

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
МУЗЕЙ АНТРОПОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ  
им. ПЕТРА ВЕЛИКОГО (Кунсткамера)

*На правах рукописи*

**БАЙБУРИН Альберт Кашфуллович**

**СЕМИОТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ  
ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН**

Специальность 07.00.07 — этнология

Диссертация в виде научного доклада  
на соискание ученой степени доктора исторических наук

**Санкт-Петербург  
1995**

Настоящий доклад представляет собой обобщение работ автора в области семиотики традиционной культуры восточных славян, начатых в 70-е гг. Доклад в разной степени отражает тематику двух монографий и нескольких десятков статей, а также рецензий, обзоров, выступлений на различных научных собраниях.

Исследования велись в трех направлениях: изучались семиотические характеристики вещей, жилища, ритуала. Соответствующие циклы работ объединяет не только общая предметная сфера (традиционная народная культура восточных славян, преимущественно русских) и методология (описание и анализ указанных феноменов с позиций семиотики). Во всех трех циклах рассматриваются проблемы соотношения символического и практического, искусственного и естественного, культурного и природного. С точки зрения автора эта проблематика является ключевой для выяснения особенностей функционирования традиционной культуры. С ней непосредственно связаны вопросы стратегии и тактики освоения мира, поддержания традиционного миропорядка. В этом плане обращение именно к вещам, жилищу и обрядам не случайно. Создание новых вещей и строительство дома можно рассматривать как основные варианты освоения мира (его обживание и создание искусственной предметной среды), а ритуал — как основной способ поддержания миропорядка в традиционной культуре.

В качестве материала привлекались этнографические, фольклорные, лингвистические источники; описания обрядов, верований; тексты мифологического содержания, образцы традиционного изобразительного искусства.

Результаты исследований нашли практическое применение в ряде энциклопедических и справочных изданий. Автором были подготовлены и прочитаны лекционные курсы по семиотике традиционной культуры восточных славян в ЛГУ, университетах Болгарии и Франции.

## СЕМИОТИКА ВЕЩЕЙ

Работы автора в области семиотики вещей ориентированы главным образом на то, чтобы выявить «вторую» (знаковую) жизнь вещей в традиционной культуре. Такая постановка проблемы была вызвана тем, что несмотря на имеющиеся блестящие образцы исследования отдельных аспектов символики вещей в работах

Д.К.Зеленина, Н.И. Гаген-Торн, О.М. Фрейденберг, П.Г. Богатырева и других, целостная картина знакового функционирования вещей отсутствует. Представлялось необходимым проследить хотя бы главные этапы семиотической жизни вещей от их «рождения» до символической смерти. Только в таком случае могут быть учтены основные контексты функционирования вещей.

Первый из таких контекстов — ситуация создания вещей. Традиционная технология изготовления вещей в высшей степени ритуализована. Это не случайно, т.к. процесс создания вещи предполагает активное взаимодействие человека с внешней, природной средой. Такое взаимодействие (часто понимаемое как процесс освоения человеком окружающего мира) представляло собой на поздних этапах традиции парадоксальное сочетание двух противоположных тактик. Одну из них можно условно назвать тактикой расподобления. Она реализуется в разнообразных действиях, направленных на выделение, отделение своего от чужого (выгораживание, установление границ). Этой тактике присущи элементы экспансии человека в сферу «неосвоенного» либо с целью расширения «своего» мира, либо для добывания необходимых природных ценностей (в том числе и сырья, материала для создания новых вещей). Крайним выражением этой тактики позже станет прословутая идея «борьбы с природой».

Вторая тактика (условно — тактика уподобления) характеризовалась стремлением «вписать» себя, свой мир в природу, найти в ней свое место. Такие отношения основаны на идее партнерства, диалога, взаимовыгодного обмена ценностями. Они строятся на персональной основе (заключение своего рода договора с внешними силами) и уже поэтому отличаются большей гибкостью, лучше приспособлены для решения задач с непредсказуемым ответом. «Вслушивание» в окружающий мир, стремление действовать не наперекор, а в унисон гарантировало взаимоприемлемые результаты.

Сочетание :тих двух тактик давало тот вариант взаимоотношений с естественным окружением, при котором природа еще не утратила своего «персонологического» статуса и ощущение неразрывной связи с ней все еще определяло общую стратегию поведения человека.

По отношению к природному окружению ключевое значение имела идея семантической неоднородности его составных частей и элементов. Эта идея проявилась, в частности, в особенностях процедуры выбора материалов для изготовления вещей. Представления о категориях «пригодного» и «полезного» содержали один

существенный пласт значений. Для того, чтобы быть пригодным, материал должен был удовлетворять не только физическим, но и символическим требованиям. В частности, необходимо, чтобы материал входил в ту часть универсальной классификации окружающих человека явлений, которая соотносится с такими понятиями, как жизнь, доля, богатство, чистота и подобные. Можно привести много примеров отказа от применения в практических целях растений, животных, минералов только на том основании, что они соотносились с отрицательной парадигмой значений.

Основные материалы, из которых изготовлялись необходимые человеку вещи (глина, дерево, металлы) обладали особым статусом: именно они послужили исходным сырьем для сотворения мира, человека и «первых вещей». Главные участники технологического процесса — человек, точнее — специалист, возложивший на себя задачи Творца и стихии (огонь, вода, воздух) — по сути дела дублируют участников космологического акта, в результате которого был создан мир.

Правила, по которым был создан мир, легли в основу технологии. Принципиальная схема творения мира и изготовления вещей одна и та же: 1) введение пространственных и временных показателей: света и тьмы, дня и ночи, верха и низа, неба и земли (ср. обязательные пространственные и временные ограничения при изготовлении вещей); 2) выбор материала; 3) преобразование материала с помощью стихий (воды, огня, воздуха) и особых, известных только Специалисту приемов; 4) «оживление» созданного. Прокомментируем последние два этапа.

Если мы обратимся к любому конкретному традиционному ремеслу (ткачеству, строительству, гончарству и др.), то обнаружим операции, не имеющие с точки зрения современных технологических установок влияния на конечный результат. Такая «избыточность» традиционной технологии объясняется тем, что в своих истоках она имела, видимо, ритуальный характер. По отношению к древнейшим производствам можно полагать, что именно ритуал породил технологию, а не «рациональные приемы обросли обрядовыми действиями». Получавшийся в итоге ритуала создания вещи вполне полезный предмет мыслился как естественное следствие правильности исходной (космологической) схемы, подтверждение ее плодотворности. Другими словами, соотношение рациональных и символических аспектов изготовления вещей было как раз обратным. Практическая пригодность вещей определялась в числе прочего соответствием ритуалу творения мира и такому его

«продолжению», каковым по сути дела являлся ритуал изготовления вещи.

Вновь созданная и вполне пригодная с практической точки зрения вещь не всегда признавалась таковой. Для того, чтобы стать полноценной вещью она наделялась своим «характером», например, с помощью того, что мы трактуем как «украшенис». Видимо, для человека традиционной культуры это более, чем просто украшенис. Автору довелось видеть в Ярославской области прялки, которые никогда не использовались и не считались пригодными по той причине, что они не были в свое время раскрашены соответствующим образом. Вероятно украшенис входило в комплекс мер по наделению вещей необходимыми (в том числе и практическими) свойствами, их «оживлению». Только в этом случае вещь начинает функционировать и как полезный предмет и как живое явление со строго индивидуальным набором свойств. Причем эти свойства воспринимаются как проявленис «характера» вещи.

Отношение к новым вещам было двойственным. С одной стороны, подчеркивалась их ритуальная ценность (ср. использование новых вещей, напр. нового холста в обрядах, где ведущей была тема новизны, обновления — календарных, свадебных). В чрезвычайных ситуациях совершались с целью «обновления» мира особые ритуалы изготовления *обыденных* вещей, которые использовались только новыми и исключительно в обрядовых целях. Вместе с тем, к новым вещам относились настороженно, поскольку до тех пор, пока ими не начинают активно пользоваться (и в практических и в ритуальных целях), они в большей степени принадлежат сфере чужого (неосвоенного), чем человеку. Кроме того неизвестно, насколько вновь созданная вещь соответствует сакральному образцу.

В случае выявления неудовлетворительных практических свойств, человек не был склонен искать причину в качестве материала или в технической стороне дела. Для него это означало, что создание вещи не соответствовало ритуальным правилам. Несоответствие шло в первую очередь в символических операциях, поскольку именно они определяют практические свойства, а не наоборот. Вещи с дефектным набором свойств не включались в предметный мир человека. Более того, они становились средоточием сил, враждебных людям (ср. представления о новых, но заброшенных домах). Удовлетворительный исход испытаний означал появление новой вещи с непривычными для нас характеристиками.

Культурная значимость традиционных вещей была неизмеримо выше уже по той причине, что они активно использовались в экстраутилитарных целях, в той игре смыслов, которая являла собой

суть и смысл традиционной культуры. *Вещь* наряду с языком, мифом, обрядом, социальными институциями, входила в общую семиотическую систему с единой структурой значений, благодаря чему становились возможными *цепочки соответствий* самых различных конфигураций, например: предмет утвари — часть человеческого тела — элемент ландшафта — единица социальной структуры — время года и т.п. Такая поразительная способность взаимообозначений разноплановых и разноразностных явлений свидетельствует о том, что независимо от узкофункциональных характеристик все они имеют смысл (или наборы смыслов) в универсальной метафорике, с помощью которой человек ориентировался в окружающем мире.

Единство символического и практического, которым обладают создаваемые и используемые человеком вещи, их принципиальная амбивалентность, побудила автора сформулировать понятие *семиотического статуса вещей*, необходимое, как представляется, для более адекватного описания функционирования вещей в культурах различных типов. Обычно используемое в культурологических исследованиях разделение окружающих человека явлений на мир фактов и мир знаков, весьма условно, так как всегда существуют объекты, занимающие промежуточное положение. К их числу принадлежат элементы «материальной культуры». При вхождении в некоторую знаковую ситуацию (например, в ритуал) они функционируют как знаки, в бытовом контексте — как вещи. В зависимости от того, какие свойства актуализируются («вещность» или «знаковость»), они принимают тот или иной семиотический статус, т.е. занимают определенное место на шкале семиотичности явлений, искусственно созданных человеком. Таким образом, *семиотический статус вещи* отражает конкретное соотношение «знаковости» и «вещности» и соответственно — символических и утилитарных функций.

Для вещей, составляющих предметный мир человека, семиотичность колеблется в широком диапазоне от минимальной выраженности знаковых свойств, когда семиотический статус приближается к нулю, до собственно знаков — вещей с максимальным семиотическим статусом. Простой пример: такая деталь русской печи, как заслонка, использовалась двояким образом: по своему прямому назначению и в ритуальном плане (ср. роль заслонки в свадебной, похоронной обрядности, в заговорах, в ритуализованной ситуации поиска пропавшей скотины и т.п., где она символизировала вход в иной мир со всеми вариантами значений, присущих этому образу). В первом случае этот предмет функционирует как вещь и обладает

минимальным семиотическим статусом; во втором — этот же предмет является знаком, т.е. обладает высшим семиотическим статусом.

С учетом степени семиотичности вещей всю совокупность используемых человеком предметов можно условно разделить на три группы, каждая из которых займет свое место на шкале семиотичности. Верхнюю часть шкалы займут предметы с постоянно высоким семиотическим статусом. К их числу относятся реалии, используемые исключительно в знаковых целях (такие ритуальные символы, как маски, амулеты, обереги; символы престижности и т.п.). По сути дела, это не «вещи», а знаки, так как их «вещность» минимальна.

В нижней части шкалы семиотичности расположатся предметы с постоянно низким семиотическим статусом, минимально используемые в знаковых целях. Учитывая отмеченные выше особенности функционирования вещей в традиционной культуре, существование в ней исключительно утилитарных вещей весьма проблематично. Это скорее вопрос наших знаний о прагматике традиционных вещей. В последнее время стало ясно, что практически любой предмет с доминантной утилитарной функцией мог использоваться в символических целях. В современной культуре, наоборот, наблюдается тенденция к расширению этой группы вещей, хотя окказиональное «проявление» их символических потенций полностью исключать нельзя.

Между этими полюсами семиотичности все пространство шкалы займет основная группа вещей, которые обладают как утилитарной, так и знаковой прагматикой (ср. знаковые функции одежды, жилища, утвари). Строго говоря, только по отношению к этой группе вещей имеет смысл применять понятие семиотического статуса. Только они являются полноценными вещами. Предметы, условно относимые к высшей и низшей группе, либо не являются вещами (т.е. не обладают необходимым единством знаковости и вещности), либо у нас недостаточно сведений об их реальном функционировании. Поэтому правильнее будет говорить о том, каким статусом обладает конкретная вещь в конкретном контексте, ибо тот же предмет в другом контексте будет иметь совершенно иную степень семиотичности.

В диахроническом плане соотношение «вещности» и «знаковости» не предполагает постановки вопроса о том, что первично, а что вторично, в силу комплементарности этих свойств (как левое-правое, верх-низ). Данное обстоятельство заставляет настороженно относиться к тем гипотезам, в соответствии с которыми происхожде-

ние вещей принципиально двойственной природы связывается либо с практическими, либо с символическими нуждами. Предмет становится фактом культуры только в том случае, если он соответствует и практическим и символическим требованиям.

Основным контекстом символического функционирования вещей являлись ритуал и ритуализованные формы поведения (этикет, игра). В ритуале как бы высвечивается знаковая сторона вещей и вместе с тем они приобретают особую смысловую емкость. Преобразование вещь → символ может происходить с учетом их внешних характеристик — формы, материала, цвета и др. В некоторых случаях обыгрывается практическое назначение предмета (ср. приведенный выше пример с печной заслонкой). Эти характеристики имеют, видимо, решающее значение при выборе конкретной вещи для ее использования в качестве ритуального символа. Вместе с тем «индивидуальные» особенности вещей как правило не учитываются. Для ритуала важен не конкретный предмет, а его образ, включенный в общую систему обрядовой и необрядовой метафорики.

Исключительно важная роль предметных символов («языка вещей») в системе ритуальных средств выразительности объясняется прежде всего тем, что с их помощью многие трудно выразимые идеи и понятия (такие, как судьба, благополучие, плодородие, целомудрие и др.) приобретают видимую и осязаемую форму. Следовательно появляется возможность воздействовать на те идеи (силы, отношения), которые объективированы в предметных символах, контролировать их. Собственно, на этом семиотическом эффекте замещения основано то, что принято называть магией.

Изначальная двойственность вещей (их одновременная принадлежность и «природе» и «культуре») идеально соответствует характеру ритуала, его ориентации на снятие напряжения между «природой» и «культурой», «своим» и «чужим». Вещь — символ является образцом решения подобных задач, их материальным воплощением и поэтому неудивительно, что в контексте ритуала вещь-символ наделяется медиативной функцией. С их помощью устанавливается контакт между «своим» и «чужим», они активно используются в различного рода обменах.

Вместе с тем некоторые предметы могут параллельно использоваться с противоположной функцией блокирования канала связи между различными семиотическими сферами. Характерный пример функциональной и семантической амбивалентности — пояс, который мог применяться и как связующее звено и как оберег, препятствующий проникновению сил внешнего мира в сферу

человеческого (подробнее см. № 55). Выполнение ритуальными символами противоположных функций «открывания» и «закрывания» границ между своим и чужим делает их связь регламентированной. Появляется иллюзия контроля над характером соотношения своего и чужого, что, видимо, было необходимо человеку для ощущения себя достойным партнером в этой игре.

Из сказанного ясно, что любая вещь, используемая в качестве ритуального символа, имеет два лица. Одной стороной она всегда обращена к человеку, другой — к природному, внешнему, нечеловеческому. В этом разгадка и причина той семантической двуплюсности ритуальных символов, о которой писал В.Тернер.

В конкретных ритуальных ситуациях может акцентироваться либо «природное», либо «культурное» начало вещи с соответствующим семантическим наполнением. Возможны ситуации, когда обе стороны вещи участвуют в процессе семантических преобразований. В таких случаях вещь сама становится своеобразным семантическим полем, в котором могут решаться по крайней мере три важные для любого обряда задачи: 1) преобразование «чужого» в «свое»; 2) трансформация «своего» в «чужое» и 3) снятие противопоставления между «своим» и «чужим».

На заключительном этапе «сценария жизни» вещей они переходят в разряд «старых». Как и новые, старые вещи приобретают особую ритуальную значимость и, соответственно, повышаются в семиотическом ранге. Но у старых вещей есть своя специфика. Они становятся воплощением идеи своего, обжитого, освоенного мира. Поэтому для того, чтобы чужое пространство стало своим, его заполняли прежде всего старыми вещами, мусором. Вместе с тем старые вещи приобретают ритуальную «специализацию» — их используют преимущественно при контактах с миром мертвых и для предсказания судьбы живых (ср. роль старых вещей в гаданиях). Личные вещи умирают вместе с их владельцем и становятся атрибутами иного мира.

Как видим, еще в традиционной культуре имели свою семиотическую «судьбу», сходную с судьбой человека.

## СЕМИОТИКА ЖИЛИЩА

Работы, посвященные семиотическим аспектам восточнославянского традиционного жилища (главным итогом которых стала монография «Жилище в обрядах и представлениях восточных славян» Л., 1983) ориентированы на несколько целей. Во-первых, представлялось существенным переломить традицию одностороннего этнографического подхода к изучению жилища как почти исключительно материального комплекса. Толчком послужила пионерская работа П.Г. Богатырева, посвященная функциям традиционного костюма Моравской Словакии, а также культурологические исследования А.Леруа-Гурана, Ю.М.Лотмана, А.Я.Гуревича, Т.В.Цивьян.

Во-вторых, работа в области семиотики вещей логически привела к необходимости рассмотрения более сложных, нежели единичные предметы феноменов — таких предметно-знаковых комплексов, как жилище. Только на таком материале можно, в частности, подойти к изучению синтактики сложных традиционных структур.

В третьих, исследование семиотических характеристик жилища предполагает обращение к до сих пор малоисследованным вопросам традиционных способов освоения и организации пространства, ибо жилище, будучи пространственным феноменом, не только «заклучает» в себя некое пространство, но и формирует весь пространственный облик мира.

При изучении жилища в семиотическом плане возможны два пути, ведущие к разным результатам. Дом может изучаться как своеобразный текст, повествующий о социальных, религиозных, хозяйственных, экологических и других аспектах жизни. Такой информационно-функциональный подход применил по отношению к народному костюму П.Г. Богатырев в указанном выше исследовании. В принципе аналогичный подход привычен, например, для археологических реконструкций, когда материальный комплекс сам по себе является источником информации о культуре того или иного этнического образования. Естественно, что в этом случае он и является материалом реконструкции.

Возможен и другой подход, суть которого заключается в выявлении содержания, приписываемого жилищу в данной культурной традиции. При таком подходе материалом служат тексты, «внеположные» жилищу, иной субстанциональной природы, выступающие в роли метатекстов по отношению к жилищу. В нашем случае

такими источниками являются данные языка (лексика), обряды, фольклор, тексты мифологического содержания.

Механизм освоения пространства и природных материалов, необходимых для строительства, отчетливо виден в обрядах и представлениях о строительстве нового дома. С самого начала мы сталкиваемся с деятельностью классифицирующего характера. Речь идет, в частности, о двух классификациях — деревьев и мест, пригодных (непригодных) для строительства. Обе классификации исходят из принципа неоднородности составляющих их элементов. И если по отношению к деревьям это как бы естественно и очевидно, то по отношению к частям пространства менее очевидно. Между тем, именно в классификации частей пространства презумпция их неоднородности проявляется особенно ярко. В том случае, если та или иная часть пространства не входит в имеющуюся классификацию, она может быть включена в нее с помощью дополнительных диагностических процедур, таких как гадания. Посредством гаданий «проявляется» то содержание, которое всегда было имманентно присуще данному месту, но которое не было известно лишь потому, что это место не входило в круг актуальных интересов человека.

Потенциально пригодное (не запретное) для строительства место подвергается дальнейшим испытаниям для того, чтобы выяснить: является ли именно это место наиболее благоприятным для нового дома. Данная задача решается исключительно в символическом плане: нечто, символизирующее будущий дом (горшок, хлеб, зерно, муравейник) оставляется на выбранном месте на определенный срок. По тому, как они сохранились (или не сохранились), судят, насколько удачен выбор.

Особый вопрос — о соотношении практических и символических установок при выборе материала и места строительства. Если судить по ритуализованным запретам и предписаниям, то можно сделать вывод, что определяющими были символические мотивы. Однако вряд ли вовсе не учитывались практические соображения. Другое дело, что в этих запретах и предписаниях они не декларировались, но, видимо, постоянно имелись в виду, были как бы за скобками. Обе классификации и диагностические процедуры распространялись на сферу заведомо пригодного в практическом плане. Вместе с тем нельзя не отметить, что к этой сфере заведомо пригодного относились далеко не все реально пригодные объекты. Например, в ряде мест Тверской, Харьковской губерний, у бухтарминских старообрядцев «проклятыми» (и запретными для строительства) считались ель и сосна, которые в других местах являлись основным строительным материалом. Подобного рода примеры свидетельству-

ют о том, что категория «пригодного» (как, впрочем и «съедобного») имела в традиционной культуре свою специфику. Пригодным никогда не считалось все то, что реально таковым являлось. Оно должно удовлетворять как практическим, так и символическим требованиям. Только в том случае, если на все практически пригодное наложены ограничения символического характера (иногда перечеркивающие реальные физические свойства вещей), можно говорить о данной системе как о явлении культуры, а не сугубо утилитарном явлении. Показательно, что все подобного рода классификации строятся на основе символических, а не практических требований. В результате такого «двойного» выбора достигается тот баланс практического и символического, который столь характерен для традиционной культуры.

Освоение пространства входило в более широкий процесс обмена ценностями между «своим» и «чужим», «этим» и «тем» миром. Строительная жертва — одна из «реплик» в этом непрерывавшемся диалоге. Вместе с тем, как и всякая жертва, она являлась своего рода ссылкой на мифологический прецедент творения мира. Воссоздание ситуации первотворения подчеркивается тем, что перед жертвоприношением на месте будущего сруба устанавливалось дерево — явное указание на ту концептуальную схему, которую принято называть «мировым деревом». Место строительства становится «центром мира», аналогом той сакральной точки, где в Начале из тела жертвы был создан мир. Символ мирового древа придает мифологический смысл не только возводимой постройке (устанавливая отношения подобия между ее структурой и структурой космоса, образом которого является мировое дерево), но и самому процессу строительства как возрастанию, уплотнению, соединению сфер.

Строительная жертва в любом из возможных воплощений представляет собой разновидность «первожертвы», из которой была создана вселенная. Как мир в ситуации творения был «развернут» из тела жертвы, так и дом «выводится» из жертвы. И в том и в другом случае жертва является своего рода строительным материалом. При этом и мир и дом принимают облик жертвы, которая первоначально если и не была, то мыслилась человеческой. С этой точки зрения показательно использование терминов, обозначающих части тела человека для описания строения дома: *лоб, лицо, окно (око), усы, ноги, чело, череп* и др.

Обряд жертвоприношения совмещается с укладкой первого венца. Устанавливая первый венец, человек не только реализует план жилища, но и делит мир на два текста с совершенно различным

смыслом (внутреннее-внешнее, ограниченное-неограниченное, свое-чужое). В зависимости от того, куда человек помещает себя, вовнутрь или вовне, он по-разному оценивает окружающий мир. Следует отметить еще одно следствие, редко учитываемое в работах по семиотике пространства: выделяя и обживая какую-то часть пространства, человек вносит идею организации не только во внутреннее, но и во внешнее пространство. Строя жилище, человек формирует и остальной мир.

Первый венец (классический вариант рамки) вводит отношения симметрии в горизонтальную плоскость. Четыре стороны венца позволяют оптимально решить проблему ориентации жилища. Речь идет не только о соотношенности жилища с четырьмя сторонами света, но и включении в целую систему соответствий пространственно-временного, социального, религиозного, мифологического, хозяйственно-бытового характера. Благодаря наличию центра, маркируемого деревцем или крестом, устанавливаемым обычно на месте будущего красного угла, внутреннее пространство приобретает ценностную акцентировку (более ценное пространство у центра и менее ценное — на периферии).

В концептуальном плане одна из ведущих идей строительства — «собрание пространства». Она присутствует уже в гаданиях при выборе места и возникает на всех этапах его обживания. В белорусском гадании хозяин собирает камни с четырех разных полей и приносит их на избранное место. Собственно в любом гадании происходит концентрация предметов, принадлежащих другим пространствам. Идея собрания пространства предполагает, что некогда оно было разбросано, распростерто, но с помощью вещей оно может быть снова собрано, сконцентрировано в одном месте, там, где находится символический центр. С этой точки зрения само строительство предстает как процесс собрания, соединения, слияния разрозненных элементов в единое целое. Дом как бы вбирает в себя внешний мир, и это притяжение является важной чертой традиционного способа освоения мира.

Другая идея — «антропоморфизация» жилища — получает свое дальнейшее развитие в обрядах и представлениях, связанных с окнами и дверями. Прорубание окон и дверей является аналогом «открытия» человеческих органов, обеспечивающих возможность видеть и ходить — главных признаков живого существа. В обычае заколачивать окна в нежилом доме можно видеть не только практический, но и более глубокий мифологический смысл (ср. закрывание глаз умершему и тему слепоты, невидимости в представлениях о мире мертвых).

ют о том, что категория «пригодного» (как, впрочем и «съедобного») имела в традиционной культуре свою специфику. Пригодным никогда не считалось все то, что реально таковым являлось. Оно должно удовлетворять как практическим, так и символическим требованиям. Только в том случае, если на все практически пригодное наложены ограничения символического характера (иногда перечеркивающие реальные физические свойства вещей), можно говорить о данной системе как о явлении культуры, а не сугубо утилитарном явлении. Показательно, что все подобного рода классификации строятся на основе символических, а не практических требований. В результате такого «двойного» выбора достигается тот баланс практического и символического, который столь характерен для традиционной культуры.

Освоение пространства входило в более широкий процесс обмена ценностями между «своим» и «чужим», «этим» и «тем» миром. Строительная жертва — одна из «реплик» в этом непрерывавшемся диалоге. Вместе с тем, как и всякая жертва, она являлась своего рода ссылкой на мифологический прецедент творения мира. Воссоздание ситуации первотворения подчеркивается тем, что перед жертвоприношением на месте будущего сруба устанавливалось дерево — явное указание на ту концептуальную схему, которую принято называть «мировым деревом». Место строительства становится «центром мира», аналогом той сакральной точки, где в Начале из тела жертвы был создан мир. Символ мирового древа придает мифологический смысл не только возводимой постройке (устанавливая отношения подобия между ее структурой и структурой космоса, образом которого является мировое дерево), но и самому процессу строительства как возрастанию, уплотнению, соединению сфер.

Строительная жертва в любом из возможных воплощений представляет собой разновидность «первожертвы», из которой была создана вселенная. Как мир в ситуации творения был «развернут» из тела жертвы, так и дом «выводится» из жертвы. И в том и в другом случае жертва является своего рода строительным материалом. При этом и мир и дом принимают облик жертвы, которая первоначально если и не была, то мыслилась человеческой. С этой точки зрения показательно использование терминов, обозначающих части тела человека для описания строения дома: *лоб, лицо, окно (око), усы, ноги, чело, череп* и др.

Обряд жертвоприношения совмещается с укладкой первого венца. Устанавливая первый венец, человек не только реализует план жилища, но и делит мир на два текста с совершенно различным

смыслом (внутреннее-внешнее, ограниченное-неограниченное, свое-чужое). В зависимости от того, куда человек помещает себя, вовнутрь или вовне, он по-разному оценивает окружающий мир. Следует отметить еще одно следствие, редко учитываемое в работах по семиотике пространства: выделяя и обживая какую-то часть пространства, человек вносит идею организации не только во внутреннее, но и во внешнее пространство. Строя жилище, человек формирует и остальной мир.

Первый венец (классический вариант рамки) вводит отношения симметрии в горизонтальную плоскость. Четыре стороны венца позволяют оптимально решить проблему ориентации жилища. Речь идет не только о соотносении жилища с четырьмя сторонами света, но и включении в целую систему соответствий пространственно-временного, социального, религиозного, мифологического, хозяйственно-бытового характера. Благодаря наличию центра, маркируемого деревцем или крестом, устанавливаемым обычно на месте будущего красного угла, внутреннее пространство приобретает ценностную акцентировку (более ценное пространство у центра и менее ценное — на периферии).

В концептуальном плане одна из ведущих идей строительства — «собрание пространства». Она присутствует уже в гаданиях при выборе места и возникает на всех этапах его обживания. В белорусском гадании хозяин собирает камни с четырех разных полей и приносит их на избранное место. Собственно в любом гадании происходит концентрация предметов, принадлежащих другим пространствам. Идея собрания пространства предполагает, что некогда оно было разбросано, расплостерто, но с помощью вещей оно может быть снова собрано, сконцентрировано в одном месте, там, где находится символический центр. С этой точки зрения само строительство предстает как процесс собрания, соединения, слияния разрозненных элементов в единое целое. Дом как бы вбирает в себя внешний мир, и это притяжение является важной чертой традиционного способа освоения мира.

Другая идея — «антропоморфизация» жилища — получает свое дальнейшее развитие в обрядах и представлениях, связанных с окнами и дверями. Прорубание окон и дверей является аналогом «открытия» человеческих органов, обеспечивающих возможность видеть и ходить — главных признаков живого существа. В обычае заколачивать окна в нежилом доме можно видеть не только практический, но и более глубокий мифологический смысл (ср. закрывание глаз умершему и тему слепоты, невидимости в представлениях о мире мертвых).

Дальнейшие шаги в освоении пространства связаны с обрядами перехода в новый дом. В мифологическом плане заселение нового дома — аналог заселению мира в устойчивой последовательности: животные — люди. Некоторые белорусские данные позволяют соотнести процедуру вселения с семиэтапными схемами творения мира: в первый день впускают на ночь через окно петуха или курицу; во второй — гуся или кота с кошкой; в третий — поросенка; в четвертый — овцу; в пятый — корову; в шестой — лошадь, и лишь в седьмую ночь переходит все семейство (Крачковский Ю. Быт западнорусского селянина. М., 1874, с.203). Заселение происходит в порядке возрастающей ритуальной ценности (от петуха или курицы до человека). Любопытно, что список животных, предвещающих вселение человека, совпадет с перечнем животных, использовавшихся в качестве строительной жертвы.

При переселении в новый дом особое внимание уделяется перенесению «доли» прежнего жилья, которая могла воплощаться в огне старого очага, домашнем сорсе, навозе. В роли носителя идеи «доли» дома нередко выступал образ домового. Как и в других обрядах, где идея доли была актуальной (напр., в родильных, свадебных, похоронных), ее воплощением мог служить кулинарный символ. Например, кашу начинали варить в старой печи, а доваривали в новой, что органично сочетается с общей семантикой освоения, превращения не вполне готового («полуприродного») в готовое, культурное.

Заполнение внутреннего пространства нового дома — аналог наполнения мира вещами после его создания. Первыми вносятся предметы, имеющие высший культурный статус: домашний огонь, хлеб, соль, дежа, иконы. Полный набор ритуально обязательных вещей включал как «природные», так и «культурные» символы: гнездо ласточки или аиста, мак-выдняк, чертополох, лопух, чеснок, крапива, освященные в церкви ветки вербы, конская подкова, четверговая соль и свеча, иорданская вода, апокриф «Сон богородицы» с заговором «от лукавого». Большинство из них хранились в красном углу, который осваивался первым, причем все предметы в эту часть дома вносил обычно хозяин. В это же время хозяйка обживает вторую в ценностной иерархии часть дома — печной угол и саму печь. Жилое пространство оплотняется, сгущается, что является необходимым условием освоения.

Дом считается полностью освоенным после похорон или свадьбы кого-нибудь из членов семьи (показательна сама альтернатива «свадьба или похороны», свидетельствующая о сознании глубинного сходства этих обрядов). Первая смерть, как и первая свадьба в новом

доме включает его в общий поток смертей и рождений, а, следовательно в саму жизнь. Смерть крепче любых других уз связывает человека с его жилищем.

Освоение является двунаправленным процессом: человек «распространяет» себя вовне (антропоморфизует и персонализирует часть пространства с находящимися в нем вещами) и одновременно «вбирает» его в себя, т.е. усваивает, включает в свой образ мира, но не в качестве отвлеченного концепта, а как еще одну (и очень существенную) часть себя, своего тела. Для того, чтобы освоение имело именно такой, сугубо человеческий смысл, оказывается необходимым, чтобы жилище приобрело не только «нужную» (предписанную традицией) форму, но и соответствовало внутренним и внешним качествам человека, «распространением» которого оно является. В конечном итоге (точнее, в идеальном варианте) должно быть достигнуто то тождество между домом и его создателем (хозяином), на которое, видимо, опираются представления о том, что строительство нового дома неминуемо влечет за собой смерть его хозяина.

Дом, как результат ритуала строительства, должен удовлетворять как практическим, так и символическим требованиям; быть опосредующим звеном в системе «человек — природа» и вместе с тем — центральным знаковым комплексом семиосферы. Только для человека его жилище становится тем местом, где происходит его «встреча» и «расхождение» со Вселенной.

Перейдем к рассмотрению основных семиотических характеристик жилого пространства. Традиционные формы и способы структурирования жилого пространства отражают устойчивый комплекс представлений, связанных в конечном счете с представлениями о сотворении мира во-первых, и с механизмом ориентации в этом мире во-вторых. Ориентируя жилище по сторонам света, человек тем самым соотносит его с основными параметрами картины мира. Своеобразной осью ориентации восточнославянского жилища (при всех его локальных вариантах) является поразительно устойчивое диагональное расположение красного угла и печи. Один конец этой диагонали (красный угол) выходил на полдень, на свет, на восток, на красную или божью сторону, другой (печь) — соответственно на тьму, на заход. Важно подчеркнуть, что даже если по каким-то обстоятельствам (напр. из-за особенностей планировки поселения) диагональ красный угол — печь отклонялась от «запрограммированного» направления, тем не менее условно обозначала его (семиотическая ценность диагонали в этом случае повышалась). В любом случае красный угол соотносился с востоком или югом, а

печной угол — с западом или севером (молились на образа, помещавшиеся в красном углу, т.е. на восток).

Принятие указанной диагонали за общую линию отсчета дает возможность по-иному взглянуть на всю проблему сходства и различия внутренней планировки восточнославянского жилища. Перед нами по существу один план (что, кстати, всегда «чувствовалось»). Региональные отличия заключаются в расположении входа, повороте устья печи и других важных, но явно вторичных признаках. В диахроническом плане диагональ «печь — красный угол» является естественным завершением эволюции противопоставления «печь — источник света».

Религиозно-мифологический способ видения мира с его четко разработанной дихотомией (свет — тьма, бог — дьявол и т.п.) закрепил и, насколько это было возможно, «использовал» эту пространственную антитезу, что выразилось в противопоставлении «языческому» центру жилища, каковым осознавалась печь, — другого центра, христианского — красного или божьего угла. Другими словами, противопоставление «печь — красный угол» явилось своего рода материальным воплощением русского двоеверия в структуре жилища. Представляется, что именно содержательная сторона диагонали «красный угол — печь» во многом определила ее устойчивость.

Дом можно рассматривать как систему границ. Их функция двойка. Внешние границы призваны обезопасить обитателей, защитить их от нежелательного воздействия внешнего мира. Внутренние границы объективируют структуру семьи, особенности хозяйственной, религиозной, ритуальной и других видов деятельности. Несоблюдение внутренних границ или игнорирование приписываемого им содержания расценивается как нарушение правил поведения. Вместе с тем, границы не абсолютны. Проницаемость границ — необходимое условие их действительности — обеспечивается, в частности, дверями и окнами. Парадоксальное сочетание признаков: «быть границей» и в то же время «обеспечить проницаемость» обусловило особую семантическую напряженность представлений, связанных с окнами и дверьми.

Окна как глаза дома дают возможность видеть, что происходит за пределами дома, находясь внутри. В то же время через окна извне проникает не только свет, но и чужой взгляд, опасность, смерть. Поэтому, частичное снятие с помощью окон противопоставления внешнего и внутреннего, видимого и невидимого одновременно предполагает специальные меры по усилению их защитной функции. Видимо, защитную роль имел обязательный «наряд» окон —

резные наличники, узоры которых содержали и те знаки, которые могут интерпретироваться как обереги.

Вместе с тем через окна осуществлялась связь с миром мертвых, с предками (ср. вывешивание в окно полотенца, по которому в избу должны подниматься родители в день поминаения).

В отличие от окон, двери обеспечивают регламентированную связь с внешним миром. Основная функция дверей — быть своеобразным фильтром, пропускающим «своих» и задерживающим «чужих». Средства защиты имели двойную ориентацию: против «злого человека» — запоры; против нечисти — символические средства (кресты, крапива, обломки косы, нож или четверговая свеча, воткнутые в щели порога или косяка). Впрочем, «специализация» этих средств относительна — магические обереги были призваны усилить действительность реальных запоров.

Представления, связанные с дверью, дают возможность продолжить тему подобия дома человеческому телу. В частности, речь может идти о сопоставлении дверей и рта (пасти) и шире — отверстия в теле. Уподобление дверей рту основывается не только на обычной метафорике исчезновения (за дверью) как проглатывания, поглощения, но и на таких признаках, как способность «говорить», «петь», издавать разнообразные звуки, что обыгрывается, например, в загадках о дверях. К теме подобия следует отнести и использование образа дверей, ворот, замка и ключа в системе генитальной метафоры.

Важнейшая внутренняя граница между «передней» и «задней» частью дома символически обозначалась матицей (точнее — ее проекцией). Заходить за матицу без приглашения хозяев не полагалось. Сидеть под матицей означало «быть свахой». При отправлении в путь следовало подержаться за матицу. Многие ритуальные действия у порога дублировались затем под матицей, что может служить указанием на функциональное сходство порога и матицы — границ между внешним и внутренним.

С противопоставлением *внутреннее-внешнее* связано деление жилища на женское и мужское пространство. Бабий угол обычно располагался во внутренней части, а мужская часть находилась у дверей, т.е. в более внешнем пространстве.

Жилое пространство структурируется не только границами и выделяемыми с их помощью локусами, но и вещами, подвижными и неподвижными конструкциями. Среди них особое значение придавалось столу и печи. Стол всегда помещался в красном углу. Закрепленность стола за красным углом — специфически восточнославянская черта. Ставили его вдоль половиц. Вообще все вещи

в доме старались размещать в продольной плоскости, но спали «поперек пола» т.к. вдоль пола клали покойников.

Стол считался настолько важной частью дома, что без него дом не покупали. Такое отношение к столу было вызвано тем, что для обитателя дома стол — это то же, что престол, алтарь. С представлениями о столе как о божьем престоле связана особая стилистика поведения в красном углу. Общее правило заключалось в том, что за столом нужно вести себя как в церкви. На столе полагалось быть строго определенному набору вещей. Всегда должен стоять хлеб.

Застольное пространство имело выраженный знаковый характер. Его ценность повышалась по направлению к образам. Под образами (на «верху») — место хозяина. Кроме того существовало разграничение по линии мужское—женское. Мужчины сидели на долгой ("мужской") лавке, в то время как женщины и дети — на лицевой ("женской") лавке, располагавшейся под окном на улице. Данный случай семиотизации пространства интересен тем, что мы сталкиваемся с отклонением от обычного принципа повышения ценности пространства от периферии к центру, но так как центром жилища является как раз угол (т.е. периферия в обычной топографии), то сам принцип в его символическом толковании не нарушается.

Если красный угол с помещавшимся в нем столом являлся христианским центром дома, то печь — языческим. Хронологически первым центром является печь. Не случайно она занимает исключительное место в общей системе восточнославянских обрядов и верований. Показательно, что в народной этимологии само слово *изба* производится от — *ис-топить*, *ис-топка*. Даже в поздней христианской традиции семиотическая ценность печи приравнивалась к алтарю («печь в дому — то же, что алтарь в церкви: в ней печется хлеб»). Печь соотносилась с категорией своего, священного, благоприятного: «Кто на печи сидел, тот уже не гость, а свой». На Украине о счастливых людях говорят, что они родились в печи. Хилых и болезненных детей «перпекали» или «допекали» в печи. Тем самым печь уподоблялась материнскому лону. Следует вообще подчеркнуть «женскую» природу печи. Пространство у печи — исключительно женская часть дома и мужчи

Исключительно велика роль печи в о моменты в жизни человека так или иначе Новорожденного приносили и клали на печь родительским домом, прощалась прежде 1 человек надолго покидал дом, он для благоп должен был подержаться за печь.

Из элементов печи особым символическим содержанием наделялась дымовая труба. Дымоход представлялся каналом связи с иным миром. Когда человек умирал, открывали заслонку трубы, чтобы открыть путь душе. Заблудившуюся скотину, не вернувшегося к назначенному времени человека звали в открытую печную трубу. В трубу призывали и «родителей», приглашая их к поминальной трапезе. Вместе с тем считалось, что через трубу в избу могла проникнуть всякая нечисть. Поэтому, когда печь не топилась, трубу обязательно закрывали. Место под печью — одно из любимых мест домового.

Что касается символики вертикальной плоскости, то следует отметить особую зону между полом и потолком. Условно я назвал ее культурным горизонтом. Эта зона являлась актуальным пространством жизнедеятельности, той плоскостью, в которой реализовалось поведение человека. Нижняя граница культурного горизонта располагалась на уровне мест для сиденья и для сна. Верхняя граница — на уровне глаз. Своего рода эталонной плоскостью культурного горизонта служила поверхность стола. Все вещи, находившиеся в доме были закреплены за определенными зонами. Причем это распределение было достаточно строгим. Например, веник, принадлежащий нижней зоне, запрещалось поднимать выше уровня стола, чтобы не совершить святотатство.

Таким образом жилище является сложно организованным символическим комплексом, определяющим многие особенности поведения человека и его восприятие окружающего мира.

## СЕМИОТИКА РИТУАЛА

Пожалуй, наиболее частотным термином в предыдущих разделах настоящего доклада был ритуал (обряд) и его производные. Это не случайно, поскольку жизнь человека в традиционной культуре была крайне ритуализована. Особая регламентация была свойственна отношениям человека с природой в широком смысле: от естественного окружения до временных и биологических процессов. В принципе, 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.

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 человека, и в ходе эволюции их роль неуклонно снижается. Из трех миров по К.Попперу (физическая реальность, ментальная и мир объективированного опыта), для поведения человека более важными оказываются два последних. Эти специфические человеческие реальности предполагают (и, более того, диктуют) соответствие человеческого поведения своим характеристикам. Такое соответствие тоже можно назвать адаптацией, но качественно иной. С точки зрения «природной» адаптации некоторые ее культурные варианты могут показаться нецелесообразными и бессмысленными (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 реальности, их невыводимость непосредственно из мира «первой» реальности, предполагает существование иных смыслов (порой более важных для человека, чем сама жизнь), которые как раз и определяют специфические 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. В этом смысле можно говорить об особой разновидности освоения — освоения себя как осознания своего места в мире. 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-Стросса), но при этом пользуется уже апроби-

рованными схемами, что в конечном счете экономнее, чем поиск оптимального решения (Шрейдер, 1979).

Максимально апробированные схемы представлены в ритуалах. Ритуал, благодаря своей укорененности в культуру и даже своему «предшествованию» ей (с точки зрения носителя, мир и человек возникли с помощью ритуала и в ходе ритуала), выполняет роль естественного, «природного» способа переживания наиболее напряженных моментов жизни индивида и коллектива. Собственно, другие способы традицией не предусмотрены. Из этого факта вытекает одно очень важное для понимания сути ритуала следствие.

Обычно предполагается, что ритуалы всегда «вторичны» в том смысле, что следуют за событием, которому они «посвящены». Расподобление ритуала и события кажется настолько естественным, что даже не возникает вопроса о возможности других отношений между ними. Рефлексы такой точки зрения многочисленны — от привычных заглавий типа «Обряды, сопровождающие...» до распространенных представлений о факультативности, необязательности ритуалов. Между тем есть основания полагать, что характер связи между ритуалом и событием мог быть иным. «Раздельность» ритуала и события подразумевает, что человек мог бы перейти, например, во взрослое состояние и без ритуала. Однако для культур, в которых такой переход сопряжен с ритуалом, — это единственно возможный способ стать взрослым в социальном плане. Точно так же, человек не знал другого способа заключения брака кроме свадьбы (а, собственно, какое событие предшествует свадьбе?).

Таким образом схема «событие → ритуал» при всей кажущейся естественности не столь уж универсальна. В этом плане можно, вероятно, говорить о двух типах ритуалов — «событийных» и «несобытийных». Они характеризуются принципиально разным отношением к внеположной им реальности.

Событийные обряды трансформируют событие (напр. рождение или смерть) в длительный процесс. Они как бы «растягивают» его, при этом само событие отходит на второй план. Так, сами роды — лишь эпизод в структуре родильной обрядности. Ритуал рождения ребенка начинается гораздо раньше родов, а завершается лишь после крещения младенца. Ритуальная подготовка к смерти (напр. одежды, гроба и других атрибутов) начинается иногда задолго до старости, а в некоторых традициях — с детства (ср. хотя бы обычай собирать в течение всей жизни волосы, ногти, которые после смерти кладутся в гроб их владельцу). Окончательно умершим человек считается через весьма продолжительное время после биологической смерти (например, по представлениям белорусов — через 9 лет).

Такое «растягивание» кратковременных событий (кстати, наиболее драматичных в жизни социума) переводило реальный факт в сферу условного, постепенного, зависящего от ритуала, что кроме всего прочего имело, вероятно, и необходимый психотерапевтический эффект.

Ритуалы второго типа ориентированы на создание, конструирование события. Долговременные процессы (такие как взросление) сжимаются, фокусируются в одну точку и приобретают статус событий. С их помощью континуальное преобразуется в дискретное. В жизненном пути человека биологически четко определены лишь начало и конец. Все остальные этапы не имеют отчетливых границ. Мы не можем на основании биологических критериев сказать, что именно с этого момента человек стал взрослым или стариком. Такая «недоработка» природы исправляется с помощью ритуала. В биологическую постепенность вводится определенность с помощью таких обрядов как инициация (или серия инициаций), свадьба. Благодаря им жизненный путь оказывается сегментирован, разбит на определенные этапы. Разумеется, для этих обрядов существуют биологические предпосылки, но конкретные границы устанавливаются искусственно. Аналогичным образом сегментируется время. Вероятно, именно с помощью ритуалов человек вышел из плена континуальности и создал свое (искусственное, социальное) время, воплотившееся в различного рода календарных системах.

В любом случае ритуал «вмешивается» в естественный ход событий и переводит их в разряд условных явлений. Другими словами, с помощью ритуалов создается и поддерживается семиосфера — специфически человеческий мир условных знаковых образований. В этом мире человек является не только «пользователем» семиотических структур, но и «продуктом», результатом ритуального семиозиса. Этим во многом определяется структура и семантика обрядов жизненного цикла.

В течение жизни индивида несколько раз возникает необходимость уравнивания его биологических и социальных характеристик. Вызвано это тем, что в физиологическом плане человек постоянно меняется, в то время как его социальный статус остается прежним. Расхождение этих характеристик начинается сразу после очередного выравнивания и постепенно нарастает. Промежутки между ритуалами можно рассматривать как период, в течение которого утрачивается равновесие между биологическим и социальным и возникает необходимость в их очередной «балансировке» с помощью следующего ритуала. Примерно так обстоит дело с

внешней точки зрения, с которой вполне согласуется научная традиция изучения ритуала.

Принципиально другая картина — «изнутри». С этой точки зрения все изменения, в том числе биологические, происходят только в ритуале и являются результатом ритуальных действий. Основная идея ритуала — переделывание главного персонажа, создание его нового «варианта». Общая схема ритуального преобразования может быть представлена следующим образом.

На первом этапе ритуала главный персонаж постепенно лишается признаков прежнего статуса. Вводится система запретов, ограничивающих свободу перемещений, круг его контактов (что особенно характерно для невесты и роженицы). Происходит изменение внешнего облика: снимаются знаки принадлежности не только к прежней возрастной группе, но и вообще к сфере культурного (ср. распускание волос, снятие украшений, частичное раздевание или, наоборот, облачение в бесформенный балахон). В свадебном обряде невеста лишается главного символа прежнего статуса — девьей красоты. Происходит как бы возвращение к «природному» состоянию.

На уровне обрядовой символики главный персонаж лишается основных признаков живого человека:

— способности самостоятельно передвигаться (невесту ведут, роженица «ломает ногу»);

— способности видеть (ср. нарочито низкое повязывание платка невесты);

— способности что-либо делать самостоятельно (за них все делают представители их партий).

Наконец, главных персонажей перестают называть по имени. Вместо него применяются обрядовые термины (напр. «сговоренка», «княгиня»). По сути дела происходит десемантизация индивида. Утратив свой прежний облик и имя (означаемое и означающее), внутренние качества, он перестает существовать как семиотическое явление, выпадает из сферы знакового, собственно человеческого. Особая ситуация характерна для родильной обрядности. Новорожденный еще не наделен искусственным семиотическим статусом, а по естественным данным он является пришельцем из чужого мира и по отношению к нему совершаются действия, направленные на отторжение от сферы чужого (ср. манипуляции с плацентой и пуповиной).

Наиболее интересный вариант преобразования главного объекта ритуала представлен в похоронной обрядности. Физическая смерть не рассматривается как нечто окончательное и достаточное для того,

Такое «растягивание» кратковременных событий (кстати, наиболее драматичных в жизни социума) переводило реальный факт в сферу условного, постепенного, зависимого от ритуала, что кроме всего прочего имело, вероятно, и необходимый психотерапевтический эффект.

Ритуалы второго типа ориентированы на создание, конструирование события. Долговременные процессы (такие как взросление) сжимаются, фокусируются в одну точку и приобретают статус событий. С их помощью континуальное преобразуется в дискретное. В жизненном пути человека биологически четко определены лишь начало и конец. Все остальные этапы не имеют отчетливых границ. Мы не можем на основании биологических критериев сказать, что именно с этого момента человек стал взрослым или стариком. Такая «недоработка» природы исправляется с помощью ритуала. В биологическую постепенность вводится определенность с помощью таких обрядов как инициация (или серия инициаций), свадьба. Благодаря им жизненный путь оказывается сегментирован, разбит на определенные этапы. Разумеется, для этих обрядов существуют биологические предпосылки, но конкретные границы устанавливаются искусственно. Аналогичным образом сегментируется время. Вероятно, именно с помощью ритуалов человек вышел из плена континуальности и создал свое (искусственное, социальное) время, воплотившееся в различного рода календарных системах.

В любом случае ритуал «вмешивается» в естественный ход событий и переводит их в разряд условных явлений. Другими словами, с помощью ритуалов создается и поддерживается семиосфера — специфически человеческий мир условных знаковых образований. В этом мире человек является не только «пользователем» семиотических структур, но и «продуктом», результатом ритуального семиозиса. Этим во многом определяется структура и семантика обрядов жизненного цикла.

В течение жизни индивида несколько раз возникает необходимость уравнивания его биологических и социальных характеристик. Вызвано это тем, что в физиологическом плане человек постоянно меняется, в то время как его социальный статус остается прежним. Расхождение этих характеристик начинается сразу после очередного выравнивания и постепенно нарастает. Промежуток между ритуалами можно рассматривать как период, в течение которого утрачивается равновесие между биологическим и социальным и возникает необходимость в их очередной «балансировке» с помощью следующего ритуала. Примерно так обстоит дело с

внешней точки зрения, с которой вполне согласуется научная традиция изучения ритуала.

Принципиально другая картина — «изнутри». С этой точки зрения все изменения, в том числе биологические, происходят только в ритуале и являются результатом ритуальных действий. Основная идея ритуала — переделывание главного персонажа, создание его нового «варианта». Общая схема ритуального преобразования может быть представлена следующим образом.

На первом этапе ритуала главный персонаж постепенно лишается признаков прежнего статуса. Вводится система запретов, ограничивающих свободу перемещений, круг его контактов (что особенно характерно для невесты и роженицы). Происходит изменение внешнего облика: снимаются знаки принадлежности не только к прежней возрастной группе, но и вообще к сфере культурного (ср. распускание волос, снятие украшений, частичное раздевание или, наоборот, облачение в бесформенный балахон). В свадебном обряде невеста лишается главного символа прежнего статуса — девьей красоты. Происходит как бы возвращение к «природному» состоянию.

На уровне обрядовой символики главный персонаж лишается основных признаков живого человека:

— способности самостоятельно передвигаться (невесту ведут, роженица «ломает ногу»);

— способности видеть (ср. нарочито низкое повязывание платка невесты);

— способности что-либо делать самостоятельно (за них все делают представители их партий).

Наконец, главных персонажей перестают называть по имени. Вместо него применяются обрядовые термины (напр. «сговоренка», «княгиня»). По сути дела происходит десемантизация индивида. Утратив свой прежний облик и имя (означаемое и означающее), внутренние качества, он перестает существовать как семиотическое явление, выпадает из сферы знакового, собственно человеческого. Особая ситуация характерна для родильной обрядности. Новорожденный еще не наделен искусственным семиотическим статусом, а по естественным данным он является пришельцем из чужого мира и по отношению к нему совершаются действия, направленные на отторжение от сферы чужого (ср. манипуляции с плацентой и пуповиной).

Наиболее интересный вариант преобразования главного объекта ритуала представлен в похоронной обрядности. Физическая смерть не рассматривается как нечто окончательное и достаточное для того,

чтобы человек считался умершим. Нужно, чтобы человек умер по правилам ритуала. Семиотическая смерть достигается уже описанным образом. Покойнику закрывают глаза (он лишается способности видеть); связывают ему руки и ноги, чтобы он не мог передвигаться; закрывают уши, рот и все отверстия тела, — т.е. он искусственно лишается всех органов чувств. Последующее облачение в «смертную одежду» (саван и его варианты) сигнализирует об утрате формы (облика живого человека). С утратой имени индивид перестает существовать как семиотический феномен.

Окончательное отделение от предшествующего состояния символизируется ритуальным обмыванием. С новорожденного смывается его «чуждость»; с невесты — девичество; с покойника — «грязь жизни». В результате всех этих действий объект ритуала оказывается в «разобранном» состоянии. В семиотическом плане он утрачивает прежний семиотический статус. В плане мифологических коннотаций описанный процесс читается как смерть.

В этом неопределенном состоянии главного персонажа ритуала происходит его пространственное перемещение.\*

Главная тема ритуала — переход героя в новый статус — получает на языке пространственных перемещений наиболее зримое воплощение. Основное перемещение (из своего в новое, чужое) в высшей степени семиотично, так как означает не просто пребывание между двумя мирами, но изменение сущности главных персонажей по мере отдаления от своего и приближения к чужому.

На втором этапе происходит наделение главного персонажа новыми физическими и культурными признаками. Прежде всего он обретает новый облик, новую форму. Невесте делают бабью прическу и переодевают в бабий наряд. Новорожденному «правят тело» (на Севере его распаривали в бане, размягчали и затем

---

\* Более 20 лет назад, в одной из первых работ по свадьбе автор предложил описывать ритуал в терминах пространственных перемещений. Появилась возможность говорить о ритуале как о сюжетном тексте и сравнивать его с другими сюжетными текстами (в частности, с нарративом). Перемещения в ритуале совершаются представителями двух партий. Само наличие двух партий (свойственное любому обряду, но особенно свадьбе) позволяет рассматривать ритуал как их взаимодействие, своего рода диалог, который ведется и на языке пространственных перемещений. Множество обрядовых перемещений может быть сведено к одному основному перемещению главного персонажа или персонажей обряда. Например, сюжет вирилокального свадебного обряда может быть сведен к поездке жениха за невестой и возвращению с ней. Относительно простые схемы пространственных перемещений стали эффективным способом ориентации в безграничном материале, его систематизации и далее — типологических построений. Ритуальное перемещение значимо не только в «техническом» плане (для описания синтагматики ритуала), но и в содержательном, т.к. оно связано с изменением положения участников обряда не только в физическом, но и в социальном пространстве.

придавали «нужную» форму голове, носу, ушам, ногам и пеленали в рубашу отца или матери). Таким образом создается форма нового человека, которого необходимо оживить.

Предполагается, что именно в ритуале он обретает способности видеть, говорить, самостоятельно передвигаться. Такое «искусственное» наделение человеческими признаками особенно характерно по отношению к новорожденному. Считалось, что он не сам начинает видеть, а лишь после обрядового «открывания глаз»; начинает ходить — после «разрезания пут», которыми связаны его ноги; говорить — после «развязывания языка»; думать — после «развязывания ума». Получение имени (имени — отчества в свадьбе) знаменует появление нового человека как в физическом, так и в социальном смысле. Индивид включается в семиосферу.

Каждый возраст (этап) жизни повторяет в общем виде весь жизненный путь. Свою долю жизненных сил человек получает при рождении, но вместе с тем в последующих ритуалах прежняя доля признается израсходованной и возникает необходимость в обретении новой, точнее, дополнительной доли для нового этапа. Воплощением идеи доли являлся, как правило, кулинарный символ (обрядовый хлеб, каша), причем этот символ означал не только индивидуальную долю главного персонажа, но и коллективную долю всех представителей той возрастной группы, в которую он переходит. Принятие в группу новых членов, равно как и выбытие из нее, предполагает ритуальное перераспределение общего объема жизненной силы и жизненных благ. Показательно, что продукты для приготовления обрядового хлеба собираются представителями новой возрастной группы или их «заместителями», они же участвуют в его приготовлении и между ними он делится (ср. распределение родинной каши между всеми детьми селения, свадебного корова — между взрослыми участниками обряда, обязательное угощение поминальной пищей нищих, первого встречного и других «представителей иного мира»). В результате каждый член прежней и новой возрастной группы получает свою часть общей доли после очередного перераспределения. Это обстоятельство дает основание предполагать, что ритуал ориентирован не только на главных персонажей, но и на представителей обеих возрастных групп, между которыми совершается переход (ср. роль подруг невесты и дружины жениха в первой половине свадьбы и взрослых, состоящих в браке, — во второй). Действия, направленные на изготовление символа общей доли и ее раздел, насыщены креационными мотивами. Можно думать, что в каждом ритуале жизненного цикла «переделяется» не только конкретный индивид, но вместе с ним меняется и весь мир.

В принципе аналогичная схема реализуется в календарных обрядах и прежде всего в «главном» ритуале на стыке старого и нового года. Накануне совершения ритуала мир находится в критическом состоянии: он лишается своего привычного облика, исчезают границы между своим и чужим, представители иного мира оказываются среди людей. Сами люди утрачивают жизненные силы. Мир находится под угрозой исчезновения. В этой критической ситуации совершается ритуал, который при всем разнообразии вариантов (временных и локальных) имеет примерно одинаковую глубинную схему.

На первом этапе создается нечто, символизирующее вселенную. Ведущей является тема собирания, составления целого из разрозненных частей (собрание продуктов для главного ритуального блюда, материала для изготовления чучела, костра и т.п.). Материалу может придаваться различная форма, однако доминирует стремление придать ему антропоморфный облик или выбрать готовую форму, которая в той или иной мере ассоциируется с человеческим телом (вплоть до таких вариантов, как приготовление рождественской каши в горшке — одном из многочисленных аналогов человеческого тела).

Важный момент — придание создаваемому объекту свойств и признаков, не просто сходных с человеческими, но и превосходящих, нередко подчеркнута гипертрофированных. Речь идет как о внешних признаках (мужских и женских), так и «внутренних» качествах и способностях — ср. хотя бы Масленицу, образ которой включает такие черты как обжорство, пьянство и др. Вместе с тем такой объект может наделяться свойствами, характерными для «реалий» и персонажей иного мира как в позитивном, так и в негативном варианте (ср. целебные свойства рождественского хлеба, зловедность купальской ведьмы и под.).

Наконец, объект получает имя (название), как правило, совпадающее с названием ритуала. И здесь проявляется тенденция к использованию личных имен (ср. именование Масленицы *Дуней*, *Ладотьей* и другими именами). Вместе с именем рождается новая знаковая реальность — некий универсальный символ, характеризующий мир в его состоянии на данный момент.

Дальнейшие операции с этим символом, в частности те, которые обычно понимаются как его уничтожение (сожжение, разрывание, потопление, предание земле и т.п.) дают возможность нескольких интерпретаций.

Во-первых, данный символ может пониматься как образ «соста-

рившегося» мира и его уничтожение — естественный шаг для достижения нового состояния.

Во-вторых, если следовать мотивировкам «изнутри» традиции, то для некоторых зон (например, для Полесья) такие символы как Купала представляют собой воплощение нечистой силы, которую необходимо уничтожить и таким образом очистить свой мир (Толстая, Виноградова, 1990).

Наконец, в календарном символе можно видеть образ вновь создаваемого мира, освоение которого предполагает его ритуальный «раздел». В таком случае мы имеем дело не с уничтожением, а с распределением, определением доли каждого из участников ритуала, в том числе и представителей иного мира. Космологическая тема особенно актуальна в связи с восприятием календарного символа как жертвы. Такие детали ритуала как установка деревца (шеста, жерди) на возвышении (ср. постамент в масленичном обряде), подготовка жертвы («человеческой», животной, растительной), ее расчленение (сожжение, потопление), участие стариков-распорядителей и некоторые другие особенности, позволяют видеть в нем типичный ритуал жертвоприношения у мирового дерева, креационный характер которого достаточно очевиден (отождествление частей жертвы с элементами воссоздаваемой вселенной).

В результате совершения любого обряда происходит создание новой знаковой реальности: исходный объект превращается в другой, новый — ср.: *новорожденный, новобрачный, новопреставившийся, новый год, новый дом*. Категория нового имеет свою специфику. Главная ее особенность в том, что оно имеет смысл только в контексте ритуала. Эта категория не имеет аналога в повседневной жизни. Если в повседневной жизни появляется новое, то можно с уверенностью полагать, что данная ситуация носит ритуализованный характер. Ритуализация длится до тех пор, пока сохраняется статус нового. Для разных объектов длительность новизны различна. Младенец считается новорожденным в течение 40 дней или одного года. Аналогичные сроки приняты во многих местах для покойника (сроки обязательного траура). В течение года (точнее, до рождения ребенка) молодожены считаются новобрачными. Новый дом остается таковым до первого умершего в нем или первой свадьбы. И только в календаре жизнь «нового» исчисляется днями и реже — более длительными циклами.

«Новизна» — это срок, в течение которого объект сохраняет свою принадлежность сфере ритуального и вместе с тем — срок «утверждения» в новом статусе, своего рода испытательный период. Выделенность, например, новобрачных, их промежуточной состоя-

ние подтверждается хотя бы тем, что они могут принимать участие как в собраниях неженатой молодежи, так и старших, взрослых, женатых. Объект, прошедший испытания (ср. испытание невесты, нового дома и т.п.), получает коллективную санкцию на искомый статус и утрачивает свою новизну. Кроме всего прочего, это означает, что ритуал достиг своей цели, объект включен в семиосферу.

Такова в самых общих чертах схема устранения противоречий, которые у восточных славян решались с помощью конкретных ритуалов. В максимально полном виде она реализуется в свадебном обряде, что и естественно, так как именно в «срединных» обрядах (к числу которых в других традициях относится не только свадьба, но и половозрастные инициации) реализуются обе тенденции ритуала (разрушение прежнего и создание нового) и соответственно — оба компонента ключевого комплекса «смерть — (воз)рождение». В «крайних» ритуалах (родильном и похоронном) акцентируется один из этих компонентов, но в отличие от свадьбы, где они выражены лишь символически, в родинах и похоронах рождение и смерть представлены не только символически, но и реально (Байбурин, Левинтон, 1990). Применительно к изложенной схеме можно говорить, что в родильной обрядности в большей степени реализуется вторая часть этой схемы (наделение признаками «культуры»), а в похоронной — первая часть (снятие признаков прежнего статуса). В аналогичных отношениях с данной схемой находятся строительный и календарные обряды, структура которых в основных своих чертах сходна соответственно со структурой родильных и похоронных обрядов.

Вместе с тем следует отметить, что асимметрия в реализации предложенной схемы в различных обрядах не столь высока, как это выглядит в тех случаях, когда анализ ведется в рамках комплекса «смерть — возрождение» и в соответствующих терминах. Например, для родильной обрядности существенно как наделение младенца признаками «культуры», так и его предварительное отделение от «природы»; для похоронной — и отделение от «живых», и приобщение к «мертвым». Другими словами, доля компонентов «смерть» в родинах и «рождение» в похоронах гораздо выше, чем обычно предполагается. То же самое можно сказать применительно к строительным и календарным обрядам.

Как видим, принципиальная схема ритуала у восточных славян достаточно проста и единообразна, несмотря на многообразие конкретных воплощений. Но с помощью несложных процедур решались фундаментальные проблемы человеческого бытия: пре-

вращение непрерывного в дискретное (время, жизненный путь); смягчение эксцессов (рождение, смерть, стихийные бедствия), которые в ритуале искусственно «растягиваются»; обновление знаковости; освоение пространства. Разумеется, смысл ритуала не ограничивается непосредственной его операциональностью. Пожалуй, еще более значимо, что с помощью ритуала и его средствами ставятся «надзнаковые» проблемы: выявление различий и установление связей между человеческим и нечеловеческим (в различных вариантах); снятие противопоставления жизни и смерти; утверждение отношений подобия между человеком, жертвой, Вселенной. Вероятно, именно такого рода коллизии оказались наиболее важными для формирования концептуальной базы культуры и поэтому постоянно актуализировались в ритуале.

**ОСНОВНЫЕ ПОЛОЖЕНИЯ ДОКЛАДА ОТРАЖЕНЫ  
В СЛЕДУЮЩИХ ПУБЛИКАЦИЯХ:**

**КНИГИ**

1. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983. 188 с.
2. У истоков этикета: Этнографические очерки (совм. с А.Л.Топорковым). Л., 1990. 165 с.
3. Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993. 240 с.

**СТАТЬИ**

4. Несколько замечаний о структуре русского свадебного обряда//Материалы XXVI Научной студенческой конференции. Тарту, 1971. С. 5-7
5. К описанию структуры русского свадебного обряда//Материалы XXVII Научной студенческой конференции. Тарту, 1972. С. 10-12

6. Тезисы к проблеме «Волшебная сказка и свадьба» (в соавт. с Г.А.Левинтоном)//*Quinquagesimo*. Сборник статей молодых филологов к 50-ти летию профессора Ю.М.Лотмана. Тарту, 1972. С. 67-85
7. Несколько замечаний к проблеме «пространства в ритуале» (на материале русского свадебного обряда)//*Материалы Всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам I (5)*. Тарту, 1974. С. 69-71
8. «Князь» и «княгиня» в русском свадебном величании (к семантике обрядовых терминов) (в соавт. с Г.А.Левинтоном)//*Русская филология IV*, Тарту, 1975. С. 58-76
9. Обряды при переходе в новый дом у восточных славян//*Советская этнография*, 1976 № 2. С. 81-87
10. К ареальному изучению русского свадебного обряда//*Ареальные исследования в языкознании и этнографии*. Л., 1977. С. 92-96
11. Восточнославянские гадания, связанные с выбором места для нового жилища//*Фольклор и этнография*. Л., 1977. С. 123-130
12. Изучение системности культуры//*Краткое содержание докладов годичной научной сессии ИЭ АН СССР 1974-1976*. Л., 1977. С. 35-36
13. Об анализе новых записей свадебного обряда (в соавт. с Г.А.Левинтоном)//*Современность и Фольклор*. М., 1977. С. 305-311
14. К описанию организации пространства в восточнославянской свадьбе (в соавт. с Г.А.Левинтоном)//*Русский народный свадебный обряд*. Л., 1978. С. 89-105
15. О шаманско-поэтической функции Волоса/Велеса//*Balcano-Balto-Slavica*. Симпозиум по структуре текста. Предварительные материалы и тезисы. М., 1979. С. 80-82
16. «Строительная жертва» и связанные с нею ритуальные символы восточных славян//*Проблемы славянской этнографии*. Л., 1979. С. 155-162
17. К изучению объективированных форм культуры//*Краткое содержание докладов сессии ИЭ АН СССР, посвященной столетию создания первого академического этнографо-антропологического центра*. Л., 1970. С. 68-69
18. Семиотический статус вещей и мифология//*Материальная культура и мифология*. Сборник МАЭ, Т. XXXVII. Л., 1981. С. 215-226
19. К истолкованию нескольких случаев ритуальной завершено-

сти/незавершенности//Структура текста-81. М., 1981. С. 71-73

20. Некоторые вопросы изучения объективизированных форм культуры. (К проблеме этнографического факта)//Памятники культуры народов Европы и Европейской части СССР. Сборник МАЭ, XXXVIII. Л., 1982. С. 5-15
21. К описанию структуры славянского строительного ритуала//Текст: семантика и структура. М., 1983. С. 206-227
22. К вопросу о соотношении этикета и ритуала//Краткое содержание докладов научной сессии, посвященной основным итогам работы в десятой пятилетке. Л., 1983. С. 73-74
23. К проблеме «у этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов» (в соавт. с Г.А. Левинтоном)//Фольклор и этнография. У истоков этнографических истоков фольклорных сюжетов и обрядов. Л., 1984. С. 229-245
24. Теоретические проблемы реконструкции древнейшей славянской духовной культуры (выступление в дискуссии)//Советская этнография 1984 № 3. С. 55-57
25. Похороны и свадьба (в соавт. с Г.А. Левинтоном)//Балто-славянские этнокультурные и археологические древности: Погребальный обряд. М., 1985. С. 5-9
26. Бележки към проблема «Фолклор и ритуал»//Български фолклор. Год XI. 1985. кн. 1. С. 26-35
27. О соотношении ритуала и обычая//Годичная научная сессия ИЭ АН СССР. Краткое содержание докладов 1983 года. Л., 1985. С. 37-38
28. Этнические аспекты изучения стереотипных форм поведения и традиционная культура//Советская этнография 1985 № 2. С. 36-46
29. Некоторые вопросы этнографического изучения поведения//Этнические стереотипы поведения. Л., 1985. С. 7-21 То же: Культурология. The Petersburg Journal of Cultural Studies. Vol. I, №4, 1993 pp. 5-17.
30. Причитания: текст и контекст//Artis Populares 14, Budapest, 1985, p. 59-77
31. Некоторые общие вопросы реконструкции архаического мировоззрения//Мировоззрение народов Западной Сибири по археологическим и этнографическим данным. Томск, 1985
32. Этнические стереотипы поведения//Общественные науки 1986 № 2. С. 125-136

33. О соотношении фольклорных и этнографических фактов (в соавт. с Г.А.Левинтоном // Acta Ethnographica. 1983. Т. 32 (1-4), pp. 3-31 То же: Культурология. The Petersburg Journal of Cultural Studies. Vol. 1, № 2, 1993, pp. 34-64
34. Календари и мифы//Ноосфера. Л., 1987.
35. Загадка и ритуал//Этнолингвистика текста: Семиотика малых форм фольклора. Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. М., 1988. С. 133-135.
36. Коды обряда и их взаимодействие//Фольклор: проблемы сохранения и взаимодействия. М., 1988. С. 139-145
37. Игра и ритуал//Рациональность и семиотика поведения. Киев, 1988. С. 54-55
38. «Языки» обряда//Всесоюзная научная сессия по итогам этнографических и антропологических исследований 1986-1987гг. Тезисы докладов. Сухуми, 1988. С. 92-94
39. Слово в ритуале//Литературный процесс и проблемы литературной культуры. Таллин, 1988. С. 116-118
40. К семиотике кладбища у восточных славян//Семиотика культуры. Тезисы докладов Всесоюзной школы-семинара по семиотике культуры. Архангельск, 1988. С. 25-27
41. A kultura szemiotikaja//Jel ma Ker, 1988, 3, pp. 129-138
42. Об этнографическом изучении этикета//Этикет у народов Передней Азии. М., 1988. С. 12-37
43. Обрядность русских Заонежья при строительстве нового дома (в соавторстве с К.К. Логиновым)//Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1988.
44. Календарь и трудовая деятельность человека. Л., 1989. 32 с.
45. Игра в традиционной культуре//Фольклорът и детето. София, 1989. С. 72-73
46. Семиотические аспекты функционирования вещей//Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989. С. 63-88
47. Особенности прагматических ориентаций в современной и архаической культуре.//Митология, искусство, фольклор. София, 1989. С. 81-94
48. А.А.Потебня: философия языка и мифа//А.А.Потебня. Слово и миф. М., 1989. С. 3-10
49. Первое в традиционных представлениях восточных и южных славян//Балканские чтения I: Симпозиум по структуре текста. М., 1990. С. 97-99
50. Похороны и свадьба (в соавт. с Г.А.Левинтоном)//Исследования

в области балто-славянской духовной культуры: Погребальный обряд. М., 1990. С. 64-98

51. Ритуал в системе знаковых средств культуры // Этнознаковые функции культуры. М., 1991. С. 23-42
52. Обрядовые формы половой идентификации детей // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991. С. 257-265 То же: Anthropology & Archeology of Eurasia. Vol. 32, № 2, 1993, pp. 9-18
53. О кулинарном коде ритуала // Балканские чтения-2: Симпозиум по структуре текста. М., 1992. С. 66-68
54. Ритуал: между биологическим и социальным // Фольклор и этнографическая действительность. СПб., 1992. С. 18-28
55. Пояс (к семиотике вещей) // Из культурного наследия народов Восточной Европы. Сборник МАЭ. Т. XLV. С. 5-13
56. «Из теста — поляницу, из девки — молодицу». Заметки к описанию операционного плана обряда // Мифологические представления в народном творчестве. М., 1993. С. 91-108
57. General Remarks on the Ritual // Культурология. The Petersburg Journal of Cultural Studies. Vol. 1, N3, 1993, pp. 4-14
58. Некоторые общие соображения о ритуале. AEQUINOX. МСМХСIII. М., 1993. С. 4-15
59. Ритуал: старое и новое // Историко-этнографические исследования по фольклору: Сб.: памяти С.А.Токарева. М., 1994. С.35-48.

Взгляды автора на затронутые в докладе проблемы отражены также в 25 опубликованных обзорах, рецензиях, словарных статьях.