не случайно негативная часть программы оказывается универсальным средством обучения культуре: в механизмах воспитания, социализации и инкультурации прежде всего актуализируются и эксплицируются системы запретов и предписаний.

Традиционная программа поведения претендует на то, чтобы дать образцы на все случаи жизни. Реально же с их помощью регламентируются лишь те аспекты деятельности, которые считаются наиболее значимыми для существования коллектива. Естественно, каждый коллектив или общество по-своему определяют значимость тех или иных форм индивидуального и коллективного поведения — отсюда, например, несовпадения в репертуарах обрядов и обычаев различных народов.

Высокая степень предопределенности поведения обычаем и ритуалом отнюдь не исключала необходимости выбора между альтернативными линиями поведения. Но характерно, что процедура выбора носила ритуализованный характер. Об этом свидетельствует разработанность «прогностической» сферы традиционной культуры (гадания, приметы, предзнаменования). Выбор осуществлялся не самим человеком, а как бы извне (Лотман, 1987, с. 6). Человек лишь следовал той стратегии поведения, на которую ему указывали приметы или результаты гаданий. В таком случае и ответственность за выбор перекладывалась на ту (личностную или безличную) силу,

которая его «подказала». Поэтому столь высоко ценилось умение читать, точнее — распознавать, те ориентиры поведения, которые «заложены» в окружающих человека вещах и явлениях (отсюда и роль специалистов в области прогноза — оракулов, колдунов, гадалок и т. п.).

Следование знакам внешнего мира при выборе той или иной стратегии поведения освобождало человека от обязательных при «внутреннем» выборе колебаний и дискомфорта. Интересно, что и профессиональные оракулы были свободными от сомнений. Их основная обязанность сводилась, по сути дела, к прочтению и оглашению того текста, который получен из внешнего мира, т. е. к функциям «переводчика».

Такая тактика поведения при всех очевидных издержках, при всей ее «нерациональности» с позиций современной культуры, позволяла человеку сохранять душевное равновесие при любых обстоятельствах и гораздо легче, чем человеку нашей культуры, переносить все превратности бытия.

И еще одно важное следствие. В бесчисленных ситуациях выбора происходила постоянная «подпитка» памяти информацией. Внешний мир выступал в качестве грандиозного резервуара информации, правильное использование которой гарантировало устойчивость, а следовательно, и благополучие жизни.

Специализация семиотических систем, и в первую очередь распространение письменности, кардинально изменила структуру памяти и позволила постепенно перейти к иному типу культуры. Семиотический универсум резко упростился: на смену тотальной знаковости пришли специализированные знаковые системы, которые и стали основными формами памяти. Ритуал (как главный механизм памяти в дописьменной культуре) стал терять свои позиции. Культура начала ориентироваться на выработку новых текстов, а не на воспроизведение уже известных (Лотман, 1987, с. 4—8). Этот переход затянулся на многие столетия, протекая с различной скоростью у разных народов. Достаточно сказать, что еще в прошлом веке ритуальный тип организации памяти и ритуальная стратегия поведения во многом определяли жизнь человека у восточных славян.

РИТУАЛ И ДРУГИЕ ФОРМЫ ПОВЕДЕНИЯ

Особенности ритуала лучше всего выявляются при его сопоставлении с другими «жанрами» поведения, как символическими, так и несимволическими. Но прежде чем говорить о конкретных сопоставлениях, необходимо сделать несколько замечаний более общего характера.

Как известно, ритуал относится к числу символических форм поведения. Более того, ритуал — высшая форма и наиболее последовательное воплощение символичности. Это символика *per se*, без оглядки на материальную сторону бытия. «Существенно, что только для человека символические формы поведения могут приобретать