

В.В.Глебкин



В.В.Глебкин

РИТУАЛ

в советской культуре



**«Янус-К»
Москва
1998**



Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского фонда фундаментальных исследований
согласно проекту №97-06-87058

УДК
Г
ББК

В.В.Глебкин. Ритуал в советской культуре. — М.: «Янус-К», 1998. — 168 с.
ISBN 5-8037-0008-8

Автор ставит перед собой две основные задачи: построение «идеального типа» ритуала, опирающееся на исследование семантического поля этого термина в «наивной картине мира», и выработка языка описания советской культуры, позволяющего оценить степень самостоятельности этой культуры и степень влияния на нее русской культурной традиции. Для решения второй задачи в культуре выделяется два уровня: «социальная оболочка» и уровень культурного моделирования. Важнейшей составляющей исследовательского инструментария является также категория потенциально-го текста, в котором автор выделяет семантический и синтаксический уровни. Разработанный инструментарий применяется затем к исследованию ритуальных процессов в советской культуре, что дает возможность зафиксировать присущие этой культуре на всем протяжении ее существования инварианты, а также проследить динамику ее развития.

Г $\frac{1401020000-05}{22Н(03)-98}$ Без объял.

© В.В.Глебкин, 1998

ISBN 5-8037-0008-8

<i>Введение</i>	4
Глава 1	
<i>«Ритуал» в «наивной картине мира»</i>	12
1. Семантическое поле термина «ritual»	12
2. Семантическое поле термина «ритуал».	16
3. Онтологические основания ритуала. Ритуал и экзистенциал	21
Глава 2	
<i>Модели ритуала: обзор основных концепций</i>	25
1. История развития концепций ритуала	25
2. Модели ритуала в современной культуре . .	37
3. Что такое ритуал: опыт построения идеально-типической конструкции	42
Глава 3	
<i>Общие проблемы описания советской культуры</i>	44
1. Описание инструментария исследования	44
2. Структура советской культуры . . .	56
3. Ритуал как элемент социальной оболочки советской культуры. . . .	69
Глава 4	
<i>«Ритуалы витализации» в советской культуре</i>	73
1. Становление советских «ритуалов витализации». «Ритуалы витализации» в структуре советского праздника .	74
2. «Массовое действо» в структуре советского праздника	77
3. Генезис митинга и демонстрации как культурных форм.	91
4. Эволюция «ритуалов витализации» в праздниках Первая и Дня Октябрьской революции .	98
Глава 5	
<i>Ритуалы, связанные с «культот личности»</i>	110
Глава 6	
<i>Rites of passage в советской культуре</i>	121
1. Rites of passage в 20-е годы .	121
2. Rites of passage в 60-е годы .	130
<i>Заклучение</i>	141
<i>Список литературы</i>	143
<i>Примечания</i>	149

В последнее время автору неоднократно приходилось слышать от высоко авторитетных ученых старшего поколения сомнения в продуктивности методологических разработок, а также теоретических построений в области истории культуры на нынешнем этапе ее развития. Главный аргумент этих исследователей можно выразить классическим силлогизмом: любые теоретические конструкты должны возникать как обобщение многочисленных частных исследований, опирающихся на анализ конкретных текстов; существующего на данный момент массива эмпирических данных явно недостаточно для таких построений; следовательно, все абстрактные рассуждения на историко-культурные темы далеки от подлинной науки.

Можно, кажется, указать две причины столь настороженного отношения к историко-культурной методологии. Первой из них является наследие советского прошлого, когда правом на методологические разработки обладали люди вполне определенного склада, занимающиеся экзегезой работ классиков марксизма-ленинизма. Естественно, что созданная ими методология, напоминающая скорее кандалы на ногах, чем инструмент, помогающий ориентироваться в пространстве, ничего, кроме внутреннего протеста, вызвать не могла. Вторая причина связана с появлением в последнее время группы молодых (впрочем, иногда и не очень молодых) людей, называющих себя культурологами. Наиболее характерными их чертами являются абсолютная уверенность в своих силах и необыкновенная легкость, с которой они сопрягают различные историко-культурные факты, создавая из них причудливые конструкции в духе современного постмодернизма. Такая легкость, не подкрепленная кропотливой работой с источниками* и часто вызывающая в памяти образ Хлестакова, видимо, усиливает настороженное отношение настоящих историков-профессионалов, для которых доскональное знание конкретного материала является вопросом чести, ко всякого рода общим рассуждениям в области истории культуры.

* Иногда высокомерное отношение к источникам преподносится как профессиональная черта культуролога, отличающая его от других гуманитариев. На одной недавней конференции докладчик, выступавший в секции «культурология», на совет более аккуратно работать с используемыми текстами ответил с нескрываемой обидой: «Пусть этим историки занимаются».

Тем не менее, приведенный выше силлогизм, на наш взгляд, порочен. Действительно, если применить его к теме, вынесенной в заглавие данной книги, то нормальный исследовательский процесс должен был бы строиться следующим образом: сначала описывается как можно большее число конкретных ритуалов, относящихся к советской культуре, а потом на основании этих описаний уже делаются какие-то обобщения. Но здесь сразу встает вопрос: какие факты считать ритуальными и какую культуру считать советской? Или, если переформулировать его, что мы *имеем в виду*, когда говорим «ритуал» или «советская культура»? У всех нас есть интуитивное понимание этих терминов, создающее иллюзию очевидности. Глаз, не останавливаясь, пробегают их при чтении, они постоянно встречаются как в монографиях, так и в научно-популярных статьях, однако интуитивная очевидность превращается в серьезную проблему при попытке понятийного определения. Путь от интуиции к понятию долог, и чем очевиднее интуиция, тем сложнее его проходить. При этом опора на голую интуицию часто сбивает с толку и приводит к досадным ошибкам, которых можно избежать при аккуратном выстраивании понятийного конструкта.

То, что эти вопросы не являются пустыми, показывает путь, пройденный гуманитарными науками. На протяжении практически всей истории и предистории европейской культуры, почти два с половиной тысячелетия, в ситуациях, когда специфика гуманитарного знания становилась предметом рефлексии, она сводилась к умению правильно «работать» со словом. Если рассматривать идеологию софистов как начало, а работы неокантианцев и их оппонентов (Дильтей, Виндельбанд, Риккерт, Макс Вебер) как некоторый итог этой многовековой традиции, то можно увидеть заметную общность между началом и концом.

Софисты начинают с критики объективизма «натурфилософов», причем ядро этой критики располагается как раз в области методологии. «Натурфилософы» обвиняются в том, что, сосредоточившись на исследовании внешнего мира, они полностью упустили из виду самого исследователя, обладающего особым инструментарием, особыми мировоззренческими ориентирами. Для софистов же критерий истинности помещается не вне человека, а в нем самом. «Человек есть мера всех вещей» — этот тезис Протагора определяет пафос их деятельности. Пожалуй, впервые в античности, а значит, и впервые в европейской традиции софисты устанавливают дистанцию между моделями реальности и самой реальностью и сосредотачиваются на изучении исследовательского инструментария, главным элементом которого для них является слово. Умение грамотно оперировать с понятиями, производя соответствующий эффект, объявляется одним из важнейших достоинств гражданина полиса.

Но та же проблематика, хотя и на качественно ином уровне, находится в центре методологических разработок Макса Вебера, работы которого стали как бы практическим итогом начатой Дильте-ем дискуссии. Логика Вебера — это мысль софистов, избавленная от хаотичности эмоций и погруженная в конкретику научного исследования. Введенное им понятие «идеального типа», являясь для гуманитария непосредственным руководством к действию, представляет собой некий методологический кодекс, научный пафос которого можно выразить в двух следующих утверждениях:

1. Между исторической реальностью и сложившейся в сознании исследователя картиной этой реальности существует определенная дистанция.

2. Усилия исследователя должны быть направлены не на преодоление, а на определение точной величины этой дистанции; ошибка в ту или в другую сторону приводит к искажению реальной перспективы и мешает корректной работе (см.: Вебер, 1995, особ. с.580 — 603).

При этом необходимо отметить, что статьи Вебера являются не решением связанных с методологией проблем, а лишь подступом к ним, порождающим новые и новые вопросы. Эти вопросы встают перед каждым ученым при работе с конкретным материалом, но о них не принято говорить. Как и в ситуации с голым королем, здесь соблюдается молчаливый консенсус.

Мы продемонстрируем возникающие трудности на примере понятия ритуала. Суть проблемы состоит в том, что каждый исследователь определяет ритуал по-своему. Если для В.Н.Топорова, М.Элиаде и М.Евзлина ритуал — это образ творения, воспроизводящий творение Космоса из Хаоса, и подлинным ритуалом в этом смысле являются лишь космогонические ритуалы древних (см.: Топоров, 1988, с.15 — 16; он же, 1982, с.18; Элиаде, 1987, с.43 — 50; Евзлин, 1993, с.80 — 84), то К.Ривьер считает ритуальными процедурами, например, контроль билетов и оформление багажа в аэропорту перед отправлением, а сам ритуал приравнивает к привычке (*Rivière*, 1992, р.22 — 24); известный же американский исследователь Э.Лич находит ритуальный аспект практически в любом действии, не имеющем исключительно технической нагрузки и связывает с ним эстетико-информационную его сторону (я надеваю свитер не потому, что мне холодно, а потому, что я хочу этим нечто сказать о себе) (*Leach*, 1968, р.523). Некоторые ученые не видят в такой «дефиниционной разноголосице» ничего страшного и считают необходимым лишь акцентировать в начале исследования внимание на своей дефиниции. Так Д.Керцер пишет: «Определяя ритуал, я не буду, конечно, пытаться открыть, чем является ритуал в действительности, так как здесь нет реально существующего объекта. Вернее, ритуал является аналитической категорией, которая помогает иметь дело с хаосом человеческой практики и вводить его в упорядоченную схему. Нет

правильного или неправильного определения ритуала, есть только более или менее полезное для того, чтобы понять мир, в котором мы живем» (Kertzer, 1988, p.9).

Однако в этой позиции, разделяемой многими и кажущейся вполне убедительной, есть одно слабое место. Не отражая никакого реально существующего объекта, никакого «факта природы», термин «ритуал», однако, является «фактом языка», то есть тоже фактом и фактом не менее объективным. Это накладывает существенные ограничения как на его использование, так и на границы возможных дефиниций. Ведь читатель впервые узнает о ритуале не из работы исследователя, а от своих родителей, учителей в школе, из газет, он слышит это слово по радио и телевидению. Слово «ритуал» является как бы «захвачанным» (М.Л.Гаспаров), и совокупность всех его употреблений приводит к созданию у любого «носителя культуры» семантического поля, которое позволяет ему в каждом конкретном случае более или менее уверенно говорить «это ритуал» или «это не ритуал», не прибегая ни к каким определениям в словаре. Естественно, семантическое поле формируется интуитивно, бессознательно, методом «по аналогии», однако, именно твердость, с которой в некоторых ситуациях происходит идентификация, предполагает наличие некоторого механизма, допускающего возможность эксплицирования. Такое эксплицирование и должен произвести исследователь. Пояснить это утверждение можно аналогией из области естественных наук. Согласно традиционному для Нового времени и распространенному сейчас (хотя и весьма отдаленно соответствующему реальности) представлению естествоиспытатель, создавая теорию, исходит из вполне конкретного набора экспериментальных фактов и его задача состоит в том, чтобы упорядочить, структурировать, подчинить единому механизму описания этот беспорядочный, на первый взгляд, набор. При появлении новых фактов, противоречащих разработанному формализму, ученый изменяет его таким образом, чтобы и эти новые экспериментальные данные вошли в него. Механизм, с которого должен начинать гуманитарий, близок к описываемому. Вместо «фактов природы» данными для создания теоретической модели являются у него «факты языка», не менее объективные, чем первые. Его задача состоит в том, чтобы предложенный им механизм максимально соответствовал заданному семантическому полю, включая все, что входит в него, и отбрасывая все, что не входит. Полученный механизм и будет определением термина, по поводу которого двух мнений быть не может.

Конечно, представление, которое получится таким образом, будет относиться к «наивной картине мира», опирающейся на бытовую интуицию и на первый взгляд кажется, что между таким «наивным» представлением и научным понятием должен существовать определенный зазор. Так ведь и обстоит дело в естественных

науках. Понятие работы в физике, например, определяемое как «скалярное произведение силы на перемещение», кардинально отличается от «наивного», связанного с любыми, умственными или физическими, усилиями, и допускающего такие лексические конструкции, как «напряженная работа мысли». Человек, неподвижно держащий тяжелый груз, интенсивно работает с точки зрения этого бытового представления, но для механики его работа равна нулю³.

Однако то, что объектом гуманитарного знания является человек во всем многообразии его социальных и культурных связей, делает невозможным в этой области абстрагирование от «бытового» контекста, вполне допустимое в естественных науках. «Наивная картина мира» является как бы глазом, которым человек смотрит на окружающий его мир, и любой факт реальности преломляется в этом глазу, подчиняясь законам его оптики. Отказаться от такого глаза при исследовании — значит сделаться слепым. В отличие от естествоиспытателя, говорящего на языке, отличном от «языка быта», исследователь ритуала, например, имеет в качестве опоры для своих построений все тот же полученный от родителей, учителей, знакомых понятийный опыт, и только опираясь на этот опыт, входящий в качестве одного из элементов в его «наивную картину мира», он может реконструировать ритуальные акты в другой культуре. Поэтому экспликация семантического поля лишь делает явным то, что все равно происходит, оставаясь «за кадром» объективного анализа.

Отказ от такой экспликации может привести к тяжелым последствиям. Если исследователь, использующий понятие ритуала, нарушает объективные семантические связи, если он трансформирует сложившееся семантическое поле, «выхватывая» из него только часть значений и одновременно включая в определение «факты бытия», которые языковая интуиция не привыкла считать ритуальными, это приводит к резкому искажению реальности. В сознании читателя (и самого исследователя в качестве читателя тоже) происходит как бы раздвоение между «вросшим» в его плоть и кровь семантическим полем и определением исследователя; окружающий читателя мир деформируется, на него накладывается «паутина» исследовательской концепции и мир начинает восприниматься как бы отраженным в кривом зеркале. Если же «зеркал» много и каждое из них отражает реальность по-своему, понятие «размывается», преобразаясь как Протей при переходе от одного исследователя к другому. Предварительная, производимая до начала исследования экспликация «языкового фона» термина, построение его семантического поля и создание концепции уже на этом эксплицированном «языковом фоне» являются, наверное, единственным способом защиты от описанного волюнтаризма. С этого, видимо, должно начинаться любое исследование в области гуманитарных наук, опирающееся на тот или иной концепт.

Круг проблем, связанных с понятием «советская культура», — другого рода⁴. Подробно эти проблемы, а также варианты их решения будут обсуждаться в третьей главе, сейчас же мы ограничимся несколькими предварительными замечаниями общего порядка. Функциональное назначение и внутренняя структура концепта культуры существенно различаются в социологии и истории культуры. Сама постановка вопросов, порожденная практикой будничного историко-культурного исследования и потому естественная для историка культуры, может показаться чуждой социологу. Так, точкой отсчета для размышлений автора данной монографии о советской культуре, определившей в конечном счете структуру его теоретических построений, был вопрос о степени самостоятельности этой культуры. В первом, самом отдаленном приближении его можно сформулировать так: является ли советская культура самостоятельным образованием или она представляет собой лишь один из вариантов, один из «диалектов» русской культуры? Классическому социологу такая постановка вопроса, видимо, покажется бессмысленной. Для него советская культура — это система норм, ценностей, символических регуляторов поведения советского человека, т.е. человека, живущего в советском обществе. Поскольку такие символические регуляторы существовали и определяли деятельность советского человека, постольку существовала и советская культура, существовала как вполне самостоятельное образование, не требующее для себя дополнительных обоснований и имеющее лишь весьма опосредованную связь с русской культурой, которая выполняла роль такого же регулятора, но в другом обществе. На вопрос, как сформировались эти регуляторы, почему тексты культуры выглядят именно так, а не иначе социолог, в зависимости от установки, либо ответит, что это не в его компетенции, либо попытается связать структуру текстов с социальными процессами.

Позиция историка культуры существенно отличается от изложенной выше. Проблема понимания, поставленная во главу угла гуманитарными науками в XX веке, делает основной для него характеристикой культурного объекта стоящий за этим объектом смысл, а основной задачей — реконструкцию этого смысла. Если для социолога смысл является производным от ценности и определяется через ценностные установки социальным человеком, т.е. человеком, существующим *hic et nunc* в определенном социальном пространстве, то для историка культуры смысл первичен и ценностно-регулятивная функция культурного объекта становится возможной только благодаря этому стоящему за ним смыслу. Здесь исследователь имеет дело с другим человеком, которого можно условно назвать человеком культуры, человеком, вырванным из столь важных для социолога временных координат и смотрящим на мир *sub specie aeternitatis*, т.е. существующим в другом, культурном пространстве. Отношение к

культурным объектам, как к символическим ценностям, символическим регуляторам поведения получается в результате проекции этого пространства на пограничную для культуры и социума плоскость.

Для описания пространства культуры используются в этом случае другие параметры, и, пожалуй, важнейшим из таких параметров является язык. Действительно, в теоретических культурах⁶ (а именно такая культура изучается в данной работе) громадное число фактов, которые принято считать культурно значимыми, выражается в виде соответствующих письменных текстов. Эти тексты обладают собственной «культурной памятью», и появление новых образцов здесь происходит по особым, не выводимым из социальных отношений законам. Поэтому общность языка, на котором говорят культуры, позволяет поставить вопрос об их внутренней связи, об их преемственности, определяемой единым семантическим пространством. В частности, то, что советская культура «говорила» на русском языке, является одним из существенных факторов, показывающих правомерность поставленной выше проблемы соотношения «советского» и «русского» в ней*

Более глубокий пласт этой проблемы можно выразить следующей заимствованной из лингвистики идеей. Не только ученый, но и любой носитель языка знает, что один и тот же смысл можно выразить различными, внешне абсолютно непохожими средствами. Н.Хомский был, видимо, одним из первых, кто взял это очевидное, в общем-то, утверждение за основу своих теоретических построений и выделил в языке два уровня: глубинный и поверхностный⁷. Выделение глубинного и поверхностного уровня, «семантической» и «синтаксической» структур в текстах культуры позволяет от весьма приблизительных понятий сходства и различия перейти к более глубокому структурному анализу и учесть смысловые обертоны, которые обычно выпадают из поля зрения. Ключевым здесь становится введенное В.Н.Романовым понятие «потенциального текста», положенное в основу наших дальнейших построений.

В заключение хочется сказать, что подобные проблемы порождены не абстрактным теоретизированием. Агрессивность идеологической полемики последних лет вызывает в памяти события более чем полуторавековой давности, когда русское общество было буквально взорвано публикацией «Первого философического письма», с эпатажирующей современников откровенностью поставившего вопрос об историческом пути России. Прошедшие полтора столетия дали современным идеологам национальной самобытности и их оппонентам новый исторический материал для аргументации, причем ядро

* Это утверждение требует, бесспорно, серьезных уточнений и в отношении роли других национальных традиций в советской культуре и в отношении ее носителей. Все эти уточнения будут сделаны в третьей главе. Однако они не снимают справедливости приводимого здесь общего тезиса.

этого материала составляют события советской истории. Вопрос о связи между русской монархией и советским тоталитаризмом становится «краеугольным камнем» новейших идеологических баталий. При этом даже поверхностный взгляд на приводимые сторонами аргументы показывает полное отсутствие объективных критериев анализа такой связи. Одни историки относят исток советской трагедии к эпохе правления Ивана IV, другие винят во всем Петра I, навязавшего, по их мнению, России западный путь развития, третьи вообще отрицают наличие всякой преемственности между событиями до и после 1917 г., говоря о нелепой цепочке случайностей, приведшей Россию к исторической катастрофе. Каждый без труда находит необходимые аргументы. При полном отсутствии обоснованной методологии исторический материал «теряет упругость», он обращается в глину, принимающую любую форму и не оказывающую никакого сопротивления образу, сложившемуся в сознании историка.

Понятно, что подобные построения находятся за пределами науки. Только создание объективного механизма, позволяющего фиксировать степень общности и степень влияния различных исторических традиций, позволит если не преодолеть, то хотя бы ввести в определенные рамки волюнтаризм исследователя и перейти от идеологически окрашенной эссеистики к разработкам, имеющим право называться научными. Хочется верить, что данная монография явится некоторым шагом в указанном направлении.

Завершая вступительную часть, автор считает своим приятным долгом выразить искреннюю благодарность В. М. Долгому и О. А. Славинову, прочитавшим отдельные главы рукописи и сделавшим ряд существенных замечаний; Г. А. Ткаченко и другим участникам семинара «Языки культуры» Института восточных культур РГГУ, обсуждавшим с ним основные идеи, положенные в основу книги и, конечно, В. Н. Романову, своему учителю и внимательному собеседнику, в постоянном диалоге с которым рождались эти идеи.

Сформулируем, прежде всего, определяющие для данной главы принципы исследования. Во-первых, часто семантические поля термина в русском языке и соответствующих ему эквивалентов в европейских имеют весьма ограниченную область пересечения. Другими словами, внешнее сходство скрывает в этих случаях глубокие различия в «наивных картинах мира» носителей различных языковых традиций. Игнорирование указанного факта ведет, фактически, к отождествлению различных понятий, а значит, к «раздваиванию» реальной картины. Вместо одного объекта описания перед исследователем оказывается два, а бессознательное их объединение порождает концептуального монстра, аккуратная работа с которым практически невозможна¹. Поэтому семантические поля исследуемых терминов нужно строить отдельно в русском языке и отдельно в европейских, и только определив степень их общности, решать, можно ли их использовать как взаимозаменяемые. Мы будем опираться на материал английского языка с привлечением данных из французского и немецкого².

Во-вторых, семантическое поле определяется, главным образом, своими границами, а граница предполагает взаимодействие с пограничными областями. Строгое построение оказывается невозможным без анализа пограничных с «ритуалом» терминов: таких как «церемония», «обряд», «обычай», «чин» в русском; «сегемону», «custom» — в английском. Подобный анализ существенно дополняет картину, позволяя уловить оттенки, ускользающие при непосредственном исследовании семантической структуры «ритуала».

1. Семантическое поле термина «ritual»

Обращаясь к The Oxford English Dictionary, мы узнаем, что слово «ritual» изначально существовало как прилагательное к «rite», субстантивация же его произошла к XVII веку. Изначально это слово обозначало предписанный порядок проведения религиозной или другой сакральной службы [*Then the Bishop prays ritè, according to the rituall or constitution (Jer. Taylor, 1649)* — Затем священник читает молитву в соответствии с ритуалом или указом³], а также книгу, содержащую описание порядка или формы такой службы [*In pp. 185, 187 of the ritual occurs another collection of similar entries (Lingard, 1845)* — На стр. 185, 187 ритуала можно найти еще одну группу

аналогичных вставок]. Также приблизительно с XVII века множественное число от этого слова (*rituals* = *ritual observances*) начинает использоваться как синоним церемониального акта, но почти всегда в отношении только религиозного действия [*Sects, or Heresies, may be formed about Rituals... as well as about Points of Doctrine* (Gentl. Mag., 1737) — Секты, или ереси, могут возникать как на основе ритуалов, так и на основе доктрин]. В XIX веке уже и сам термин *ritual* начинает использоваться наряду с *rite* и *ceremony* для обозначения собственно религиозного действия, удерживая это узкое значение и не «расплываясь» в отличие от последних [*In only one small parish, with about 150 people, ... had there been any attempt at what he called ritual* (Times, 1867) — Только в одном маленьком приходе примерно со 150 прихожанами была предпринята некая попытка того, что он называл ритуалом].

С конца XIX века слову «ritual», наряду с сохраняющимся и цементирующим семантическое поле религиозным, все более и более активно придается и бытовое, сниженное значение. *Ritual* трактуется как выполняемое с особой тщательностью действие, главные побудительные мотивы которого определяются не практической пользой (с практической точки зрения оно может выглядеть абсолютно бессмысленным), но высшими, символическими ценностями, стоящими над реальностью быта [*We must now go on to consider a very different question... I mean the gradual change of a useful action into a symbol and then into a ritual* (J.S.Huxley, 1914) — Мы должны теперь перейти к рассмотрению совершенно другого вопроса... Я имею в виду последовательную трансформацию практического действия в символ и затем в ритуал. *The ritual of bargaining was long and elaborate* (L.Lee, 1975) — Ритуал торговли был долгим и тщательно разработанным. *He's had no lunch... Ah, now, that won't do. A man should never miss the ritual of a good meal* (J.O'Conor, 1958) — Он пропустил ланч. Это не дело! Мужчина никогда не должен пренебрегать ритуалом хорошей еды.]

Приведем еще здесь же несколько примеров из Webster's Third International Dictionary: *busy among her pots and pans, making a ritual of her household duties* (W.S.Maugham) — занятая своими горшками и кастрюлями, совершающая ритуал выполнения своих домашних обязанностей; *essential to reach a cave round the next headland where she would sit down facing the sea before she thought about anything — this making a little ritual against despair* (A.Barker) — [для нее было] важно достичь пещеры за следующим мысом, где она села бы лицом к морю прежде чем подумает о чем-либо — это составляло ее ритуал, позволяющий не поддаваться отчаянию.

Отмеченный оттенок смысла термина передает и приводимое Oxford Dictionary значение из психологии: серия действий, с необходимостью выполняемых при определенных обстоятельствах,

невыполнение которых приводит к напряжению и беспокойству [*The rituals attached to eating, going to bed, etc., show the hold which habit has over his (sc. the child's) nature* (M. Gabain, 1932) — Ритуалы, связанные с едой, отходом ко сну и т.д., показывают власть, которую привычка имеет над его (т.е. ребенка) природой].

Оттенок непрактичности, сюрреалистичности действия передают также такие конструкции, как *ritual murder*, *ritual killing*: если убийство ритуальное, оно не вызвано никакими естественными причинами и представляет собой плод первобытных верований, противоестественный и омерзительный для современного человека⁴.

Обратимся теперь к пограничным с *ritual* терминам, к *ceremony* и *custom*. Первые зафиксированные употребления слова *ceremony* относятся к XIV веку, и изначально он обозначает действие сакрального характера, совершаемое в соответствии с установленной нормой, выступая как синоним *ritual* в его более позднем значении. Затем этот термин захватывает новую область. С ним начинает связываться представление о светской церемонии, которая часто теряет связь с высшей реальностью, и становится пустой формой, которой необходимо придерживаться [*There is no obligation to use the seal. It is only a Ceremony* (Col. Rec. Penn., 1693) — Печать ставить не обязательно. Это всего лишь церемония. *The custom had probably been long a mere ceremony* (Thirlwall, 1841) — Этот обычай, вероятно, был долгое время не более чем церемонией. *I seldom use the ceremony of waiting for answers* (Miss Burney, 1788) — Я редко пользуюсь церемонией ожидания возражений].

Отсюда выражения «without ceremony», «to stand upon ceremony», калькированные затем в русский [*Without ceremony the two young ladies ran out of the room* (Ht. Martineau, 1833) — Без церемоний две молодых леди выбежали из комнаты. *I never stand upon ceremony with such people* (Jane Austen, 1798) — Я никогда не церемонюсь с такими людьми].

Как видно, у слова «ceremony» наряду со стандартным значением появился оттенок, перестроивший все семантическое поле и задавший четкую демаркационную линию между этим термином и термином «ritual»; церемонию, ставшую диктуемым правилами этикета формальным действием, торжественный, но бездушный официоз которого преодолевается в близком общении, можно назвать «омертвевшим ритуалом», ритуалом, в котором умерло все внутреннее и сохранилась лишь внешняя оболочка. Заметим сразу, что такое различие связано с внутренней установкой субъекта, и то, что есть ритуал для одного, может являться церемонией для другого. Именно поэтому, кажется, внешнее наблюдение часто не в состоянии разделить эти понятия, трактуя их как синонимы.

Остановимся теперь на еще одном близком к *ritual* по семантическому полю термине — *custom*. Это слово тоже очень древнее (оно

известно где-то с XIII века), и иногда используется как синоним ритуала, однако обычно обозначает скорее привычку, традиционный способ действия, не вызывающий никакого сопротивления, насыщенный содержанием (в отличие от *ceremony*), но и не «кивающий» ни на какую высшую реальность (в отличие от *ritual*). Действие, предписанное *custom*, выполняется, потому что так принято, за ним стоит авторитет закона, а не сакральной ценности, оно не открывает канала связи с иной реальностью, кристаллизующего вокруг себя ритуальное действие. Интересно, что иногда *custom* выступает просто как синоним *law*, а одним из его маргинальных значений является значение феодальной ренты в юридической практике. Обратимся к примерам:

Other fourmes of salutations are also in custome (Fleming, 1576) — Другие формы приветствия также используются.

Common custom is the standart of propriety in language (Berkeley, 1713) — Общая практика является критерием уместности в языке.

The general manners and customs of those people (Alciphrr., 1732) — Важнейшие манеры и обычаи этих людей.

The settlers ... followed the old custom of holding their market on a Saturday (Ht. Martineau, 1833) — Поселенцы последовали старому обычаю устраивать рынок по субботам.

Перейдем теперь к термину «rite». Он выступает как наиболее близкий синоним «ritual», «работает» во всех тех позициях, в которых используется «ritual» и часто сливается с ним до неразличимости. Поэтому провести здесь демаркационную линию гораздо сложнее, и является она гораздо более условной. Однако отметим, что термин «rite» имеет гораздо более «размытый» спектр значений и свободно используется вместо «custom», например. Вообще «rite» наиболее близок к русскому слову «обряд», занимая промежуточное положение между «обычаем» и «обрядом» (интересно, что английский исследователь советской культуры поясняет значение слова «обряд» именно через «rite»⁵). «Rite» используется, когда важна не идеологическая, а функциональная сторона дела, техника; не случайно, что «rite» может обозначать часть *ritual*, но не наоборот. Однако этим словом может обозначаться и целостное действие. Приведем несколько примеров:

Cheese, that the table's closing rites denies (Gay, 1716) — Сыр, который обычно не подают на стол в конце трапезы.

That solemn rite of midnight masquerades! (Young, 1728) — Этот священный ритуал полуночных маскарадов!

He... hopes to receive you ... in a residence better suited to your claims on the rites of hospitality (Dickens, 1865) — Он надеялся принять тебя в доме, больше соответствующем твоим представлениям об обычаях гостеприимства.

Обращение к французскому и немецкому языкам подтверждает отмеченную закономерность. Как это следует из *Grand Larousse de la langue française* или *La Robert dictionnaire de la langue française*, во французском функции «ritual» берет на себя термин «rite», вбирающий все его более поздние и наиболее существенные для нас значения, за термином же «rituel» остаются, главным образом, ранние значения «ritual», такие как книга, в которой записаны порядок и форма религиозных церемоний, или набор предписаний, описывающих их выполнение. В немецком, как показывает Brockhaus Wahrig *Deutsches Wörterbuch*, основные функции «ritual» берет на себя термин, обладающий таким же написанием, термин же «Ritus» употребляется, главным образом, в религиозном контексте.

Обратимся теперь к материалу русского языка.

2. Семантическое поле термина «ритуал»

Слово «ритуал» попало в русский язык из европейских и в целом, как мы увидим, его семантическая структура совпадает со структурой английского эквивалента. Этого термина еще нет ни в «Словаре академии российской» (СПб, 1822), ни в «Общем церковно-славяно-русском словаре» (СПб, 1834). Впервые он появляется в «Настольном словаре для справок» Ф.Толля (СПб, 1864), где определяется как «обряд церковный, также служебник, книга с описанием обрядов». «Обряд» же в словаре Толля отсутствует, однако в первых двух упомянутых словарях толкуется одинаково, как «1. Таинственное деяние, сопровождаемое наблюдением внешнего почтения, Богу воздаваемого... 2. Положение, обычай, наблюдаемый при каком случае, законом утвержденный или общепринятый. *Обряды свадебные. Канцелярский, приказной обряд.*» В словаре Брокгауза и Эфрона статья «Ритуал» без всяких комментариев отсылает к статье «Церковные обряды», а «именем обряда в широком значении слова называется все то, что относится к *внешней* стороне религиозной жизни: богослужебные чины и уставы, предметы и действия, имеющие символическое значение». В словаре Гранат термина «ритуал» нет, зато есть статья «ритуальные процессы», отсылающая к известным событиям российской истории. В «Спутнике читателя по газетам и журналам» (Л., 1925) «ритуал» определяется просто как богослужебный обряд. В «Толковом словаре современной общелитературной фразеологии» (М., 1933) имеется следующая статья: «**Ритуал**, 1. *собств.* — церковная обрядность, религиозная церемония (еврейский или христианский пасхальный ритуал, ритуал похорон, свадебный ритуал); 2. *в переносном см.* — вообще, строго соблюдаемая обрядность в каких-либо общественных отправлениях, освященная традицией. Напр., говорят о “судебном ритуале”, о “ритуале общественных празднеств, открытия съездов и пр.”» И наконец, в «Словаре русского языка» (М., 1983) «ритуал» определяется как «1. Совокупность обрядов, сопровождающих какой-либо

религиозный акт и составляющих его внешне оформление. 2. Церемониал, выработанный обычаем, торжественно обставленный порядок совершения чего-либо.»

Как видно, в русском языке термин «ритуал», будучи иностранным по происхождению, обладает гораздо более узким семантическим полем и более явно, чем в европейских, подчеркивает свою религиозную основу. В сознании русского интеллигента второй половины девятнадцатого века термин «ритуал» жестко связывается с религиозной обрядностью («*Странная вещь! Католицизм, умевший создать такие храмы, умевший украсить их такими фресками, такими картинами и статуями, не умел уладить торжественнее, поэтичнее свой ритуал в самом Риме*» — Герцен, *Письма из Франции и Италии*; «*[Полещуки] начали ходить в костел... Там музыка, благоговейная тишина, торжественность богослужения, великолепный ритуал*» — Куприн, *Запечатанные младенцы*).

После Октябрьской революции появляется установка на создание своих, коммунистических ритуалов, противостоящих религиозным. Смысл их вполне очевиден. Как религиозные ритуалы делали зримым существование единой сакральной общности — христианской Церкви, так и коммунистические ритуалы должны были подтверждать наличие нового сакрального образования — государства, строящего коммунизм. Более подробно механизм «ритуалостроительства» мы рассмотрим в следующих главах, сейчас отметим лишь, что употребление термина в этом контексте становится определяющим («*На необходимость хоть какого-нибудь свадебного ритуала указывалось и многочисленными делегатками с мест на недавней сессии ВЦИКа*» — Верес., *Об обрядах*; «*Необходимо, чтобы зная было обставлено специальным ритуалом почета*» — Макаренко, *Методика организации воспитательного процесса*). Столь важное для западной культуры бытовое, «приземленное» значение термина появляется в русском языке позднее и проявляется гораздо слабее («*...нет, видно такой ритуал, что когда математик приходит к отцу, то — приходит молчать*» — А.Белый, *На рубеже двух столетий*; «*Если бы дать Исаю Бенедиктовичу волю, он бы взял такси и носился по Москве наобум, без всякого плану, воображая, что таков ритуал*» — О.Мандельштам, *Четвертая проза*; «*Скупой прощальный ритуал не оборвет нам песни*» — О.Митяев, *Живут такие люди*; «*Главный ритуал “ста дней” в том-то и заключается, что сегодня все происходит наоборот: первыми еду берут “салаги”, а мы — под конец*» — Ю.Поляков, *Сто дней до приказа*).

Остановимся теперь на сопоставлении термина «ритуал» с группой семантически близких ему слов: «обычай», «обряд», «церемония». «Обычай», в отличие от «ритуала» является словом с гораздо более древней историей и, хотя эти термины иногда могут заменять друг друга («*Я отвесил, как полагалось по ритуалу тогдашних*

приличий, по поясному поклону на все четыре пустые стены.» — Н.Морозов, Повесть моей жизни — можно сказать «по тогдашнему обычаю»), слово «обычай» имеет существенно иное семантическое поле. Как это следует из словаря Даля, «обычай» является синонимом «обыкновенения» и трактуется как «привычка, принятое, усвоенное дело, обиходное; нрав, повадка, привычка, усвоенная нраву» с характерными примерами *«У бабы свой обычай, у девки свой. Равные обычаи, крепкая любовь. Не сошлись обычаем, не бывает дружбе. Женский обычай, что слезами беде помогать.»* Как видно из приводимых примеров (а также из нашей интуиции использования понятия) обычай — это привычка, выработанная годами, стиль жизни. В нем нет указания на какую-то иную горизонталь, за ним стоит просто весь предыдущий опыт — можно, конечно, делать и по-другому и в этом не будет ничего кощунственного или циничного, но я так привык, мне так удобнее. Обычай не вырывает из пространства будней, он погружен в будни и воплощает в себе будни.

«Обряд», кажется, стоит намного ближе к «ритуалу». Как мы видели, начальные определения «ритуала» даются через «обряд», и в большинстве исследований эти термины используются как синонимы. Заметим, однако, что у «обряд» существенно иное происхождение. В «Словаре древнерусского языка» И.И.Срезневского «Обряд — ряд, договор; обряд положити — заключить договор». В словаре Даля «обряд» — это «хозяйство, порядок и устройство в доме, обиход; введенный законом или обычаем порядок в чем-либо; внешняя обстановка какого-либо действия условными околичностями; церемония, обык, законный порядок, чин». Как видно, «обряд» изначально имеет семантику, близкую к «обычаю», и строится на идее договора — так делается, потому что так договорено, принято, таков порядок. В этом смысле обряд крещения — это не указание на какую-то высшую реальность, а действие, освященное традицией; крестят, потому что так принято, так договорено. Обряд этимологически ближе, видимо, к обычаю, чем к ритуалу и использовался для выражения идеи ритуала только из-за отсутствия других, более близких по смыслу слов. Ближе всего к «ритуалу» стоит, видимо, русское «чин», обладавшее крайне широким спектром значений в древнерусском («порядок, правило, устав, определенное место, степень, должность, сан, сонм, собрание, лик ангельский, знамя, значение и др.» — у Срезневского) и не менее широко представленное у Даля, но основным значением имеющее «учиненный для чего, устроенный порядок, устав, обряд, уряд. Церковный чин; чин крещения, погребения; чин литургии. Чин венчанья на царство.» Однако к концу девятнадцатого века это слово устарело и использовалось весьма редко.

Что же касается «церемонии», то это слово связывалось в языковом сознании прежде всего со светскими процессиями и, так же как и в английском, несло оттенок ненужного, бессмысленного действия, не

имеющего для себя никакого глубокого обоснования, формальности, преодолеваемой в простом, искреннем общении. Если за обрядом стоит традиция, за ритуалом — высшие ценности, «иная горизонталь», то что, кроме условностей, стоит за церемонией, остается вопросом. У Даля «церемониться, церемонничать, — чиниться, ломаться, оговариваться, заставлять просить, потчевать себя; соблюдать одну внешнюю, ложную и притворную, светскую вежливость. Церемонный, ломливый, кто церемонится... Церемонник, -ница, -монщик, -щица, охотник до светских обрядов, околичностей, вежливостей, церемонный человек». Потом этот уничижительный оттенок ослабляется, но четкая связь именно со светской официальностью в языке остается.

В заключение необходимо обратиться к отличию между термином «ритуал» и термином «праздник». На первый взгляд кажется, что это — не граничащие, а достаточно далеко отстоящие друг от друга понятия. Но при более внимательном рассмотрении бросаются в глаза черты сходства. И государственный ритуал, и праздник часто связаны с каким-либо историческим событием, более того, иногда ритуальное действие составляет существенную часть праздника. Это позволяет некоторым исследователям относить к ритуалам, например, карнавалы (см., напр., *De Matta*, 1977). Для понимания механизма различия праздника и ритуала полезно проанализировать структуру семантического поля термина «праздник». Обратимся к Словарю современного русского языка (т.11, М.-Л. 1961). «Праздник» там определяется как:

1. День или дни торжества, установленные в честь или в память какого либо выдающегося события.

2. День или дни, особо отмечаемые обычаем или церковью. [У них *вотьяков* четыре больших праздника в году, сообразные с началом и окончанием посева, жатвы и покоса. Герцен. *Вотьяки и черемисы*.]

3. Веселье, торжество, устраиваемое по какому-либо поводу. [Ведь сегодня наш семейный музыкальный праздник, и я был бы в большом горе, если бы не смог принять в нем участия. Бородин. Письмо Л.И.Шестаковой 17 ноября 1873 г.] Давать, задавать и т.д. праздник (праздники). [Один студент, окончивший курс, давал своим приятелям праздник 24 июля 1834 года.] Праздник не в праздник. Как у праздника. [*Послушник*] восемь месяцев провел (в обители) как у праздника. Продовольствие хорошее: хлеб всегда мягкий, квас запарный, красный; рыба из своих заливных болот. — Н.Успенский. *Послушник*] // День игр, развлечений и т.п. [Олимпиады, смотри, праздники песни стали традицией в нашей стране. Локшин. *Выдающиеся русские хоры*.] Их (мой, твой) праздник. [По звонким, скрипучим перекресткам улиц бродят жандармы, полицейские. Теперь их праздник, им дано право стрелять в любого, кто

не замрет на месте при первом же окрике: Стой! Сартаков. Хребты Саянские.]

4. О дне, ознаменованном каким-либо важным событием, а также о самом таком важном, приятном событии. [*Отец брал меня иногда на охоту... , такие поездки были для меня праздником. С.Аксаков. Вспоминания.*]

5. Испытываемое от чего-либо наслаждение, приятное, радостное чувство, а также источник наслаждения, радости. [*«Я» нередко наблюдал необычное выражение в глазах влюбленных людей, чувствовал особую доброту любящих; видеть этот праздник сердца всегда было приятно. М.Горький. В людях.*] Праздник на лице, на сердце, в груди. [*И в должность-то я пошел сегодня таким гоголем-щеголем; сияние такое было на сердце. На душе ни с того, ни с сего такой праздник был; весело было! Достоевский. Бедные люди.*]

К этому можно добавить использование некоторых дериватов. Так «праздничный» обозначает «торжественно-радостный, счастливый, веселый» с характерным примером из Гоголя [*Акакий Акакиевич шел в самом праздничном расположении всех чувств. Он чувствовал всякий миг минуты, что на плечах его новая шинель, и несколько раз даже усмехнулся от внутреннего удовольствия*].

Ситуацию еще более проясняет обращение к словарю Даля. Даль производит слово «праздник» от «праздный», давая следующие определения:

Праздновать, быть праздным или не делать, не работать. В непогоду, косцы празднуют. Мы в сумерки празднуем, сумерничаем, гуляем, отдыхаем, не делаем.

Праздничный день или **праздник**, день, посвященный отдыху, не деловой, не работный, противоположно *будень*.

Итак, приведенные примеры весьма наглядно, кажется, определяют место, отводимое понятию «праздник» в «наивной картине мира». Определяющей и для первичного значения термина и для дальнейшего развертывания его семантической структуры является оппозиция «праздник» — «будни». Праздник потому и праздник, что с ним связывается нечто, отрицающее обычный, будничные порядок вещей: отдых от работы, изобилие еды и питья, посещение кем-нибудь из знакомых живущего безвыходно дома человека, новая шинель, составлявшая предмет мечтаний и т.д. Эту же оппозицию подчеркивает немного неожиданное употребление слова у Сартакова: с праздником соотносятся экстраординарные права, данные человеку, даже такие сомнительные как «право стрелять в любого, кто не замрет на месте при первом же окрике: Стой!» Именно преодоление безысходной монотонности обыденной жизни и порождает то ощущение радости и наслаждения, которое отмечается исследователями как одна из важнейших характеристик праздника.

Кажется, в своем отношении к быту праздник близок ритуалу и именно такого рода внешняя близость и дает, видимо, право некоторым исследователям отождествить эти понятия. Но это обманчивое сходство. Ритуальное действие самодостаточно, оно создает свою реальность, для которой реальности быта просто нет, праздник же отталкивается от быта и бессмыслен без быта. Пользуясь аналогиями из логики, можно сказать, что там, где в бытовом пространстве говорится «А», в пространстве праздника утверждается «не-А», а в пространстве ритуала — «В», не имеющее к «А» никакого отношения. Подобное различие очень важно для понимания сути карнавала. Представления о карнавале, как о воспроизведении золотого века изобилия, существовавшего в прошлом, видимо, не совсем корректны. Карнавал как праздник *par excellence* ориентирован не на прошлое, а на настоящее. Как хорошо известно по описаниям, в нем происходит последовательное инвертирование различных социальных связей и социальных ролей, составляющих каркас «бытового» социального пространства, будничных ценностей, правил поведения, преодоление социальных табу. Язык карнавала может быть понятен только в семантике будней, но никак не вне ее, в отличие от языка ритуала он не является независимым языком.

3. Онтологические основания ритуала. Ритуал и экзистенциал

Как показал проведенный анализ, значения термина «ритуал» в русском и европейских языках, в целом, соответствуют друг другу, поэтому при построении концепта мы можем не проводить между ними различия.

Прежде чем переходить к непосредственным обобщениям, сделаем одно отступление общего характера. Мы столкнемся с большими трудностями при описании механизма порождения семантического поля, если не выделим в окружающей человека реальности уровни, качественно отличные от того, который мы привыкли называть «внешним миром», и требующие особого языка описания. То, что человек в процессе деятельности сталкивается с объектами, обладающими иным, чем, например, камень или стул онтологическим статусом, давно уже осознано и исследовано философами. Разделение внешнего мира на «мир, постигаемый чувствами», и «мир, постигаемый мыслью», и изучение внутренней структуры каждого из этих миров находятся в центре философской проблематики классической античности⁶. Так, философская система Платона, например, вырастает из размышлений на тему «что есть храбрость» или «что есть красота». Эти размышления приводят его к необходимости ввести такие образования, как «храбрость сама по себе», «красота сама по себе», отличающиеся от вещей тем, что их нельзя видеть, а можно лишь мыслить. Платон называет их идеями или эйдосами и создает особый инструментарий для работы с ними. Позднее та же проблематика встает в центре средневекового спора об универсалиях,

а затем в тех или иных формулировках проходит сквозь всю европейскую философию. Не обращаясь сейчас к практически безбрежному морю литературы, обсуждающей эти вопросы, отметим лишь считающийся уже общепризнанным факт наличия таких идеальных образований, как теорема Пифагора, например, или символ веры, которые не связаны непосредственно с передающим их материальным носителем (теорема Пифагора может быть записана словами на различных языках или в виде символов, произнесена вслух), но имеют особую форму существования⁷ требующую адекватного описания.

При этом наряду с идеальными структурами, порождаемыми (или открываемыми) мыслью человека, существуют, на наш взгляд, структуры, в создании которых участвует не только мысль, но весь интеллектуальный и эмоциональный опыт людей. Наиболее заметны эти структуры в религии, но реальная область их существования значительно шире. Для нас особенно важно, что иногда подобные структуры порождаются различными социальными группами, такими, как семья, класс в школе, спортивная секция и т.д. Во избежание недоразумений отметим, что эти структуры, которые мы в дальнейшем будем условно называть «экзистенциалами»⁸, отличаются от формальных понятий, маркирующих те же социальные объединения. Экзистенциал возникает тогда, когда образуется некоторая общность, связывающая всех входящих в группу, общность, которая отчетливо ощущается каждым из ее членов. Произвольное объединение людей в 10^а классе 21 школы дает право на введение формального понятия, соответствующего этой структуре, но еще не создает аналогичного экзистенциала. Все мы учились в школе и знаем, что в некоторых классах формальное объединение не приводит к внутренней общности (люди перестают общаться между собой практически сразу же после окончания школы), а в некоторых ощущениях этой общности живет долгие годы. Иногда семью связывает лишь штамп в паспорте при полном отсутствии какого-либо внутреннего единства, а иногда это единство не требует для себя никаких юридических подтверждений. Возникновение и распад экзистенциала — вещь очень тонкая и хрупкая, не подчиняющаяся никаким формальным критериям. Для экзистенциала не существует столь простых и разработанных средств символического выражения, как для теоремы Пифагора, например; его проявления в окружающем человека мире постигаются на интуитивно-эмоциональном уровне (особая интонация в общении, сразу выдающая наличие внутренней связи), но это не делает такие проявления менее значимыми. Экзистенциалы задают ценностные ориентиры и существенным образом влияют на поведение человека.

Однако отмеченная неформализуемость экзистенциала имеет одно очень важное для нас исключение. Часто (хотя и далеко не всегда) группа создает официальные каналы сообщения с экзистенциалом,

когда не выразимое в словах и поднимающееся над плоскостью быта единство становится фактом этой, земной жизни, когда «небо спускается на землю». Ритуал является главным из таких каналов.

Термин «ритуал» возник в секуляризованном сознании человека девятнадцатого века как отзвук религиозного действия, и ключ для его понимания нужно искать именно там: ритуал является выражением «высших ценностей», которые находятся в ином измерении, чем пространство быта, и обладают иным онтологическим статусом. Действие называется ритуальным, если для него определяющей является не практическая необходимость, а символическая насыщенность. Практическое действие становится ритуальным, когда его начинают выполнять вне зависимости от того, необходимо ли оно с точки зрения здравого смысла. Ритуальный статус сообщает простейшему «факту быта» особую серьезность, строгость, напряженность, причем эта строгость является для человека, осуществляющего ритуал, не внешней формой, а сущностно-значимым элементом. «Неестественная серьезность» отмечается исследователями как характернейшая черта ритуала. Можно мыть посуду и готовить потому, что хочется есть, а можно — исполняя священный долг, символизируя этим существование некоторой целостности, которая называется семьей. В этом случае такие вещи, как оставленная наутро посуда или обед, приготовленный второпях, невозможны и рассматриваются как святотатство, в этом случае квартиру убирают каждое утро, даже если она абсолютно чиста, воспринимая такую процедуру, как некое священнодействие.

Описанный механизм справедлив и для понимания гораздо более сложных экзистенциалов, таких как «государство» или «народ». В этом случае ритуальное действие тоже устанавливает «канал связи» с экзистенциалом и ощущение этой связи придает ритуальной процедуре особую напряженность и торжественность.

Важно отметить также наличие «обратной связи» между экзистенциалом и ритуалом. Ритуал не просто напоминает о «высших ценностях», он одновременно как бы «подпитывает» их энергией; пренебрежение ритуальными процедурами постепенно ведет к потере связи между субъектом и экзистенциалом, а если число таких субъектов превышает «критическую массу», то и к распаду экзистенциала.

Отметим еще, что подлинный смысл ритуального действия может быть понят только изнутри, только людьми, знающими о существовании экзистенциала, с которым устанавливается связь. Человек, смотрящий на ритуал извне, увидит лишь бессмысленный набор действий, не имеющих объяснения с точки зрения эмпирической практики этого мира и поэтому воспримет его как предрассудок, как проявление иррациональных аффектов группы. Он сможет подробно описать внешнюю структуру ритуала, может быть, понять механизм его порождения, но онтологическая сущность ритуала будет скрыта

от него. Именно поэтому внешний наблюдатель не в состоянии отличить ритуал от церемонии, форму, наполненную жизнью, от пустой формы⁹

Подведем итоги. Прделанная нами работа позволила выявить семантическое поле, которое стоит за термином «ритуал» в «наивной картине мира», но еще не привела нас к построению соответствующего «идеального типа». Прежде чем делать следующий шаг, мы попытаемся обозреть уже полученные в этой области результаты и обратимся к анализу основных моделей ритуала, созданных отечественными и зарубежными исследователями. Этому будет посвящена вторая глава монографии.

МОДЕЛИ РИТУАЛА: ОБЗОР ОСНОВНЫХ КОНЦЕПЦИЙ

Во второй главе перед нами будет стоять две основных задачи. Во-первых, мы попытаемся построить некоторую (носящую, разумеется, предварительный характер) типологию моделей ритуала, которая позволит нам выделить несколько базовых исследовательских парадигм в этой области. Во-вторых, мы посмотрим, насколько анализируемые модели соответствуют эксплицированному в предыдущей главе семантическому полю термина. Эта работа необходима еще и потому, что в отечественной литературе отсутствуют, кажется, сколько-нибудь подробные обзоры западных концепций ритуала. Разумеется, прежде всего нас будут интересовать модели, описывающие место ритуала в теоретических культурах, аналогичных советской. Однако, так уж сложилось, что все наиболее значимые модели ритуала были выдвинуты исследователями симпрактических культур¹, и только пройдя на материале этих культур весьма основательную концептуальную «обкатку», они стали использоваться для анализа ритуальных процессов в современных обществах*. Поэтому мы вынуждены начать наш анализ с обсуждения концепций ритуала в архаических культурах (хотя во многих отношениях такое обсуждение уводит в сторону от основной линии исследования) и лишь потом рассмотреть, как созданные модели были трансформированы для изучения современной ситуации.

1. История развития концепций «ритуала»

Видимо, начальной точкой в постановке проблемы «ритуала» является работа английского исследователя Робертсона Смита «Лекции по религии семитов» (*Smith, 1969(1895)*). Опыт исследования древнееврейской культуры привел его к убеждению, что любая религия, древняя или современная, состоит из верований, или

* Картина весьма распространенная: слово, за которым стоит интуиция современной исследователю культуры, превращается в конструкт при исследовании культур древности, обживается там настолько, что об этой начальной интуиции просто забывают, а потом возвращается на свою «историческую родину» в качестве гостя, порождая у некоторых исследователей вопросы о правомерности своего использования в современном контексте.

догматов (beliefs), и определенной ритуальной практики и правил поведения (rites), причем если в современной религии стержневым элементом является догмат, а ритуальная практика производна от него, то в древних религиях действие предшествует догмату. Если спросить древнего грека, почему учрежден тот ли иной ритуал, он либо разведет руками, либо сошлется на указание или личное участие какого-нибудь бога. Поэтому, с точки зрения Робертсона Смита, ритуал в древних религиях связан не с догматом, а с мифом (там же, р.170). Однако отсюда не следует, что миф порождает ритуал. Наоборот, первичная ритуальная практика определяет содержание мифа, причем мифы, объясняющие ее, меняются от эпохи к эпохе в соответствии с идеологическими установками, а она сама остается неизменной. Для раскрытия тайны ритуала нужно обращаться не к мифам, не к верованиям, а исследовать реальную жизнь общества.

Идеи Р.Смита оказали прямое воздействие на концепцию ритуала, сформулированную Эмилем Дюркгеймом в его фундаментальном труде «Элементарные формы религиозной жизни» (1912). Эта работа имеет интересную судьбу. Непосредственно книга посвящена проблеме тотемизма, очень модной в то время, но продолжающей вызывать непосредственный интерес и сейчас. Дюркгейм увидел в тотемизме элементарную клеточку, лежащую в основе любой религии, и утверждал, что, исследуя эту клеточку, сможет раскрыть тайну религии как общественного феномена. Ему удалось, удивительным образом подбирая и интерпретируя факты, создать логически совершенную конструкцию, в которой он сводил все формы религии к тотемизму, а тотемизм — к нескольким доминантным теоретическим постулатам. Приведем их формулировки.

Человек, по Дюркгейму, «является существом двойственным. В нем соединены два начала: начало индивидуальное, имеющее свое основание в организме и уже поэтому — узко ограниченную область действия, и начало социальное, которое представляет в нас наивысшую реальность интеллектуального и морального порядка, какую мы только можем познать путем наблюдения, — я имею в виду общество» (Durkheim, 1912, р.23). Религия для Дюркгейма является наиболее ярким выражением общественного начала в человеке, поэтому за всеми религиозными представлениями, по его мнению, стоит общество. Дюркгейм показывает, что фактически именно общество является для дикарей истинным Богом, находящим свое материальное воплощение в тотеме (там же, р.295 — 296). Объединяясь друг с другом в процессе поклонения тотему, совершая ритуальные пляски, дикари как бы аккумулируют в себе воплощенную в тотеме энергию, которую они потом расходуют в обычной, «бытовой» жизни, разбиваясь на небольшие группы и занимаясь охотой и собирательством. После того, как память о связывающей всех общности начинает стираться, а запасенная энергия иссякает, клан снова собирается вместе, чтобы восстановить размытое временем ощущение целостности и обрести утраченные душевные силы.

Как показывает описанный механизм, традиционное общество отождествляется Дюркгеймом с толпой². Это особенно наглядно проявляется в используемом французским исследователем сравнении: возбуждение, достигаемое дикарями в процессе поклонения тотему, сопоставимо с состоянием аффекта, в которое приводит себя и толпу красноречивый и «вошедший во вкус» оратор. При этом происходит процесс как бы «резонансной раскачки» системы, при котором возбуждение трибуна действует на толпу, а ответная реакция толпы — на трибуна, придавая ему новые силы.

Исходя из предложенной модели, Дюркгейм с помощью изящной логической дедукции выводил такие черты «примитивного» восприятия мира, как анимизм, бессмертие души, культ предков, особенности ритуалов погребения. Однако, как это часто бывает, именно предельная логичность схемы явилась лучшим подтверждением ее весьма далекого отношения к реальности. Последующие исследования показали, что материалы, положенные Дюркгеймом в основу концепции, являются, во многом, недостоверными, да и сама трактовка французским исследователем тотемизма рассматривается сейчас этнографами скорее как нонсенс³.

Несмотря на все это, общий подход, сформулированный Дюркгеймом в работе, а также разбросанные по тексту многочисленные замечания частного порядка оказали громадное влияние на социологов и социальных антропологов и, в частности, определили общую проблематику исследования ритуала на полвека вперед, вызывая однозначное и восторженное приятие одних и сопротивление других, т.е. задав систему координат и точку отсчета для дальнейшего движения.

Сформулируем основную установку, каркас модели Дюркгейма. Жизнь любого общества происходит как бы в двух областях, никак не связанных друг с другом и имеющих качественно различную природу: области «священного» или «сакрального» (*le sacré*) и области «мирского» (*le profane*)⁴. Не существует объективного критерия, отделяющего одну область от другой, однако каждый носитель культуры отчетливо воспринимает их качественное различие и в конкретной ситуации всегда может сказать, относится ли эта ситуация к *le sacré* или к *le profane*. Более того, он хорошо осознает абсолютную разделенность и несводимость этих областей друг к другу: они принадлежат двум разнородным пластам бытия, не имеющим между собой ничего общего. Произведя главную дистинкцию, Дюркгейм легко переходит к определению ритуала. Следуя за Р.Смитом в его разделении религии на верования и ритуал, он называет ритуалом систему «правил поведения, которые предписывают, как человек должен вести себя в присутствии сакральных объектов» (Durkheim, 1912, p.56).

Заметим, однако, что, сведя таким образом проблему ритуала к проблеме сакрального, Дюркгейм фактически не решил, а переформулировал задачу. Во-первых, оставалось совершенно непонятным,

как исследователь может отличить священное от мирского в иной культуре, отличной от его собственной, если непосредственная интуиция того и другого у него отсутствует, а объективных механизмов различения нет. Это порождало и второй вопрос: имеет ли Дюркгейм право говорить о всеобщем характере оппозиции, очевидной только для его культуры, и переносить представления своей культуры на все остальные. Как мы увидим в дальнейшем, критика Дюркгейма пойдет именно по этим позициям.

Сам Дюркгейм, однако, дает, хотя и неявно, ответ на второй вопрос. Общность оппозиции «священное-мирское» для всех культур связана с общностью человеческой природы, с индивидуально-коллективной основой человека. Перед этой глубинной общностью отступают на второй план все внешние культурные различия. Сакральное, а значит и ритуал, выражают общественное начало в человеке. Смысл ритуала надо искать не в нем самом, а в порождающем его социуме — эта идея, высказанная Р. Смитом, нашла горячую поддержку у Дюркгейма и активно им разрабатывалась. При этом, правда, как уже было отмечено, традиционное общество отождествлялось французским ученым с толпой. Анализ институтов родства, механизмов передачи власти, алгоритмов практической деятельности, т.е. того, что делает общество *социальной системой*, оказался в этой области вынесенным за скобки его исследований.

Обратимся теперь к вопросу о соответствии модели Дюркгейма с эксплицированным в предыдущей главе семантическим полем. Можно заметить, что в целом она вполне удовлетворяет языковой интуиции, однако еще раз подчеркнем, что это интуиция именно европейской культуры. Опираясь на нее, можно без особых оговорок исследовать ритуальные процессы в рамках европейской культурной традиции, обращение же к другим культурам (и, в особенности, к различным симпрактическим культурам) требует дополнительных обоснований.

Первым в ряду исследователей, опирающихся на работы Дюркгейма и разрабатывающих проблемы, им поставленные, должен быть упомянут А.Р. Радклифф-Браун. Этот английский этнограф и социолог, один из творцов структурно-функционального метода, попытался примирить концепцию Дюркгейма с данными современной ему этнографической науки, отбрасывая то, что уже выглядело как нонсенс и сохраняя ядро модели. Для этого он отошел непосредственно от проблемы тотемизма, подчеркивая всю ее сложность, и обратился к более общей задаче выявления связи социума с его природным окружением. Он попытался показать, что тотемами становятся те виды растений и животных, которые имеют наибольшее значение в повседневной жизни племени, и для характеристики связи между социумом и природой стал говорить о том, что между человеком и элементом природы возникают определенные «ожидания», которые затем могут проявиться в ритуале (*ritual relation*, *ritual*

attitude). Степень этих «ожиданий» выражается в понятии ритуальной значимости (ritual value) природного объекта. Если Дюркгейм объяснял использование того или иного тотема удобством изготовления его эмблемы или знака, то, по Радклифф-Брауну выбор тотема был реализацией бессознательной выделенности объекта, важного для повседневной деятельности и поэтому находящегося постоянно «на глазах» (*Radcliff-Brown*, 1959, p.125, 129).

Существенным достижением Радклифф-Брауна является представление об обществе как о структуре, находящей свое отражение в способе восприятия человеком внешнего мира. Подчиненность природного порядка социальной и культурной традиции проявляется, в частности, в том, что некоторые виды животных и растений персонифицируются и представляются как предки или культурные герои, а также в том, что классификации животных и растений определяются социальными классификациями (каждый вид соотносится с определенной социальной группой). Фактически Радклифф-Браун формулирует здесь концепцию тотемизма, близкую к той, которую позднее более подробнейшим образом разработает К.Леви-Стросс: тотемы у него являются особой системой знаков, посредством которых общество сохраняет память о своей социальной структуре, в частности, о сложнейших системах родства (для этого у различных кланов или фратрий существуют отдельные тотемы наряду с общими для всего племени*) (*Radcliff-Brown*, 1959, p.127 — 131; *Radcliff-Brown*, 1958, p.20 — 21, 61).

При этом, в отличие от Леви-Стросса, считающего описанный выше механизм достаточным для объяснения тотемизма, да и в целом сводящего жизнь общества к интеллектуальной деятельности, Радклифф-Браун осознает, что предложенное им объяснение характеризует позицию стороннего наблюдателя, независимый взгляд извне, а внутренние мотивы, побуждающие дикаря к ритуальным пляскам, совсем иные. Анализируя эти мотивы, он говорит о страхе перед неизвестным, выходящим за пределы практического опыта, и необходимости определенных процедур защиты, вводящих ситуацию в предсказуемое русло (там же, p.148 — 149)⁵; возможности выразить положительные эмоции, связанные с сущностно важными для человека событиями, такими, например, как рождение ребенка (там же, p.150), или просто о восприятии ритуала как религиозной обязанности (там же, p.145)⁶

Подводя итог, отметим, что Радклифф-Браун не создал целостной и непротиворечивой концепции ритуала, но сформулированная им общая установка на поиск истоков ритуала в повседневной деятельности человека, регулирующей его взаимоотношения с при-

* Радклифф-Браун иллюстрирует этот тезис аналогией со святыми: святые почитаются всей церковью, но у каждой местности есть свои, наиболее почитаемые подвижники (*Radcliff-Brown*, 1959, p.127).

родой, и социальной структуре, определяющей отношения людей внутри социума, сейчас является общепринятой у этнографов и социальных антропологов. Проблема состоит только в конкретном описании механизма.

Прежде чем рассматривать дальнейшее развитие предложенного Дюркгеймом подхода, необходимо вернуться назад и обратиться к исследованию, также вошедшему в «золотой фонд» этнографической науки — работе бельгийского фольклориста и этнографа Арнольда ван Геннепа, посвященной rites of passage (1908). Ван Геннеп также пользуется категориями «сакральное» и «мирское», однако, в отличие от Дюркгейма указывает на относительный характер такого разделения, утверждая, что, с одной стороны, объекты могут менять свой статус с течением времени (сакральные становятся мирскими и наоборот), а с другой — что один и тот же человек может быть «сакральным» по отношению к одним соплеменникам и «мирским» — по отношению к другим (Gennep, 1969, p.12). При этом ван Геннепа интересует не столько социальный контекст, сколько непосредственный механизм ритуального действия: он одним из первых описывает внутреннюю структуру ритуала и выделяет в ней некоторые инварианты. Основными «атомами», главными структурными единицами, из которых выстраивается ритуал, ван Геннеп называет «ритуалы перехода» (rites of passage), которые разделяет на три части: ритуалы отделения (rites of separation), ритуалы перемещения (transition rites) и ритуалы воссоединения (rites of incorporation), хотя и утверждает, что это — не единственно возможные типы ритуальных действий и что в различных ситуациях значение каждого из этих «атомов» для всего ритуала различно (там же, p.11). Основным «полем деятельности» для *rites of passage*, по ван Геннепу, являются обряды, связанные с изменением социального статуса человека (рождение, брак, инициация, смерть).

Модель ван Геннепа породила множество исследований, посвященных непосредственно rites of passage, однако она оказала заметное влияние и на ученых, прямо не связанных с этой проблематикой, в частности, на Б.Малиновского, другого создателя структурно-функционального метода, продолжающего работать в системе координат, заданной Э.Дюркгеймом.

Малиновский развивает предложенную Дюркгеймом модель в несколько отличном от Радклифф-Брауна направлении. Он критикует Дюркгейма за пренебрежение индивидуальным началом в обществе и за однозначное отождествление религиозного с общественным, а общества — с Богом, утверждая, что:

а) религиозный акт в примитивных обществах осуществляется и через индивидуальные источники (пророки, оракулы и т.д.);

б) в обществе существуют коллективные процедуры, не являющиеся религиозными;

в) традиции, правила и законы имеют как мирские, так и сакральные основания (*Malinowski*, 1948, p.48–49).

Малиновский вводит в схему Дюркгейма еще один элемент — индивидуума, а ритуал в его модели превращается в «мост», связывающий индивидуума и общество. Посредством ритуала общество решает свои проблемы, которые, по Малиновскому, сводятся к вовлечению индивидуума в круг общественных обязанностей и снятию у него стрессовых состояний, вызванных сменой социального статуса, страхом смерти и т.д. Ритуал становится у Малиновского «школой морали». С помощью ритуала «хитроумное» общество в приятном, игровом, эмоционально-зрелищном виде (облекая горькую и пресную пилюлю в сладкую оболочку), прививает «школьнику» свои правила и нормы, защищает от стрессов, способствует сохранению религиозной традиции.

Каждая ритуальная процедура находит у Малиновского свое логичное объяснение. Так, погребальный ритуал нужен не столько для того, чтобы обеспечить достойную будущность покойному, сколько для того, чтобы снять у человека страх смерти, дезорганизирующий его и ставящий общественный порядок под сомнение; ритуал плодородия нужен для того, чтобы дикари уважительно относились к пище и не тратили ее понапрасну; инициационные церемонии помогают юноше стать мужчиной с его обязанностями, привилегиями, ответственностью, знанием традиций, умением обращаться с сакральными объектами (там же, 1948, p.23–25, 30–35).

Мы видим, что, хотя Малиновский и постулирует значимость отдельного человека как не сводящейся к социуму реальности, этот человек, фактически, является у него марионеткой, куклой, за счет которой общество решает свои проблемы. В общем контуре концепции начинают узнаваться гегелевские очертания. То, что у Гегеля было «хитростью» абсолютного духа, использующего конкретных людей как материал для вышивания тончайшего диалектического полотна, у Малиновского становится «хитростью» общества, использующего этих людей в качестве винтиков, обеспечивающих нормальное функционирование системы, а ритуал — в качестве смазочного масла, нужного, чтобы винтики хорошо вращались и не скрипели. Обратившись к построенному в первой главе семантическому полю, можно заметить, что такая трактовка представляет собой последовательную десакрализацию сакрального, перевод его в мирскую плоскость. Никакой высшей реальности не существует, это — обман, сказка, и, фактически, ритуальное действие столь же утилитарно, как и потребление пищи, например. Только знает об этой утилитарности не дикарь, которого обводят вокруг пальца, а обманываемое его для его же блага Общество и Малиновский.

Позиция Малиновского характеризует взгляд стороннего наблюдателя, который не в состоянии уловить второго, высшего пласта

реальности, для которого не существует экзистенциала, канал связи с которым открывает ритуал. Отметим, что такая ограниченность характерна практически для всех исследователей, работающих в парадигме функционализма*

Вторым направлением в исследовании ритуала, появившемся много позже первого, является восприятие ритуала как структуры, несущей некоторое сообщение, которое должно быть расшифровано. Структуралистов интересует, в первую очередь семантика самого ритуала, символическое значение слов и жестов, и лишь потом социальный контекст. Необходимо отметить и еще одну особенность. Если функционалисты делают основной акцент на эмоциональном состоянии участников ритуала, то структуралисты ищут в ритуале выражение универсальных логических законов, относя его к сфере мышления, а не эмоций. Такой подход опирается на результаты, полученные в последние десятилетия лингвистами, и не случайно структуралисты постоянно используют аналогии из области лингвистики, а то и прямо называют ритуал языком. Фундамент этого направления образуют работы К.Леви-Стросса, который сформулировал необходимые для частных исследований методологические процедуры, хотя и ритуалом самим по себе занимался крайне мало.

Справедливости ради нужно сразу сказать, что Клод Леви-Стросс — фигура гораздо менее однозначная, чем это иногда считается, и не помещается в «прокрустово ложе» стандартной структуралистской модели, которую навязывают ему многие его последователи и интерпретаторы. Как первопроходец, он скорее ставил вопросы там, где они раньше не возникали, чем давал какие-то однозначные ответы. При внимательном чтении можно заметить, что отдельные фрагменты его работ плохо коррелируют между собой. И это не является результатом логической непродуманности или невнимания к фактам, но имеет сущностный характер. Нерв построенный французского исследователя составляет утверждение, что подлежащая наблюдению и описанию реальность представляет собой «нечто вроде компромисса между определенными историческими тенденциями и специфическими характеристиками среды, с одной стороны, а с другой — ментальными требованиями, которые в каждом ареале являются продолжением прежних требований такого же вида. Приспосабливаясь друг к другу, эти два порядка реальности смешиваются, создавая таким образом значимое целое». (Леви-Стросс, 1994, с.339)

* Построения Малиновского вызывают в памяти классический пассаж из «Чжуан-цзы»:

«Чжуан-цзы и Хуэй-цзы прогуливались по мосту через реку Хао. Чжуан-цзы сказал: «С каким наслаждением эти ельцы играют в воде — в этом удовольствие рыб»

«Ты ведь не рыба, откуда тебе знать, в чем ее удовольствие?» — спросил Хуэй-цзы.» (Древнекитайская философия. т.1, М., 1972, с.276, пер. С.Кучеры)

Это утверждение можно отнести и к самому Леви-Строссу, в котором соединялись математик, работающий с предельно абстрактными моделями и стремящийся свести реальность к набору математических преобразований, и естествоиспытатель, с глубоким и пристальным вниманием подходящий к богатству обрушивающегося на него экспериментального материала, не пренебрегающий даже самыми необычными частностями и мелочами. Две эти тенденции постоянно боролись в нем, не приводя, кажется, к гармоничному синтезу, но опровергая и «остраняя» одна другую.

Отметим еще раз, что область основных научных интересов Леви-Стросса составлял миф, а ритуал — лишь в его связи с мифом. Не обсуждая здесь подробно всю проблематику работ французского исследователя, остановимся лишь на том, что существенно для дальнейшего. По Леви-Строссу, миф представляет собой набор элементов, значение каждого из которых определяется внешней средой, контекстом, но отношения между которыми постоянны (там же, с.154) и могут получаться одно из другого путем преобразований, аналогичных преобразованиям элементов в группе*. Такие преобразования происходят вдоль осей, как бы исходящих из одного мифа в различных направлениях; осей, которые задаются ассоциациями, выражающими отношения оппозиции, корреляции или аналогии (там же, с.140). Реальная история размывает строгие границы (Леви-Стросс использует здесь образ дворца, уносимого потоком), однако при скрупулезном исследовании их можно восстановить.

Принципиальным является утверждение Леви-Стросса, что для понимания значения конкретного мифа нужно знать не только значения входящих в него элементов, но учитывать и всю совокупность мифов данной культуры, определяющую «семантическое поле» каждого отдельного мифа (там же, с.295 — 296).

Применение такого подхода к изучению ритуала задает следующее направление исследования: необходимо выявить минимальные единицы ритуала, классифицировать их, описать способы их взаимодействия, разрешенные и запрещенные трансформации, а также определить значение, которое имеет каждый элемент в заданном социальном контексте. После того, как это сделано, можно «прочитать» ритуал, сформулировать передаваемое им сообщение.

Разные исследователи с различной степенью глубины работали в указанном направлении. В качестве примера одного из наиболее прямолинейных построений остановимся на концепции известного американского этнографа и социального антрополога Э.Лича. Лич подразделяет все действия на *do things* (действия, в которых основным является технический, утилитарный аспект) и *say things* (действия, несущие прежде всего эстетико-информационную нагрузку). Так, если

* Имеется в виду математическое понятие группы элементов.

я одеваю свитер потому, что мне холодно, то это *do things*, а если для того, чтобы произвести им впечатление на гостей — это *say things* (Leach, 1968, p.523). Все, что относится к *say things*, по Личу — ритуал.

Отметим, что такой подход сильно искажает описанное в предыдущей главе семантическое поле. Лич относит к ритуалу действия, которые в обычном словоупотреблении ритуалом не считаются, заменяя этим термином то, что обычно называется словом «знак». При этом происходит следующее. С одной стороны, ритуальный акт десакрализуется, и сфера сакрального просто исчезает, как придуманный кем-то миф⁸. С другой стороны, каждое естественное действие человека «политизируется», получает большую напряженность. Человек начинает непрерывно совершать ритуалы — дома, на службе, в транспорте; вместо естественной одежды, к которой он привык, на него надевается парадный костюм, что полностью лишает его свободы передвижения, делая его жизненное пространство «всесакральным» и «безбытным».

Однако развитие идей Леви-Стросса велось не только в направлениях, аналогичных предложенным Э.Личем. Другим автором, активно использующим идеи Леви-Стросса в применении к ритуалу, но одновременно объединяющим их с подходом функционалистов, является В.Тернер. Методы этого исследователя активно используются при анализе ритуалов в современных обществах, поэтому мы остановимся на них подробнее.

Тернер прямо говорит о том, что ритуал можно рассматривать как язык, первичными структурными элементами которого являются символы. «Группы символов могут быть выстроены таким образом, чтобы составить сообщение, в котором определенные символы функционируют аналогично частям речи и в котором могут существовать условные правила соединения», — пишет он (Тернер, 1983, с.42, ср. Leach, 1968, p.524). Он подробно исследует состав этого языка и вводит первичную классификацию как самих символов, так и способов определения их значения. Тернер разделяет символы на *доминантные* и *инструментальные*. Доминантными он называет символы, имеющие некоторое универсальное для данной группы ритуалов значение, не зависящее непосредственно от ритуального контекста. Эти символы присутствуют в огромном числе ритуалов данной культуры и являются как бы центрами, структурирующими ритуальное действие (таким доминантным символом для советской культуры является, например, красное знамя). Инструментальные символы не имеют заранее известного значения, оно определяется ритуальным контекстом всего действия (Turner, 1967, p.31 — 32).

Доминантные символы, по Тернеру, — «символы, несущие и одновременно конденсирующие значение; при этом каждый символ скорее многозначен, чем однозначен. Наиболее существенным их качеством является смешение примитивно физиологического и структурно нормативного, органического и социального. Такие символы

конденсируют противоположные качества, являются единством “высокого” и “низкого”.» (*Turner, 1967, p. 29—30*). Благодаря отмеченным особенностям доминантного символа во время ритуала снимается напряжение между личностью и социумом; личность не «умирает» в социуме (как у Дюркгейма), но становится изоморфной ему. За счет этого, по Тернеру, ритуал решает важнейшие нравственные, воспитательные задачи. «В ситуации ритуального действия с его приводящей в возбуждение массовостью и направленными психологическими стимулами, такими как музыка, пение, танцы, алкоголь, раздражающая и эксцентричная манера одеваться, ритуальные символы, видимо, осуществляют преобразование между полюсами значений. Носящие формальный характер нормы “пропитываются” эмоциями, а простейшие эмоции “облагораживаются”, обретая связь с социальными ценностями. Утомительность моральных принципов трансформируется в “любовь к доблести”» (там же, p. 30).

Тернер, как мы видим, на первый взгляд, выражает здесь установки, близкие к установкам Малиновского, но фактический смысл его высказываний другой. Выделенный Малиновским в качестве доминантного пропедевтический аспект является лишь одной из составляющих нагруженного богатством смысла ритуального действия. Тернер не задает по отношению к ритуалу вопроса «для чего», ритуал для него всегда «что», не вторичная, а первичная реальность, внутри которой решаются как познавательные, так и этические проблемы и социума, и человека, центр жизни традиционной культуры. В ритуал вовлечена вся личность целиком, а не только мысль (*Тернер, 1983, с. 135*).

Еще одним важным моментом в работах Тернера, раскрывающим его подход к ритуалу как к языку, является введение трех параметров символа: экзегетического, операционального и позиционного. Действительно, пытаясь трактовать ритуальное действие как язык, исследователь сразу сталкивается с тем, что этот язык достаточно сложен и состоит из движений, слов, музыки, из совмещения статики и динамики, поэтому как устанавливать значение каждого «слова» и вводить аналог грамматических конструкций, абсолютно непонятно. Если же учесть, что обычно исследователь сталкивается не с родной для него культурой, слова и жесты которой пропущены сквозь сердце, а с чуждой культурной средой, в которой приходится пробираться на ощупь, не обладая интуитивным ощущением правильности маршрута, то это еще более усложняет ситуацию. Тернер пытается преодолеть возникающую трудность за счет введения в исследование нескольких «координатных осей». Он утверждает, что для дешифровки значения конкретного символа необходимо привлекать интерпретацию его самими участниками (экзегетический параметр), анализ операций, осуществляемых с ним (операциональный параметр) и отношений его с другими символами (позиционный параметр) (см. *Тернер, 1983, с. 41*).

Еще одним важным результатом Тернера, являющимся его оригинальной разработкой и активно используемым сейчас при анализе современных ритуалов, является оппозиция «коммунитас» — «структура». Используя в качестве аналогии соотношение неопределенностей Гейзенберга, Тернер указывает на ограниченность структурного подхода, утверждая, что он охватывает не всю реальность, а только ее часть (Turner, 1967, p.68 — 71). В любой структуре всегда остается неструктурируемый остаток, который позволяет выйти за пределы структуры и взглянуть на нее со стороны. Столкнувшись с этим при исследовании лиминальной фазы *rites of passage*, Тернер ввел понятие *communitas*, описывающее состояние, в котором отсутствуют социальные перегородки, в котором все равны и все ощущают себя частями единой целостности. Внешним выражением такой целостности является структура, но она не сводится к этой структуре. Это как бы некое изначальное состояние бытия, творческий хаос, хранящий в себе зародыши любых форм. По Тернеру, ритуальный переход от одной позиции к другой в социальной структуре происходит через отказ от позиций, через обращение к тому, что находится вне структуры, к изначальной целостности (см. Тернер, 1983, с.168 — 230; Turner, 1977, p.36 — 51). Лиминальное состояние связано с неразличимостью смерти и жизни, с полной потерей или резким понижением социального статуса, с отказом от социальных ролей или их инвертированием. Лиминальность часто трактуется как смерть, но смерть, беременная рождением, как ничто, в котором есть все, в котором еще не разделены живое и мертвое, человек и животное, взрослый и ребенок и т.д. Тернер подробно исследует связь *communitas* с лиминальностью, описывает типы *communitas*, но эти, бесспорно, важные разработки не имеют непосредственного отношения к избранной нами теме.

В заключение необходимо обратить внимание на то, что структурный подход Тернера также выводит его за пределы семантического поля термина и заставляет называть ритуалом действия, к ритуалу в «наивной картине мира» не относящиеся. В.Тернер определяет ритуал как «стереотипную последовательность действий, которые охватывают жесты, слова и объекты, исполняются на специально отведенном месте и предназначаются для воздействия на сверхъестественные существа в интересах и целях исполнителей» (Turner, 1967, p.19). Далее в своей работе он анализирует в качестве ритуальной ситуацию, когда человек иррациональными (с точки зрения современника Тернера) действиями добывается рационального результата, т.е. магия для него является частным случаем ритуального процесса. Однако из-за невозможности провести четкую разграничительную черту между естественными и сверхъестественными методами можно считать ритуальными и действия ученого-экспериментатора, который для проведения эксперимента, в котором он хочет зафиксировать рождение *w-бозона*, применяет «стереотипную

последовательность действий, которые охватывают жесты, слова и объекты, исполняются на специально отведенном месте и предназначаются для воздействия на сверхъестественные существа в интересах и целях исполнителей». И дело здесь не в невинном смещении акцентов; создается впечатление, что благодаря такому «невинному» искажению семантического поля, при котором представления собственной культуры накладываются на традиционную, возникают утверждения о «всесакральности» и «безытности» мира первобытного человека, кардинально искажающие, на наш взгляд, реальное положение дел.

Особо хочется остановиться на работах В.Топорова, М.Элиаде и М.Евзлина, которые объединяют подход Дюркгейма со структуралистским. Мы уже говорили об их модели. Ритуалом *par excellence* эти авторы называют ритуал творения Космоса из Хаоса, сводя все остальные типы ритуала к ритуализации (Топоров, 1988, с.53). Представляя собой весьма изящную логико-философскую конструкцию в работах Топорова и Элиаде и доходя до логического тупика в книге Евзлина, где ритуал выводится из архетипов, получающих у этого автора онтологический статус (Евзлин, 1993, с.69), такой подход опирается на утверждения о принципах мышления человека традиционной культуры, расходящиеся с множеством опытных данных, полученных этнопсихологами. Мы, однако, не будем здесь подробно останавливаться на особенностях этого подхода, так как по предложенному в его рамках определению, ритуалы в современной культуре просто невозможны.

2. Модели ритуала в современной культуре

Исследователи ритуала в современной культуре, в основном, используют изложенные выше модели. Наиболее часто упоминается и активно используется концепция Дюркгейма, так или иначе принимаемая за точку отсчета большинством исследователей. Наиболее ярким воплощением идей Дюркгейма можно считать разработанную, главным образом, Р.Беллой концепцию «гражданской религии» (*civil religion*), хотя в работах этого ученого непосредственно о ритуале не говорится ничего. Модель Беллы будет важна для нас при анализе советской культуры, поэтому мы остановимся на ней подробно.

По утверждению Беллы, любые политически организованные общества имеют в той или иной форме свою гражданскую религию, выражающую идею сакральной целостности, стоящей за ними¹⁰ (Bellah, 1974b, p.257). Однако одним из наиболее «чистых» образцов таких обществ являются США, и именно на американском материале формулирует исследователь основы своей концепции (Bellah, 1974a). Начиная рассуждения, Белла обращается к клятве, которую американский президент произносит во время инаугурации и отмечает, что президент клянется в добросовестном исполнении своих обязанностей не только перед согражданами, но и перед Богом. Белла замечает,

что этот Бог не является богом какой-либо конкретной религии (президент может быть католиком, протестантом, иудеем и т.д.), и, пытаясь определить его сакральный статус, приходит к выводу, что он представляет собой особую сущность, рожденную (или открытую) экзистенциальным опытом первых американских переселенцев, — это Бог, избравший американцев для исполнения своей воли так же, как Яхве избрал иудеев. Действительно, ветхозаветные параллели про- низывают эпоху становления гражданского сознания Америки. Америка называется землей обетованной, американским Израилем, Европа сопоставляется с Египтом, Вашингтон — с Моисеем, Декларация Независимости — со священными скрижалями. Названия многих городов совпадают с библейскими (Вифлеем, Новый Хананан, Хаброн, Салем, Назарет) (*Bellah*, 1974a, p.28—30; *Richardson*, 1974, p.172). Однако в отличие от Бога Ветхого Завета, Бог американцев характеризуется не только своей связью с американским народом, у него есть и свои сущностные черты, свои цели, выразителем которых и является Америка. С точки зрения Беллы, этот Бог (в отличие от христианского) значительно больше связан с категориями порядка, закона и права, чем с категориями спасения и любви, и его цель состоит в утверждений на земле демократии и прав человека, в борьбе с тиранией, несчастьями, войнами, бедностью (*Bellah*, 1974a, p.25). При этом права человека превращаются из социальной в сакральную категорию, а защита их становится священным делом.

Неудивительно, что одним из следствий подобного подхода стало отношение к политической деятельности по устройению государства как к священному занятию. Политический порядок становится местом, где разыгрывается драма человеческого спасения (*Richardson*, 1974, p.171). Один из основателей американского государства и создателей концепции «гражданской религии» Томас Джефферсон говорит, что высшее блаженство для него — заседать в Конгрессе с наиболее прославленными своими коллегами (*Richardson*, 1974, p.171). Отсюда вторым пластом ассоциаций (впрочем, менее явным) становятся Афины, а речи первых президентов (Линкольна, Вашингтона, Джефферсона) удивительно напоминают знаменитую речь Перикла у Фукидида, выражающего такое убеждение в священной предназначенности Афин для воплощения идеала государственного устройства.

Кроме статуса защитника демократии и прав человека Бог американцев выполнял, по мнению Беллы, еще одну важнейшую функцию. Перед его лицом они объединялись, ощущая себя единой целостностью. При этом Бог Америки как бы совпадал с самой Америкой¹¹. Существование американского государства и сохранение принципов, положенных в его основание являлись еще одной, более явной стороной «гражданской религии», что приводило к сакрализации своего прошлого, своей истории. Об этом свидетельствует и «религиозный» календарь американцев: большинство сакральных праздников *civil religion* связано с определенными историческими событиями (*Warner*, 1974).

Анализируя социальные функции «гражданской религии», Белла указывает на противоречие между республиканской традицией и традицией либерализма, выразившееся в противоречии между Декларацией Независимости и Конституцией (*Bellah, Hammond, 1980, p.9–10, 202*). Если республиканская идея считает высшим благом процветание государства как целого, предполагающее равное участие всех граждан в управлении государством, и имеет в качестве образца Афины, то идеи либерализма олицетворяют такие нововременные мыслители, как Гоббс, Локк или Адам Смит, берущие за основу системы принцип эгоизма и считающие государство вспомогательным средством для благоденствия отдельной личности. С точки зрения Беллы, общество, построенное исключительно на идее либерализма, невозможно, и для того, чтобы смягчить эгоцентризм либеральных установок, чтобы придать зависимости личности от общества сакральный статус, и нужна гражданская религия, представляющая, фактически, сакрализацию республиканских ценностей*

При этом существенно, отмечает Белла, что гражданская религия разделяет сферы влияния с традиционными религиозными системами и оставляет частную жизнь человека в неприкосновенности, обращаясь к нему как к части единого общественного организма, но понимая, что он не сводится к этой части.

Если обобщить в заключение концепт «гражданской религии» до предельно абстрактной формулы, то можно сказать, что каждое государство, кроме юридического факта существования, представляет

* Исследователи обращают внимание и на еще одну проблему, связанную с расхождением между либеральной и республиканской идеями. Условно ее можно сформулировать так: что делать, если моральные нормы, которыми живет человек, или его религиозные убеждения придут в противоречие с обязанностями, налагаемыми на него государством? Эта проблема хорошо осознавалась творцами идеи гражданской религии, в частности, Т.Джефферсоном, и имела весьма оригинальное решение (см.: *Little, 1974*). В центре мировосприятия Джефферсона находился *natural law* естествознания XVII–XVIII века. Джефферсон утверждал, что как в физике законы движения одни и различия порождаются лишь различными начальными условиями, так и различные религии являются различными интерпретациями, различными представлениями одного и того же Бога, Бога американцев, поэтому религиозный плюрализм допустим и не вступает в противоречие с гражданскими обязанностями, которые определены тем же Богом. Аналогично обстояло дело и с моральными нормами. Для Джефферсона «моральное чувство есть такая же часть человека, как рука или нога», оно связано не с разумом, а с природой человека и сводится к добру, здоровью, успеху в делах, свободе в начинаниях. Такая этика «здорового смысла» не может вступить в противоречие с обязанностями перед государством, опирающимся на те же самые принципы, а люди, нарушающие ее, должны быть наказаны. При этом принцип свободы допускает, что чудачки могут заниматься метафизическими рассуждениями или религиозными спекуляциями, если это не вступает в противоречие с общественными нормами. Свобода для таких чудачеств должна оставаться, так же, как и свобода игр для детей. Понятно, что такая философия является диктатом «среднего человека», диктатом «здорового смысла», т.е. особым видом тоталитаризма.

собой некоторую сакральную целостность (экзистенциал, в нашей формулировке), и система «гражданских ритуалов», называемых «гражданской религией», устанавливает «канал связи» с этой высшей целостностью¹². Далее уместно остановиться на работах Клиффорда Гирца. Существенным его вкладом в теорию ритуала, значимым для нашего анализа ритуалов в советской культуре, является выделение в ритуальном действии *a model of* и *a model for* компонент. Гирц утверждает, что «в отличие от генов и других не-символических источников информации, которые являются только *models for*, но не *models of*, произведения культуры имеют некоторую двойственность: они дают значение, т.е. объективную концептуальную форму социальной и психологической реальности, одновременно и формируясь ею и формируя ее» (Geertz, 1966, p.7–8). *Models for* есть и у животных — их действия являются реализацией определенных генетических кодов, но *a model of* возникает только у человека и связана с присущими ему возможностями создания вторичных знаковых систем, отражающих внешний мир. Если функционалисты сводили ритуал к *a model of* подходу, то Гирц акцентирует внимание также и на способности ритуала структурировать внешнюю реальность.

Еще одно направление, активно развиваемое современными исследователями ритуала, относится к использованию ритуала в «пространстве повседневности». Оспаривая универсальность проводимого Дюркгеймом разделения на сакральное и мирское, многие социальные антропологи говорят о культурной заданности такого разделения и изучают ритуалы в быту, в семье, т.е. в сфере, которая традиционно связывается с понятием будничного существования и противостоит сфере сакрального (см. Nacane, 1983, p.7; Moore, Myerhoff, 1977, p.3, 14–15, 20; Riviere, 1992, p.21–22). Для описания событий такого рода авторами вводятся понятия «secular ritual» или «profane ritual» и рассматривается механизм сакрализации повседневной жизни. Мы остановимся на уже упомянутой статье С.Мур и Б.Майергоф (Moore, Myerhoff, 1977), в которой обобщается опыт работы многих исследователей и где вопросы, связанные с концепцией secular ritual да и просто с концепцией ритуала в современной культуре, изложены, кажется, наиболее корректно. Авторы выделяют следующие черты ритуального процесса: повторяемость; «театрализованность» действия, представляющего собой как бы часть пьесы; «специально» выработанный стиль поведения (действия и символы используются в необычном для них значении, или используются необычные знаки или символы); упорядоченность (хаос возможен в определенных местах в определенное время, т.е. хаос является фрагментом ритуального порядка); особое эмоционально-приподнятое состояние участников; обязательность социального значения ритуала, наличие некоторого передаваемого ритуалом социального сообщения.

Авторы указывают на необходимость отделения церемонии и ритуала (эти слова выступают у них как синонимы) от драмы и игры, допуская, что в последних, а также в обычных действиях, может содержаться момент *ритуализации*, т.е. использования некоторых ритуальных форм для передачи неритуального содержания. Авторы говорят о важности различения инструментального и ритуального поведения, указывая при этом, что инструментальные действия могут быть выражены в ритуализованной манере. Так, армия может двигаться, маршируя, собрание — подчиняться жестко заданной схеме.

Исследователи говорят о необходимости изучения психологического состояния участников, указывая, что только такой анализ может различить ритуал и действие, предписанное этикетом, при их внешнем, формальном сходстве.

Сопоставляя религиозные и светские ритуалы, Мур и Майергоф приходят к выводу, что и те, и другие делают видимым «невидимое», дают возможность внешнего выражения невербализуемой, неопределенной реальности, но если религиозный ритуал обращается к иному миру, не имеющему аналога в «мире дольном», то светский или гражданский ритуал соотносится с реальностью, имеющей формальный аналог и термин для своего выражения (Государство, Партия, Семья и т.д.).

Отметим, что выше мы говорили об исследователях, отталкивающихся от оппозиции Дюркгейма, т.е. берущих за точку отсчета функциональный подход. Работы по современному ритуалу исследователей структуралистской ориентации посвящены, в основном, изучению структуры конкретных ритуалов. Эти работы наглядно показывают, что структуралистская методика, не имеющая ничего в качестве противовеса, хотя и позволяет анализировать внешнюю структуру ритуала, устанавливать значения входящих в него действий, не может отделить ритуал от внешне близких ему символических систем, таких как спектакль или карнавал. Мы уже отмечали, что существование экзистенциала не улавливается сторонним наблюдателем. Такая слепота формального анализа и ведет к описанной нами в первой главе деформации семантического поля, приводящей к заведомо ложным результатам¹³.

Отметим в заключение, что наличие двух парадигм, задающих типологию моделей описания ритуала, является частным проявлением обозначенного в предисловии противоречия между методологическими установками социолога и историка культуры. Если для первого ритуал — это элемент социальной структуры, полностью подчиненный социальным отношениям и не обладающий никакой внутренней самостоятельностью, то для последнего он — самодостаточная реальность, обладающая собственной внутренней логикой и не требующая для понимания этой логики обращения к социуму. Видимо, для получения адекватной картины необходимо учитывать оба отмеченных

фактора. Являясь частью социальной системы и неся на себе огромную социальную нагрузку, ритуальное действие обладает своими «законами жанра», сближающими его с художественным произведением и требующими самостоятельного исследования.

3. Что такое ритуал: опыт построения идеального – типической конструкции

Естественным завершением проделанного анализа и практической реализацией изложенных в предисловии установок должно служить построение «идеального типа» ритуала. Мы попытаемся осуществить такое построение в виде системы тезисов.

1. Для корректного описания ритуала необходимо ввести представление об особом типе объектов, отличных, с одной стороны, от материальных предметов, таких как камень или стол, и, с другой стороны, от идеальных сущностей, таких как теорема Пифагора или символ веры. Мы будем называть такие объекты экзистенциалами.

1.1. Экзистенциалы появляются в процессе социальной деятельности человека и обычно являются идеальным выражением таких общностей, как семья, класс в школе, политическая партия, государство. Однако экзистенциалами могут быть и объекты другого рода, например, герой, святой, бог.

1.1.1. Возникая как идеальное проявление некоторой общности, экзистенциалы обладают и собственной внутренней структурой. Так, бог Америки в *civil religion* Р. Беллы выражает не только определенное социальное единство, но также и вполне конкретный набор идей (свобода, демократия, права человека).

1.2. В отличие от материальных предметов экзистенциалы допускают лишь символическое выражение в окружающей человека реальности, их нельзя увидеть, потрогать, «подержать в руках».

1.3. В отличие от понятий и различных понятийных конструктов, существующих вне времени и пространства, экзистенциалы возникают и исчезают, а в процессе своего существования могут менять внутреннюю структуру. Пространство экзистенциалов вторично по отношению к социальному пространству, причем образование экзистенциала связано не только с интеллектуальной, но и с эмоциональной деятельностью человека (экзистенциал требует всего человека, забирает его «со всеми потрохами»). Однако верно и обратное: существование экзистенциала определяет многое в социальном бытии, задавая для членов социума высшие ценностные ориентиры.

1.3.1. Некоторой социальной общности могут соответствовать одновременно и экзистенциал, и понятие. При этом если актуализация понятия («семья Ивановых», например) определяется формальными моментами (соответствующая процедура регистрации брака), то возникновение и исчезновение экзистенциала невозможно уловить формальными критериями (экзистенциал «семья Ивановых» образуется и исчезает «за границами» всяких формальных процедур).

1.3.2. Как следует из предыдущего пункта, еще одной особенностью экзистенциала является крайняя хрупкость его символического выражения. Возникающий как единство «разума и сердца», он и для своего обнаружения требует не только рационального, но и эмоционального участия. Символическим выражением экзистенциала является особое поведение членов группы, за которым стоит ощущение внутренней общности.

2. Однако исключением из этого правила является ситуация, когда группа сама открывает «канал связи» с экзистенциалом, когда трудно уловимая идеальная сущность находит воплощение в конкретном материальном действии. Ритуал является важнейшим из таких каналов. Весь процесс ритуального действия, структура ритуала, а также значение конкретных составляющих его элементов направлены на символическое выражение экзистенциала.

2.1. Ритуал отличается от языка и строящихся на его основе семиотических систем тем, что составляющие ритуальное действие слова, движения и жесты несут не понятийную, а экзистенциальную нагрузку.

2.2. Отсюда следует, что для адекватного изучения ритуала взгляд внешнего наблюдателя, позволяющий исследовать его структуру, определить функциональное назначение его элементов должен быть дополнением к взгляду «изнутри», дающему возможность анализа эмоционального состояния участников, «погружения в ритуал», возможность ощущения связи с экзистенциалом, лежащим в его основе.

2.3. Именно взгляд «изнутри» позволяет отличить ритуал от церемонии, в которой связь с экзистенциалом потеряна, и от ритуала осталась лишь внешняя оболочка, скрывающая пустоту. С помощью такого взгляда можно отделить ритуал и от внешне похожего на него обычая, за которым в принципе не стоит никакого экзистенциала, а необходимость, с которой выполняется действие, внешне напоминающая ритуальную, объясняется традицией или привычкой, т.е. описывается в терминах «бытовой» горизонтальности.

По этим же критериям ритуал отличается и от праздника (в частности, карнавала), который отрицает или инвертирует структуры и ценности повседневной жизни и не требует для своего описания иного онтологического пространства. Необходимо остановиться и на встречаемом в некоторых работах сопоставлении ритуала с театральным представлением. Здесь также налицо некоторое внешнее сходство (наличие определенных ролей, символическая нагрузка всего действия, присутствие пласта реальности, находящегося «за кадром»). Однако глубинное отличие спектакля от ритуала, проявляющееся и в многочисленных внешних особенностях (большая произвольность трактовки роли в пьесе, стремление актера к оригинальности и актора в ритуале — к точному соблюдению канона и т.д.) состоит в том, что невербализуемая реальность пьесы творится здесь и теперь, ее еще нет, а реальность ритуала уже задана и с ней устанавливается связь по жестко определенному канону.

ОБЩИЕ ПРОБЛЕМЫ ОПИСАНИЯ СОВЕТСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Переходя к описанию другого концепта, вынесенного в заглавие, мы сталкиваемся с проблемами иного рода. Эти проблемы удачно выражаются одним популярным в последнее время тропом: прежде чем говорить о советской культуре, нужно сначала выяснить, как вообще можно о ней говорить, необходимо понять, не содержит ли в себе бином «советская культура» логическое противоречие, напоминая чем-то оксюмороны наподобие «круглого квадрата» или «живого трупа». Попытка ответить на поставленный вопрос привела автора к разработке специальной модели описания культуры, созданной *ad hoc*, но имеющей, кажется, более универсальный характер. Этим объясняется структура главы. В первом параграфе мы определим основные понятия используемого в дальнейшем инструментария и опишем «топологию» заданного пространства, а в последующих посмотрим, как предложенная модель «работает» на материале советской культуры.

1. Описание инструментария исследования

Первым вопросом, который возник у автора при обращении к советской культуре, был вопрос о степени ее самостоятельности. Очевидно, что о советской культуре можно говорить только как о «вторичной» культуре, т.е. культуре, возникшей в уже освоенном культурном пространстве и активно использующей при своем формировании другие культурные традиции. Но в отличие от других «вторичных» культур (русской, например, или японской), переплавивших эти внешние влияния в своеобразные, весьма далекие от оригинала формы и имевших мощные инструменты для такой переплавки (в первую очередь, свой язык и свою этнически обусловленную бытовую культуру), советская культура кажется лишенной этих инструментов, и поэтому говорить о ее «лица необщем выражении» гораздо сложнее.

Как известно, русский язык был государственным языком Советского Союза, а значит, и основным языком, на котором говорила

советская культура* Историко-культурный опыт показывает, что подобная ситуация должна приводить к большой общности в постановке определяющих для культур проблем, а также в методах их решения¹ Размышления в указанном направлении приводят к вопросу о статусе советской культуры, сформулированному в предисловии: является ли эта культура самостоятельным образованием или она представляет собой лишь один из вариантов, один из «диалектов» русской культуры?*** Несмотря на всю свою некорректность, такая постановка проблемы оказывается крайне продуктивной для дальнейших построений, к изложению которых мы и переходим.

Прежде всего, возникает необходимость развести понятия «советское общество» и «советская культура», а значит и понятия «социум», или «общество», и «культура» в целом. Отметим, что такая необходимость — не методологический прием, который может быть продуктивным или непродуктивным, но просто следование «фактам языка», которые столь же объективны, сколь и «факты природы». Значения слов «общество» и «культура» различаются в «наивной картине мира»², поэтому должны различаться и соответствующие теоретические конструкты. Подробно мы говорили об этом в предисловии. Тем не менее, историки культуры часто не осознают необходимости такого разделения, используя как синонимы, например, понятия «античное общество» и «античная культура» или «советское общество» и «советская культура». В результате объект исследования «расплывается», его границы становятся эфемерными, и исследователь иногда просто теряет ориентацию в пространстве, оказавшись в положении Молчалина («шел в комнату, попал в другую»).

* Разговоры о советском языке порождены, главным образом, оруэлловским «новоязом» и являются непродуманной метафорой, за которой не стоит какой-либо серьезной научной основы. В конце 20-х годов профессиональные лингвисты активно исследовали те изменения, которые внесла советская действительность в русский язык и как бы итогом этих исследований может служить следующее замечание Г.О.Винокура: «...русский язык пережил такие изменения, которые, хотя и не заменяют старую русскую грамматику новой, но все же сообщают ей некоторые непривычные отклонения и маловероятные прежде особенности. Изменения эти принципиально ничего невозможного, небывалого, противоречащего традиции — не заключают. Однако самое рождение их есть рождение *sui generis* “революционное”, потому что планомерная эволюция лингвистических форм не давала никаких оснований их предполагать или предвидеть.» (Винокур, 1929, с.118—119)

***Разумеется, при анализе советской культуры необходимо учитывать и такие национальные традиции, как грузинская, армянская, азербайджанская и т.д. Однако, причудливые культурные «монстры», образовавшиеся в советское время на территории этих республик далеко отстоят, на наш взгляд, от той «советской культуры», которая существовала на территории России и в еще меньшей степени допускают предположение о внутренней целостности своей структуры. Говоря в дальнейшем о советской культуре, мы будем иметь в виду образование, сложившееся на территории России.

Разумеется, нельзя сказать, что проблемой соотношения социума и культуры ранее никто не занимался. В той или иной форме с ней сталкивалось множество ученых, в первую очередь, социологов, предложивших значительное число моделей для ее осмысления³. Наш интерес, однако, вызван вполне конкретными задачами, связанными с описанием советской культуры, и с этой точки зрения нам удобнее всего воспользоваться построениями американского социолога Т.Парсонса. Одним из важнейших положений его социологической доктрины является аналитическое разделение социальной⁴ и культурной систем, которые, хотя и влияют друг на друга, обладают собственной спецификой и собственной системой координат. Элементарной ячейкой, атомом социальной системы в его модели является акт взаимодействия (interaction) между отдельными индивидами или социальными группами. В результате этих актов индивид перемещается из одной страты в другую, а также движется вверх и вниз по иерархической лестнице внутри страты (см. *Сорокин*, 1992, с.373–404). Смена профессии, получение нового звания или титула, повышение зарплаты характеризуют перемещения в социальном пространстве, хотя и связанные с культурными процессами, но не являющиеся фактами культуры. Некоторым отражением особенностей социальной системы является представление о пути индивида в социуме как о кривой в многомерной системе координат, по оси X которой откладывается время,⁵ а по другим осям — социальные роли, которые может играть человек⁵.

Культурная система, в отличие от социальной, не подчинена воздействию «потока времени» и включает в себя объекты, допускающие лишь символическое выражение в пространственно-временных координатах. По отношению к действиям социально ориентированных индивидов она выполняет роль системы ценностей и определяет нормы правильного поведения, начиная с правил произношения и логически корректного мышления, правил этикета и кончая сложнейшими системами норм, созданных той или иной религией (см. *Parsons*, 1970, р.3–5; *Parsons*, 1961, р.363–393; *Parsons, Shils*, 1990, р.40).

Остановившись на этих предварительных замечаниях, мы не будем углубляться дальше в построения Парсонса, а попытаемся взглянуть на предложенную им дистинкцию не с точки зрения социолога, а с точки зрения историка культуры. Такой взгляд позволяет нам выделить в культуре два уровня. Условно назовем их *социально детерминированным* уровнем, или просто *социальной оболочкой*, и уровнем *культурного моделирования*. Социальная оболочка культуры в первом приближении соответствует тому, что принято называть культурой повседневности (см., напр., *Кнабе*, 1993, с.11). Она ориентирована непосредственно на социум и не может быть понята вне социума, которым порождена. Она представляет собой систему гласных и негласных, осознанных и неосознанных, писанных и неписанных норм, обрядов, правил, ритуальных процедур,

порожденных сложившимися социальными отношениями и находящихся с ними в теснейшей связи. То, что римляне воспринимали тесноту как неотъемлемую черту своей цивилизации, а разреженность пространства связывали с бытом варваров, или то, что в европейских странах часто, наказывая детей, не пускают их на улицу, а японцы, наоборот, не пускают их некоторое время домой, характеризует именно этот уровень культуры. Другими словами, социальную оболочку культуры составляют те традиции, привычки, которые вырастают из быта, из повседневной жизни и составляют «обыденную этику» человека. Но мы включаем в нее и официальные ритуальные процедуры, имеющие государственный статус, ибо они тоже определяются социальными процессами и задают другой пласт все той же «обыденной этики».

Детерминированность социальной оболочки культуры общественными отношениями наиболее отчетливо заметна на материале симпрактических культур⁶. В современных теоретических культурах связь между социумом и социальной оболочкой значительно сложнее, здесь каждая страта порождает свою социальную оболочку, и в западноевропейском средневековье, например, можно говорить о культуре крестьянства, культуре рыцарства, культуре духовенства и т.д. Тем не менее, динамика процесса сохраняется: определяясь социальными отношениями внутри страты, культура одновременно оказывает сильнейшее влияние на эти отношения, задавая ценностные нормы поведения ее членов.

На уровне социальной оболочки культура является образованием, не обладающим «генетической памятью»; ее изменения следуют за изменением социальных отношений без какой-либо длительной паузы: новый социальный порядок рождает новую социальную оболочку, новые ценностные нормы и правила. Разрушение одних и создание других социальных оболочек особенно заметно, когда в обществе происходят революционные изменения и возникает необходимость создания нового быта, соответствующего изменившейся социальной практике. Динамика развития советского общества в первые послереволюционные годы (новые праздники, новые отношения между мужчиной и женщиной и т.д.) отчетливо демонстрирует это.

Однако наряду с фактами, составляющими ту или иную социальную оболочку, в развитых культурах существует и другая группа явлений, обладающая гораздо большей инерционностью по отношению к социальным изменениям, гораздо большей самостоятельностью и самодостаточностью. Мы будем называть уровень, на котором располагаются эти явления, уровнем *культурного моделирования*. «Генетическая память» на этом уровне составляет важнейший фактор культурного развития, и «отношения родства», т.е. отношения преемственности, здесь значат гораздо больше, чем «отношения соседства», выражающие связь с современным контекстом. Культура говорит на своем «птичьем» языке, понятном лишь для посвященных, ее

творцы отвечают на вопросы, поставленные их предшественниками и не связанные непосредственно с социальной средой. Так, средневековая западноевропейская «книжная» культура существовала и развивалась в монастырях практически вне прямой связи с социумом. Античный философ был для средневекового монаха гораздо более важным собеседником и оппонентом, чем феодал, находящийся в непосредственной близости от его монастыря. Разница в социальном окружении и типе общественных отношений не помешала Плотину разрабатывать систему, каркас которой был создан Платоном более шести веков назад, а Гегелю — уточнять «онтологическое» доказательство бытия Бога, сформулированное задолго до него Ансельмом Кентерберийским. Можно сказать, что на уровне культурного моделирования культура создает свои «правила игры», и для адекватного ориентирования в этом культурном пространстве необходимо лишь правильное понимание его топологии, четкое осознание этих правил. Причем эти правила определяются логикой самой конструкции и не связаны с социумом, которым эта конструкция порождена. Пользуясь метафорой из андерсеновской «Тени», можно сказать, что тень здесь отрывается от своей основы и начинает жить самостоятельную жизнь, часто противоречащей стремлениям породившего ее объекта. Как это происходит, мы покажем ниже на конкретных примерах. Отметим в заключение, что описанный уровень может возникнуть лишь в теоретической культуре, в которой существует письменность, в которой возможно абстрагирование от непосредственного контекста действия, взгляд на себя и свое окружение со стороны. Симпрактическая культура может существовать лишь на уровне социальной оболочки.

Выделение в культуре двух уровней позволяет, кажется, прояснить важную методологическую проблему общего плана. Как известно, одним из главных достижений гуманитарных наук в XX веке явилось осмысление понятия «культура» как некоторой целостности, лежащей в основе и определяющей направление любого творческого акта. Это привело к важным и далеко идущим следствиям. Раньше исследователь-гуманитарий искал универсальные законы исторического развития и считал возможным распространять выводы, сделанные, например, на античном материале, на другие культуры, рассматривая эти выводы в качестве универсальной парадигмы, или наоборот — «втискивать» античность в схемы, навязанные современными ему реалиями, т.е. не признавал, фактически, никакой существенной разницы между мышлением древнего грека, китайца и европейца XIX века. Теперь же на подобные действия было наложено вето. Так, если Ницше, философ классической выучки, начинает свое «Рождение трагедии» с утверждения, что «поступательное движение искусства связано с двойственностью *аполлонического* и *дионисийского начал*, подобным же образом, как рождение стоит в зависимости от двойственности полов, при непрестанной борьбе и лишь периодически наступающем примирении» (Ницше, 1990, т.1, с.59, пер. К. Свасьяна), то для Освальда Шпенглера, гениального дилетанта, видимо,

первым обрушившего на широкого читателя новое понимание культуры, аполлоническая и фаустовская душа соответствуют двум совершенно различным *modo vivendi*, и античный математик, в частности, для него гораздо ближе к античному скульптору, чем к математику нового времени.

Такая установка явилась мощным стимулом для продумывания гуманитарными науками своих основ. Западный человек впервые осознал, например, что Восток, увиденный его глазами, отличается от *настоящего* Востока, античность — от подлинной античности, и то, что раньше воспринималось как абсолютная истина, приобрело относительный характер. Существование по-другому мыслящего и чувствующего, по-другому воспринимающего мир человека было замечено и признано, что позволило отнестись к проблеме понимания именно как к проблеме, предельно сложной и требующей большой интеллектуальной чуткости, и поставить ее в центр гуманитарного знания.

Но это был лишь первый шаг, постановка проблемы, а не ее решение. Далее начала происходить абсолютизация этого шага. Необходимость постоянной оглядки на культурный (а точнее, социальный) контекст привела к трансформации проблемы понимания в проблему «вживания» в другую культуру. Для того, чтобы понимать античную культуру, надо быть античным человеком, надо не только мыслить, но и чувствовать так же, как этот человек — вот основной пафос такого подхода. Подобная постановка вопроса выводила проблему за пределы собственно науки. Во-первых, человек XX века не может воспринимать мир так же, как античный человек (такое раздвоение личности свидетельствует о шизофрении), во-вторых, полностью отсутствуют рациональные критерии, позволяющие оценить хотя бы степень приближения к идеалу, а в-третьих (и это самое главное), взгляд на культуру изнутри столь же субъективен, как и взгляд извне.

Отметим, что выделение двух уровней в культуре позволяет отнестись к поставленной проблеме более дифференцированно. Если для исследований на уровне социальной оболочки необходимо ощущение социального контекста, и здесь вопрос вживания вполне актуален, то уровень культурного моделирования требует иных критериев объективности, причем, как уже отмечалось, эти критерии находятся вне социума. Современный философ может ощущать Платона и Аристотеля как своих собеседников и думать в заданной ими системе координат, хотя современному читателю крайне сложно понять «внутреннюю механику» комедий Аристофана, например. Заметное у некоторых исследователей стремление усилить социальный контекст в тех ситуациях, когда он вторичен, столь же неоправданно, как и стремление рассматривать гомеровского Ахилла как своего современника у их оппонентов. Демокрит, например, является античным философом, в его способе мышления, стиле изложения заметны особенности, характерные для античного мироощущения в целом, но сущностно его атонизм ничем не отличается от атолизма нововременного мыслителя Пьера Гассенди.

Еще одним важным следствием предложенного структурирования культуры является утверждение, что одни и те же категории будут жить совершенно особой жизнью на каждом уровне и поэтому некорректно вести разговор, например, о восприятии времени античной культурой в целом. Действительно, теоретическое решение проблемы времени на уровне культурного моделирования, восстанавливаемое по текстам Платона и Аристотеля, и восприятие времени обыденным сознанием рядового афинянина — два факта, отстоящие достаточно далеко друг от друга¹⁰.

Для того, чтобы сделать следующий шаг в построении концепта «советская культура», нам нужно обратиться к предложенной В.Н.Романовым идее описания культуры с помощью понятия «потенциального текста»¹¹. Автор говорит о «потенциальном тексте» как о динамической структуре, в которой «понятия благодаря изначально присущим им семантическим связям заранее “ожидают” и “предполагают” друг друга с разной степенью вероятности. Актуализация одного из них затрагивает в принципе всю систему отношений, обуславливая с разной интенсивностью возможность совершения тех или иных мыслительных ходов, а тем самым и внутреннюю логику разрывания повествования — выбор и сцепление тем, понятий, образов и т.п.» (Романов, 1997, с.119)* Пожалуй, основной особенностью

* Наличие подобного «ожидания» и «предполагания» подтверждается экспериментально, например, классическими опытами А.Р.Лурия и О.С.Виноградовой по исследованию семантических полей слов (см. Лурия, 1979, с.100—114). Если отвлечься от специальной терминологии и важных для эксперимента, но вторичных по сути нюансов, то смысл этой работы можно передать следующим образом. У испытуемого вырабатывался условный рефлекс на некоторое слово, например, «скрипка» (предъявляемое слово подкреплялось болевым раздражением (слабым электрическим током), что приводило к специфической болевой реакции — сужению сосудов рук и головы, — затем ток убирался и соответствующую реакцию вызывало просто произнесение слова). Затем вместо слова «скрипка» испытуемому предлагались слова, близкие данному ситуационно («смычок», «концерт»), категорически («мандолина», «музыка») а также нейтральные слова («окно», «лампа», «тетрадь»). Опыт показал, что слова первой и второй группы («смычок», «концерт», «мандолина», «музыка») вызывают болевые реакции, близкие по интенсивности первоначальной, а на слова третьей группы испытуемый не реагирует.

Эти довольно очевидные результаты говорят о том, что в нашем сознании слово существует не отдельно, само по себе, а с целой «гроздьей» семантических связей, которые автоматически «всплывают» при произнесении данного слова. Естественно, что в реальной деятельности историка культуры опыты Лурии не осуществимы, но их место может занять частотный анализ текстов. Слова, которые наиболее часто и в наибольшем количестве контекстов соединяются с данным, и являются теми словами, семантические связи с которыми наиболее сильны. Причем эти связи могут располагаться как на уровне моторно-топологических схем действия (как это часто происходит в симпатической культуре, где «ожидают и предполагают друг друга» действия с дизъюнктивной семантикой) так и на уровне закрепленных практическим опытом синтагм («собака» и «лай», например) или парадигматических связей (типа «собака»-«кошка», «солнце» — «луна»).

предлагаемого подхода, выделяющей его среди многообразия различных культурных моделей, является введение и попытка структурного осмысления понятия «возможной культуры». Эта «возможная культура» представляет собой некую «материю культуры», аналогичную «первой материи» Аристотеля, которая, как мы помним, есть ничто в действительности, но потенциально способна обрести любые формы. Потенциальный текст какой-либо культуры также обладает гораздо большим количеством «степеней свободы», чем совокупность соответствующих этой культуре актуальных текстов, являющихся лишь одной из случайных его реализаций. Однако заложенные в нем потенциальные возможности также ограничены, причем они свои для каждой культуры. Поэтому потенциальный текст античной культуры отличается от потенциального текста древнеиндийской.

Придавая идее «возможной культуры» конкретные очертания, категория потенциального текста позволяет представить культуру как «живое», динамичное образование, не только воплощенное в совокупности застывших, устойчивых форм, но обладающее и определенной потенцией развития. Подчеркнем, что столь же динамичной структурой является при этом и сам потенциальный текст. Актуализация различных семантических связей, непрерывные социальные изменения приводят к тому, что отношения «ожидания» и «предположения» постоянно изменяются, старые валентности заполняются и перестают быть существенными, а их место занимают новые. При этом, однако, сохраняются некоторые опорные связи, сохраняется «семантическое ядро» потенциального текста, что и позволяет говорить о той или иной культуре, как о целостном образовании¹².

Заметим далее, что каждый реальный текст, созданный культурой, определяется в общем случае не одним, а двумя потенциальными текстами — потенциальным текстом соответствующей социальной оболочки и потенциальным текстом, описывающим уровень культурного моделирования. В зависимости от конкретного жанра влияние каждой из этих составляющих оказывается различным (научный или философский текст, в основном, определяется не зависящими от социума параметрами, для разнообразных ритуальных процедур решающее значение имеет социальный контекст, литературные тексты занимают промежуточное положение), но учет их в любом конкретном тексте крайне существен и позволяет избежать многих недоразумений (см. рис.1).

Не обсуждая подробно всех новых возможностей и новых проблем, связанных с понятием потенциального текста, мы остановимся на одном аспекте, чрезвычайно важном для понимания механизмов трансляции культуры. Мы попытаемся показать, что в потенциальном тексте культуры существуют два уровня и описанный уровень, основу которого составляют семантические связи между понятиями (условно назовем этот уровень *семантическим* уровнем потенциального текста), адекватно отражает ситуацию лишь в симпрактических

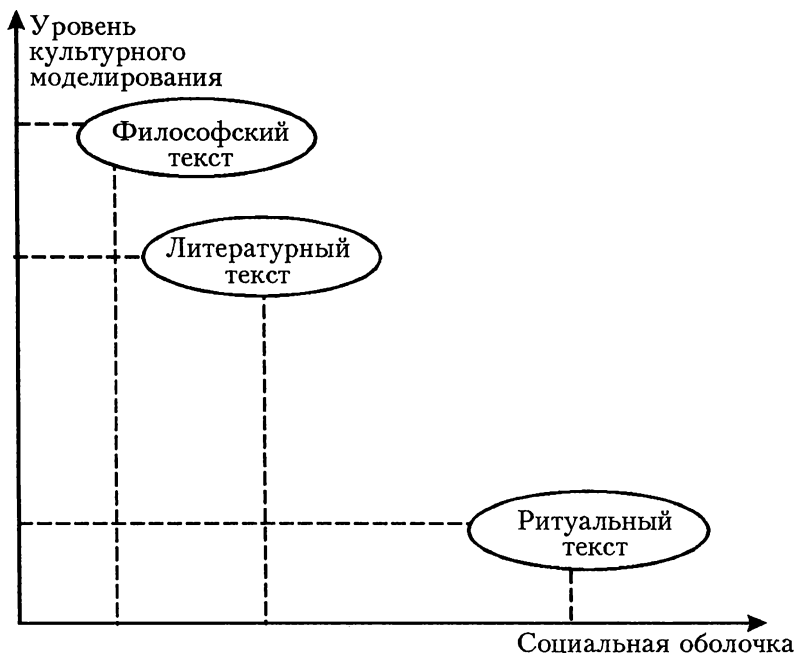


Рис. 1. Схема, иллюстрирующая вклад каждого из уровней в тексты, принадлежащие различным культурным жанрам

культурах. В современных культурах теоретического типа для адекватного представления о потенциальном тексте необходимо ввести еще *синтаксический* уровень.

Обратимся к простому примеру из области советской культуры, связанному с процедурой имянаречения, который приводит один из советских исследователей ритуала: «Со своими соображениями по поводу создания советских гражданских “имянников” — “словесного пантеона бессмертных сынов советского народа и человечества” — выступил на страницах “Псковской правды” А. А. Осипов. Он предлагал определить и увековечить в этих списках лучших людей — политических и общественных деятелей нашей страны и мировой прогрессивной общественности, деятелей отечественной и мировой науки и культуры, чтобы ребенок знал, что носит имя достойного представителя человечества, учился у него жить и трудиться.

Автор статьи предлагает считать день рождения или день памяти такого человека днем именин младенца, внести его, как и имя человека, в чью честь назван ребенок, в его метрику. Пусть этот день станет личным праздником новорожденного, когда его будут поздравлять и радовать подарками родные, товарищи.

Можно вручать вместе с метрикой памятную книжку с портретом и биографией того, в чью честь дано имя, с занесением, тоже за подписями и печатью, на специально отведенной для этого первой странице, данных метрической записи ребенка.» (Филатов, 1967, с.53)

Чтобы смысл предложенной процедуры был до конца понятен, воспроизведем описание оригинала, с которого «списано» это действие, приводимого в «Настольной книге для священно-церковно-служителей»: «Всем православным имена должны быть даваемы в честь святых Православной Церкви, и строго воспрещается давать имена римско-католические, протестантские и пр. Имена святых возлагаются на нас в знание союза членов Церкви земной с членами Церкви торжествующей на небесах. Те и другие составляют одно тело под единою главою Христом и находятся в живом общении между собою. Святые, обитающие на небесах, по любви к братьям своим, живущим на земле, принимают живое участие в их судьбе: радуются, взирая на их богоугодную жизнь, скорбят при виде их падений, заблуждений и несчастий; предстательствуют за них в своих молитвах пред престолом Вышнего, невидимо соприсутствуют прибегающим к их помощи и ограждают их от искушений и бед своим невидимым заступлением и покровом, а жизнь свою представляют нам пример для подражания и руководства в нашем странствии к небесному отечеству. Такое близкое отношение к нам святых, их трогательное участие в судьбе нашей, возлагает и на нас обязанность благочестно чтить и любить их, прибегать к ним с молитвами в нуждах и радовать их подражанием их подвигам и совершенствам. Исполнять эту обязанность мы должны в отношении ко всем святым, живущим в небесной славе, но преимущественно к тем, имена которых мы носим, ибо с сею целью и возлагаются на нас их имена» (Булгаков, 1993, с.955—956).

Как видно, на поверхностном уровне два приводимых текста воплощают две существенно различные структуры. В православном оригинале речь идет о *реальной* связи между двумя объектами, каждый из которых имеет определенные обязательства по отношению к другому: имянареченный обязан молиться, а святой — следовать за ним и просить Бога за своего подопечного. В советском «переводе» речь идет о метафорической связи, связи, направленной в одну сторону. Цель этой связи состоит в том, «чтобы ребенок знал, что носит имя достойного представителя человечества, учился у него жить и трудиться». Тем не менее, связь между этими фрагментами также очевидна, причем она существует на уровне изоморфизма структур¹³

Поясним эту мысль на одном простом примере. Группы высказываний «Все люди смертны. Сократ человек. Сократ смертен.» и «Все металлы электропроводны. Алюминий металл. Алюминий электропроводен.», не имея вообще каких-либо *семантических* пересечений, тем не менее, воспроизводят одну и ту же «*синтаксическую*»

(логическую) структуру — структуру категорического силлогизма I рода. Еще один пример из области математики: множество пространственных векторов и множество троек чисел, будучи опять же на «семантическом» уровне абсолютно разными объектами, образуют, тем не менее, две изоморфные реализации трехмерного линейного пространства, т.е. реализации, между которыми можно установить взаимно-однозначное соответствие.

Теперь необходимо обратить внимание на следующий факт. Как только синтаксическая структура сформировалась, как только она «застыла», она начинает сама присваивать значения помещенным в нее объектам и получает внутреннюю автономию. В схеме А (ново-рожденный) → В (его «ангел») позицию В могут занять только объекты, обладающие определенной семантикой, при этом их «бытовое» семантическое поле отступает на второй план, подчиняясь требованиям синтаксической структуры, в которую они помещаются, и в занимаемой позиции структурно изоморфными оказываются объекты, располагающиеся в весьма далеких друг от друга областях культурного пространства (такие, как, например, Иоганн Себастьян Бах и Михаил Иванович Калинин). Этот изоморфизм, на первый взгляд, напоминает изоморфизм между выметанием сора из избы и выносом тела покойника, с одной существенной разницей: там он осуществлялся на уровне моторно-топологических схем действия, здесь же задается достаточно произвольной и внешней по отношению к естественному контексту синтаксической структурой. Чтобы показать жесткость и автономию такого рода структур, мы обратимся к примеру из области античной философии, примеру весьма наглядно демонстрирующему необходимость выделения и двух уровней в культуре, и синтаксического уровня в потенциальном тексте.

Речь пойдет о понятии *χώρα*. Данный термин, чаще всего переводимый как «пространство», был использован Платоном в «Тимее» для обозначения третьего элемента его философской конструкции, отличного от идеи и вещи. Появление этого элемента, который мы обычно называем материей, а также его функциональное назначение определялись логикой самой структуры, без него неустойчивой. Стоящая перед Платоном задача состояла в необходимости описания механизма возникновения *вещей*, т.е. объектов, существующих во времени, а не в вечности, рождающихся и исчезающих, и в этом плане качественно отличных от мыслимых эйдосов. Для обозначения родовой принадлежности вещей, объясняющей их ущербность по отношению к идеям, и был избран термин *χώρα*. Однако семантическое поле этого термина навязывало свое прочтение схемы. Это семантическое поле и вытекающая из него интерпретация были эксплицированы в одной из работ (*Бородай*, 1984), автор которой проследила бытовые употребления слова *χώρα* у Платона. Результатом анализа явилось выделение трех главных значений термина:

1. Земля или сельская местность в противоположность городу. При этом особенно подчеркивается аспект ее плодородности, урожайности. «Главными ее особенностями становятся степень плодородия, климатические условия и удобство расположения» (*Бородай*, 1984, с.63).

2. Территория и совокупность наделов граждан полиса, «количество земли» (Государство, 423в).

3. Иногда «хора» выступает как синоним полиса в противоположность другим государствам. При этом связь — не столько юридическая, сколько нравственная: *хώρα* трактуется здесь как родина-мать, с которой человека связывают как юридические, так и нравственные обязательства. «Более чем дети о своей матери, должны граждане заботиться о родимой земле *хώρα*: ведь она богиня-владычица смертных созданий» (Государство, 414d-e) Так философию Платон называет *хώρα* философа.

Результатом проведенного анализа является следующий вывод: «*Схога* — это не просто место, а единственное в мире ограниченное пространство, изначально предназначенное для данного народа, бога, рода людей или вещей, где они могут рождаться и развиваться сообразно своей природе; стоит им переступить границу и они перестанут быть сами собой» (*Бородай*, 1984, с.68–69).

Описанная семантика задает и прочтение платоновской схемы: хора — это то, что отличает вещи от идей, придает им их неповторимый облик, придает им «вещность», т.е. субстрат изменчивости и непостоянства. Хора так же отличает вещи от идей, как афинская земля отличает афинян от спартанцев или от фиванцев¹⁴

Кажется, что приведенный пример демонстрирует как раз значимость учета социального контекста даже для понимания философских схем. Однако такая интерпретация платоновской модели, которую приносила «хора» своим «бытовым», связанным с повседневной практикой семантическим полем, плохо стыковалась с функциями, возложенными на занимаемую ей позицию логикой самой конструкции. «Хора» имела отчетливую положительную прагматику, а материя должна была по логике схемы нести либо нейтральную либо отрицательную нагрузку — ведь она отвечала за «ущербность» вещей по сравнению с идеями. Действительно, в дальнейшем у Аристотеля материя — это чистая возможность, не имеющая действительного статуса, а у Плотина в наиболее характерной для него трактовке — просто источник зла¹⁵. Поэтому ни Аристотель, ни неоплатоники не используют в качестве третьего элемента конструкции термин *хώρα*, а вводят вместо него другой, гораздо более нейтральный термин — *ὕλη*, обозначающий вначале лес, рощу, затем дрова, бревна, а потом и просто материал, из которого сделана вещь¹⁶

Теперь мы можем обсудить и значение приведенного примера. Он показывает, что философские конструкции самостоятельно присваивают значение входящим в них элементам, причем если это значение расходится с «бытовым» семантическим полем, которым

обладает кандидат на место вакантного термина, такому кандидату указывается на дверь, а его место занимает слово с более подходящей «биографией». Поэтому для адекватной работы с философской конструкцией необходимо лишь понимание внутренней логики ее устройства, и в этом смысле она самодостаточна и не связана с социальным контекстом.

Еще раз обратимся к утверждению, которое иллюстрируют приведенные примеры. В современных культурах теоретического типа, в отличие от традиционных культур, наряду с *семантическим* уровнем потенциального текста существует также *синтаксический* уровень. Более того, создается впечатление, что использование (пусть на бессознательном уровне) синтаксических структур потенциального текста может говорить о формировании в культуре теоретического уровня описания, что позволяет заполнить лакуну между симпрактическими культурами и такими развитыми теоретическими культурами, какой была античная (это как раз тот уровень, который появляется с возникновением государства)¹⁷. При этом не следует связывать семантический и синтаксический уровень потенциального текста с выделенными в начале статьи двумя уровнями в культуре. Первый из приводимых примеров (об имянаречении) показывает, что оперирование синтаксическими конструкциями может происходить и на уровне социальной оболочки, хотя для уровня культурного моделирования оно, естественно, более характерно.

Выделение в потенциальном тексте синтаксического уровня имеет принципиальное значение и для анализа процессов трансляции культурной традиции и, как следствие, для описания механизмов формирования вторичной культуры. В последующих главах мы постараемся показать на примере русской и советской культур, что основным механизмом такой трансляции является воспроизведение уже сформировавшихся синтаксических конструкций, наполняемых новой семантикой.

2. Структура советской культуры

Введя все необходимые для дальнейшего исследования категории, мы можем, наконец, обратиться к вопросу о типологических характеристиках советской культуры, поставленному в начале главы. Сформулируем три основных тезиса.

1. Одним из основных идеологических постулатов советской системы было утверждение о полной социальной детерминированности культуры. Результатом воплощения этого постулата в жизнь стало стремление свести советскую культуру на уровень социальной оболочки и уничтожить все степени свободы, дающие возможность независимого развития. Разумеется, такая установка была утопичной и мало соответствовала действительному положению вещей, но она задавала идеальную норму, определяла самосознание общества, а значит, существенно влияла и на реальные культурные механизмы.

2. Советская культура, как и любая теоретическая культура, должна описываться двумя параметрами. Первый из них связан с соответствующей социальной оболочкой, второй — с уровнем культурного моделирования. При этом на уровне культурного моделирования советская культура, как правило, воспроизводит потенциальный текст русской, а в отдельных областях — и западноевропейской культур, социальная же оболочка этой культуры, подчиняясь на ранних этапах своего формирования такой же закономерности, с течением времени обретает все большую самостоятельность.

3. Основным механизмом трансляции «культурных схем» русской культуры в советское культурное пространство является воспроизведение сформированных в этой культуре синтаксических конструкций, наполняемых новой лексикой.

Обоснованию первого тезиса будет посвящена большая часть приводимого далее в этой главе материала. Обоснованию третьего и той части второго, где говорится о генезисе социальной оболочки — последующие главы книги. Что же касается утверждения о структуре уровня культурного моделирования, требующего для подробной аргументации, как минимум, отдельной монографии, то мы попытаемся в конце этой главы на нескольких конкретных примерах пояснить, что же собственно стоит за его формулировкой.

Перейдем теперь к обоснованию первого утверждения на материале советской литературы и советской науки. Превращение литературы в элемент социальной оболочки означает подчинение содержания и формы литературного произведения социальной практике того общества, в котором это произведение создано, более того, прямое выведение их из структуры социальных отношений. Непосредственной формой такого подчинения был тезис о классовости литературы. Логику, стоящую за этим хорошо известным утверждением, можно выразить следующим образом. Основными «макρο-структурами», определяющими динамику общественных процессов, являются классы, а формой, в которой воплощается эта динамика, — классовая борьба. Любое литературное произведение создается представителем того или иного класса, а значит, выражает интересы класса, служит идеалам класса и становится оружием классовой борьбы. При этом необходимо отметить, что в советской трактовке марксизма происходит персонификация понятия класса: классы представляются живыми существами, хитрыми, коварными, со своими интересами и целями, а борьба понимается в буквальном смысле — как состязание боксеров на ринге. Такая нечеткость разделения метафоры и реальности приводит к расплывчатости понятия «интерес класса», а значит и к неопределенности связи между социумом и литературой, допускающей широкий спектр возможных трактовок содержания и формы произведения. Разнообразие трактовок послужило основой для разнообразных околολитературных дискуссий

20-х годов, однако итогом этих дискуссий стал переход к единому и, пожалуй, единственно возможному в сложившейся ситуации критерию. Смысл этого критерия заключался в персонификации понятия объективности, благодаря которому неотвратимость закона природы была заменена неотвратимостью личной воли человека, воплощавшего в себе этот закон. Не претендуя на полноту описания, мы постараемся показать ниже внутреннюю логику процесса формирования такого критерия.

Главные вопросы, стоявшие в центре полемики 20-х годов, можно сформулировать следующим образом:

а) Является ли литературное произведение полностью детерминированным идеологией класса, или у него остаются некоторые степени свободы (хотя бы в отношении формы)?

б) Какими должны быть форма и содержание произведений подлинно пролетарской литературы?

в) Как относиться к классикам литературы прошлого, творившим в капиталистическом обществе?

г) Может ли писатель непролетарского происхождения создавать произведения пролетарской литературы? Как относиться к произведениям писателей непролетарского происхождения («попутчиков» и крестьянских писателей), созданным в 20-е годы?

Кажется вполне естественным начинать анализ советской идеологии в любой области с изложения позиции главного идеолога. Однако как раз в вопросах литературы и искусства В.И. Ленин занимал двойственную позицию, демонстрируя в одних работах взгляд на литературу как элемент социальной оболочки и настаивая на необходимости партийного контроля в этой области, а в других оставляя за искусством и литературой определенную свободу¹⁸. Более того, данные Лениным ответы на поставленные выше вопросы расходятся с устоявшейся к концу 30-х годов идеологической позицией. Вождь пролетариата, как известно, отрицал возможность появления в современной ему России чисто пролетарского искусства, выдвигая в качестве основного тезис учебы у классиков, и по отношению к писателям-интеллигентам проявлял определенную сдержанность¹⁹. Двойственность позиции Ленина давала определенные аргументы сторонникам относительной свободы искусства, позволяя им в течение некоторого времени сопротивляться массивным атакам своих критиков.

Видимо, первым, кто еще до революции отчетливо сформулировал концепцию пролетарского искусства, стал известный оппонент Ленина Александр Богданов. Хотя позиция Богданова была официально осуждена и не имела сначала многочисленных сторонников, многие элементы его доктрины активно использовались различными литературными группировками в 20-е годы. То, что у Богданова подчинено единой логике, далее начинает воспроизводиться разрозненно и в

фрагментах, включаясь в чуждые этой логике контексты. Поэтому на его построениях стоит остановиться подробнее. Основные положения Богданова можно свести к следующим утверждениям:

1. «Искусство — одна из идеологий класса, элемент его классового сознания, следовательно, — организационная форма классовой жизни, способ объединения и сплочения классовых сил.» (Богданов, 1925, с.105).

2. Тем не менее, художника нельзя *заставлять* писать то или иное произведение, он абсолютно свободен в своем творчестве. Классовый характер поэзии, например, заключается не в том, что поэзия является *оружием борьбы* того или иного класса, а в том, что «поэт стоит на *точке зрения* определенного класса: смотрит его глазами на мир, думает и чувствует именно так, как этому классу, по его социальной природе, свойственно. Под автором-личностью скрывается автор-коллектив, автор-класс; и поэзия — часть его самосознания» (Богданов, 1925, с.130). При этом поэт может и не принадлежать социально к рабочему классу, но если он «слился с ним душой», он способен стать художественным выразителем идей пролетариата.

3. Основные черты пролетариата, противостоящие индивидуализму буржуазии и крестьянства, по Богданову, — коллективизм, товарищество. Поэтому дух пролетарской поэзии — дух товарищества, дух борьбы с индивидуализмом и авторитаризмом (там же, с.132—139). Поэт, выражающий в своих произведениях идею товарищества, — пролетарский поэт.

4. Исходя из этого, формируется отношение к традиции, к классикам. Пролетарское искусство должно взять у старого искусства лучшие образцы, наиболее полно выражающие идею коллективизма, и, опираясь на эти образцы, искать свои, новые формы.

5. Творчество ничем качественно не отличается от другой деятельности, а представляет собой лишь одну из разновидностей труда, поэтому задача пролетарского искусства состоит в стремлении «слить искусство с трудовой жизнью, сделать искусство орудием ее активно-эстетического преобразования по всей линии» (там же, с.196).

6. Наука также имеет классовый характер. «Так в разные эпохи наука имеет разный вид и понимается в разном смысле, находясь в руках различных классов. С этой точки зрения не парадоксом будет сказать, что если была геометрия феодальная, затем буржуазная, то теперь нужна и будет геометрия пролетарская» (там же, с.228).

7. Из предыдущего положения вытекает отсутствие в науке объективных, вечных истин. «Первый, основной фетиш старой науки — чистое, абсолютное знание, заключающее вечные истины» (там же, с.287).

Отсюда следует основной тезис Богданова о том, что единственной пролетарской наукой является организационная наука, облекающая идею коллективизма в научные рамки, служащая орудием

организации жизни общества. Разработкой этой науки он и занимался все последние годы своей жизни.

Классовый подход Богданов распространяет и на область языка, говоря о необходимости создания нового международного пролетарского языка, и на область морали. Мы приведем здесь начало, а также названия отдельных глав его работы «Законы новой совести»:

«Новая культура неизбежно вырабатывает свои руководящие нормы поведения людей. Высшая культура означает высшие нормы. Они исходят из развития высшего коллектива, того, который в нашу эпоху завершает дни своего детства в виде социального класса — пролетариата и который, достигнув зрелости, объединит и сольет в себе все человечество. Это, конечно, не “заповеди” в старом смысле слова, а *нормы целесообразности* для коллектива; они выражают условия наибольшей его жизнеспособности, его тенденции к наибольшей организованности, его собственные *организационные законы*...

III. Не должно быть субъективизма, ни личного, ни группового.

V. Не должно быть абсолютных норм.

VII. Не должна нарушаться чистота целей.

IX. Всепонимание — высший идеал новой совести.

X. Гордость Коллектива — верховный стимул мысли и воли работника» (там же, с.333—343).

Обратимся теперь непосредственно к окололитературной полемике 20-х годов. Литературные течения этого периода подразделялись на три группы: пролетарские объединения (РАПП, «Кузница»), крестьянские поэты и писатели (Клюев, Клычков, Орешин и др.) и «попутчики» или выходцы из мелкобуржуазной интеллигенции («Серрапионовы братья», ЛЕФ, «Перевал»). Мы остановимся на позициях ЛЕФа и РАППа как наиболее существенных для нашей темы.

ЛЕФ (Левый Фронт) образовался из различных футуристических групп, что определило основные особенности его идеологии: разрыв с традицией и предельный рационализм²⁰. Лефы (так называли их в те годы на страницах литературных альманахов) решали проблему классовости искусства как математическую задачу, выражая свою точку зрения цепочкой последовательных логических ходов. Приведем формулировку позиции ЛЕФа одним из его главных идеологов Осипом Бриксом:

«1. Не существует никаких так называемых общечеловеческих писателей и общечеловеческих произведений искусства. Все, что делает литератор, писатель, художник, есть деятельность в пользу определенного класса. Литераторы и художники, для того чтобы выполнить свое социальное назначение, должны твердо и ясно представить себе социальную задачу того класса, с которым и для которого они работают.

2. Не существует никакого новаторства “вообще” Всякое движение вперед в литературе и искусстве определяется тем, что новый

класс с новыми художественными запросами вступает в борьбу с господствующим эстетическим вкусом. Только те новаторы, которые оказываются связанными с этим новым классом, являются социально значимыми. Те же новаторы, которые с этим новым классом не связаны, остаются эксцентрическими анархистами на потребу все того же господствующего класса.

3. Литературно-художественное произведение ничем по природе своей не отличается от любого другого производства, и самостоятельность его — это самостоятельность производителей внутри одного класса. Взаимоотношение между производством и потреблением литературно-художественных ценностей в пределах одного класса не отличается ничем от производства всех прочих продуктов человеческого обихода.» (Брик, 1929, с.30).

Как видно, приведенные тезисы подчинены строгой логической схеме. Во-первых, искусству отказано в какой-либо самостоятельности, оно объявляется прямым порождением социальных процессов, причем его художественная ценность также определяется этими процессами. Следствием этого является, во-вторых, то, что искусство ничем не отличается от обычной производственной деятельности и должно описываться в тех же категориях (заказ, план, производительность труда). Действительно, особый статус искусства и признание иррациональных элементов в творчестве (вдохновение, интуиция) разрушают жесткость связи с социальной практикой, а значит, противоречат тезису о полной социальной детерминированности искусства. В-третьих, основной постулат определяет и отношение к наследию прошлого. От этого наследия необходимо отказаться, ибо старая литература порождалась старыми общественными отношениями, новая — опирается на новые. Использование опыта классиков способно только сбить с толку, привести писателя к конфликту с его социальным окружением. Законы художественного творчества нужно открывать в самой реальности. Отсюда, в-четвертых, вытекают и особенности художественного творчества, содержание и форма произведений советской литературы.

«Каждая эпоха имеет свои писательские формы, вытекающие из хозяйственной природы эпохи. Монументальные формы типичны для феодализма и в наше время являются лишь стилизацией, признаком неумения выражаться на языке сегодняшнего дня.

Нам нечего ждать Толстых, ибо у нас есть наш эпос.

Наш эпос — газета... Вся безымянная газетная масса от рабкора до центрального передовика — это коллективный Толстой наших дней.» — так пишет об этом С.Третьяков в статье с примечательным названием «Новый Лев Толстой» (Третьяков, 1929, с.31 — 33). Новую литературу «лефы» называют литературой факта, а главным литературным жанром объявляют очерк, являющийся, на их взгляд, наиболее адекватной формой для выражения связи искусства и жизни

в современную им эпоху. Литература, превращенная в элемент социальной оболочки, перестает быть литературой, — она становится журналистикой.

Разумеется ЛЕФ критиковали, причем критиковали весьма жестоко. Но интересно отметить, по каким позициям велась критика. Краеугольным камнем полемики явилась выдвинутая ЛЕФом концепция «социального заказа», прямо вытекающая из отождествления писателя и ремесленника, подчиняющая писателя общему процессу производства. Основной протест критиков вызвало стремление ЛЕФа рационализировать связь человека и класса, связь, которая, по их мнению, должна быть гораздо глубже, гораздо интимнее, чем предлагаемый «лефами» механизм. «Литература — одно из наиболее могучих орудий социального воздействия. Литература — выражение наиболее глубоких классовых процессов. У нее исключительная возможность коллективизировать чувства и мысли класса, сделать родными, милыми быт, традиции, идеалы своего класса. А лефы говорят: вам нужны кинофильмы, которые заряжали бы, “деньги на бочку” — и мы сделаем, но вот насчет наших “задушевных мыслей и чувств” — это вы уже позвольте нам при себе оставить» — так пишет об этом, например, И. Нусинов (*Нусинов*, 1929, с. 55; см. также: *Авербах*, 1929). В подходе ЛЕФа критики видят попытку «самоутешения плохих интеллигентов, у которых в их взаимоотношениях с пролетариатом есть, очевидно, какие-то внутренние нелады» (*Фадеев*, 1929, с. 100).

РАПП, или ВАПП (Всероссийская а потом Всесоюзная Ассоциация Пролетарских Писателей), и его литературный орган «На посту» создавали свою концепцию пролетарской литературы в резкой полемике с ЛЕФом, с одной стороны, и теоретиками «Передела», отстаивавшими общечеловеческую природу искусства, с другой. Основные устремления «напостовцев» были обозначены в редакционной статье первого номера журнала: «Прежде всего, пролетарской литературе необходимо окончательно освободиться от влияния прошлого и в области идеологии и в области формы...»

Ясная, твердая, строго выдержанная коммунистическая линия в художественной литературе будет руководящим принципом нашего журнала.» (*На посту*, 1923, № 1, с. 6—8).

Эта твердая линия отстаивалась с помощью военной лексики, описывалась в терминах боя. «Дезорганизация сознания противника», «тактические лозунги», «пролетарский авангард», «идеологическое разоружение врагов» составляли стандартный набор «напостовских» «риторических формул»²¹

Сначала эта громогласная риторика не несла за собой никакого конструктивного содержания. Однако после резкой критики со стороны оппонентов, известного постановления ЦК «О политике партии в области художественной литературы» (июнь 1925 г.), смены

руководства РАППа в 1926 г. ситуация изменилась. Журнал «На посту» сменил название (он стал называться «На литературном посту») и существенно смягчил стилистику высказываний, а теоретики РАППа занялись проблемой специфики искусства как формы общественного сознания, вопросом о творческом методе пролетарской литературы и т.д. Некоторые из их разработок составили в дальнейшем фундамент концепции «социалистического реализма».

Кажется естественным начать изложение концепции РАППа с определения пролетарской литературы. Здесь авторы не оригинальны и действуют в русле, проложенном А. Богдановым. «Пролетарской мы считаем литературу, познающую мир с точки зрения пролетариата и воздействующую на читателей в соответствии с задачами рабочего класса, как борца против капитализма и строителя социалистического общества.» — утверждают они (Первый всесоюзный, 1928, с.7). Главным вопросом, который порождает приведенное определение, является вопрос о критерии: как выяснить, воздействует произведение на читателя «в соответствии с задачами рабочего класса» или не воздействует, и как это определяет специфику его содержания и формы. Деятели РАППа решают поставленную проблему, отталкиваясь от позиции ЛЕФа. Теоретики ЛЕФа, как мы помним, называли новую литературу литературой факта, а главным жанром ее провозглашали очерк. Рапповцы в ответ на это замечают, что один и тот же факт, описанный разными писателями, будет выглядеть по-разному из-за различной расстановки акцентов. При всем стремлении к полной объективности, к «фотографии» писатель никогда не сможет избежать субъективизма. Более того, такое «фотографическое» изображение действительности искажает эту действительность, так как не учитывает ростков будущего в настоящем, не признает диалектики развития. Изображение разрухи, господствующей в современной России, не может вызвать никаких положительных эмоций, если не знать, что это — лишь строительные леса вокруг прекрасного здания, которое будет построено в будущем. Поэтому пролетарская литература должна быть не просто «литературой факта», но литературой «правильно изображенного факта»²². В качестве творческого метода такой литературы рапповцы выдвигают метод «диалектического материализма», и противопоставляют его, с одной стороны, романтизму, приукрашивающему действительность, а с другой — «наивному реализму», не учитывающему диалектики развития (см. *Фадеев*, 1930, с.89–90).

Но все эти рассуждения не снимают вопроса о критерии. Как определить, верно ли изображен факт, как проверить, увидены в настоящем ростки грядущего или созданный образ — плод пылкого воображения художника? Ведь критерием истины при таком подходе становится будущее, которого еще нет, которое только будет построено. Однако, с точки зрения рапповцев, в советском обществе есть сила, которой известно будущее. Это — партия, и поэтому именно

партии принадлежит роль последнего критерия в области литературы²³ Отсюда постоянно проводимое РАППом требование партийного руководства литературой²⁴

В тридцатые годы, как известно, многообразие соперничающих литературных группировок было уничтожено в директивном порядке, и вместо этого появился единый монолит — Союз советских писателей. То, что формулировалось рапповцами и ЛЕФом как «лозунг боя», как одна из позиций, активно оспариваемая оппонентами, теперь становится прозой жизни, будничной реальностью. Понимание литературы как важнейшего элемента классовой борьбы, слова как оружия в боях с идеологическими противниками входит в плоть и кровь советских писателей. «Наше оружие — слово. Это оружие мы включаем в арсенал борьбы рабочего класса. Мы хотим создать искусство, которое воспитывало бы строителей социализма, вселяло бодрость и уверенность в сердца миллионов, служило им радостью и превращало их в подлинных наследников всей мировой культуры.

Мы будем бороться за то, чтобы наше искусство стало важным и метким оружием в руках рабочего класса и у нас и за рубежом. Мы будем стоять на страже дела революционной литературы всего мира.» — говорится в приветствии делегатов Первого съезда советских писателей Сталину (Первый всесоюзный, 1934, с.19).

Концепция социального заказа, или наказа, осужденная в литературных кругах, берется на вооружение рабочим классом. Все, кому не лень, говорят писателям, о чем писать и как писать. Так работница «Трехгорной мануфактуры» объявляет «товарищу Парфенову», автору «Брусков», выговор за то, «что он не вывел активных женщин» (Борьба за технику, 1934, с.17), бывшие красногвардейцы и партизаны требуют, чтобы писатели «написали историю двинцев, погибших на Красной площади, и историю Красной Пресни» (Первый всесоюзный, 1934, с.608), представитель Болшевской трудовой коммуны требует книг о перевоспитании уголовников (там же, с.577). И писатели уже не ропщут, не говорят о свободе творчества, а принимают этот наказ и обязуются его выполнять. Вот, например, фрагмент из приветствия наркому обороны Ворошилову на том же съезде:

«Большинство из нас сейчас не в армейских рядах, но вновь виден противник, и мы ставим своей целью дать новые, мобилизующие книги и в них возвысить голос в защиту высших и лучших целей, носителем которых является пролетариат.

Писатели Союза советских социалистических республик заявляют, что страна и армия получают на вооружение новые образцы литературы. Писатели покажут современную Красную армию, скромных, простых и геройских ее бойцов, высокий и чистый моральный их облик, высокую идейность и силу этой армии, силу, которая не может быть ни с чем сравнима.

Мы ставим себе целью дать книги о вероятных противниках, вскрыть качества их сил, противочеловеческие их цели и показать,

как в тылах капиталистических армий готовятся к бою союзные нам пролетарские силы.» (там же, с.187).

Принцип классовости окончательно трансформируется в принцип партийности. На первом съезде это воспринимается уже как очевидный факт²⁵. Формулируется метод социалистического реализма, доводящий, как уже отмечалось, до логического конца построения РАППа. К началу пятидесятых годов все напряжение идеологических баталий свелось к одному простому утверждению: писатель должен писать так, чтобы его произведения нравились ЦК партии и были понятны народу. Призыв рапповцев был услышан. ЦК и его генеральный секретарь стали последним и даже единственным критерием истины в вопросах литературы и искусства. Писатели, удовлетворявшие этому критерию, получали Сталинские премии, не удовлетворявшие — подвергались «дружеской критике». Как на практике осуществлялась оценка творчества, и сколь зыбкой была грань между первыми и вторыми, описано, например, К.Симоновым в его мемуарах «Глазами человека моего поколения»²⁶, а образцы «дружеской критики» демонстрируют постановления ЦК 1946 г. «О журналах «Звезда» и «Ленинград» и 1948 г. «Об опере “Великая дружба” В.Мурдели»²⁷ или знаменитое посещение Хрущевым Манежа²⁸.

Похожие процессы происходят и в науке. Принцип партийности науки и тезис о том, что наука является орудием классовой борьбы, также становятся общим местом идеологических дискуссий в тридцатые годы. Не останавливаясь на них подробно, мы покажем, как мыслилась партийность в математике, наиболее автономной и далекой от социального контекста научной дисциплине, по своей структуре не приспособленной для того, чтобы стать одним из звеньев «социальной оболочки». Главным идеологом в этой области был, видимо, Э.Кольман. Вот несколько характерных для него высказываний: «Теперь для всех ясно, что все попытки какой-либо научной дисциплины представить себя как автономную, самостоятельную дисциплину объективно означают противопоставление генеральной линии партии, противопоставление диктатуре пролетариата.» (Кольман, 1931, с.27). «Нет, партийность в математике так же, как в философии, является безусловно обязательной. Математика теснейшим образом должна быть связана не только внешне, не только организационно, но всей своей структурой, всем своим содержанием с нашим социалистическим строительством, должна быть подчинена задачам нашего социалистического строительства и не может быть оторвана ни от философии диалектического материализма, ни от политики нашей партии.» (там же, с.40). Кольман пытался делать из этой установки конкретные выводы. Они сводились, во-первых, к необходимости использования диалектического материализма как основы для получения конкретных математических результатов, а во-вторых, к перенесению акцентов в деятельности математиков на

прикладные задачи, напрямую связанные с социалистическим строительством. Более того, опираясь на тезис о необходимости планирования экономики, этот автор предлагает ввести принцип планирования и в математике, требуя, чтобы устаревшие области были «сданы в исторический архив», а более передовые заняли доминирующую позицию (Кольман, 1930, с.124 — 125).

Ситуация в биологии, физике и других естественных науках была совершенно аналогичной²⁹. Последствия таких установок, превращающих науку в элемент социальной оболочки и делающих критерием истины в ней позицию ЦК, хорошо известны (можно вспомнить, хотя бы, о судьбе генетики и кибернетики), поэтому мы не будем останавливаться на этом подробно — для нас важно лишь подчеркнуть общность течения процессов здесь и в области литературы.

Еще раз отметим, что требование полной социальной детерминированности литературы и естественных наук является утопией, причем не просто не достижимой на практике, но и внутренне противоречивой. Действительно, и литературный, и научный процесс обладают собственной логикой развития, не зависящей ни от классовых интересов, ни от других социальных установок. Появление новых литературных текстов неизбежно сопровождается оглядкой на уже сложившуюся жанровую систему, оно всегда связано с таким явлением, как «память жанра», предполагающим сознательную или бессознательную зависимость писателя от всей предшествующей литературной традиции. В еще большей степени это справедливо для естественных наук. Правила игры здесь были сформулированы европейской культурой нового времени, и с тех пор они вросли в плоть и кровь европейских ученых настолько, что их просто перестали замечать. Все рассуждения о партийности науки возможны только при полном игнорировании факта такой зависимости. Поэтому выражения «советская литература» и «советская наука», строго говоря, бессмысленны: исходя из внутренних, присущих самому явлению законов развития, можно говорить лишь о русской литературе XX века и о европейской науке XX века, подчеркивая этим неразрывность связи с русской и европейской традицией.

Такой взгляд на советскую литературу позволяет увидеть в ней преемницу (хотя и не совсем законную) русской литературы XIX и начала XX века и принципиально изменить навязанное советской критикой представление о ее жанровой структуре, вводя в «полосу света»³⁰ тексты, существование которых раньше просто не замечалось. Более того, оказывается, что многие произведения, относимые обычно к советской классике, по форме, особенностям стиля³¹, а если приглядеться более внимательно, то и по содержанию включаются в художественное пространство русской литературы.

Не доказывая сделанного утверждения, мы проиллюстрируем его на одном весьма характерном примере. Первый роман Юрия

Трифонова «Студенты», удостоенный сталинской премии, написан в духе «лучших традиций» советской литературы и содержит большое количество штампов, которые мы привыкли считать советскими. Так, в одном из фрагментов романа между героями, студентами литературного факультета Педагогического института, идет спор о том, что такое счастье, может ли человек быть счастлив сам по себе, лично, вне народа и общества. Итог этой дискуссии подводит профессор института, Иван Антонович Кречетов:

«Счастье — это “со-частье”, доля, пай. Представьте, что какое-то племя закончило удачную охоту. Происходит дележ добычи. Каждый член племени или рода получает свою долю — свое “сочастье” Понимаете? Значит, уже древнее слово “сочастье” имело общественный смысл. Если для всего рода охота была удачной, каждый член рода получал свое “со-частье”, если была неудачной — не получал ничего. Стало быть, для получения своего “со-частья” каждый человек должен был всеми силами участвовать в общей охоте, в общем труде. То есть то, что называется — участвовать в общественной жизни. Вот вам и философия личного счастья.» (Трифонов, 1985, с.97-98). Центральное для этого эпизода романа «диалектическое» разрешение проблемы личного счастья опирается на оппозицию «индивидуализм»-«коллективизм», одну из важнейших не только для советской, но и для русской культуры³². Напомним, что у А.Богданова принцип коллективизма является определяющей характеристикой, родовой отметкой пролетариата и противопоставляется индивидуализму крестьянства и мелкой буржуазии. Фактически для Богданова понятие «пролетариат» тождественно понятию «коллективизм». Но исток этой оппозиции лежит гораздо глубже. Впервые она формулируется, видимо, русскими славянофилами и становится затем одной из центральных для всей русской философии. По ней проходит водораздел между «Россией» и «Западом», центральными для русского сознания философскими категориями. Начало этой традиции можно связать с именем И.В.Киреевского, одного из главных теоретиков славянофильства. Стержнем его концепции было, как известно, противопоставление цельности русского мироощущения раздробленности западного, выявляемое на всех уровнях человеческого бытия. Это приводило к отчетливой системе оппозиций: если в западной культуре внешние нормы порождались формальными логическими схемами, то в русской они органично вырастали из внутренних основ жизни, если в западной культуре господствовал формальный рационализм, то в русской разум был частью высшего начала, включавшего в себя всю душу человека, если западное христианство носило также формальный и внешний характер, то восточное было основано на самоуглублении и обретении цельности духа и т.д.³³ Подчиненность личности обществу в России и ее оторванность от общества, ее индивидуализм на Западе были у Киреевского звеньями описанной

цепи. Это приводило к весьма далеким от реальности, имеющим вид скорее культурных постулатов, чем исторических фактов утверждениям:

«И князья, и бояре, и духовенство, и народ, и дружины княжеские, и дружины боярские, и дружины городские, и дружина земская — все классы и виды населения были проникнуты одним духом, одними убеждениями, однородными понятиями, одинакою потребностью общего блага. Могло быть разномыслие в каком-нибудь частном обстоятельстве, но в вопросах существенных разномыслия почти не встречается.» (*Киреевский*, 1979, с.279).

«Резкая особенность русского характера... заключалась в том, что никакая личность в общежительных сношениях своих никогда не искала выставить свою самородную особенность как какое-то достоинство; но все честолюбие частных лиц ограничивалось стремлением быть правильным выражением основного духа общества.» (*Киреевский*, 1979, с.286).

Эта установка на растворение личности в социуме найдет свое отражение и в концепции «соборности» у Хомякова, но наиболее подробно ее развил, наверное, Константин Аксаков в своем представлении об общине. Противопоставление общинного начала личному доведено у него до предела. «Общественное начало и начало личное, — пишет он — различны и различно проявляются... В обществе личность не подавляется, не исчезает... напротив, здесь получает она свое высшее значение, ибо только личность, чрез отрицание самой себя как я, как центра, доходит до согласия личностей, до нового явления, где каждая личность является в любовной совокупности личностей; таким образом, акт общества есть акт совокупного самоотвержения... Итак, личность в обществе не исчезает; она действует, но устремляясь не к себе, а к общему согласию; не теряясь, но находя себя, как согласная совокупность взаимно отрекшихся от своей общности, взаимно самоотверженных личностей, слышащих себя в общем дружном союзе всех.

Таково общество в своем истинном смысле: здесь становится оно общиной. Община является в человеке как начало, к которому он стремится. Народ, понявший высокий смысл общины и взявший ее как начало, есть народ славянский и преимущественно русско-славянский народ, образовавший у себя "мир" еще до христианства...

Личное начало есть начало эгоизма, есть источник зла. Личность, находя в себе средоточие, все пожирает, все обращает в снедь себе, жаждет и томится вечным голодом. Это жажда греха. Яд личности умеряется общественными условиями.» (*Аксаков*, 1995, с.437 — 439).

Мы сделали это длительное отступление, чтобы показать, что размышления Трифонова и построения Богданова полностью лежат в русле традиции, проложенной русской культурой. Оппозиция «коллективизм» (с положительной прагматикой) — «индивидуализм»

(с отрицательной прагматикой) остается в качестве элемента структуры, меняется лишь семантика связанных с этой оппозицией понятий. Если для Аксакова высшим выразителем идеи коллективизма являлась крестьянская община, то затем в силу как социальных (распад общины), так и идеологических (марксизм как главная теоретическая модель) причин ее место занимает пролетариат, а само крестьянство оказывается на противоположной позиции. Фактически, мы имеем здесь ситуацию, изоморфную уже описанной для обряда имянаречения: синтаксическая структура сохраняется, наполняется новой лексикой.

3. Ритуал как элемент социальной оболочки советской культуры

Проведенный выше анализ относился к советской литературе и советской науке, т.е. к областям культуры, либо непосредственно располагающимся на уровне *культурного моделирования*, либо включающим некоторые важнейшие элементы, внутреннее устройство которых определяется этим уровнем. Теперь мы обратимся к структуре *социальной оболочки* советской культуры, непосредственному анализу которой на материале ритуала будет посвящена вся оставшаяся часть книги.

Сформулируем основное утверждение, которое в дальнейшем будем обосновывать. Мы попытаемся показать, что социальная оболочка советской культуры как независимое культурное образование сформировалась окончательно к 60-м годам, а до этого времени те или иные ее фрагменты воспроизводили потенциальный текст социальной оболочки русской культуры. Основным механизмом культурной трансляции здесь было сохранение синтаксических структур, наполняемых новыми семантическими единицами.

Это утверждение выглядит вполне прозрачным на уровне здравого смысла. Действительно, изменения в культуре происходят гораздо медленнее, чем социальные изменения и «нарастание» социальной оболочки на новый социум — достаточно длительный процесс. Мировосприятие людей, которые начинали строить новую культуру, было сформировано русской традицией, и поэтому они действовали в русле этой традиции, даже отрицая ее (произнося вместо *А не-А*, а не *В*, никак с *А* не связанное). Для того, чтобы эта связь разрушилась, должно было смениться по крайней мере поколение, должно было появиться поколение, выросшее целиком в советское время.

Сделаем теперь еще один предварительный шаг и прокомментируем как исследование ритуальных процессов может способствовать пониманию типологических особенностей советской культуры, а также динамики формирования ее социальной оболочки. Образование новой социальной структуры приводит к появлению новых экзистенциалов, внутренняя организация которых дает богатую информацию для типологического анализа этой структуры, для понимания связанных с ней идеалов и ценностей. Экзистенциалы,

возникающие в государствах, которые принято называть тоталитарными, будут резко отличаться от их аналогов в демократических государствах, а те, в свою очередь, будут иметь мало общего с экзистенциалами традиционных обществ. Образование советского государства привело к возникновению множества экзистенциалов, таких как Рабочий класс, Партия, Комсомол, Ленин, Сталин и др. Как мы уже отмечали ранее, с появлением таких экзистенциалов возникает потребность в установливании ритуальных «каналов связи» с ними. Подобные каналы создавались и «низами», в процессе «стихийного творчества масс», и «верхами», волевым решением идеологов. В зависимости от исторического периода главенствующей оказывалась то одна, то другая тенденция, но нельзя сказать, что стоящие за ними идеологические установки противоречили друг другу. Дальнейший анализ покажет, что и в первом, и во втором случае воспроизводился один и тот же потенциальный текст.

В качестве промежуточного звена между этими весьма общими заявлениями и непосредственным анализом мы остановимся на двух западных работах, посвященных советским ритуалам, работах Х.Биннса и Х.Лэйн (*Binns, 1979; Binns, 1980; Lane, 1981*).

Книга Х.Лэйн является, видимо, наиболее подробным исследованием на вынесенную в заглавие тему. В ней «поднят» огромный фактический материал и содержится множество частных замечаний, которые мы будем использовать в дальнейшем. Здесь же будут сформулированы основные результаты этой работы.

1. Советская ритуальная система отличается от ритуальной системы демократических обществ Запада. Это связано с отсутствием в западных государствах единой системы ценностей, обязательной для всех и охватывающей собой все области жизни человека. Некоторым аналогом советской «политической религии», сакрализующей идеологические установки, служит «гражданская религия» (*civil religion*) в США и Англии (как тень от американской), но «гражданская религия» касается лишь ритуалов, подчеркивающих существование государства как целого, как некоторой сакральной общности, сакрального тела (инаугурация президента, флаг, почитание Линкольна) и не вторгается в частную жизнь человека, а также не касается проблем загробного существования. Для гражданской религии человек не сводится лишь к одной из частей этого сакрального тела, наряду с гражданскими обязанностями у него имеется что-то еще, экзистенциальная область, невыразимая в социальных терминах, для политической религии такая область отсутствует, и сфера идеологического контроля охватывает всю жизнь человека, вплоть до самых интимных ее сторон (*Lane, 1981, p.256–258*).

2. Кажется, что в этом случае политическая религия должна трактоваться как частный случай просто религии. Однако английская исследовательница утверждает, что политическая религия — не религия

и не идеология, а нечто среднее между ними. Идеология сакрализует существующий социальный порядок и не касается будущего, марксизм-ленинизм же обещает коммунизм «на выходе», т.е. решает эсхатологические задачи, обычно относящиеся к компетенции религии. Однако он, по мнению Лэйн, не дает ответа на вопрос о смерти и личном бессмертии и в этом плане не выполняет важнейшей религиозной функции. Кроме того, связь религии с каждым отдельным человеком гораздо интимнее, марксизм-ленинизм же общается с некоторым среднестатистическим человеком, не касаясь каждого человека в отдельности. Понятия «secular»-«sacred» тоже неприменимы для советской культуры, т.к., с одной стороны, марксизм-ленинизм претендует на рациональное, научное объяснение мира, а с другой стороны, сакрализует этот, весьма условный, впрочем, рационализм, превращая его в символ веры (Lane, 1981, p.36–41).

3. Методом исследования, избранным автором, является оппозиция Гирца «a model of»-«a model for». Первый элемент присущ, по Лэйн, традиционным культурам с примитивными социальными институтами, второй — развитой и разветвленной теоретической культуре, решающей таким способом свои идеологические задачи. Для советской культуры эта модель дает оппозицию «спонтанное творчество масс» — «идеологический контроль». Лэйн приходит к выводу, что если в первые годы советской власти обе модели находились в равновесии, то затем возобладала a model for, представляющая собой, по ее мнению, «навешивание идеологических шор на дураков» (Есть ритуал посвящения в рабочие и нет — посвящения в интеллигенцию, ритуал вступления в пионеры разработан очень подробно и торжественно, в комсомол — уже значительно проще, в партию — просто отсутствует).

4. Интересной особенностью работы Лэйн являются ее рассуждения о героизме. Автор выделяет два типа героев: герой, противопоставивший себя толпе, и герой, наиболее полно выражающий интересы толпы. Для советской культуры свойствен второй вариант, причем «герои труда», например, существуют не сами по себе, а лишь как носители некоторой священной традиции, реализуемой через их посредство.

Достижением статьи Биннса является выделение главных вех в истории развития советского ритуала, разделяющих периоды, в которые принципы порождения ритуальных текстов качественно различались. В работе Биннса предлагается следующая периодизация истории развития советского ритуала: 1917 — 1923 гг. — период становления ритуала, разворачивающегося, главным образом, как «гомеопатическая оппозиция» к ритуалу религиозному; 1924 — 1928 гг. — культ Ленина и связанные с ним ритуальные процессы; 1928 — 1953 гг. — культ Сталина, породивший новые ритуальные механизмы; 1953 г. и далее — постсталинская эра, вызвавшая очередную трансформацию ритуальных символов. При всей своей условности

эта схема дает некоторую точку отсчета для дальнейших исследований. Однако теоретическая модель, предлагаемая автором, слишком проста: он подчиняет историю ритуала схеме В.Тернера, рассматривая ее как чередование коммунитас и структуры. Очевидно, что реальная ситуация намного сложнее.

Прежде чем переходить к анализу конкретного материала, остановимся на том, какие ритуальные процедуры мы будем в дальнейшем рассматривать. Из всего многообразия «культурных фактов», которые можно отнести к ритуалам, мы коснемся лишь небольшой, но, кажется, наиболее характерной для советской культуры их части³⁴. Мы оставим в стороне разнообразные ритуальные действия и жесты, характеризующие поведение той или иной социальной группы (например, молодежные движения, клубы, кружки, религиозные секты). Нас будут интересовать лишь государственные ритуалы, выявляющие наиболее общий пласт социальной оболочки советской культуры, ритуалы, при которых актуализуются наиболее общие для всех социальных слоев экзистенциалы, уже названные чуть выше. Тогда мы можем выделить два типа таких ритуалов: *ритуалы витализации*, целью которых является непосредственный контакт с экзистенциалом и взаимная «подпитка» энергией, «витализация» как экзистенциала, так и участвующих в ритуале акторов, и *rites of passage* (ритуалы перехода), маркирующие переход человека из одной социальной ячейки в другую³⁵. Первым посвящены четвертая и пятая глава книги, вторым — шестая. В пятой главе рассматриваются «ритуалы витализации», связанные с так называемым «культом личности», в которых устанавливается связь с экзистенциалами особого типа, и которые требуют самостоятельного описания.



«РИТУАЛЫ ВИТАЛИЗАЦИИ» В СОВЕТСКОЙ КУЛЬТУРЕ

Понятие «ритуалы витализации» охватывает весьма обширную и крайне неоднородную по своим внешним проявлениям совокупность «культурных фактов», связываемых обычно с советскими праздниками. Анализ этих фактов существенно облегчает понимание как глубинных инвариантов, так и динамики развития советской культуры. Действительно, порядок и структура праздников, входящих в годовой цикл, являются одним из определяющих «лозунгов», в которых культура выражает свое *credo*, представляют собой важнейший момент ее «автобиографии». Если использовать популярную в последнее время терминологию, можно сказать, что таким образом задаются узловые точки «культурного мифа». Так, в традиционной культуре русского крестьянства главные праздники связаны с землей, с основными событиями повседневной жизни земледельца, а в средневековой западноевропейской культуре они воспроизводят наиболее значимые моменты христианской истории и характеризуют уже совсем другой способ освоения пространства и времени. Исходя из общих посылок, можно предположить, что анализ календаря советских праздников, выявление его специфики поможет реконструкции советского «культурного мифа», даст возможность приблизиться к пониманию механизмов освоения пространства и времени, разработанных советской культурой.

Однако попытка превратить эти довольно абстрактные рассуждения в конкретное «руководство к действию» сразу порождает множество вопросов. Кажется, что необходимым предварительным условием анализа фактического материала является его классификация. Если при построении такой классификации для советских праздников исходить из внешних критериев, то достаточно отчетливо выделяются три основные группы. Во-первых, это праздники, связанные с наиболее значимыми событиями советской истории, такими, как Октябрьская революция. Во-вторых, праздники, сакрализующие социальную структуру советского общества и существующие, так сказать, вне времени, в «сегодня», разросшемся до размеров вечности, такие, как День учителя или День работника печати. В-третьих, праздники, воплощающие какую-либо идеологию, лежащую в основе советской культуры, например, День международной солидарности трудящихся. Однако более внимательный анализ показывает

условность и приблизительность такой классификации. Так, в дальнейшем мы увидим, что две последние группы праздников на удивление похожи друг на друга, и все их отличие выражается лишь в различной расстановке акцентов, в выделении различных топологических фрагментов экзистенциала «советское государство», в который наряду с металлургами, учителями, работниками печати входят также трудящиеся всего мира и все прогрессивные силы человечества. С другой стороны, если говорить о праздниках первой группы, связанных с воспоминанием о конкретном историческом событии, то, по крайней мере, в 30-е годы это событие в процессе празднования отходит на второй план, в глубину сцены, а в центре внимания оказывается все то же разросшееся до необозримых размеров «сегодня», которое является как бы мостом между славным, но все-таки еще несовершенным прошлым, и гораздо более славным, но имеющим слишком неопределенные очертания и маячащим где-то в отдалении будущим.

Возникающие здесь проблемы сродни описанным в предисловии и они снова возвращают нас к центральной теме книги. Мы видим, что внешнее описание текстов культуры без выявления лежащего в их основе «потенциального текста» чревато серьезными абберациями. Занимаясь в этой главе исследованием «ритуалов витализации», составляющих основу советских праздников, мы попытаемся на конкретном материале продемонстрировать принципы работы с теоретическими конструктами, описанию которых была посвящена первая часть книги, а также проверить сделанные в ней общие утверждения. Следуя изложенным ранее установкам, мы займемся реконструкцией лежащего в основе советских «ритуалов витализации» потенциального текста, т.е. выявлением несколько базисных семантических структур, разные сочетания и типы соединения которых будут составлять то или иное ритуальное действие. Нас будет интересовать формирование семантики этих структур, и, в первую очередь, ее связь с семантикой определенных «культурных фактов» русской культуры, а также динамика изменения этой семантики в различные периоды советской истории. Поставленными задачами определяется и формальная структура главы. Глава распадается на четыре параграфа, в первых трех из которых исследуется процесс формирования «ритуалов витализации», входящих в структуру советского праздника, и выделяются лежащие в их основе структурные элементы, а в четвертом рассматривается эволюция семантики этих элементов на всем протяжении советской истории на примере двух наиболее значимых советских праздников (Первомай и праздник Октябрьской революции).

1. Становление советских «ритуалов витализации».

«Ритуалы витализации» в структуре советского праздника

Второго декабря 1918 г. Совнаркомом были приняты «Правила СНК о еженедельном отдыхе и праздничных днях», в седьмом пункте которых говорилось:

«7) Производство работы воспрещается в следующие праздничные дни, посвященные воспоминаниям об исторических и общественных событиях:

- а) 1 января - Новый год;
- б) 22 января день 9 января 1905 г.;
- в) 12 марта - низвержение самодержавия;
- г) 18 марта день Парижской коммуны;
- д) 1 мая - день Интернационала;
- е) 7 ноября - день Пролетарской революции. » (Декреты Советской власти, 1968, с.123)

Так были официально введены празднества «красного календаря».

Новые советские праздники требовали разработки и специально-го канона празднования. Необходимость в создании такого канона была связана, как мы уже отмечали, с возникновением нескольких опорных для советской культуры экзистенциалов («советская власть», «советское государство», «мировой пролетариат» и др.), наличие которых порождало потребность в возникновении соответствующих ритуальных «каналов связи» с ними. Однако прежде чем переходить к непосредственному описанию структуры новых «ритуалов витализации» и стоящей за этими ритуалами идеологии, необходимо сделать одно отступление общего характера.

Процесс создания культурных форм, соответствующих советскому празднику, наглядно демонстрирует столкновение двух пластов, формирующих советскую культуру, двух «моделей мира», одну из которых можно условно соотнести с мироощущением русской интеллигенции, другую — с мироощущением тех, кого эта интеллигенция объединяла в названии «русский народ». Не вступая здесь в сущностно значимую для российского сознания и поэтому не имеющую надежды когда-нибудь завершиться полемику о смысле слов «русская интеллигенция», отметим лишь, что в данной работе мы не будем подразумевать под этим понятием группу лиц, стоящих на определенных идеологических позициях (как утверждали, например, Бердяев, с одной стороны, и Иванов-Разумник, с другой), и не будем считать интеллигенцией просто социальный слой, получивший определенное образование и занимающийся «умственным трудом», как о том говорили марксисты. Определяющей характеристикой интеллигенции будет для нас факт существования всех ее представителей в едином культурном пространстве, в общих чертах сложившемся к концу XVIII — началу XIX века, пространстве, которое мы в третьей главе описали как особый уровень в культуре и назвали его «уровнем культурного моделирования» и которое мы далее, в целях облегчения терминологии, будем называть «теоретическим» уровнем русской культуры. Тогда под интеллигентами в дальнейшем нами будут пониматься люди, сформировавшиеся в данном культурном пространстве, освоившие принятый в нем язык, говорящие на одном из

диалектов этого языка и понимающие другие диалекты. Эта общность языка сближает кадетов, октябристов, марксистов, народников, людей, ощущавших себя наследниками культурных традиций прошлого, и людей, намеревавшихся сбросить это прошлое «с корабля современности», а также тех, кто сознательно дистанцировался от любых идеологических и политических течений, ученых, врачей, учителей, писателей, художников, актеров. Все они, несмотря на различие жизненных позиций и ценностных ориентиров, сформировались в системе ценностей, в которой одними из самых страшных слов были «пошлость» и «мещанство», а «русский народ» являлся философской категорией с вполне определенной семантикой. Эта семантика была разработана ранними славянофилами (в первую очередь, И.С.Аксаковым) и имела крайне далекое отношение к той реальности, которую обозначала. Категория народа осмыслялась в рамках оппозиции «Россия»-«Запад», и именно с таким «сконструированным» народом связывалось славянофилами «заветное» слово, которое Россия должна была сказать миру, определялась ее роль в мировой истории. С этой ролью можно было соглашаться или не соглашаться, но любой русский интеллигент, вне зависимости от его взглядов на «народный вопрос», мыслил в заданной системе координат и не мог ощущать себя абсолютно независимым от нее. Люди, избравшие другую систему ценностей, воспринимались обществом как маргиналы и были обречены на вечное непонимание и вечное одиночество.

Важно осознавать, что и революцию, и образование нового государства интеллигенция воспринимала в категориях, сформировавшихся все в том же культурном пространстве, и для многих интеллигентов, далеких от марксистской идеологии, эти события связывались с экзистенциалом «народ», то есть с будущим России, и воспринимались как суровая, часто жестокая, но все же единственная действенная альтернатива господству «мирового мещанства»³.

Но рабочие и крестьяне, представляющие собой не философскую категорию народа, а народ во плоти и крови, были бесконечно далеки от тех споров, которыми жила интеллигенция, и не подозревали о возложенной на них культурно-исторической миссии. Центральным культурообразующим понятием для земледельца была земля, а для рабочего — его повседневный заводской быт. Отходить в своем мышлении от этого повседневного жизненного ритма и переходить в мир далеких теоретических абстракций ни те, ни другие не могли и не хотели, проблема «Россия» — «Запад» была для них абсолютно неактуальной. Рабочие и крестьяне существовали в рамках другого пласта русской культуры, который мы называли выше «социальной оболочкой». Поэтому когда после победы революции возник вопрос о том, как справлять новые праздники, они стали разрабатывать «ритуалы витализации», опираясь на свой социальный опыт.

Терерь сформулируем еще раз основной тезис, который будет обосновываться в дальнейшем. В процессе создания советских «ритуалов витализации» мы можем выделить две составляющих, взаимодействие которых будет, видимо, актуальным и для исследования процесса формирования советской культуры в целом. Первая из них связана с мировоззрением русской интеллигенции и является она ни чем иным, как перенесением на новую реальность «культурных механизмов», сформировавшихся в «теоретическом» слое русской культуры XIX — начала XX века, вторая — с мировосприятием русского крестьянства (как ушедшего в город, так и оставшегося в деревне), выражающего в новых культурных формах привычную ему социальную практику. В интересующем нас случае первая составляющая проявляется в так называемых «массовых действиях», неоднократно устраивавшихся в начале 20-х годов, вторая — в митингах и демонстрациях. Рассмотрим теперь каждое из этих явлений более подробно.

2. «Массовое действие» в структуре советского праздника

«Массовыми действиями» назывались неоднократно в начале 20-х годов исполняемые в дни советских праздников многочасовые инсценировки на историко-революционные темы, в которых принимало участие от нескольких сотен до нескольких тысяч человек. Режиссерами этих грандиозных спектаклей были представители театральной и художественной интеллигенции, лояльные к советской власти. Цели, преследовавшиеся режиссерами, их эстетические и мировоззренческие позиции крайне значимы для понимания того, что искала такая интеллигенция в зарождающейся культуре и какими видела она характерные для этой культуры «ритуалы витализации». Но прежде чем переходить к непосредственному анализу, мы приведем описание двух массовых действ. Начнем с массового действия, называемого «Гимн освобождения труда» и состоявшегося 1 мая 1920 года у Фондовой биржи в Петрограде. Главным режиссером его был К.Марджанов.

«1-й акт

1-я картина — “Рабочий труд” 2-я картина — “Господство угнетателей” 3-я картина — “Рабы волнуются”

Из-за глухой стены доносятся звуки какой-то волшебной музыки. Оттуда наливается кругом яркий праздничный свет. За стеной скрывается какой-то чудный мир новой жизни. Там царствуют свобода, братство и равенство. Но грозные орудия преграждают доступ к волшебному замку свободы.

На ступенях сцены рабы заняты непрерывным, тяжелым трудом. Слышны стоны, проклятия, унылые песни, лязг цепей, крики и хохот надсмотрщиков. По временам смолкает вся эта каторжная музыка тяжкого горя, и рабы оставляют работу, прислушиваясь к звукам пленительной музыки. Но надсмотрщики возвращают их к действительности.

Появляется шествие владык-угнетателей, окруженных блестящей свитой прислужников. Владыки поднимаются по ступеням к месту пиршества. Здесь собрались угнетатели всех времен, всех народов и всех видов эксплуатации. Центральная фигура этого шествия — восточный монарх в пышной одежде, залитой золотом и драгоценностями, китайский мандарин, упитанный король биржи, похожий на движущуюся витрину ювелирной лавки, типичный русский купец в необъятных сапогах бутылками и т.д. Вся эта компания направляется к месту пиршества. Все лучшие плоды земли красуются на столе. Играет музыка. Танцовщики и танцовщицы веселят владык своими танцами. Владыкам нет никакого дела до светлой, свободной жизни, притаившейся за воротами волшебного замка. Они всецело ушли в пьяный разгул, покрывая своими криками стоны рабов.

Но музыка волшебного замка делает свое дело. Под ее волшебным наитием рабы чувствуют в себе первые проблески стихийной воли к свободе, и их стоны постепенно переходят в ропот. Тревога овладевает пирующими. Музыка вакханалии и музыка из царства свободы вступают в борьбу. В конце концов раздастся оглушительный удар. Пирующие вскакивают со своих мест, охваченные страхом перед надвигающейся гибелью. Рабы в экстазе протягивают молящие руки к золотым воротам.

2-й акт.

Картина 1-я — “Борьба рабов и угнетателей” Картина 2-я — “Победа рабов над угнетателями”

Нарушено беспечное, веселое настроение пирующих. Они видят, что рабы бросают свой каторжный труд, и что там и сям вспыхивают разрозненные огоньки восстания, постепенно сливающиеся в могучий красный костер. Рабы устремляются на штурм пиршественного стола. Первая атака их легко отбита.

Перед зрителями проходят отдельные сцены многовековой борьбы пролетариата. Римские рабы под предводительством Спартака бегут под сень красных знамен; их сменяют толпы крестьян, поднявшие красное знамя восстания под предводительством Стеньки Разина... Грозно и величаво раздаются звуки Марсельезы и затем Карманьолы. Все больше и больше густеет лес красных знамен. Ужас охватывает властителей. Их прислужники разбегаются в панике. Победно бьют барабаны. Огромное красное знамя, движущееся в центре толпы восставших рабов, близится к владыкам. Властители разбегаются, роняя свои короны. Но на этот раз еще не наступает окончательное торжество рабов: вновь гремят медные жерла пушек, и среди трудящихся на время вновь водворяется дух уныния. Но на востоке загорается красноармейская Красная Звезда. С восхищенным вниманием толпа следит за ее восхождением. Грохот барабанов и звуки красноармейской песни сливаются в победную музыку. Растут ряды Красной армии. Радостное ликование овладевает толпой. Революционная музыка достигает небывалой силы. Еще несколько усилий... и рушатся врата волшебного замка свободы.

3-й акт.

Царство мира, свободы и радостного труда.

Последний акт представляет собой апофеоз свободной, радостной жизни, в которую вступает обновленное человечество. Вокруг символического “Дерева свободы” все народы сливаются в дружном, радостном хороводе. Мощно и победно звучат строфы Интернационала. В отдалении Красная армия складывает свое оружие, меняя его на орудия мирного труда. Все зрелище заканчивается блестящим фейерверком, льющим радостный, праздничный свет на картину начавшейся новой жизни.» (Керженцев, 1923, с.137 – 138)⁴

Со всем по другому выглядела постановка «Взятие Зимнего дворца», осуществленная в 1920 г. в праздник Годовщины Октябрьской революции на Дворцовой площади. В этом «спектакле» приняло участие около 10 тыс. исполнителей, причем главный его режиссер Н.Н.Евреинов стремился привлечь лиц, непосредственно участвовавших в штурме Зимнего, а также с максимальной точностью воспроизвести события трехлетней давности. Даже крейсер «Аврора» вновь давал свой исторический залп. Особенности режиссуры можно проследить по описаниям этого массового действа.

«Тьма. Пушечный выстрел возвещает о начале торжества. Вспыхивает лампами мост. На нем 8 трубачей-фанфаристов, с их труб свисают вниз красные полосы тканей. Они трубят, и снова наступает тьма. Раздается симфония Гуго Варлиха, иллюстрирующая переживания Временного правительства и пролетариата. Оканчивается она Марсельезой, во время которой вспыхивает белым светом платформа Керенского. Огромный обветшалый зал в стиле Ампира, Керенский с розовым флагом в руках принимает сановников и банкиров с Займом Свободы. Все ритмично шагают под воинственную музыку и крики: “Война до победного конца”

Но вот раздаются гудки фабрик и заводов. Гаснет керенщина. Из тьмы вырисовывается красная платформа пролетариата. Фабричные трубы, части машин, слышны стук молота. Под отдельные, еще неуверенные звуки Интернационала движутся нестройные массы рабочих. Митинг. Ораторы. Всматриваются в тьму. Крики: “Ленин, Ленин” перекачиваются из конца в конец.

Снова гаснет левая и вспыхивает правая платформа. На ней уже некоторая неуверенность. Сопения. Предпарламент. Гаснет правая площадка, вспыхивает левая. На ней уже заметна организованность.

И так поочередно внимание публики переносится с платформы Керенского на платформу Ленина. И так постепенно организованность белых расстраивается, и их Марсельеза звучит все неувереннее, фальшивее и жиже.

А у красных Интернационал все ширится и крепнет, все стройнее, и мощнее, и призывнее. И стройность пролетарских масс все налаженное и все грознее; реют красные знамена. На мостике суетня,

возня, смятение. Это пробегают по нему с платформы Керенского на платформу Ленина...

В разгар панического бегства женского батальона и части юнкеров за Временным Правительством, представители которого скрываются в Зимнем дворце, гаснут обе платформы, и выступает сперва мрачный, а потом оживающий мигающими пятьюдесятью окнами последний оплот керенщины. Это постепенное мигание, зажигание и включение света в окнах дает иллюзию внутренней суетни, замешательства, душевных переживаний этого громадного здания. Кроме того, в каждом вспыхивающем окне разыгрывается какая-нибудь сцена борьбы. Трещат пулеметы. Гремит артиллерия. Орудийный обстрел "Авроры" слышны сирены и гудки. Фейерверк. Интернационал стотысячной толпы. Парад войск с факелами.» (*Керженцев*, 1923, с.143 – 144).

Отметим, что ориентация на эпос, стремление к эпической мощи проявляется в каждом элементе празднества, и в частности, в его вещном наполнении. Вот как описывает используемую «бутафорию» Н.Петров, один из режиссеров постановки:

«Два миноносца, являющиеся порталными кулисами нашей сцены, скоростной катер, на котором водружен двенадцатиметровый красный стяг, а на нем силуэтная огромная фигура Ленина; пятьдесят шлюпок с двенадцатью краснофлотцами в каждой, у каждого краснофлотца по два зажженных смоляных факела; две тысячи таких же факелов, которые держали в руках тысяча бойцов, находившихся в Петропавловской крепости; три баржи с виселицами, шесть баржей с укрепленными на них двенадцатью фигурами интервентов... (каждая фигура высотой пятнадцати метров была заряжена "пиротехническими неожиданностями"); пятиметровые буквы, составлявшие слова "Ленин умер"; эти буквы освещались как транспаранты, и поднимались на привязном аэростате над шпилем Петропавловской крепости. Много еще было символических и аллегорических элементов пантомимы, выражающих собой тот или иной исторический эпизод. Петропавловская крепость была освещена белым светом, а Монетный двор и его трубы – красным.» (*Петров*, 1960, с.196)⁵

Конечно, составлять представление о массовом действе по подобным описаниям немногим лучше, чем знакомиться с новой симфонией по рецензии в музыкальном журнале, но даже эти скупые и искаженные стремлением автора к поверхностным эффектам зарисовки дают материал для некоторых выводов. Они показывают, что, несмотря на все различие во вкусах и пристрастиях режиссеров, их эстетической чуткости и художественном мастерстве, описанные массовые действия имеют определенные черты сходства. Это сходство можно назвать стремлением к монументальности, эпической мощи, проявляющемся как в непривычно большом числе участников и в непривычно большой территории, на которой разворачивается празднество, так и

в его «вещном наполнении». Стоит же за этим стремлением желание снять перегородки между театральным представлением и жизнью, между зрителем и актером, и таким образом наполнить театр пафосом и страстью кипящей вокруг жизни, а жизни — придать яркость, насыщенность и сакральную значимость театрального действия. Отмеченная установка на театрализацию жизни, активно проводившаяся в жизнь деятелями Пролеткульта и в той или иной степени реализованная каждым из режиссеров, участвовавших в постановке массовых действ, имеет свои истоки в идеях, взращенных в художественных и литературных салонах двух российских столиц в начале XX века, и прямо связана с теми мировоззренческими постулатами «теоретического» уровня русской культуры, о которых говорилось ранее. Не обсуждая здесь подробно этого в общем-то уже хорошо исследованного вопроса, мы остановимся лишь на нескольких связях, принципиальных для дальнейшего.

Мы уже говорили о том, что ненависть к пошлости и мещанству была одним из главных мировоззренческих векторов, определяющих сознание русской интеллигенции. Можно показать, в частности, что с ней связан «воинствующий антирационализм» нового поколения интеллигенции, сформировавшегося на рубеже веков⁶. Этот антирационализм, давший жизнь множеству концепций из самых разных областей культуры, в искусстве положил начало резкому разрыву с реалистическими тенденциями, выразившемуся в стремлении разорвать внешние контуры вещей, преодолеть границы жанров и прикоснуться к еще не родившейся из пены Афродите, которая «и музыка, и слово» (О.Мандельштам). Афоризм Льва Шестова «Да скроется солнце, да здравствует тьма!», перефразирующий известные пушкинские строки, весьма точно выражает состояние умов в эту эпоху. Описанное настроение проявляется в цветомузыке Скрябина, мистических концепциях русских религиозных философов, резко возросшем у поэтов интересе к театру и драматургии, особом внимании к внерациональным способам восприятия мира, к внерациональному языку искусства. «Солнце наивного реализма закатилось, осмыслить что бы то ни было вне символизма нельзя... Быть художником — значит выдерживать ветер из миров искусства, совершенно непохожих на этот мир, только страшно влияющих на него; в тех мирах нет причин и следствий, времени и пространства, плотского и бесплотного, и мирам этим нет числа» — выражает это настроение Александр Блок в своей статье «О современном состоянии русского символизма» (1910) (Блок, 1962а, с.433).

С описанным мироощущением связана и разработанная в середине первого десятилетия XX века Вячеславом Ивановым и некоторыми другими символистами теория «соборного действия», парадоксальным образом сочетающая эзотерику и «народность», соединившая в себе, пожалуй, все основные идеологемы русской культуры

начала XX века и крайне значимая для понимания концепции массовых празднеств. «По примеру древних, врачевавших истступление экстатической музыкой и возбуждающими ритмами пляски, нам надлежит искать музыкального усиления аффекта как средства, могущего произвести целительное разрешение. Театр должен окончательно раскрыть свою динамическую сущность; итак, он должен перестать быть "театром" в смысле только "зрелища" Довольно зрелищ, не нужно *circenses*. Мы хотим собираться, чтобы творить — "деять" — соборно, а не созерцать только: "zu schaffen, nicht zu schauen" Довольно лицедейства, мы хотим действия. Зритель должен стать деятелем, соучастником действия. Толпа зрителей должна слиться в хоровое тело, подобное мистической общине стародавних "оргий" и "мистерий" Театры хоровых трагедий, комедий и мистерий должны стать очагами творческого, или пророчесственного, самоопределения народа; и только тогда будет окончательно разрешена проблема слияния актеров и зрителей в одно оргийное тело, когда, при живом и творческом посредстве хора, драма станет не извне предложенным зрелищем, а внутренним делом народной общины (я назову ее условным термином "пророчесственной" в противоположность другим общинам, осуществляющим гражданское строительство, — мирским, или "царственным", — и жизнь церковно-религиозную, — свободно-приходским или "священственным") — той общины, которая средоточием своим избрала данную орхестру.» — так выразил основные идеи концепции «соборного действия» Вячеслав Иванов (Иванов, 1995 (1906), с.81, 89 — 90).

Идеи, заключенные в представлениях о «соборном действе», активно обсуждались в среде столичной художественной интеллигенции, и полемика вокруг них составила ту почву, из которой выросли затем концепции идеологов массовых празднеств. В первую очередь, здесь нужно остановиться на теории, развиваемой деятелями Пролеткульта — прежде всего, П.М. Керженцевым, но также и А.Ганом, Б.Арватовым и другими. Мы начнем с изложения позиций П.М.Керженцева, одного из наиболее видных теоретиков Пролеткульта. Керженцев разрабатывал концепцию пролетарского театра, противопоставляя такой театр буржуазному и крестьянскому театру и считая его ступенью к театру социализма, а потом и коммунизма. Одной из важнейших составляющих пролетарского театра он считал массовые празднества. Позиция Керженцева ясно выражена в тезисах его доклада на первом съезде рабоче-крестьянского театра.

«1) Народные празднества в эпоху социалистической революции являются не только средством воспитания политических масс и сплочения ее (так в тексте — *В.Г.*) вокруг боевых лозунгов дня, но и средством приобщения их к искусству во всех его проявлениях — к поэзии, живописи, музыке, театру.

2) Народные празднества должны базироваться на творческой самодеятельности масс. Трудящиеся должны явиться не только активными участниками шествий и митингов, но и выступать в качестве певцов и ораторов, декораторов и актеров, импровизаторов и режиссеров.

3) Народные празднества, как содержащие в себе все элементы театра, являются широкой театральной школой для народных масс и пробуждают в них творческий театральный инстинкт, знакомят с основами театрального искусства, приучают к гармоническому движению в такт, к совместному размеренному выступлению и т.д.

4) Народные празднества, театрально и эстетически воспитывая массу и вырабатывая методы коллективного творчества, готовят дорогу к тому массовому социалистическому театру, где исчезает грань между актером и зрителем, и где театральное действие будет твориться всей трудовой массой, творчески импровизирующей грандиозное зрелище.

5) Народные празднества, особенно в деревне, явятся действительным средством в борьбе против религии. Влияние церкви во всех странах было сильно в значительной степени потому, что она давала массе пышные театральные зрелища, порой даже с участием самих верующих (массовое пение, крестные ходы).

6) В целях дальнейшей работы организации народных празднеств необходимо... создать, кроме дней 25 Октября и 1-го Мая, несколько крупных праздников, например, праздник труда (осенью), который бы совпал со временем сбора плодов и знаменовал бы союз города и деревни, и ряд местных празднеств...» (Керженцев, 1923, с.170 — 171). При этом Керженцев подчеркивает, что народные празднества станут лишь одной из форм нового социалистического театра, однако рассматривает их как важнейшую составляющую пролетарского театра, открывающего путь к социалистическому театру будущего¹⁰

Позиция Керженцева доводится до логического завершения в работах других деятелей Пролеткульта, превращающих концепцию нового театра в жесткую логическую схему, в математическую теорему, доказывающуюся строгими рациональными методами. Изложим последовательно их основные тезисы:

а) Любое искусство является классовым, поэтому мы можем и должны говорить о пролетарском театре, непримиримом противнике капиталистического театра и предтече театра социализма и затем коммунизма¹¹

б) В качестве главных особенностей зарождающейся культуры, находящихся свое воплощение в театре, можно выделить коллективизм, служащий противоположностью буржуазному индивидуализму, социальный оптимизм, противостоящий интеллигентскому «гамлетизму», а также такие черты, как почти полное преодоление

дистанции между искусством и наукой, «определение искусства как научной дисциплины производительного труда» и «диалектически проистекающая отсюда гибель в реальных завершениях социалистического строя потребительско-паразитического искусства и замена его искусством производственным; соответствие коллективным, массовым формам труда — коллективных массовых и монументальных форм искусства» (*Бескин*, 1922, с.26).

в) Это ведет к особому типу театра, который также является образцом коллективных форм общественного производства. Отдаленным аналогом такого театра являются идеи символистов о «массовом действе», но если «для Сологуба и Чулкова соборность “массового действия” сводится к некоей мистической “осанне” и интуициям религиозной тайны и “единой воли” (буржуазии, конечно)», то для театра будущего «массовое действие есть вполне закономерный материальный производственный процесс, неизбежно отражающий в формах и методах театрального мастерства психику пролетарского коллективизма как социального строя...

Театр — это трагическое, монументальное преобразование ритма жизненной борьбы социального человека в праздничные, радостные, победные ритмы движения человеческого тела, в его тоническом пластическом материале. Из этого ритма и должен создаться новый театр с новой культурой позы, жеста, слова, маски.» (*Бескин*, с.20, 25)*

г) «Трагедиями» для нового социалистического театра, которые он должен действительно оформлять, являются праздники Первого Мая, годовщины Октябрьской революции и др. (см. *Ган*, 1922, с.78).

д) Превращение театра в отрасль производства означает следующее:

«1) надо режиссера превратить в церемонимейстера труда и быта;

2) надо актера, т.е. спеца по эстетическому действию, превратить в квалифицированного человека просто, т.е. социально-действенную личность гармонического типа.

Грядущий пролетарский театр станет трибуной творческих форм реальной действительности, он будет строить образцы быта и модели людей; он превратится в сплошную лабораторию новой общественности, и материалом его станет любое отправление социальных функций.» (*Арватов*, 1922, с.114 — 115).

Мы видим, что эстетические установки пролеткультовцев представляют собой предельно идеологизированную и подчиненную

* Моделью для такого понимания «массового действия» является представление о «массовом действе» при коммунизме: «“Массовое действо” при коммунизме это — действо не гражданского, а человеческого общества, в котором материальное производство сольется с производством интеллектуальным и эта материально-интеллектуальная культура мобилизует все свои силы и средства, чтобы подчинить себе не только природу, но и весь мировой космос.» (*Ган*, 1922, с.73).

несложным логическим схемам интерпретацию идей, будоражащих русскую художественную интеллигенцию начала века. Конечно, позиция крайних деятелей Пролеткульта далека от того, чтобы ее можно было связать с «ритуалами витализации», да и на саму мысль о ритуале в любой ее форме они, видимо, отреагировали бы, как бык на красную тряпку, но уже взгляд Керженцева на народные празднества, устраиваемые в «красные дни» календаря и являющиеся «вызыванием» соответствующего этим дням экзистенциала, вполне может быть соотнесен с понятием ритуала. Еще более ярко установка на сакральный характер действия проявляется в конкретных празднествах, а точнее, в эстетических позициях организующих их режиссеров. Анализ этих позиций крайне важен для понимания того, какой мыслила себе сотрудничающая с большевиками «передовая» интеллигенция новую культуру, чего она ждала от этой культуры и из каких источников выросло ее ожидание.

Мы начнем наш анализ с Адриана Пиотровского, который был одним из режиссеров постановки «К Мировой Коммуне», осуществленной у Фондовой Биржи 19 июля 1920 года в честь Второго Конгресса III Интернационала, а также режиссером военного праздника в честь III Интернационала в Красногородских лагерях (2 августа 1920 года). Кроме этого, он плодотворно занимался и теоретическими аспектами концепции массовых празднеств. Судьбу Адриана Пиотровского можно назвать типичной для судеб радикально настроенной интеллигенции в советской России. Он принял Октябрьскую революцию как «очищающий и карающий вихрь», искренне пытался служить получившему, наконец, власть «многострадальному» народу, перед которым он ощущал свою вину и неполноценность, постоянно «ошибался», обвинялся в различных «измах», каялся, снова «ошибался» и в 1938 году был репрессирован. Ненависть к мещанству, являющаяся, как мы помним, главной отличительной чертой «подлинного» интеллигента, была его путеводной звездой на этом пути. Он видел в пролетариате единственную альтернативу засилию мещанства и, перенося на современную ситуацию представления из близкой ему и бесконечно любимой им античности, сочувственно относился к лефовским утверждениям о социальном заказе, который получает художник от своего народа*

* «Мещанство прошедшего века, переселившись из ратуши на биржу, подменило творчество торгом, заказ — покупкой готового. Чем оно было для вас, художники, — привередливым покупателем для мелочного торговца, скучающим барином для шута. Это и называлось на языке поэзии — поэтом и черню...

Наша революция, по природе своей профессиональная, пожелала вернуть художнику цеховой дух и строй. Разрушая быт и психологию мещанства, она выдвинула на перешни жизни класс не покупающий, а производящий и, значит, заказывающий. В процессе огосударствления всех общественных отношений она с необходимостью должна была воскресить старинный союз художника-ремесленника и общины-заказчика, союз Фидия и Афин.» (Пиотровский, 1920, с.2).

На античных истоках мировоззрения Пиотровского следует остановиться особо. Он был приемным сыном Ф.Ф.Зелинского, а также учеником В.В.Иванова, поэтому идеи Иванова о соборном действе непосредственно отразились в его концепции массовых празднеств. Вот как мыслилась ему общая модель организации таких празднеств:

«Хоровое пение, поставленное вне узко профессиональных задач, немислимо вне игры. Связь пения с игрой исконна и несомненна.

Первоначальные занятия литературой, словом, также должны быть приближены к источнику всякого творчества, к игре. Иначе неизбежно вырождение их в гимназический курс словесности.

Древняя синкретическая связь трех искусств распалась только в недавние времена при все увеличивающейся специализации каждого искусства. Она должна быть восстановлена.

Во главу угла воспитания должен быть положен “единый художественный кружок”, основанный на хоровом пении и массовой игре.

Игра во что? Первоначально, это усложнение существующих, соединенных с хоровым пением игр. Далее — новая игра на любые темы, близко и кровно родные участникам игр. Игра в “стачку”, “митинг”, “9 января”, “Октябрьскую революцию” Участники кружка играют для себя, как играют дети, как манифестируют взрослые. Постепенно игра усложняется систематическими занятиями, словом, движением и пением. Участники кружков знакомятся с памятниками мировой литературы, театра, музыки, получая в них материал для самостоятельной художественной работы. Игры на обще-художественные темы комментируются экскурсиями в область социального и революционного движения. Так художественный кружок становится первоначальной школой политического просвещения.

Венец работы, смотр его творческих сил — массовое действие — первомайский, Октябрьский праздники.

Довольно передавать такие празднества в руки профессиональных актеров и музыкантов! Создание их — дело художественных коллективов народа.» (Пиотровский, 1925, с.8).

Приведенное высказывание крайне показательно для понимания того, в каких категориях мыслил Адриан Пиотровский происходящее вокруг. В гуле митингов и демонстраций ему слышались голоса агоры, в крестьянских зипунах и спецовках рабочих виделись гиматии зевгитов и фетов. А более пристальный взгляд заметил бы, что и античность Адриана Пиотровского далека от подлинной античности,

«Или пролетариат будет делать искусство, или его будут делать лавочники. А интеллигенция? Подлинная интеллигенция, не мещанство “интеллигентных” профессий, всегда производила духовные ценности, а не потребляла их. Вкусы интеллигенции никогда не определяли стиля эпохи. За стиль нашей эпохи борются рабочий и мещанин» (Пиотровский, 1920а, с.1).

что это «античность» русской культуры конца XIX — начала XX века, и что за восприятием Пиотровским советской культуры стоят концепты, сформированные на «теоретическом» уровне русской культуры в эту эпоху и весьма далекие от реальности.

Аналогичное утверждение можно сделать и о А.Р.Кугеле, одном из режиссеров уже описанных нами «Мистерии освобожденного труда» и «Взятия Зимнего Дворца», хотя пройденный им путь имеет мало общего с путем Пиотровского. Александр Рафаилович Кугель был известнейшим в предреволюционные годы журналистом и театральным критиком, редактором журнала «Театр и искусство», а также руководителем театра «Кривое зеркало». «Еврей-разночинец», как сказано о нем в одном из некрологов, «он сохранял приверженность идеологически-народническим и эстетически-передвижническим традициям молодости» (Кугель, 1928, с.34, 36). Кугеля настораживала деятельность большевиков и осуществляемая советской властью политизация жизни, однако для него оставалось близким отношение к революции как к могучей, хаотичной, но справедливой силе, обрушившейся на ничего не замечающего, прячущего голову в песок обывателя. «Все крупные революции похожи друг на друга, как извержения вулкана, и хотя всякая последующая знает о предыдущей, она тем не менее повторяет ее. А казалось бы, такая простая вещь: зная, что Везувий рано или поздно выбросит груды пепла, песка и лавы, держаться от него подальше! Казалось бы, так нехитро, зная неизбежность перестройки политических отношений, сделать все это, не дожидаясь сотрясений почвы и гибели цветущих городов...

Все это несомненно и бесспорно, но есть нечто выше разума: воля, страсть, ослепление чувства. И в этом рок исторической трагедии. Я думаю, в охваченных землетрясением городах многие погибли потому, что когда и началось уже извержение, они все-таки не думали о спасении, а надеялись, что тучу пронесет, как проносило, говорят, и раньше.» — писал он в 1907 году¹², используя популярную тогда в культуре метафору¹³.

Кугель разделял с большинством интеллигентов своего поколения и ненависть к мещанству, и любовь к народу¹⁴, и недоверие к рациональным построениям, и стремление постигнуть глубинный смысл бытия, опираясь на интуицию и на экзистенциальный опыт. Основу для такого постижения он, воспроизводя некоторые доминирующие в культуре его времени мотивы, находил в музыке, точнее, в понятии ритма¹⁵. Повторяя некоторые высказывания футуристов, приведенные нами в третьей главе, он связывал объективные основания происходящих социальных изменений с изменением ритма эпохи, вызванным переходом от культуры деревень и небольших городов к культуре мегаполисов¹⁶.

Не принимая идей Иванова, воплощенных в концепции соборного действия, Кугель пытался, видимо, уловить в массовых празднествах

изменившийся ритм эпохи, неразрывно связанный для него с пониманием массы. «Ритм есть, в сущности, “слово” массы, коллектива. Там, где индивидуальный герой вынужден — потому что не может иначе — прибегать к словам как к оружию убеждения и проявления страсти и одушевляющей идеи, — там герой коллективный может быть представлен лишь в общих родовых признаках, как имя нарицательное, а не собственное. У этого родового, нарицательного, многоголового существа настроения, чувства, положения могут выражаться лишь общим, родовым коллективным языком.» — писал он в своей работе «Кое-что о ритме» (*Кугель*, 1923, с.173—174).

Итак, мы видим, что, несмотря на все различие жизненных позиций Кугеля и Пиотровского, за их мироощущением стоит один и тот же «потенциальный текст», разные фрагменты которого они воспроизводят. И обращенный к античности Пиотровский, и вслушивающийся в ритм современности Кугель в действительности слышат одно и то же — голос русской культуры рубежа веков, вскормившей и воспитавшей их.

Обратимся теперь к другим режиссерам, занимавшимся массовыми действиями. Особняком здесь стоит фигура Н.Н.Евреинова, руководившего постановкой «Взятие Зимнего Дворца», одного из крупнейших русских режиссеров первой четверти XX века. Это был яркий индивидуалист, даже эгоцентрист по духу, не испытывающий священного трепета при словах «Россия», «народ» и мыслящий в категориях искусства¹⁷. Свое настороженное отношение к социалистическим идеям он не скрывал, выражая его не слишком завуалированно даже на страницах советских изданий. «Я не хочу их жизни! Пусть она полна возможного счастья, но... но — это ветка сирени, захватанная руками в поисках счастья, многолепесткового счастья! Их жизнь — некрасивая, поблеклая, неяркая, захватанная, словом, — “жизнь толпы”, хотя, быть может, в ней и скрыто великое счастье. Моя жизнь — это ветка сирени, к которой еще никто не прикасался, в которой еще никто “до меня” не искал себе счастья...» — писал он в книге «Театр как таковой». (Евреинов, 1923, с.98)¹⁸

Аристократизм Евреинова находил свое выражение и в его эстетических концепциях. Он не разделял ставшего аксиомой для большинства его советских «собратьев по цеху» представления об искусстве как подражании жизни и поэтому не чувствовал необходимости вслушиваться в «шум времени», «грохотавшего» за его окнами. «Я утверждаю и настаиваю на том, что не столько сцена должна заимствовать у жизни, сколько жизнь у сцены. Неуместно артисту искать на жизненном базаре жемчуг в мусорных кучах; у него самого, в велелепо-мистических раковинах, должны искать его люди базара. И если он не в состоянии дать им жемчужины своего творческого “я”, если он не в силах заразить этих людей красотой дикции, мимики, пластики настолько, чтобы и в жизни они пожелали пользоваться подаренным со сцены, — задача артиста, задача творца

эстетических ценностей не может считаться достигнутой... Не театральных героев должны мы в сценическом воплощении принизить до себя, а скорее себя в жизненном поведении, — возвысить до театральных героев» — высказывал он свое *credo* в упомянутой уже книге «Театр как таковой» (Евреинов, 1923, с.20–21, 91). Одной из главных театральных и одновременно «философских» идей Евреинова была концепция «театрализации жизни» или концепция «театрокрации». Утверждая, что театральный инстинкт свойствен человечеству со времен первобытности, а человеку почти с рождения, он пытался создать новые формы театра, театра жизни¹⁹. Более того, именно в таком театре он видел будущее истинно русского театра, находя его исток в православным обрядовом действе и объявляя весь русский профессиональный театр западным изобретением²⁰. Конкретной реализацией идеи театрализации жизни стала его концепция «театра воспоминаний», театра для актеров. Цель такого театра состояла в том, чтобы психотерапевтическими средствами врачевать душу актеров, приводить их, а не зрителей в состояние катарсиса²¹. «Для меня давно уж стало совершенно ясным, что обратить мнемоническое представление в представление живой действительности можно только через театр, т.е. чрез искусство инсценировки памятных моментов купаной жизни нашего “я” с “я” похищенного времени. Что при таких инсценировках главное для режиссуры этого рода “театра для себя” состоит в том, чтобы по возможности воспроизвести (оживить) все те обстоятельства, при которых имело место особенно памятное для нас общение с исчезнувшим — об этом, я думаю, не стоит и распространяться, в виду полнейшей очевидности этого главного для “театра воспоминаний”», — раскрывает он свою идею (Евреинов, 1923а, с.7). Теперь становится ясным, что двигало Евреиновым, когда он взялся за режиссуру «Взятия Зимнего Дворца». Он стремился реализовать идею «театра воспоминаний» с коллективным актером и был далек от каких бы то ни было политических или социальных установок²².

Может создаться впечатление, что позиция Н.Н.Евреинова, имеющая мало общего со взглядами и Адриана Пиотровского и А.Р.Кугеля, не вписывается в предложенную нами схему, и что за ней стоит не потенциальный текст русской культуры конца XIX — начала XX веков, а что-то другое. Но это не так. Индивидуализм и, более того, превращение Ницше в культовую фигуру являются характерными чертами русской культуры начала XX века и возникают они как реакция на проповедь любви к народу, составляющую главный элемент «символа веры» поколения отцов²³. Поэтому взгляды Евреинова представляют собой еще один возможный вариант реализации потенциального текста теоретического уровня русской культуры, но выглядят как крайний атавизм для культуры советской.

Этого нельзя сказать о позиции последнего из режиссеров, который привлечет наше внимание. Константин Марджанов (Котэ Марджанишвили) был, как уже отмечалось, главным режиссером описанной нами постановки «К мировой коммуне». Сын грузинских интеллигентов, он хорошо знал грузинскую и плохо — русскую культуру, с которой знакомился, в основном, в процессе своей актерской и режиссерской деятельности. В вопросах соотношения бытия и сознания, искусства и жизни Марджанов стоял на твердых марксистских (и анти-еврейновских) позициях, утверждая, что политический застой и господство реакционных сил ведут к декадансу в искусстве, к вялости и бессилию в творчестве, что театр должен отвечать на запросы времени и подчиняться жизни²⁴. Более того, он принимал господствовавшее тогда в официальной критике разделение театра на буржуазный и пролетарский и с тоской говорил о том, что пролетарский театр еще не состоялся. «Театр — этот великий проводник в массы новых идей — стоит перед своим зрителем так, как бы стоял перед аудиторией оратор, отточивший свое искусство, победивший все затруднения своей речи, усовершенствовавший свою дикцию, развивший металл своего голоса, но не знающий, что сказать...

Выдвинутый революцией бодрый пролетарский писатель еще мало подготовлен, он еще не владеет архитектурой пьесы, не может еще выявить те образы, которые смутно маячат перед ним в будущем, а старый буржуазный писатель если бы и взялся за эти темы, то обязательно разменялся бы на мелкие детали натурализма и, в лучшем случае, кончил бы меланхолией.

Итак, мы констатируем, что созвучного эпохе театра в целом нет. Нет потому, что несмотря на наличие двух элементов: бодрого действенного актера и бодрого зрителя, нет третьего — нет автора.

У нас был недавно театр подлинный, но театр дореволюционный. Он был подлинным театром в том смысле, что в нем представлены были все три элемента, но равно безвольные: мечтательный автор, бездейственный актер (идеалом актерского мастерства были минимальность движения и отсутствие жеста) и безвольный, тоскующий о новой жизни, но ничего не предпринимающий зритель-интеллигент! И эта однородность автора, актера и зрителя и создала, казалось бы, подлинный театр, но театр безволия.» — писал он в первые послереволюционные годы (*Марджанишвили*, 1958, с.98 — 99).

Массовые празднества казались Марджанову одной из возможных форм нового социалистического театра. Несмотря на сходство идеологических позиций, его горячий артистический темперамент не мог принять рационализма деятелей Пролеткульта, и, описывая такой театр, он использовал терминологию Иванова, но наполнял ее своим содержанием. Идея соборного театра ассоциировалась у него не с голосами античного хора, а с собственным театральным опытом, опытом режиссера, ощущающего подлинный спектакль как единый эстетический акт, в котором слиты актеры и зрители²⁵.

Четырьмя указанными лицами не исчерпывается список режиссеров, занимавшихся режиссурой первых советских массовых празднеств, но мы остановимся на этом и подведем некоторый итог²⁶. Несмотря на все различие в мировоззренческих позициях, идеологических установках, эстетических пристрастиях, все описанные нами персонажи существовали в едином культурном поле, они воспроизводили один потенциальный текст — потенциальный текст, сформированный на теоретическом уровне русской культуры в конце XVIII — начале XIX века и обладающий своими законами развития. Бурлящую вокруг жизнь они воспринимали, подчиняясь логике взрастившей их культуры и вольно или невольно пытались навязать этой жизни их ценности, выношенные в девятнадцатом веке. Говоря словами недавнего классика, все они были «страшно далеки от народа», но, в противоречии с его утверждением, никого не разбудили. Процесс формирования социальной оболочки советской культуры происходил по своим, абсолютно не осознаваемым интеллигенцией механизмам, и тот народ, которого она боготворила и пыталась вести за собой, подчинялся иной логике.

Последующая история массовых действий показала утопичность ожиданий их устроителей. К середине двадцатых годов подобные постановки становятся крайне редкими, а к концу двадцатых и вовсе сходят на нет. Они вытесняются культурными формами, сформированными в совсем иной среде, и к анализу этих культурных форм мы теперь и переходим.

3. Генезис митинга и демонстрации как культурных форм

Наш анализ необходимо начать с характеристики мировосприятия творцов новых культурных форм, т.е. с характеристики мировосприятия русского крестьянства, составляющего, как известно, подавляющее большинство населения России до революции*. Как уже отмечалось, культура русского крестьянства является симпрактической культурой, мышление и мировосприятие человека в которой характеризуется жесткой связанностью с полем его повседневной деятельности, чаще всего задаваемым непосредственным ситуационным контекстом. Проявлениями такой связанности являются отсутствие вербального плана в действиях, т.е. невозможность описать словами производимые операции, неумение решать силлогизмы и использовать абстрактные критерии для классификации предметов, неспособность давать себе характеристику и рассказывать автобиографию, вытекающие из все той же невозможности «раздвоения» на себя действующего и себя наблюдающего за этими действиями,

* По статистическим данным, сельское население в России составляло к 1917 г. 83%. Кроме того, необходимо помнить, что и рабочие в большинстве своем были крестьянами в недавнем прошлом, да и среда их повседневного существования не способствовала какой-либо теоретизации культуры.

отсутствие интереса ко всему, что находится за пределами повседневного существования и т. д.

Отмеченные особенности определяли, видимо, и восприятие рабочими и солдатами массовых действ, описанных выше. Не имея на этот счет непосредственных свидетельств, мы сошлемся на один уникальный документ — на анкетирование, проведенное среди солдат Западного фронта группой артистов Передвижного театра им. П. П. Гайдебурова и Н. Ф. Склярской в сентябре-октябре 1917 г. (Бардовский, 1928). Артисты показывали солдатам три спектакля («Не все коту масленица», «Женитьба» и «Тель»), а также читали литературные произведения, исполняли романсы и классические танцы. После этого солдатам предлагались анкеты с вопросами по поводу увиденного и услышанного. Ответы позволяют зафиксировать несколько важных закономерностей. В соответствии с общими канонами описания симпрактической культуры зрители переживали спектакль не как реальность, находящуюся вне их повседневной жизни и требующую особого восприятия, которое принято называть эстетическим; они вводили происходящее на сцене в повседневный контекст и воспринимали его, исходя из этого контекста. Так на вопрос, понравилась ли им героиня «Женитьбы», некоторые отвечали, например, так: «Невеста и мне нравится, я бы хотел на ней жениться», «Я бы женился, — пусть напишет посерьезней в действующий флот», причем автор последней реплики дополнил анкету своим адресом (Бардовский, 1928, с. 90, 91). А так как главной реальностью, заменившей бывшим крестьянам повседневный труд на земле, стала реальность политическая, то и значимость спектаклей (меньше всех понравилась наиболее далекая от политических схем и моделей «буржуй»-«рабочий» «Женитьба») и оценка их содержания мыслились в понятиях, выработанных политическим контекстом современности.²⁸ Например, по поводу спектакля «Не все коту масленица» в одной из анкет говорилось: «Я попросил бы товарищей артистов, чтобы побольше разыгрывали такие сцены, где было ясно представлено, как нас уничтожают буржуи, и чтоб можно было пролетариату свергнуть это иго буржуазии и силу капитализма, и чтобы наш класс увидел, как нас раньше обманывали буржуи. Пусть они будут прокляты, как на сцене проклинал бедную семью» (Бардовский, 1928, с. 83—84). А по поводу «Женитьбы» один из солдат написал: «Это нас не интересует... Товарищи, нужно это выяснить, к чему эта “Женитьба” нас приведет? Неужели еще Учредительное собрание отложат? Тогда мы все обратимся к нашему правительству другим способом. Мы все так утомительно ждем Учредительного собрания. А если наше правительство в тот же день также выскочит в окно?» (Бардовский, 1928, с. 90).²⁹

Вместо массовых действ, воспринимавшихся как абстракция, далекая от насущных проблем повседневности, рабочие создают

новые формы «ритуалов витализации», непосредственно связанные с их повседневным жизненным опытом. Исследователи и организаторы первых пролетарских праздников отмечают, что основными структурными элементами нового праздника становятся митинг и демонстрация (см., напр., *Пиотровский*, 1925, с.51 — 52; *Пиотровский*, 1926, с.56). И действительно, дальнейший анализ показывает, что митинг и демонстрация вместе с партийным собранием* (или съездом) составляют семантическое ядро, порождающее затем большинство «официальных» советских ритуалов, и во многом определяющее формирование социальной оболочки советской культуры в целом³⁰.

Сказанное выше кажется справедливым не только для советской культуры. Создается впечатление, что в период формирования как социальной оболочки культуры, так и уровня культурного моделирования, основой возникающих текстов является некоторая матрица, которая связана с наиболее значимой для того социума, в котором зарождается культура, социальной практикой. Составляющие эту матрицу элементы получают особый статус и затем либо они сами, либо определенные типы связей между ними служат основой для производства новых артефактов, создания новых культурных объектов. Такое культуротворчество может осуществляться и бессознательно, на уровне моторно-топологических схем, как это имеет место в симпрактической культуре³¹, так и значительно более сложным способом, включающим в себя как элементы *a model of*, так и элементы *a model for*³². В этом отношении советская культура, благодаря наличию громадного количества текстов, дающих возможность досконально проследить процесс создания новых культурных форм, является прекрасным материалом для проверки общих построений. Давно уже стало трюизмом утверждать, что в основе этой культуры лежит политическая идеология, но обычно из такого утверждения почти не делается практических выводов. Каков набор

* Впрочем, создается впечатление, что в основе партийного собрания (или съезда) лежит парадигма митинга и поэтому его нельзя считать полностью самостоятельной культурной формой. Действительно, в отличие от западного парламента, где действительно *принимаются решения*, учитывающие мнения всех присутствующих и приводимую ими аргументацию, на самом партийном съезде (а также чаще всего — и на партийном собрании) *не решается* ничего, все решения известны заранее и выступления ораторов носят скорее эмоциональный, чем рациональный характер. Отсюда и такие митинговые формы, как «бурные и продолжительные аплодисменты», «все встают», «все скандируют “Слава Сталину!” и т.д.». В определенные периоды советской истории этот квази-митинг становился застывшей формой, приобретая отчетливо-ритуальные очертания, иногда оживал, включая в себя не предусмотренные канонам импровизации, но своего митингового характера не терял никогда. Кстати, именно ложная парадигма, лежащая в основе процесса, определила неудачу I съезда народных депутатов СССР в 1989 г. Фактически, съезд являлся не представительным органом, способным принимать какие-либо решения, а митингом *par excellence*.

основных идеологом, составляющих социальную оболочку советской культуры, и каким образом эти идеологемы, вращаясь в плоть повседневности, начинают порождать новые культурные формы — на этот вопрос нет пока еще даже приблизительного ответа. Не претендуя на такой ответ, мы остановимся на двух конкретных структурах, имеющих ярко выраженную политическую окраску, рассмотрим их эволюцию и затем коснемся того, какой пласт «культурных фактов» они порождают.

Обращение к конкретному материалу дает возможность проверить и высказанную в предыдущей главе гипотезу о влиянии структур, сложившихся в русской культуре, на структуры социальной оболочки советской культуры в годы ее формирования. Как утверждалось, основным механизмом здесь является воспроизведение «синтаксиса» русской культуры, наполняемого новой лексикой. В шестой главе мы покажем, как реализуется такая связь между обрядами крестин и «октябрин», здесь же остановимся на происхождении культурных форм митинга и демонстрации.

Исследователями неоднократно отмечалось, что митинг и демонстрация начинают свою историю еще до Октября, т.е. формируются в пространстве русской культуры³³. Принято считать, что они имеют далекое отношение к сложившимся в этой культуре традициям, поэтому советские историки обычно связывали их происхождение с воспроизведением опыта борьбы рабочего класса в Западной Европе. Однако даже поверхностный анализ фактов наводит на мысль о связи этих культурных форм с процессом крестного хода³⁴. Для проверки того, какое из двух утверждений в большей степени соответствует реальности, необходимо обратиться к более внимательному рассмотрению конкретного материала.

Изложим вначале общие представления о причинах, по которым устраиваются крестные ходы, и их структуре. Исследователями отмечается, что крестные ходы бывают двух типов: умиловительные и покаянные, а также благодарственные и торжественные (см.: *Аничков-Платонов*, 1842, с.11). Ряд крестных ходов совершался по уставу в наиболее значимые для всей православной церкви праздники (*Куприянов*, 1859, с.47). Кроме этого, поводом для них могло служить основание храма, отправление государя на войну или возвращение с нее, перенесение святых мощей, вступление в служение митрополитов или патриархов, а иногда и такие повседневные цели, как испрашивание у Бога удачной рыбной ловли (*Аничков-Платонов*, 1842, с.12, 13, 34, 56, 59—60; *Иосиф*, 1858, с.15). Особенно почитался на Руси крестный ход для совершения чина водоосвящения (*Иосиф*, 1858, с.35; *Куприянов*, 1859, с.35)³⁵, который, впрочем, мог входить и в другие ходы в качестве одного из элементов. Но, пожалуй, наибольшее число крестных ходов было связано с определенными историческими событиями. Они устраивались в честь

победы над неприятелем, в память об избавлении от эпидемии чумы или холеры и т.д.³⁶ Обычно крестные ходы продолжались несколько часов, но бывали случаи, когда такой ход устраивался на большие расстояния и мог длиться несколько дней (см.: Ш-в, 1892; Хильтов, 1909).

Перейдем теперь к описанию самой процессии, ее пространственных и временных характеристик.³⁷ Во главе процессии обычно находилось духовенство, представители которого несли крест, иконы и хоругви,³⁸ затем следовали миряне, принимавшие участие в процессии³⁹; состав клира, количество знамен и хоругвей зависело от значимости и места проведения хода. Вот, например, описание обычного крестного хода в Москве в середине прошлого века: «По принятому порядку крестное шествие совершается так: предшествуют хоругви из московских соборов и монастырей. За ними следуют певцы из приходских причетчиков; за ними диаконы, священники и протоиереи приходских церквей. Затем, в предшестве другого хора из причетчиков, шествуют священнослужители с крестами и иконами, за иконами соборное духовенство и Архимандриты, потом синодальные певчие и на престольный крест и Евангелие под осенением рипид; шествие обыкновенно заключается Архиереем, иногда и не одним.» (Снегирев, 1861, с.2). Крестный ход обычно сопровождался колокольным звоном тех церквей, мимо которых он проходил, а также праздничным пением духовенства, а часто и народа (Куприянов, 1859, с.8; Любский, 1909, с.37; Иосиф, 1858, с.61; Хильтов, 1909, с.1—2, 5—6)⁴⁰

Обратим теперь внимание на еще одну особенность крестного хода. Обычно он делал несколько остановок в процессе движения, чаще всего около мест, обладающих символическим значением. Во время таких остановок совершались определенные службы (ектении, литии, молебны), иногда священник произносил также проповедь⁴¹ (Иосиф, 1857, с.35; Ветвеницкий, 1854, с.10—13; Куприянов, 1859, с.32—33).

Останавливаясь в заключение на символическом значении крестного хода, отметим, что одной из наиболее характерных его трактовок было представление о христовом воинстве, которое «воинствует с плотью, миром и дьяволом под знаменем креста» (Краснянский, 1897, с.8)⁴². Эта идея окажется крайне значимой для реконструкции истоков манифестации.

Перейдем теперь к анализу структуры манифестации и ее связи с крестным ходом. Обратимся прежде всего к косвенным данным, свидетельствующим, что эта связь осознавалась и иногда эксплицировалась разными слоями общества. Так, когда уже в советское время в одной из российских деревень проводили первомайскую демонстрацию, проезжавшие мимо крестьяне, видя идущих в колонну людей с разноцветными знаменами и портретами Ленина, Калинина и Луначарского, снимали шапки и крестились (Революционные праздники, 1926, с.56—57). Еще одним свидетельством такой связи является

описание первомайской демонстрации в романе «Мать» Максима Горького:

«— Товарищи! — запел хохол, покрывая своим мягким голосом гул толпы. — Мы пошли теперь крестным ходом во имя бога нового, бога света и правды, бога разума и добра! Далека от нас наша цель, терновые венцы — близко! Кто не верит в силу правды, в ком нет смелости до смерти стоять за нее, кто не верит в себя и боится страданий — отходи от нас в сторону! Мы зовем за собой тех, кто верует в победу нашу; те, которым не видна наша цель, — пусть не идут с нами, таких ждет только горе. В ряды, товарищи! Да здравствует праздник свободных людей! Да здравствует Первое мая!» (Горький, 1970, с.153).

Разумеется, мы не должны воспринимать Горького, увлеченного в период написания романа идеями «богостроительства», как незаинтересованного свидетеля истинного положения дел, однако считать, что столь явно выраженная связь не имеет никакой опоры в реальности, тоже было бы ошибкой. Религиозные ассоциации присутствуют и у других авторов, воспевающих Первомай (См.: Первое мая в художественной литературе, 1926, с.18, 49, 166). Иногда параллели между различными атрибутами демонстрации и крестного хода встречаются и на страницах центральных советских газет⁴³

Однако более показательным, чем эти косвенные данные, является прямое сопоставление структуры («синтаксиса») первомайской демонстрации с описанной выше структурой крестного хода. Обращаясь к свидетельствам очевидцев, можно заметить, что основным элементом демонстрации в ее естественном состоянии (т.е. когда она развивалась свободно, а не разгонялась полицией) являлось шествие под находящимся впереди красным знаменем, к которому иногда присоединялись портреты Маркса, а в советское время — Ленина и других деятелей советского правительства, и пение революционных песен. Как и в случае крестного хода, шествие прерывалось несколькими остановками, во время которых происходили митинги (См.: Первое мая, 1939, с.36, 59, 98, 103, 107, 124, 182). Символика манифестации часто описывалась в терминах борьбы с силами зла, причем сама терминология в некоторых аспектах воспроизводила приведенную выше лексику, использующуюся для описания символического значения крестного хода⁴⁴

В заключение, в качестве одной из наиболее ярких иллюстраций того, что манифестация и крестный ход тесно переплетались в сознании носителей советской культуры, мы приведем описание процедуры переименования некоторых ленинградских заводов в дни октябрьской годовщины 1922 г.: «Переименование происходило по-разному, с множеством местных и профессиональных особенностей. Примером может послужить праздник на Путиловском заводе, переименованном в этот день в “Красного Путиловца” Праздник начался

в большом деревянном бараке, временном клубе завода. На эстраде — пять ступеней — пять лет Советской власти. За последней ступенью занавес. Проходит краткая инсценировка обычного типа, иллюстрирующая пять прожитых лет. Поднимается занавес. За ним — председатель завкома, дирекция и другие заводские организации. Вручается знамя с новым наименованием завода. Хор поет. Краткие речи. Во главе со знаменем толпа выходит из барака, с факелами в руках обходит в темную осеннюю ночь всю огромную территорию Путиловского завода. Остановка у ворот. Под пение и удары в наковальню снимается старая вывеска и прибивается новая. Шествие идет дальше, останавливается перед отдельными мастерскими и цехами. На других заводах вместо знамени несли портрет нового шефа завода, порядок менялся, но общий характер бытового празднества оставался тем же.» (*Пиотровский*, 1925, с.82 — 83). Как видно из приводимого примера, в описанном ритуале найден эквивалент даже колокольному звону, а сама форма представляет собой удивительный симбиоз крестного хода и демонстрации.

Если теперь обратиться к церемониалу проведения первомайских демонстраций в европейских странах, то, несмотря на очевидное внешнее сходство с манифестациями в России, будут заметны также существенные различия в порядке и функциональной нагрузке («синтаксисе») составляющих их элементов, выдающие отсутствие непосредственной связи между двумя процессиями. Отметим наиболее характерные из особенностей западных манифестаций: наличие, наряду со знаменами, транспарантов с лозунгами, отсутствующих в дореволюционной России; значительно большее количество знамен, обычно распределенных среди всего строя, а не вынесенных вперед; непрерывность процессии, не прерываемой промежуточными митингами. (см.: Первое мая, 1989, с.28, 39, 46 — 47, 184 — 185, 196 — 197, 220 — 221) Иногда процессию возглавляет оркестр (Первое мая, 1989, с.28, 188).

Описанные различия во внешних атрибутах выражают важное сущностное различие в целях демонстрации. Демонстрация в Западной Европе имеет гораздо более явно выраженную практическую направленность, ее организаторы предполагают достижение вполне конкретного практического результата (отсюда лозунги и транспаранты), сакральный смысл демонстрации как соответствующего «ритуала витализации» здесь относится к области коннотаций. В русской традиции мы видим прямо противоположную расстановку акцентов. Чаще всего практическая направленность демонстрации здесь вторична, а осознание своей принадлежности к некоторой целостности определяет семантику процесса.

Подводя краткий итог проведенному исследованию, попробуем еще раз зафиксировать общую ситуацию. Новые культурные формы никогда не возникают по схеме *deus ex machina*, их создают живые люди, воспитанные в рамках определенной культурной традиции.

Вольно или невольно, сознательно или бессознательно они воспроизводят в новых структурах старый опыт. Когда творцы новой культуры ориентированы на разрыв с прошлым, этот опыт проникает в новые структуры «контрабандой», он сохраняется на уровне «синтаксиса» культуры, наполняемого новой семантикой. Именно такую ситуацию мы видим при анализе процессов формирования демонстрации и митинга, такую же ситуацию увидим в шестой главе при сопоставлении крестин и «октябрин». Однако в отличие от уровня культурного моделирования, где подобное положение дел сохраняется, видимо, на всем протяжении советской истории и не дает возможности говорить о самостоятельности потенциального текста советской культуры на этом уровне, потенциальный текст социальной оболочки позднее изменяется, «синтаксическая память» ослабевает с течением времени, новые смыслы вытесняют, стирают старые, что приводит к размыванию и перестройке синтаксических конструкций. О том, как это происходит в ситуации с демонстрацией и митингом, мы поговорим в следующем параграфе.

4. Эволюция «ритуалов витализации» в праздниках Первомай и Дня Октябрьской революции

Чтобы в дальнейшем не терять ориентацию в пространстве, мы ограничимся эволюцией «ритуалов витализации» для двух наиболее значимых в советской культуре праздников — Первомай и годовщины Октябрьской революции и посмотрим, как изменялись с годами состав и семантика составляющих их элементов. Обратимся сначала к описанию динамики изменения внешних форм обоих праздников, а затем внимательно посмотрим, какое содержание скрывалось за этими формами в различные периоды советской истории.

Структура проведения Первомай в общих чертах складывается к 1922 г. До этого новые формы только «нащупываются», возникает множество разнообразных идей, из которых лишь некоторые проходят проверку временем. 1 мая 1920 г. организуется знаменитый ленинский субботник. В районных театрах проводятся спектакли и концерты, посвященные празднику. В Ленинграде в 1920 г. используются театры на трамваях, показывающие до 8 мини-спектаклей на остановках, где их окружает многочисленная толпа благодарных зрителей. Обязательным элементом празднования является демонстрация, точнее, множество локальных демонстраций, проходящих через центральную площадь города. В целом можно сказать, что общая картина празднования Первомай до 1922 г. — манифестации, митинги-концерты, театральные представления, не подчиненные еще жесткой структуре.

Отметим, что в 1921 г. во время празднования Первомай в Ленинграде была проведена присяга воинов Красной Армии. Эта идея закрепились и была воспроизведена в церемониале празднества,

сформировавшемся в 1922 г. Перейдем к его описанию* Резко выделенным центром Первомайских торжеств в Москве стала Красная площадь. Ранним утром на ней построились войска, которые обошел Троцкий, принимающий парад. Затем председатель Реввоенсовета произнес пылкую речь, во время которой прочитал текст присяги, повторяемой за ним слово в слово всеми красноармейцами. Затем прозвучал «Интернационал»⁴⁵ После этого началась многочисленная демонстрация, в которой приняли участие представители всех районов города.

Предложенная схема в дальнейшем стала каноном. В 1923 году в дополнение к этому вечером 1 мая на Красной площади показывалась инсценировка школы ВЦИК и клубного подотдела ВЦИК. В 1924 г. парада и присяги не было, празднество на Красной площади ограничилось демонстрацией. Затем схема: парад, включающий присягу, и демонстрация — сохраняется с небольшими вариациями⁴⁶ по 1938 г. включительно⁴⁷ В 1939 г. была отменена присяга, которая стала проводиться 23 февраля. С этими изменениями схема сохранилась до 1941 г. В годы войны демонстрация не проводилась, но 1 мая 1944 г. состоялся праздничный салют, который затем также вошел в обязательный ритуал. Затем довоенная схема была воспроизведена в 1946 г. и без изменений просуществовала до 1969 г.⁴⁸, когда парад был отменен и его место заняла речь Л.И.Брежнева, произнесенная с трибуны Мавзолея. К 1974 г. генеральный секретарь устал и церемониал был сокращен до предела: демонстрация и парад физкультурников. В такой форме праздник сохранился до развала Союза.

Празднование Великого Октября характеризуется еще большей устойчивостью и стабильностью. Первая годовщина революции была отмечена открытием памятника Марксу и Энгельсу, а также мемориальной доски «Павшим за мир и братство народов» на Красной площади. В 1919 г. произошла закладка памятника Свердлову, а также манифестация на Красной площади. В 1920 и 1921 г. все ограничилось митингами-концертами и демонстрациями по всему городу, а также торжественным заседанием в Большом театре; никакого единого алгоритма празднования не было. В 1922 г. также формируется канон: торжественное заседание в Большом театре (иногда в Колонном зале Дома Союзов или в Кремлевском Дворце Съездов) 6 ноября, парад и демонстрация на Красной площади на следующий день. Этот церемониал, испытав минимальные трансформации, сохранился (за исключением военных лет) до распада Союза⁴⁹

Однако несмотря на жесткую заданность, даже окостенелость внешних форм церемониала празднования, смысловое наполнение

* Речь в дальнейшем пойдет о праздновании Первомая в Москве. Другие города будут в основном воспроизводить разработанную там процедуру.

этих форм с годами претерпевало существенные изменения. К анализу этих изменений мы теперь и переходим.

Напомним, что смыслом и целью «ритуалов витализации» является сакральный контакт с соответствующим экзистенциалом. При анализе этого процесса крайне показательным и крайне важным для характеристики культуры в целом является не только явно заданная структура экзистенциала, но и сама процедура установления контакта с ним. Анализ этой, на первый взгляд, «технической» процедуры придает контурам экзистенциала пространственную глубину, давая возможность уловить некоторые качественно меняющие картину оттенки. Для иллюстрации этих утверждений обратимся к семантике демонстраций.

Демонстрации середины 20-х годов испытывают уже качественные изменения по сравнению с демонстрациями в дореволюционной России. Эти изменения вызваны не только тем очевидным фактом, что находящийся в оппозиции к власти класс сам получил эту власть, их природа намного сложнее. Прежде всего, изменяется по сравнению с дореволюционным периодом смысл демонстрации. Если в прошлом определяющей была семантика борьбы, то теперь она отходит на второй план и демонстрироваться начинают уже другие идеи. Так в «Руководстве по организации и проведению празднования 10-летия Октября» смысл демонстрации трактуется следующим образом: «Демонстрация — это главный момент в праздновании 10-летия Октября, в котором действует вся революционная масса Союза, поэтому демонстрация должна иметь тон высшей революционной сознательности и серьезности...

Демонстрирующие массы полно и ярко выражают, отображают и подчеркивают — историческое значение Октября, мировое значение Октября, сплоченные ряды пролетариата, союз рабочих и крестьян, готовность к обороне Союза, производственные отношения десятилетия и важнейшие политические и хозяйственные задачи» (Массовое действо, 1927, с. 258)⁵⁰ Такое понимание демонстрации как символа сплоченности, а также выражения активности каждого члена коллектива является инвариантом на всем протяжении советской истории.

Обратимся теперь к изменениям в «синтаксисе» демонстрации, в составе и структурных связях входящих в нее элементов. Пожалуй, главным элементом, «замыкающим» на себя все действие, теперь становится трибуна, мимо которой шествуют демонстранты. Проход по главной площади города мимо трибун составляет центральную часть демонстрации, все остальное — лишь подготовка к этому акту или естественное «свертывание» процесса после его завершения⁵¹ Если в дореволюционные и первые послереволюционные годы демонстрация, воспроизводящая, как мы помним, «синтаксис» крестного хода, не требовала включения в свою структуру принимающего и оценивающего ее субъекта, то теперь такой субъект появляется.

«Принимающая организация» становится необходимым атрибутом ритуала. Вообще, это изменение структуры очень показательно. Если раньше «сакральный контакт» с экзистенциалом происходил в душе каждого из участников демонстрации и не нуждался во внешних проявлениях (в этом плане все участники были равны между собой), теперь эта идеальная процедура «овеществляется», она требует своего явного выражения. Идеальная структура получает своего полноправного представителя, обретает плоть и кровь, глаза и уши, и это приводит к отмеченным изменениям в организации действия. Причем роль трибуны резко возрастает в конце двадцатых — начале тридцатых годов. Если в середине 20-х демонстрация сохраняет еще свою самостоятельность, и трибуна, формально являясь центром процессии, не становится еще таким центром фактически, то в тридцатые годы попытка помыслить процессию без «представителя», стоящего на трибуне, выглядит как святотатство.

Другой стороной описанных сдвигов в сознании являются изменения в вещественном наполнении демонстрации. Для понимания этих изменений мы должны еще раз вспомнить, что культура русского крестьянства и являющегося плотью от плоти этого крестьянства пролетариата, была симпрактической. Это значит, что мировосприятие человека такой культуры полностью определялось контекстом повседневности, он жил *hic et nunc* и чуждался всяких абстракций, вырывающих его из знакомого «на ощупь» пространства. Революция разрушила «девственную» замкнутость окружающего его пространства, она ввела этого человека в другой мир, в мир, населенный такими загадочными «существами», как «мировая революция», «мировой капитализм», «коммунизм», «буржуазный парламент», «труд и капитал» и др. Все эти абстракции требовали «телесного» освоения, «одомашнивания», введения в повседневность, в «сегодня» рабочих будней. Двадцатые годы характеризуются отчаянными попытками такого освоения. Так, многими наблюдателями отмечается резкое возрастание сценической активности рабочих в эти годы, проявляющееся в создании почти на каждом заводе кружков художественной самодеятельности. Разумеется, эти кружки не были театральными кружками в привычном смысле слова, а занимающиеся в них рабочие не стремились стать актерами, даже самодеятельными. Сложившуюся ситуацию удачно описал Адр. Пиотровский: «Рабочие и красноармейцы в наших театральных кружках остаются красноармейцами и рабочими. Они ищут театрализованного действия, не изменяющего, а преобразующего их классовое лицо, действия, в развитии которого московско-заставские рабочие становятся мировыми героями, а новобранцы царскосельских лагерей — победоносными воинами Революции.

Таков в крайней схематизации путь театральных кружков... путь этот, конечно, не к театру — это не искусство, это быт, — путь этот к празднеству, как к явлению преображенного быта!» (Пиотровский, 1925, с. 26). Хотелось бы только внести некоторые уточнения. Такави

творческая активность рабочих и красноармейцев — это не просто черта быта, это, повторим, защитная, терапевтическая, так сказать, реакция на изменившийся быт. Силы, направляющие деятельность крестьянина и, в общем-то, рабочего тоже, находились рядом, в пределах прямой видимости. Главные ценности можно было увидеть глазами и потрогать руками. После революции мир расширился, главные ценности и главные враги вышли за пределы непосредственной досягаемости (мировой пролетариат, буржуазия, мировая революция), их нужно было как-то одомашнить и «нутром» ощутить свое место в новом жизненном пространстве, естественная ориентация в котором была потеряна. Именно поэтому такие кружки художественной самодеятельности — это быт, но быт особого рода.

Способом разрешения проблемы потери ориентации стал жанр, который Анд. Пиотровский назвал «инсценировкой»⁵². Такие «инсценировки» составляли ядро концертов художественной самодеятельности, но наряду с этим часто являлись и одной из составляющих демонстрации. Вот пример описание простейшей инсценировки, разыгранной во время демонстрации. «Среди колонн в небольшом интервале шли две костюмированные фигуры: ксендз и буржуй, связанные по рукам железными цепями, а сзади них коренастый и высокий, без грима и в обычной современной “тройке”, с кепкой на голове рабочий, держа в руках здоровенный бутафорский молот, которым он изредка ударял по головам ксендза и буржуя. Все трое двигались молча, просто шли посреди колонны, но костюм, грим, молот и его удары делали свое дело — это был законченный театральный акт» (Извеков, 1926, с.122 — 123).

Но не в одних инсценировках проявилось стремление к «одомашниванию» чуждого, наполненного теоретическими «монстрами» пространства. Одной из главных процедур была выработка некоторого языка перевода теоретических понятий, являвшихся для рабочих «китайской грамотой», на язык будней, привычный и понятный им. Категории, воплощающие линейно-прогрессивную модель времени и требующие для своего освоения развернутого теоретического дискурса, переводились в понятия, соответствующие циклической модели, соответствующие находящемуся на расстоянии вытянутой руки «сегодня». Достигалось это с помощью простейшего утверждения, хорошо известного нам — путь, ведущий к коммунизму, дорога к светлому будущему человечества определяется тем, как организован сегодня производственный процесс, насколько производительно работает человек, стоящий за станком. При этом в центре сознания оставалась все та же повседневная деятельность, которая, как мы помним, определяла мышление человека симпрактической культуры. Это особенность находит свое отражение во многих чертах, характеризующих демонстрацию 20-х годов, прежде всего, в содержании лозунгов и транспарантов. Основной в процентном отношении массив лозунгов, плакатов и транспарантов составляют лозунги на производственные темы⁵³. Второй по величине пласт «вещей»⁵⁴ образуют

сатирические установки и инсценировки. Портреты руководителей партии и правительства практически отсутствуют.

Охарактеризуем отдельно каждый из двух основных массивов. В производственных материалах бросалось в глаза стремление к натурализму, к точному воспроизведению действительности. Установка на непосредственное воспроизведение рабочего процесса во время праздника, ощущение этого процесса как сакрального действия отчетливо проявляется в демонстрациях 20-х годов. «Люди и вещи даны исключительно в своем естественном производственном виде. Здесь демонстрация машины в действии, а не его инсценировка, здесь за машиной работница с хорошим стажем и действительным навыком, а не актриса с выразительными движениями.

Радио-станция дает в качестве производственного процесса радио-приемник в действии; типография тут же набирает, печатает и разбирает листовки; табачники вырабатывают папиросы и т.д. и т.д.

Центр тяжести этой группы вполне очевиден — он лежит в самом процессе производства, а вместе с тем и на его рабочих, орудиях и достижениях.» — отмечает один из наблюдателей (Извеков, 1926, с.119)⁵⁵ Для тех процессов, которые не было возможности показать непосредственно, использовались модели. «Необыкновенно интересно была дана картина улучшения нашего железнодорожного состава. Грошадная модель вагона была поставлена на платформу грузовика. Сама модель была разделена вертикальными линиями на несколько частей так, что каждая из них характеризовала тот или иной период состояния нашего подвижного состава после революции. Вот окно заколочено досками взамен стекла, сама покраска вагона стерлась, загрязнилась, следующее окно уже застеклено маленькими кусочками стекла, что-то сделано вообще с вагоном и в его покраске. Наконец, последнее окно уже в нормальном виде, окраска вагона блестит своей новизной и чистотой. Таким образом, на одном вагоне можно было проследить год за годом процесс улучшения нашего транспорта.» (Ласточкин, 1926, с.162). Дополнением к этим «живым» свидетельствам служили диаграммы, демонстрирующие достижения каждого завода.

Обратимся теперь к еще одной важнейшей составляющей демонстрации, выражающейся в пародийном осмеянии врагов революции: британского министра Чемберлена*, немецкого президента Гинденбурга, болгарского премьер-министра Цанкова, Лиги Наций, мировой буржуазии, II Интернационала, а также

* Чемберлену вообще не везет больше всего, он выступает таким «мальчиком для битья». Его несут в клетке с надписью «Подарки Зоопарку», пускают ««собачьим» маршем по площади в виде пса с дюжиной борзых на привязи», проводят по Красной площади «гидру контрреволюции» с головой Чемберлена, корчащуюся в предсмертной агонии. Для развлечения демонстрантов в руководстве по организации демонстраций предлагается следующая забава: «Метание бумажных шаров Чемберлену в глаз (роза Чемберлена, из глаза торчит гвоздик, на который одевают пробку от пугача, когда в пробку попадает бумажный шар, у Чемберлена сыпятся искры из глаз)» (Массовое действо, 1927, с.262).

религии, пьянства, курения и хулиганства. Внутренних врагов поименно в 20-е годы еще не называют.

Сам процесс осмеяния динамичен. Он представляет собой то, что А.Пиотровский назвал инсценировкой. Один из примеров мы уже привели, но подчеркнем, что такие «инсценировки» составляют основную массу экспонатов. Здесь также проявляется стремление к наглядности и зримости. Приведем еще несколько зарисовок:

«Вот четверо рабочих несут носилки, а из них — комсомолец, попирающий ногами убогую церквушку, четвертную с сорокоградусной, папиросы и “финку” Плакат над группой гласит:

— Долой религию, пьянство, курение и хулиганство...» (Правда, 1928, № 281, с.4)

«В гигантском гробу провезли трамвайчики “русский капитализм”. В гробу же колыхался над праздничным поющим и смеющимся рабочим морем II Интернационал.» (Правда, 1927, №257, с.3)

Обратимся теперь к изменениям, происходящим в вещественном наполнении демонстрации в 30-е годы. Во-первых, резко сокращается число объектов, непосредственно воспроизводящих в процессе демонстрации повседневный контекст, и столь же резко возрастает число лозунгов и диаграмм. Во-вторых, основную часть транспарантов теперь составляют «пеаны», славящие Коммунистическую партию, и портреты ее вождей. Этот процесс проявляется по-разному в сталинскую эпоху и позднее, в хрущевские и брежневские времена, поэтому остановимся на нем чуть подробнее⁵⁶

В 30-е годы центром демонстрации становится фигура Сталина. Слова и цитаты вождя, его портреты составляют основной массив «демонстрационного материала». Вот, например, несколько характерных высказываний из отчета о московской первомайской демонстрации 1936 г.: «В художественных поднятых ввысь панно отражена вся жизнь великого Сталина. Юноша с откинутыми назад волосами и ясным, острым взглядом; Сталин в годы подполья; Сталин в дни октябрьских боев; Сталин в буденовке в годы гражданской войны; Сталин на испытании советских тракторов; Сталин оживленно беседует с Ворошиловым; Сталин среди стахановцев, Сталин на трибуне Кремлевского дворца...

Физкультурники идут целый час. И над их колоннами, над рядами крепких, статных, мужественных юношей все время, беспрестанно повторяемый в скульптурах, портретах, лозунгах плывет Сталин. Сталин ведет за собой этот изумительный, молодой и жизнерадостный народ в прекрасные дали будущего...

“Жить стало легче, жить стало веселей”, — этот лозунг на всех знаменах, плакатах, транспарантах...» (Правда, 1936, №121, с.2)⁵⁷

Ситуация кардинально изменяется со смертью Сталина. Уже на первомайской демонстрации 1953 г. портреты почившего вождя не затмевают собой изображения Маркса, Энгельса, Ленина, а также портреты унаследовавших от него власть «диадохов». В первомайском

отчете он упомянут всего один раз. Открывшаяся вакансия занимает ЦК партии, а затем и просто партия⁵⁸. Партия становится «коллективным Сталиным», при этом сущностное наполнение экзистенциала остается практически неизменным. Далее, в шестидесятые-восьмидесятые годы уловить по газетным отчетам никаких качественных изменений во внешних формах демонстрации почти не удастся. Описания усыпляют своей одинаковостью. Слава партии, доблестный труд, народ и партия едины. Такая ситуация сохраняется вплоть до конца перестройки*

С другой стороны, после смерти Сталина возрастает доля плакатов, рассказывающих о «трудовых подвигах» советского народа, и здесь становится особенно наглядной вторая отмеченная нами черта, характеризующая трансформацию вещественного наполнения демонстрации после двадцатых — абстрагирование от непосредственного контекста, переход от «показа» к «рассказу». «Высоко над колоннами подняты портреты Маркса, Энгельса, Ленина, Сталина, портреты руководителей партии и правительства, алые транспаранты с пламенными словами призывов ЦК КПСС, красочные плакаты, макеты, диаграммы, рассказывающие о ходе всенародной борьбы за дальнейшее развитие основы нашего народного хозяйства — тяжелой индустрии, за крутой подъем сельского хозяйства и производства предметов народного потребления.» — говорится в отчете о демонстрации 1954 г. (Правда, 1954, №122, с.2). Иногда эти «рассказы» поражают своей пунктуальностью. На стоящих на трибуне руководителей обрушивается море цифр, диаграмм. Вместо «массового спектакля» демонстраций 20-х годов — сборник статистических таблиц, книга, в которой сама колонна выполняет функции переплета, соединяющего страницы⁵⁹

Все предыдущее рассмотрение было посвящено описанию «технических» сторон демонстрации, раскрывающих механизмы установления связи с соответствующим экзистенциалом. Однако в нашем распоряжении имеются материалы, позволяющие зафиксировать динамику изменения структуры экзистенциала со временем⁶⁰. Мы уже упоминали о том, что с середины 20-х годов начинают публиковаться лозунги (или, позднее, призывы) ЦК к праздникам Первоя и Дня Октябрьской революции⁶¹. Сначала они оформляются в виде обращения ЦК к губкомам, обкомам, крайкомам и окружкам и печатаются лишь в партийной прессе, но затем принимают общий характер. Этот жанр сохраняется на протяжении всей советской истории, становясь элементом праздничного ритуала. Мы выберем в качестве иллюстрации

* Разумеется, речь идет лишь о сохранении внешней формы. Кардинальные изменения, происходящие в этот период в сознании советского общества, практически не проявляются в изменении внешних атрибутов демонстрации. Выражение этих изменений состоит в том, что форма демонстрации с каждым годом все больше и больше становится «мертвой формой», в превращении ритуала в церемонию.

призывы к Первوماю 1928, 1936, 1954 и 1977 гг.⁶² Анализ такого рода лозунгов позволяет решить в первом приближении задачу выявления динамики трансформаций экзистенциала, который мы условно назвали «советским государством», а также его инвариантов.

Отметим, прежде всего, наличие в экзистенциале обязательной «интернациональной» составляющей: он никогда не ограничивается населением Советского Союза, в него входят и «все прогрессивные силы человечества». Разумеется, представление об этих силах в различные периоды советской истории разное. Различна и стилистика обращения к этим силам. Лозунги 1928 и 1936 г. еще дышат идеей грядущей мировой революции. «Да здравствует Коминтерн — революционный штаб пролетарской борьбы за уничтожение капитализма во всем мире!... Пролетарии мира! СССР — ваше отечество и верный оплот мира между народами. Защищайте СССР от нападений империалистов!... В день 1 мая Красная армия клянется стойко защищать дело пролетариата и угнетенных всех стран!» — говорится в лозунгах 1928 г. Лозунги 1936 г. звучат еще более жестко, даже агрессивно. «Да здравствует 1 мая — боевой смотр революционных сил международного пролетариата!.. Вперед к новым боям и победам! Да здравствует мировая социалистическая революция!... Пролетарии и крестьяне всего мира! Идите по пути рабочих и крестьян Советского Союза! Долой фашизм! Долой капитализм! Да здравствует советская власть во всем мире!» (Правда, 1936, № 112, с. 1).

В 1954 году интонация становится значительно более мягкой. Слово «пролетариат» заменяется в них словом «народ» (в лозунгах 1936 г. понятие «народ» вообще не встречается). «Братский привет всем народам, борющимся за мир, за демократию, за социализм!» — так звучит призыв, задающий тему. В последующих тезисах он конкретизируется: последовательно славятся народы, строящие социализм (сначала в целом, потом по отдельности), затем народы, борющиеся за освобождение от капиталистического гнета и т. д. Такая же структура сохраняется и в призывах 1977 г., только здесь «международная» часть переносится из начала в конец.

После описания «международной» составляющей экзистенциала в лозунгах 1928, 1936 и 1954 гг. идет описание «внутренней» составляющей. Призывы 1928 г. еще не подчинены жесткой схеме и обладают весьма аморфной структурой. Начинается «внутренняя» часть с четырех лозунгов, посвященных борьбе с бюрократизмом, спячкой, бесхозяйственностью и ротозейством. Рабочих и рабочих призывают критиковать всех и вся, невзирая на лица. В следующем призыве рекомендуется шире выдвигать рабочих на руководящие посты, а затем идут два лозунга, посвященных профсоюзам, которым советуют быть ближе к производству и теснее связываться с рабочими массами. Затем идут лозунги, посвященные трудовым достижениям: социалистической рационализации, снижению себестоимости,

семичасовому рабочему дню. После большой группы лозунгов «за» идет несколько лозунгов «против». Приведем один из них: «Союз рабочих и крестьян против капиталистических элементов, кулаков и нэпманов — таков путь победы пролетарской диктатуры!». Затем идет пять лозунгов, посвященных борьбе с кулаком и поддержке союза бедняка и середняка. Два следующих за ними констатируют необходимость перехода к общественным хозяйствам и воспевают роль коммуниста на селе. Затем идет лозунг, славящий культурный подъем, и два призыва, напоминающие о необходимости союза специалистов с рабочим классом, а также о важности подготовки пролетарских инженеров. Затем опять идет серия лозунгов, посвященных борьбе на культурном фронте. Начинаясь они с двух ленинских цитат о недостатке культурности и необходимости правильного подбора кадров, затем утверждается, что грамотность — основа культуры, а следующий лозунг, стоящий в «призывах» под номером «тридцать восемь», заслуживает того, чтобы воспроизвести его здесь: «Антисемитизм, религия и водка — наследие буржуазного строя! Сметем это наследие!»

Тридцать девятый лозунг призывает на борьбу с беспризорностью, сороковой — зовет крестьянку в колхозы, сорок первый и сорок второй посвящены рабочей молодежи. Затем снова вспоминают о «красной» женщине: «Работница и крестьянка! Боритесь за грамотность, культуру, за новый быт!». Два следующих лозунга посвящаются Красной армии, затем еще два призывают рабочих и работниц в ряды ВКП(б) и заканчивается все мощным аккордом, объединяющим «внутреннюю» и «внешнюю» компоненты: «Рабочие и крестьяне! Под руководством ВКП(б) — вперед, к новым завоеваниям социализма в нашей стране, к победе мировой пролетарской революции!».

Структура лозунгов 1936 и 1954 гг. укладывается в следующую схему: призывы посвященные Красной (Советской) Армии, промышленности, сельскому хозяйству, науке и искусству, здравоохранению, просвещению. Отдельные лозунги отводятся женщинам, комсомольцам, пионерам и школьникам. Все заканчивается прославлением Коммунистической партии и дела Маркса — Энгельса — Ленина (Маркса — Энгельса — Ленина — Сталина).

Остановимся теперь на основных различиях лозунгов этих лет. В призывах 1936 года Красной Армии посвящается целых шесть тезисов, звучащих иногда весьма оригинально, например: «Да здравствуют советские летчики — гордые соколы нашей родины! Молодежь на самолеты! Изучайте в совершенстве летную технику.» Идущие затем «промышленные» лозунги связаны со стахановским движением, поэтому их общая структура усложнена выделением еще одной группы — знатных стахановцев, что проявляется в призывах. Например, «Многомиллионным людям стахановцев промышленности, транспорта и сельского хозяйства, знатным людям нашей страны, героям социалистического труда — пламенный большевистский привет!» Затем идут лозунги,

связанные с отдельными отраслями промышленности, с весьма неожиданной, опять же, лексикой: «Рабочие и работницы, командиры и инженеры советской металлургии! Добьемся самых передовых в мире показателей производительности наших домен, мартенов и станов! Выжмем из техники все, что она может дать нашей родине!» Заметим, что порядок следования тезисов полностью воспроизводит иерархию уровней промышленности: сначала идет «оборонка», потом металлургия, потом уголь и нефть, а в конце вспоминают и о легкой и пищевой промышленности. После промышленности наступает черед сельского хозяйства: сначала «всей кучей» приветствуются колхозники и колхозницы, затем стахановцы свекловичных и хлопковых полей, потом трактористы, затем тему свекловичных и хлопковых полей продолжают поля особого типа — социалистические. Несколько тезисов посвящено борьбе с разгильдяйством, бюрократизмом и волокитой. Тезисы 1954 года воспроизводят описанную схему, отличаясь лишь более «гладкой» лексикой и особым лозунгом, славящим профсоюзы, которые в лозунгах 1936 вообще не упоминаются.

Призывы 1977 года во «внутренней» части устроены по несколько иной схеме. Здесь уже нет деления по отраслям промышленности и, тем более, сельского хозяйства, а призывы, определяющие стратификационную схему экзистенциала в целом, выносятся вперед. Последовательность тезисов, реализующих эту структуру, выглядит следующим образом. Сначала упоминаются трудящиеся Советского Союза, потом коммунисты, затем весь советский народ, затем последовательно рабочий класс, крестьянство и интеллигенция (понятие, отсутствующее и в призывах 1936 и в призывах 1954 гг.), а также союз трех этих сил. Затем славятся «братская дружба и единство народов СССР», «ленинская Коммунистическая партия Советского Союза» и ее единство с народом, а потом авторы неожиданно вспоминают о Советах депутатов трудящихся (которые также оказались за пределами лозунгов 1936 и 1954 гг.). Затем схема в целом воспроизводит уже описанную. Славятся профсоюзы, юноши и девушки, ленинский комсомол, советские женщины и советские воины, переместившиеся из начала в конец ряда. Затем идут тезисы, посвященные промышленности, транспорту, связи, сельскому хозяйству и т.д.

Подведем краткие итоги. Во-первых, экзистенциал «советское государство» не сводится к населению Советского Союза, а включает в себя весьма существенный внешний компонент, изменяющийся от эпохи к эпохе (мировой пролетариат, народы, строящие социализм и борющиеся за освобождение от колониального гнета), но, тем не менее, неизменно присутствующий в структуре. Без учета этого фактора невозможно понять, в частности, многие моменты советской внешней политики. Помощь развивающимся странам — это не помощь какой-то внешней структуре, вызванная человеколюбием, политическими

интересами или экономической выгодой (хотя все эти факторы тоже имели место и их нельзя сбрасывать со счетов). Такая помощь была функционально предусмотренной поддержкой одного элемента целостного организма другим его элементом, помощью одного брата в семье другому его брату, и слова о братской дружбе не были просто метафорой, они существенны для понимания сознания советского человека.

Во-вторых, отметим особенности структурирования «внутренней» части экзистенциала. Она обладает весьма экстравагантной структурой, причем эта структура меняется год от года. На периферии находятся женщины (отметим, советские) и дети, тоже классифицированные по социальному признаку — комсомольцы и те, кто еще не дошел до комсомольского возраста (пионеры и октябрята). В центре экзистенциала располагаются коммунисты. Другие элементы структуры различаются в сталинскую и постсталинскую эпоху. В сталинское время дальнейшая классификация проводится по областям промышленности и сельского хозяйства, в постсталинское в схеме возникают новые структурные компоненты (профсоюзы, советский народ, интеллигенция), а разделение по отраслям исчезает.

Ограничившись сделанными замечаниями, снова вернемся к изменениям, происходящим в семантике демонстрации в тридцатые годы и еще раз выделим две сопутствующие друг другу тенденции: постепенную теоретизацию культуры, проявляющуюся в переходе от «показа» к «рассказу» и во все более активном использовании абстрактных элементов в семантике демонстрации, и появление в структуре демонстрации «принимающей инстанции», материального воплощения экзистенциала, «закрывающего на себя» всю процедуру. О том, какие факторы лежат в основе этих процессов, и как две тенденции связаны между собой, мы поговорим в следующей главе, посвященной «культу личности».

РИТУАЛЫ, СВЯЗАННЫЕ С «КУЛЬТОМ ЛИЧНОСТИ»

Начнем с нескольких общих замечаний, задающих «рамку» обсуждения. Ритуалы, связанные с «культом личности», составляют один из классов «ритуалов витализации», в целом подчиняющийся закономерностям, описанным в предыдущей главе. Поэтому исследование «техники витализации», описание способов, которыми указывалось на соответствующий экзистенциал, не сообщит нам ничего принципиально нового. Значимой в этом случае является непосредственно сама структура экзистенциала, анализ которой позволит нам перевести исследование на другой уровень и попытаться ответить на вопрос, поставленный в конце предыдущей главы¹.

Сразу отметим, что нас будут интересовать только факты, связанные с «культом личности» Сталина. Обсуждение «культа личности» Ленина, а также постсталинских деятелей партии, мы оставим в стороне, так как структура экзистенциала в этих случаях не претерпит качественных изменений, а отличия будут заключаться лишь в постепенном превращении соответствующих ритуалов в «мертвую форму», в выхолащивании их содержания. Но прежде чем переходить к изложению конкретного материала, хотелось бы сделать несколько замечаний общего порядка относительно трактовок «культа личности», а также концепций советской истории в целом, принятых в отечественной и зарубежной историографии.

Наиболее распространенной при описании советской истории, и, более того, получившей у многих западных историков, а также отечественных историков постсоветского периода статус «общего места» является тоталитарная модель². Если предельно упрощать ее, оставляя лишь наиболее существенные смысловые узлы, то ее содержание сводится к следующему. Во главе государства стоит некая «машина» по поддержанию власти, воплощенная в партии или в конкретном человеке, которая умеет «просчитывать» ситуацию на много ходов вперед и за счет этого умения держит в повиновении громадные массы народа, обманываемые ею. Она безжалостно подавляет любое сопротивление, так как противостоят ей либо люди не столь циничные и не умеющие переступить через некоторые моральные нормы, либо более слабые игроки, не обладающие соответствующими стратегическими и тактическими навыками. В такой модели ключ от «исторической лаборатории», в которой «куется» история,

находится в руках этой индивидуальной или коллективной личности, и именно ее-то и необходимо изучать историкам, чтобы постичь «тайные пружины» исторического процесса³

Однако непосредственный анализ фактического материала показывает, что часто процессы, в которых ретроспективно обнаруживали сознательный умысел, злую волю, на самом деле или порождались естественным ходом вещей, или возникали благодаря случайному стечению обстоятельств, и вместо «дьявольской воли» на сцену выступал «Его величество случай»⁴ Более того, стоящая у власти сила оказывалась совсем не так сложно и тонко устроенной, как это выглядело вначале: сложнейший механизм, постигающий ход истории или, более того, навязывающий истории свои законы, был на деле чем-то вроде обычного молотка⁵

Против многочисленных «шахматных» моделей истории можно выдвинуть несколько аргументов, и главный из них состоит даже не в чрезвычайной сложности практического решения поставленной задачи, не в невозможности просчитать все варианты, а в том, что стоящий у власти человек обычно воспитан той же средой и мыслит теми же стереотипами, что и массы, которыми он, как утверждают, стремится повелевать. Поэтому при анализе процессов, связанных с «культом личности», правильнее говорить не о Сталине, а о внутренних механизмах развития культуры, которые привели к сакрализации некоторой социальной позиции, к появлению «вакантного места» в социальной структуре, которое потом займет этот человек.

Однако, подходя к явлению с таких позиций, мы сразу сталкиваемся с другим стереотипом. Обычно феномен культа описывается исследователями в религиозных терминах, с использованием либо православной, либо языческой лексики. В первом случае сталинизм трактуется как замена разрушенной православной веры, а Сталин становится личностью, на которую переносятся атрибуты христианского бога⁶ Во втором случае «вождь народов» объявляется языческим божеством, порожденным стихийными представлениями глубокой древности, которые были внезапно вызваны к жизни социальным хаосом первых лет революции и уничтожили тонкую прослойку христианской религиозности⁷

Неудовлетворительность подобных объяснений состоит, однако, в том, что слово «религиозный», в языческой ли, в христианской ли его интерпретации, кажется, не проясняет, а лишь затемняет суть дела. Создается впечатление, что здесь происходит часто встречающееся и вполне понятное психологически, но тем не менее порочное объяснение более известного через менее известное. Структура народных верований, как языческих, так и христианских гораздо меньше знакома исследователю советской культуры, чем факты, связанные с феноменом культа, и именно наличие значительно большей дистанции создает здесь иллюзию понимания (понимания не профессионала, а дилетанта). Аналогия из столь отдаленной

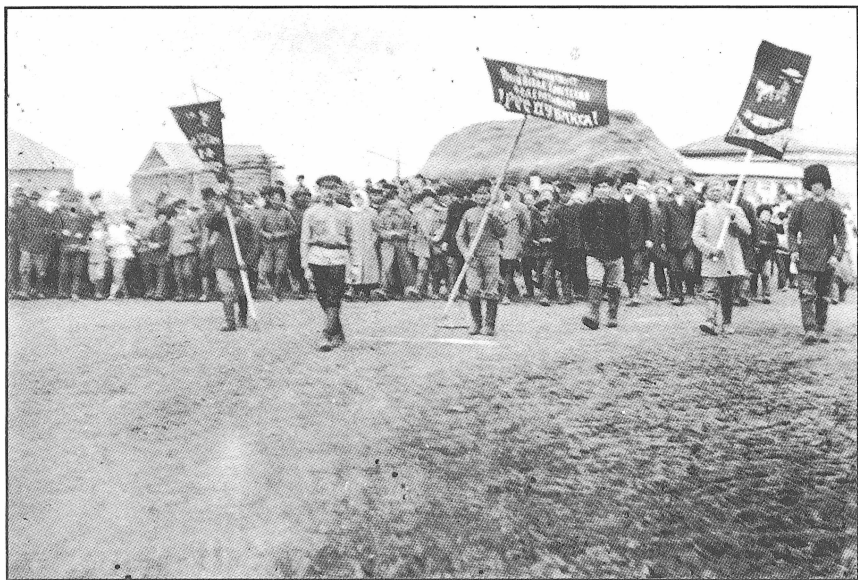
области как бы отдаляет от исследователя феномен культа, переводит его в другой статус и, таким образом, «размывает» непонятные штрихи и детали и вносит успокоение в сознание, успокоение, вызванное ослаблением силы зрения.

Реконструкция реальных механизмов, порождающих культ, должна, видимо, строиться по-другому. В качестве первого шага на этом пути следует избрать подробный анализ фактического материала, не использующий никаких внешних аналогий. Результатом такого анализа должно стать выявление «степени ожидания и предполагания» различных фактов, т.е. построение фрагмента потенциального текста культуры, соответствующего изучаемому явлению. И только после этого можно проводить различные аналогии, устанавливая какие-то соответствия, находить сходство и отличие в сакральных статусах Сталина, Гитлера, российского монарха, римского императора, христианского или языческого бога. Мы в дальнейшем будем следовать описанному алгоритму.

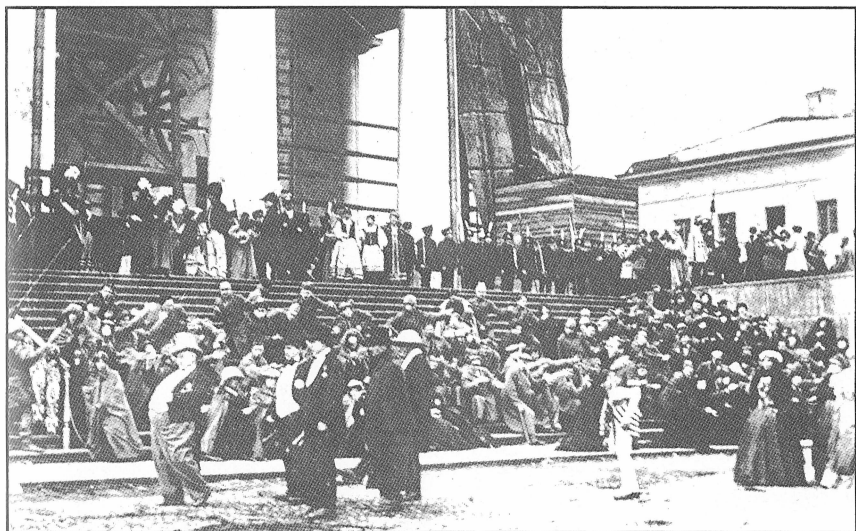
Прежде чем переходить к изучению конкретного материала, еще одно замечание. Напомним, что наше исследование посвящено не советскому обществу, а советской культуре, предполагающей и конструирующей своего идеального носителя. В советском обществе были люди, крайне мало затронутые советской культурой, люди, сохранявшие стиль жизни, ценности, мировоззрение, сформировавшиеся еще до революции. Нас же интересует «советский человек» — «идеальный носитель» советской культуры, реконструируемый по ее письменным источникам, то есть по газетным и журнальным материалам. Подчеркнем, что речь идет об «идеальном типе» советского человека, а не о реальной картине, которая была значительно более сложной и соответствовала «идеальному типу» лишь в первом приближении⁸.

Для понимания процессов формирования «культа личности» необходимо еще раз вспомнить, что за люди являлись вольными или невольными творцами социальной оболочки советской культуры. Как уже отмечалось в предыдущей главе, это были вчерашние крестьяне, земледельцы, чьи жизненные ценности и логику мышления определял повседневный труд на земле⁹. С приходом советской власти ситуация качественно изменилась. Люди, привыкшие (как заметил один дехканин в экспериментах Лурии) «говорить то, что видят», оказались вырванными из естественного контекста своего существования. В их сознание было введено громадное количество понятий, которые требовали «обживания», «одомашнивания», согласования со своим практическим опытом. Такое «обживание» происходило весьма болезненно и часто порождало понятийных «монстров», не имеющих ничего общего с истинным значением услышанного или прочитанного слова.

Чтобы не быть голословными, обратимся к исследованиям двадцатых годов, и, в первую очередь, к нашумевшей тогда работе Я.Шафира, выяснявшего, читают ли крестьяне центральные газеты,



Демонстрация в с.Карлыха Нова. 1 мая 1918 г.



«К мировой коммуне» представление у фондовой биржи.
Петроград, 1 мая 1920 г.



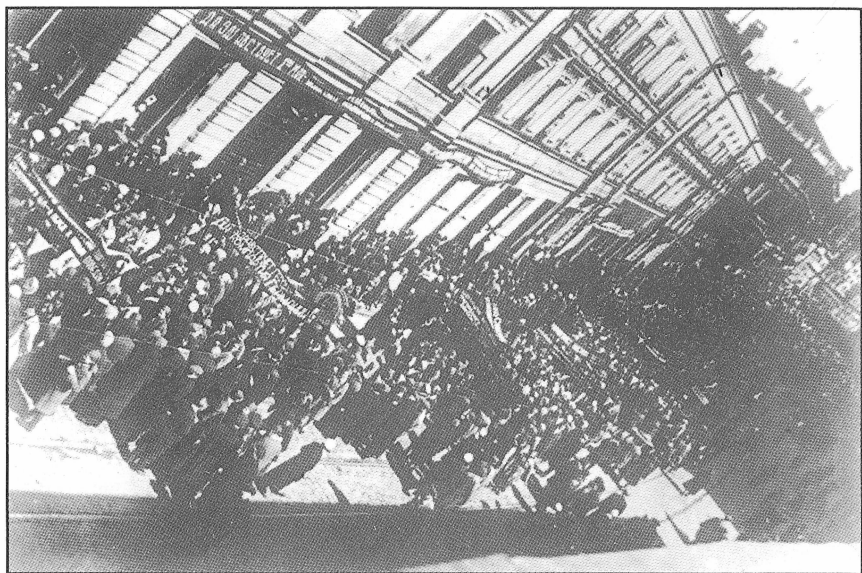
«К мировой коммуне» представление у фондовой биржи.
Петроград, 1 мая 1920 г.



«Взятие Зимнего Дворца» театрализованное представление на Дворцовой
площади. Петроград, 7 ноября 1920 г.



Демонстрация в честь 10-летия Октября. 1927 г.



Первомайская демонстрация трудящихся Бауманского района.
Москва, 1933 г.



Демонстрация трудящихся на Красной площади.
Москва, 7 ноября 1947 г.



Демонстрация трудящихся на Красной площади. Москва,
7 ноября 1947 г.

что они вычитывают в них, как понимаются ими те или иные газетные термины. Приведем определения некоторых из этих терминов, данные крестьянином Мерлевым (грамотным, пишущим стихи и даже «любящим спорить с ученым человеком, особенно ежели запнется» — так характеризует его Шафир): «“Класовый враг” — какой-либо партии класс... “Нота” — это звук, ультиматумом вам предложат. “Элемент” — выдающий человек. “Анекдот”? — “Анекдота — от быстроты ума выдуманная фантазия” “Павильон — простая штука, но никогда не встречалась в жизни, чтобы иметь понятие”. “Декоративность” — дикое растение. “Интрига” — дьявол, плут. “Объект обложения” — всеобщее обложение. “СССР” — совет народного хозяйства. “Инициатива” — какая-нибудь национальность. “Категорический” — последний раз вам говорю, — повторять не буду.

Мерлев, узнав, что нота — это вроде письма, восклицает:

— Смотрите, как нашу мысль портят, крутят! Нота это же в церкви. Пусть лучше пишут письмо. Надо, чтобы ближе к нашему наречию, а то головокружение одно...» (Шафир, 1924, с.48).

Картину дополняют наблюдения, приведенные в работе А.М. Селищева. Они прекрасно характеризуют симпрактический способ освоения новых терминов, стремление осмыслить их, опираясь на непосредственный бытовой опыт: «*Пионеры (пянеры)* — это когда ходят с барабаном и поют»; «*сельской совет* — это где председатель бывает»; «*инвалиды* — это так лавка называется у нас в Мышкине, у них дешевле купить»; «*закса* — в этой заксе молодые расписываются», «*категория* — это деньги нам так выдают, кому больше, кому меньше»; «*кила* — это хлеб вешают этим килам». (Селищев, 1928, с.214 — 215).

Можно, наверное, говорить об изменении доминирующей в культуре модели восприятия времени. Если время, в котором существовал русский крестьянин, определялось природными циклами и главным для этого крестьянина был непосредственный ситуационный контекст, окружавшее его «сегодня», то такие понятия как «коммунизм», «мировой пролетариат», «победа мировой революции» соответствовали не циклической модели времени, а линейно-прогрессивной, более того, модели с отчетливо выраженной эсхатологией. Для осмысленного оперирования с понятиями, составляющими основу такой модели, требовалось развитое понятийное мышление, выработанное годами учебы в гимназиях и университетах. Основная же масса крестьян, как мы помним, воспринимала мир в других категориях, она продолжала существовать в воспроизводящемся времени природных циклов, поэтому для нее было необходимо некое «передаточное устройство», преобразующее одну модель в другую, согласующее их между собой.

Конечно, ситуация в городе отличалась от ситуации в деревне. Рабочие были гораздо более политизированы, и политическая терминология была у них на слуху. Однако это не вело к качественным изменениям. Газетная лексика соединялась в речи рабочих с бытовой, часто уголовной, что приводило к вовлечению теоретических

конструктов в совершенно неестественный для них контекст и порождало чудовищные, абсолютно невозможные для русского языка «фигуры речи»¹⁰. Отмеченная исследователями эклектика в языке была следствием эклектики в сознании. Она выражала невозможность «класса-победителя» связать в единое целое всю совокупность обрушившихся на него новых мировоззренческих установок.

Мы уже обсуждали в предыдущей главе, на материале демонстраций, как решалась эта проблема в двадцатые годы. Главным условием достижения будущих побед объявлялась самоотверженная работа на производстве, и, таким образом, определяющим оказывался все тот же производственный контекст, сегодняшний быт, в который через инсценировки и другие подобного рода «ухищрения» вводились находящиеся вне области «прямой досягаемости» понятия. Но после того, как в культуре прошли процессы «первичной теоретизации», выразившиеся в массовом обучении населения политграмоте и азам марксизма, приемлемые в двадцатые годы подходы уже перестали быть удовлетворительными¹¹. Для полной уверенности в том, что самоотверженная работа сегодня приведет к светлому и изобильному «завтра» или, в крайнем случае, «послезавтра», требовалась сила, которая осуществляла бы долгосрочное планирование, которая чувствовала бы себя, как дома, в мире теоретических абстракций и управляла бы общим ходом процесса¹². Для согласования двух моделей времени, требующих двух разных способов существования, требовался посредник, который должен был стать поводом, ведущим других по чуждому им, неосвоенному, пугающему пространству, и мановением волшебной палочки делать это пространство родным и понятным. Культура жаждала Данко, и Данко не замедлил появиться. Поиски Данко определяют течение многих политических, социальных, культурных процессов, начавшиеся во второй половине 20-х годов и объясняющих главные особенности процесса формирования культуры¹³.

Прежде всего приведем три документа, иллюстрирующих приведенные утверждения. Первый из них — фрагменты письма тов. Сталину рабочих шахты «Лидиевка», опубликованное в газете «Правда» 14 октября 1933 г.¹⁴

Дорогой товарищ Сталин!

Мы, рабочие-горняки шахты 2/7 «Лидиевка», «Сталинугля», решили написать тебе письмо о том, как мы на шахте осуществили одно из шести твоих условий.

В своих шести условиях ты особенно крепко поставил задачу борьбы с текучестью рабочей силы.

Дело создания в Донбассе собственной продовольственной базы является одной из серьезных задач для закрепления рабочей силы.

С большим подъемом и энергией мы у себя на шахте, как тысячи других рабочих Донбасса, впервые в этом году взяли, наряду с развитием хозяйств ОРС, за развитие индивидуальных рабочих огородов...

Наши жены, ребяташки, которые постарше, да и мы сами, копали, засевали, пололи, поливали свои огородные участки. Те рабочие, которые до этого года имели свои огороды, делились с огородниками-новичками своим опытом, рассказывали и показывали на деле, как лучше ухаживать за посеянными овощами, чтобы добиться высокого урожая.

Когда овощи стали поспевать, мы поочередно дежурили на огородах, охраняли их от воров, жуликов, которые сами не работают и не прочь попользоваться чужим трудом.

Теперь, когда овощи на наших огородах уже поспели и идет во всю уборка огородов, в погребах и кладовых уже стоят кадушки с засоленными овощами и лежат запасы на зиму, мы подсчитали и можем на конкретных живых, примерах показать, что дали нам индивидуальные огороды...

Крепильщик В.К.Галкин, ударник, перевыполняющий норму, зарабатывающий 500 рублей в месяц, посеял на двухстах квадратных метрах 7 пудов картофеля, и собрал 80 пудов; засеял три стакана фасоли и взял два пуда; посадил на тридцати саженях тыкву — собрал 100 штук; с 10 саженей бурака собрано 10 пудов. Выходит, что урожай картофеля был у него более, чем сам десять...

Таких примеров можно привести много...

Теперь перед нами задача — сберечь эти овощи. В этом году на шахте сделано 461 новых погребов и отремонтировано 72. Строительство и ремонт погребов продолжается и все рабочие будут ими обеспечены. Нам нужны кадушки для засолки. Тех кадушек, которые у нас были, мало для того количества овощей, которое мы имеем...

Наши успехи в индивидуальном огородничестве принесли большую пользу производству. Индивидуальное огородничество нанесло крепкий удар по текучести. Из 13000 рабочих, получивших огороды, только 14 ушли за все лето из шахты...

Надо, чтобы в будущем году не 260.000, а все полтора миллиона индустриальных рабочих Донбасса имели свои рабочие огороды. Надо не только, чтобы рабочие Донбасса, а и рабочие всех промышленных центров Союза подхватили и применили наш опыт.

Да здравствует наш любимый великий вождь и учитель тов. Сталин! (Правда, 14 октября 1933 г., №284, с.1)

Обращаясь теперь к мировосприятию тех, для кого писались подобные письма, тех пламенных Данко, которые вели народ к «светлым далям коммунизма», мы приведем два постановления Совнаркома и ЦК ВКП(б). Первое из них опубликовано в «Правде» за несколько месяцев до приведенного выше письма:

«Ввиду того, что существующая практика созыва в районных центрах, МТС и правлениях колхозов длительных совещаний в вечернее и ночное время вызывает опаздывание выхода руководящих работников района, МТС и колхозов на работу утром и тем самым

ослабляется руководство работой в поле, Совет Народных Комиссаров Союза ССР и Центральный Комитет ВКП(б) постановляют:

1. Воспретить на время посевной кампании проведение каких бы то ни было совещаний позднее 10 часов вечера с участием бригадиров, председателей колхозов и других руководящих работников сельскохозяйственного производства.

2. Обязать районных работников, директоров МТС, председателей колхозов, колхозных бригадиров и агрономов начинать работу за час до выхода крестьян в поле с тем, чтобы обеспечить начало работы полевых бригад полностью в обычное в крестьянской практике время — *с рассветом*.

Председатель Совета Народных
Комиссаров Союза ССР
Секретарь ЦК ВКП(б)

В.Молотов (Скрябин)
И.Сталин»

(Правда, 14 апреля 1933 г., №103, с.1)

Еще одно постановление, фрагмент из которого мы здесь приведем, датировано июнем 1935 года и называется «Об оплате машинистов и других работников на молотье»:

«... 1. Установить следующие размеры оплаты и следующие размеры премий для *машинистов, работающих на молотилках МК-1100*:

а) машинист, намолотивший за весь день до 10 тонн, получает от МТС или совхоза за каждую тонну намолоченного им зерна по 1 рублю деньгами и бесплатно по 600 грамм зерна;

б) машинист, намолотивший за весь день свыше 10 тонн, получает за каждую намолоченную им тонну сверх 10-ти премию-надбавку в размере 50 копеек деньгами и бесплатно 250 грамм зерна дополнительно к его основному сдельному расценку...

Председатель Совета Народных
Комиссаров Союза ССР
Секретарь ЦК ВКП(б)

В.Молотов (Скрябин)
И.Сталин»

(Правда, 3 июня 1935 г., №151, с.1)

Первый из приведенных документов показывает, как решалась задача согласования двух экзистенциальных моделей: естественной и навязываемой эсхатологией марксизма-ленинизма. Мышление рабочих шахты «Лиговка» продолжает определяется контекстом их повседневной деятельности, столь любовно воспроизводимой на страницах приведенного письма. Время, задающее ритм их жизни, остается циклическим, они продолжают существовать в вечно повторяющемся настоящем, которое полностью подчиняет их себе. Кардинальное отличие от образа жизни русского крестьянина девятнадцатого века состоит лишь в том, что там этот повседневный ритм был самодостаточным и не требовал дополнительных обоснований («дождь на дворе — должен сидеть дома, ведро — должен идти косить», как сказано об этом у Успенского), теперь же он встраивается

в новую структуру, деятельность по развитию индивидуальных рабочих огородов становится реализацией одного из шести условий товарища Сталина, условий, выполнение которых обеспечит построение сначала социализма, а потом и коммунизма, то есть условий, задающих направление движения к конечной точке марксистско-ленинской эсхатологии.

Два других документа показывают, что пастырь воспринимал мир в тех же терминах, что и его паства. Абсолютно невыполнимое на практике стремление ввести в сферу личного контроля мельчайшие участки производственного процесса (вплоть до определения времени заседаний в райкомах и правлениях совхозов, а также зарплаты машиниста с учетом его выработки и марки комбайна) свидетельствует не о проникающих повсюду «щупальцах тоталитаризма»¹⁵, а о мышлении «симпрактика», спокойного лишь за то, чему непосредственно сам он был свидетелем, и не допускающего между собой и миром никаких промежуточных звеньев. То, что объектом культа в первом социалистическом государстве стал не эстет Троцкий, не знаток диалектики и любитель Пастернака Бухарин, а «не кончавший университетов» Сталин, глубоко символично для советской культуры.

Обратимся теперь непосредственно к процессу формирования «ритуальных формул», в которых воплотился культ Сталина. Первое время после смерти Ленина имя Сталина находится в тени, оно встречается на страницах газет реже, чем имена Бухарина и Рыкова, например. В этот период формируется концепция, называющая организующей и направляющей силой в деле строительства социализма партию и ее ЦК. Именно в таком окружении: партия, ЦК, Сталин — начинает появляться и фигура генерального секретаря ЦК. Примеры подобного рода в изобилии содержатся, например, в материалах газеты «Правда», посвященных 50-летию Сталина¹⁶.

В этом же номере описываются и идеологические атрибуты, связывающиеся с именем Сталина, определяющие его роль в упомянутом выше «триумвирате». На первой странице крупными буквами воспроизводится перечень его заслуг, составляющий своего рода «ритуальную формулу». «Верному продолжателю дела Маркса и Ленина, непоколебимому борцу за чистоту марксизма-ленинизма, за стальное единство рядов Всесоюзной Коммунистической партии (большевиков) и Коммунистического Интернационала, за международную пролетарскую революцию; организатору и руководителю социалистической индустриализации и коллективизации Советской страны; вождю партии пролетариата, строящей социализм в одной шестой мира!» — так обращаются к нему соратники по партии в день юбилея.

Далее формула «Да здравствует большевистская партия, ее ЦК и тов. Сталин!» воспроизводится с завидным постоянством приблизительно до 1933 г.¹⁷ Где-то с 1934 года из триумвирата выпадает

ЦК¹⁸, но «Сталин» и «партия» сохраняют статус «близнецов-братьев» вплоть до начала войны* Воспроизводятся и связываемые с именем Сталина идеологические атрибуты, только эпитеты становятся с каждым разом все более пышными. Недоучившийся семинарист получает все новые и новые ученые степени в загадочной науке, которая называется «теория и практика коммунистического строительства». Сначала он — «наш любимый вождь и организатор социалистических побед, любимый ученик Ленина» (Правда, 23 апреля 1933 г., № 112, с.3), «вождь рабочих нашей страны и всего мира, борец за мировую пролетарскую революцию» (Правда, 4 мая 1933 г., № 121, с.1), затем из «оруженосца Ильича» он превращается в конгениального Ленину вождя партии¹⁹ Сталина называют «Лениным сегодня»²⁰, говорят о нем как о человеке, «гений и мудрость которого вели и ведут нашу страну от победы к победе, обеспечили гигантские успехи социализма, светлую и радостную жизнь трудовому народу», он чувствуется как «великий вождь коммунизма, любимый друг и учитель трудящегося человечества» (Правда, 2 ноября 1935 г., №303, с.1), как «величайший человек современности» (Правда, 21 декабря 1939 г., с.8)²¹

Та же тенденция прослеживается и в обращениях к вождю. В них раз от раза возрастает патетичность тона. Если письма Сталину в начале тридцатых были, как мы видели, деловыми отчетами старшему товарищу о проделанной работе, в которых скупая патетика факта скрашивалась заключительным «Да здравствует...!», то теперь проявления радости становятся гораздо менее сдержанными, а дистанция — гораздо более явной. Товарищеское «ты» постепенно заменяется на почтительное «Вы»²² К концу 1935 года тон посланий почти переходит в истерику, и далее взятая нота удерживается практически до смерти «отца и учителя». В качестве иллюстрации мы

* В годы войны ситуация изменяется. Изменение парадигмы заключено уже в хорошо известном обращении Сталина: «Братья и сестры!», задающим совсем другой идеологический контекст. От близкой в чем-то христианской коммунистической эсхатологии, лишенной понятия Родины, от коммунистической «общины», раздвигающей, как и христианская община, свои границы до пределов всего мира и заменяющей слова «отец», «сын» словом «товарищ», происходит обращение к патриотической идее. Объектом защиты становится для большинства воюющих не мировой коммунизм, как это формулировалось в тезисах ЦК несколькими годами раньше, а родная земля. Контекст «Сталин-партия» отходит на периферию (хотя и не исчезает вовсе), сменяясь контекстом «Сталин-Отчизна-Народ». Однако вскоре после окончания войны все возвращается на круги своя. Обращение к газетному и журнальному материалу первых послевоенных лет дает возможность наглядно увидеть, как связка «Партия-Сталин» за очень короткое время вновь становится определяющей, с одним лишь существенным изменением — из идеологических клише исчезает понятие мировой революции и рядом с партией появляется новый символ — наша советская Родина. И далее это противоречивое по сути соединение интернационального марксизма-ленинизма с национальной идеей проходит сквозь всю советскую историю.

приведем фрагмент из приветствия участников первого всесоюзного совещания рабочих и работниц-стахановцев «товарищу Сталину»:

Нашему великому учителю,

любимому другу — товарищу СТАЛИНУ

Иосиф Виссарионович, наш родной, наш любимый, наш великий! Мы пишем это письмо в минуты, когда сердца наши учащенно бьются, в минуты, когда все мы находимся под впечатлением только что произнесенной Вами вдохновенной, незабываемой речи.

Мы с нетерпением ждали Вашей речи, и когда Вы вышли на трибуну, нас охватило чувство огромной радости, из наших груди вырвалась буря восторга, мы теснее прижались друг к другу и почувствовали в себе первый прилив какой-то волшебной, богатырской силы.

Мы слушали Вас, улавливая каждое слово, каждый жест, каждое движение. Хотелось подняться с места, обнять Вас и выразить нашу безграничную любовь. Каждое слово глубоко врезалось в память и останется на всю жизнь...

(Правда, 18 ноября 1935 г., №317, с.1)

Подобные тексты хорошо известны и составляют основу для стандартных представлений о культе Сталина, ставящих его в один ряд с Ким Эр Сеном, Гитлером, Муссолини, Мао Цзе Дуном и другими вождями XX века. Но такой взгляд абсолютно игнорирует различия в культурных установках, скрывающихся за каждым культом, или, на нашем языке, различия в структуре экзистенциала.

Экзистенциал «Сталин», разумеется, менялся с годами, но при этом некоторые его составляющие воспроизводились с маниакальным постоянством²³. Эпитеты, которыми наделялся Сталин, деяния, ставящиеся ему в заслугу, окружение, в котором появлялось его имя на страницах газет, все это показывает кровную, нерасторжимую связь вождя с коммунистическим мифом, задающим магистральное направление развития его культа. «Сосредоточив в своих руках необъятную власть», делая своей прерогативой решение вопросов, раньше относящихся к другим ведомствам, Сталин не разрушал уже сложившихся идеологических и политических структур, а просто вбирал их в себя²⁴. Создается впечатление, что формула «Сталин — это Ленин сегодня» воспринималась «вождем народов» как вершина политического Олимпа и соответствовала самым глубоким, самым интимным его стремлениям.

Если выражать структуру его экзистенциала одной краткой формулой, то Сталина для рядового носителя советской культуры в период ее формирования можно назвать медиатором между предельно конкретным, наполненным голосами заводских гудков и дымом заводских труб настоящим, в котором жило большинство советских граждан, и находящимся вне этого шумного «сегодня», предельно абстрактным будущим, к которому звало всех «единственно верное» учение марксизма-ленинизма. Сталин был для советского человека

как бы поводом по пространству абстракций, Данко, ведущим его сквозь темный лес загадочных символов к свету будущей счастливой жизни, и именно как такой поводья он был значим и почитаем. Нужно еще раз подчеркнуть, что фигура вождя является ключевой для советской культуры. Она определяет центральную для этой культуры социальную «ячейку», которая, по определению, никогда не может оставаться пустой. Ее последовательно занимают персонифицированная Партия, Сталин, снова партия с ее ЦК и новыми генеральными секретарями, и конечно же, «великий Ленин», почитание которого после смерти Сталина достигает новых, доселе неданных высот.

В заключение кратко остановимся на изменениях, которые происходят после смерти Сталина. За время, прошедшее с начала тридцатых, на исторической сцене появляется новое поколение, получившее необходимые навыки теоретического мышления и способное самостоятельно размышлять над основными догмами марксистско-ленинской теории. Необходимость в посреднике, связывающем настоящее со «светлым будущим», постепенно отпадает, и культ вождя все больше превращается из ритуала в церемонию. До смерти «кремлевского горца» возможность критического взгляда на отдельные стороны учения Маркса-Энгельса-Ленина-Сталина не становится действительностью по причинам социально-психологического характера, но XX съезд партии снимает все психологические барьеры²⁵. Непродолжительная «оттепель» дает новому мироощущению возможность обрести почву под ногами, и затем оно будет составлять уже важный вектор советской культуры, на разных уровнях корректирующий, дополняющий, а то и противостоящий официальной идеологии. Важной составляющей советской культуры становятся воспитанные этой культурой и прошедшие путь от правозащитных пионеров и комсомольцев до сознательных борцов с режимом диссиденты.

С другой стороны, отношение к марксистско-ленинской эсхатологии становится все более циничным. У Советской власти появляется своя история, и если говорить о культе, то культ Ленина в шестидесятые и семидесятые годы скорее является, обращением к прошлому, которое позволило настоящему быть таким, какое оно есть, чем связывается с надеждами на будущее торжество коммунизма. Советская культура начинает смотреть на себя со стороны и пытается уже сознательно конструировать соответствующие своим идеологическим постулатам культурные формы. В частности, появляются люди, которые занимаются разработкой новых советских ритуалов, имея на это соответствующие прерогативы и пройдя необходимую подготовку. В размеренности монотонно текущих будней постепенно исчезает весь живой пафос коммунистического мифа. Происходит последовательное превращение мифа в нарратив. На некоторых особенностях этого процесса мы остановимся в последней главе.

rites of passage в советской культуре

В этой главе мы обратимся к другому классу советских ритуалов, к «ритуалам перехода» (rites of passage), связанным с важнейшими изменениями социального статуса человека (рождение, брак, инициация, смерть) и закрепляющим эти изменения с помощью определенных ритуальных процедур. Как уже отмечалось во второй главе, rites of passage являются характерной чертой почти всех обществ, вне зависимости от их типа, и служат важным дополнением к «ритуалам витализации», показывая, какое место отводится в общественной структуре «простому» человеку, далекому от власти и статусных привилегий. Нас эти ритуалы будут интересовать еще и потому, что их развитие в хрущевский и брежневский период советской истории хорошо документировано, и анализ источников дает возможность проиллюстрировать сделанные в конце прошлой главы утверждения об изменениях, которые претерпело в постсталинскую эпоху советское общество в целом и его ритуальная система в частности.

Как и вся социальная оболочка советской культуры, rites of passage проделали значительную эволюцию с развитием советского общества: 20-е годы характеризуются активными попытками создания своей «коммунистической» обрядности, в 30-е — 50-е годы «ритуалы перехода» просто исчезают из официальной социальной практики (регистрация брака сопровождается лишь штампом в паспорте, столь же просто проходят и процедуры регистрации рождения и смерти), а 60-е годы знаменуются новым всплеском социалистического ритуалостроительства. При этом, однако, структура ритуалов претерпевает качественные изменения и полемика вокруг них ведется уже на другом языке.

1. Rites of passage в 20–е годы

В ранней истории советских «ритуалов перехода» нас будут интересовать два момента. Первый из них — теоретическая полемика о необходимости новых ритуалов, сопровождающих рождение, вступление в брак и смерть человека, и о том, какие функции должны они выполнять в новом обществе, второй — практика осуществления этих ритуалов, их «семантика» и «синтаксис» (т.е. значения входящих в ритуальное действие элементов и структура отношений между ними). Хотя теория и практика здесь, разумеется, взаимосвязаны,

каждая из выделенных сторон обладает и своей внутренней логикой, поэтому говорить об этих сторонах имеет смысл по отдельности. Мы начнем с теоретического аспекта проблемы.

Полемика о необходимости новых rites of passage. Как известно, советская власть начиналась с отречения от старого мира и с призыва построить «наш», новый мир, ничего общего со старым не имеющих. Однако на практике дело обстояло гораздо сложнее: к строительству нового мира приступало поколение, «отравленное дурманом прошлого» и сознательно или бессознательно воспроизводящее наследие этого прошлого (ценности, стереотипы поведения, бытовые привычки) в своих действиях. В приложении к интересующей нас теме осознание сложившейся ситуации привело к вопросу о том, нужны ли вообще новые советские «ритуалы перехода», не являются ли подобные обряды следами «уходящей в небытие» эпохи, «цепляющейся за жизнь» всеми возможными способами.

В 1924 году на страницах газет (главным образом, «Правды» и «Рабочей Москвы») появились описания «красных свадеб», «красных крестин», называемых «октябринами» или «звездами», а также «красных похорон». Публикации шли по нарастающей, но вызывали неоднозначную реакцию: многие пишущие в газету «рабочеры» недоумевали, зачем столь открыто подражать «поповским» традициям, и требовали отказа от всяких ритуалов, сопровождающих свадьбу, похороны и рождение ребенка (по-новому, так по-новому!). Видя столь заметный разноречивый во мнениях, редакторы решили прибегнуть к весьма популярному в те годы жанру дискуссии и организовать на страницах газеты теоретическую дискуссию о необходимости новых обрядов. Эта дискуссия выявила три основные позиции по данному вопросу.

1. Новые обряды по сути ничем не отличаются от старых, религиозных обрядов и «льют воду на мельницу врагов пролетариата». Сознательным коммунистам, настоящим строителям нового общества они абсолютно не нужны. «Нет никакой разницы между обрядом крещения, обрезания и октябринами... у евреев обряд обрезания, у христиан купанье, а на “октябринах” другая церемония — собрание. Разница только во внешности, а существо остается то же...» — пишет один из приверженцев такого мнения П. Егоров в статье «Вместо крестин “октябрины”» (Правда, № 11, 13 января 1924 г., с. 6)¹

«Выясним, что собою представляет “новая свадьба”

Можно определенно сказать, что она является ничем иным, как более или менее удачным подражанием отжившей поповской свадьбе... Напыщенные громкие фразы, речи, напутственное торжественное обещание, всевозможные пожелания и рукопожатия, — разве это не распространено в буржуазной и мещанской среде? А если еще добавить накалывание новобрачным некоторых значков, то и

получится настоящее поповское надевание колец на пальцы. В общем, получается — “тех же шей, да пожизне влей”

Долой свадьбы! Да здравствует тесная простая дружба, основанная на взаимном уважении и на осознании своих пролетарских задач.» — солидаризируется с ним автор статьи «Нужна ли нам новая свадьба?» (Рабочая Москва, №57, 9 марта 1924 г., с.4)².

2. Участники полемики, придерживающиеся второй позиции, указывают на «октябрины» и «красные свадьбы» как на важнейший элемент антирелигиозной пропаганды. После описания обряда «октябрин» Е. Черняк — автор статьи с характерным названием «“Октябрины” — не обряд, а антирелигиозная пропаганда» — замечает: «Ясно, как дважды два четыре, что кто не верит в религиозные обряды, тому ничего этого не надо, но не верно и то, что кто верит в бога, того этим не убедишь... пара живых людей с ребенком в руках, с негодованием публично отвергающих обряд крещения в церкви, гораздо сильнее действует на массу, из которой они пришли, чем десяток сухих докладов и лекций на эту же тему» (Правда, 17 января 1924 г., №14, с.7)³

Один из главных идеологов большевиков Лев Троцкий помещает подобные идеи в более широкий контекст. Он пишет в своей книге «Вопросы быта»: «Рабочее государство уже имеет свои праздники, свои процессии, свои смотры и парады, свои символические зрелища, свою новую государственную театральность. Правда, она еще во многом слишком тесно примыкает к старым формам, подражая им, отчасти непосредственно продолжая их. Но в главном революционная символика рабочего государства нова, ясна и могущественна: красное знамя, серп и молот, красная звезда, рабочий и крестьянин, товарищ, интернационал.

А в замкнутых клетках семейного быта этого нового почти еще нет, — во всяком случае, слишком мало. Между тем, личная жизнь тесно связана с семьей. Этим и объясняется, что в семье нередко берет в бытовом отношении перевес по части икон, крещения, церковного погребения и пр. более консервативная сторона, ибо революционным членом семьи нечего этому противопоставить. Теоретические доводы действуют только на ум. А театральная обрядность действует на чувство и на воображение. Влияние ее, следовательно, гораздо шире. В самой коммунистической среде поэтому нет-нет да и пробуждается потребность противопоставить старой обрядности новые формы, новую символику не только в области государственного быта, где это уже имеется в широкой степени, но и в сфере семьи...

Церковь действует театральными приемами на зрение, слух и обоняние (ладан!), а через них — на воображение. Потребность же человека в театральности — посмотреть и послушать необычное, яркое, выводящее из жизненного однообразия — очень велика, неискоренима, требовательна, с детских лет и до глубокой старости. Чтобы освободить широкие массы от обрядности, от бытовой церковности,

недостаточно одной лишь антирелигиозной пропаганды. Разумеется, она необходима. Но непосредственное, практическое влияние ее все же ограничивается меньшинством, идейно наиболее мужественным. Широкая же масса не потому не поддается антирелигиозной пропаганде, что у нее так глубока духовная связь с религией, а наоборот, потому что идейной-то связи и нет, а есть бесформенная, косная, не проведенная через сознание связь бытовая, автоматическая, и в том числе связь уличного зеваки, который не прочь при случае принять участие в процессии или торжественном богослужении, послушать пение, помахать руками. Вот эту безыдейную обрядность, которая ложится на сознание косным грузом, нельзя разрушить одной лишь критикой, а можно вытеснить новыми формами быта, новыми развлеченнями, новой, более культурной театральностью.» (Троцкий, 1923, с.45, 58)

Необходимо напомнить, что в основе этих утверждений лежала разрабатываемая Троцким концепция пролетарской культуры, являющейся, по его мнению, переходным этапом между старой, буржуазной, и новой, которая должна наступить после победы мировой революции. Поэтому эта культура может решать лишь текущие задачи момента и никаких глобальных проблем касаться не должна. «Мы по-прежнему солдаты на походе. У нас дневка. Надо выстирать рубаху, подстричь и причесать волосы и первым делом прочистить и смазать винтовку. Вся наша хозяйственно-культурная работа есть не что иное, как приведение себя в порядок меж двух боев и походов. Главные бои впереди, — и, может быть, не так уж далеко. Наша эпоха не есть еще эпоха новой культуры, а только преддверие к ней.» — писал он (Троцкий, 1923, с.3).

3. Третья позиция близка второй по сути, но ее приверженцы немного по-другому расставляют акценты. Объявляя потребность в празднике, в театрализации жизни неотъемлемой чертой современно-го им человека, они говорят о революционной обрядности не просто как об антирелигиозной пропаганде, но и как способе удовлетворения такой потребности. В качестве иллюстрации можно привести фрагмент из статьи С.Сосновского «Нужна ли революционная обрядность?»:

«В чем, собственно говоря, состоит обряд?

Обычное монотонное течение общественной, семейной и личной жизни человека порождает в нем потребность выделить некоторые отдельные моменты ее, придать им тот или иной, из ряда вон выходящий характер, облечь в особые театральные формы. Такие выдающиеся моменты жизни, как общественные праздники, брак, рождение или смерть, оставляющие определенный глубокий след в жизни данного человека, не могут не вызвать в нем потребности и по форме выделить их из обыденного.

Это обстоятельство учел опытный пропагандистский аппарат религии и, освятив ранее существовавшие обряды, создав целый ряд

новых, воспользовался ими для своих целей. Однако отсюда вывести заключение, что обряд непременно связан с суевериями и религией, никак нельзя...

Будет ли существовать в коммунистическом обществе обряд — это вопрос дальнейшего. Теперь же, имея большой процент неграмотных, имея ярко выраженную даже в коммунистических кругах потребность ко всяким внешним проявлениям наших эмоций, рано говорить об уничтожении обрядности. Важно убить религиозные суеверия, связанные со старой обрядностью. Этому в значительной мере должна помочь новая революционная обрядность» (Красная звезда, 22 января 1924 г., №18, с.3)⁴

Обратим внимание на следующий момент. Когда противники новых обрядов упрекали их приверженцев в воспроизведении «синтаксиса» религиозного обряда при внешнем изменении «семантики», те отвечали, что не видят в этом ничего страшного. Так, автор одного из выступлений на собрании рабкоров «Правды» утверждал: «Не нужно бояться внешнего сходства нашего обряда со старыми. Когда при открытии съезда поют “Интернационал”, это разве не обряд? А между тем, и дворяне открывали свои съезды пением “Боже, царя храни!”

Мы не отказываемся от старых, еще языческих праздников — 1 января и 1 мая, но мы вкладываем в них свое содержание, подводим свои итоги.» (Правда, 20 января 1924 г., №17, с.8) Это означает, что предложенная нами в третьей главе схема «сопряжения» культурных форм русской и советской культур (сохранение «синтаксиса» с заменой «семантики») была в данном случае отрефлектирована хотя бы на наивном уровне.

Сделаем теперь некоторые выводы из приведенного обсуждения. Прежде всего, бросается в глаза то, что большинству авторов какие-либо обряды, сопровождающие рождение, брак и смерть человека, кажутся абсолютно ненужными для истинного, идеального носителя советской культуры. Вопрос о новых, социалистических обрядах в этой области носит тактический характер, он рассматривается или в плане борьбы с религиозными предрассудками или связывается с несовершенством человеческой природы (так уж, к сожалению, устроен человек, что не хватает ему праздника в прозе жизни, в трудовых буднях страны, хочется ему еще и для себя лично чего-нибудь торжественного, и ничего с этим не поделаешь!). Наряду с лежащей на поверхности неприязнью к религии, отмеченные интонации указывают и на один более глубоко спрятанный мотив: обычный человек, вне его связи с жизнью государства, не обладает никакой ценностью, поэтому такие частные события, как рождение ребенка, или, тем более, свадьба не должны как-либо выделяться из потока будней. Но и немногочисленные оппоненты, находящие в rites of passage позитивный смысл, тоже смотрят на эти обряды не с точки

зрения отдельного человека, а с точки зрения всего государства в целом (рождается новый боец за дело рабочего класса или образуется семья, которая может дать миру нового борца за дело рабочего класса). Все отмеченные особенности находят свое непосредственное отражение в структуре конкретных ритуалов, к изучению которых мы сейчас и переходим.

Структура конкретных rites of passage. Прежде чем переходить к изложению фактического материала, мы должны заметить, что основной массив данных по ранним советским rites of passage составляют не подробные этнографические описания, а скупые выдержки из советских газет, в которых рабкоры рассказывают о внедрении нового быта и борьбе с религиозными предрассудками. Тем не менее, даже такие источники дают возможность увидеть основные контуры начинающей складываться картины. Наиболее полно документированным является обряд «октябрин», поэтому именно на нем мы и сосредоточим свой анализ. Приведем вначале несколько описаний обряда.

Фабричный первенец

10 декабря на нашей фабрике произошло большое событие. Беспартийный рабочий впервые принес в фабком родившегося у него ребенка и попросил окрестить его в клубе «по-коммунистически».

Фабком пошел навстречу и вечером было назначено в клубе общее собрание рабочих фабрики. Директор фабрики тов.Таланов прочел собравшимся антирелигиозную лекцию, в которой указал смысл крещения церковного и гражданского. После лекции было устроено крещение.

Под звуки «Интернационала» вынесли на сцену младенца и передали его в руки председателя фабкома. Председатель фабкома, принимая ребенка, сказал:

—Принимая этого младенца, мы зачисляем его членом нашего союза и даем ему членский билет, пусть из него выйдет достойный член нашей трудовой семьи, для того, чтобы он был коммунистом, передаю его на воспитание в бюро ячейки РКП.

Председатель ячейки РКП принял младенца и объявил имя — в честь первого борца за освобождение трудящихся ребенка назвали Спартаком.

Чтобы ребенок был закаленным коммунистом, пусть комсомольцы его оберегают и внушают ему наше учение.

Приняв ребенка, представитель комсомола объявил его почетным комсомольцем и передал ему членскую книжку.

Директор фабрики, красноармеец, подойдя к ребенку, сказал:

—Вместо креста тебе, сыну рабочего класса, даю самое дорогое, что у меня есть — кровью облитый орден Красного знамени и желаю, чтобы ты был достоин носить этот орден.

Взяв ребенка, директор передал его представительнице женотдела, которая тут же обещала устроить его в ясли и воспитать, пока он сможет стать самостоятельным.

Таким образом, ребенок прошел все наши коммунистические организации.

После крестин выступил беспартийный товарищ, призывавший рабочих следовать примеру этого товарища, первого решившего отбросить поповские предрассудки.

Через два дня в фабком принесли еще одного ребенка и его окрестили также на открытом собрании ячейки с заводскими организациями (Правда, 1 января 1924 г., №1, с.7).

Первое крещение

(Клуб окружного управления союза связи)

Ну и сюрпризец преподнесли нам сегодня в клубе!

Пришли мы встречать новый год, а нам крестины устроили. Кумом сделали ячейку РКСМ...

Кругом сидят представители от союза, комсомольцы, юные пионеры и гости.

Под звуки «Интернационала» приступили к «крещению».

Перед этим рабочие внимательно выслушали доклад о происхождении религиозных обрядов и христианского крещения. Затем отец ребенка, партийный товарищ, рассказал, что он сумел в течение трех лет убедить свою жену и теперь она совершенно порвала с религиозным дурманом и вполне сознательно отдает ребенка в руки юных пионеров. И тут же девочка-пионерка приняла от нее новорожденного. А председатель юных пионеров вручил членский билет юного пионера.

Поклялись пионеры воспитать его в духе коммунизма и дали ребенку имя Эра, революционное имя, означающее первое важное событие в быту всех работников связи.

Затем секретарь союза тов. Травкин подносит для ребенка от имени союза работников связи один червонец, который тут же жертвуется в пользу беспризорных детей... (Правда, 5 января 1924 г., №4, с.7).

Заметим, что приведенные описания не являются чем-то из ряда вон выходящим. Структура, лежащая в их основе, воспроизводится всей массой других текстов подобного рода, но обычно более конспективно. Поэтому на их основании можно сделать некоторые наблюдения.

Во-первых, сразу бросается в глаза появление нескольких новых экзистенциалов, связь с которыми определяет структуру ритуального действия: советское государство, партия, комсомол. Сделанное в результате анализа материалов теоретической дискуссии утверждение о том, что человек в формирующейся культуре существует не как самостоятельная личность, а как одна из составляющих громадного социального механизма, как винтик сложнейшей машины по переустройству мира, т.е. нечто, вызывающее интерес с функциональной

(строитель, борец за), а не с онтологической точки зрения, находит свое подтверждение и в ритуальных сценариях.

Во-вторых, заметно, что описанные ритуалы носят, скорее, характер жеста, единичного акта, чем продуманного действия, рассчитанного на длительное воспроизводство (на всех детей орденов Красного знамени не хватит). Судя по газетной полемике, государство поддерживает подобное начинание, но поддерживает тоже как жест, не имея времени и возможностей (да и желания) придать этому жесту организованную форму — других дел хватает. Здесь тоже проявляется характерная особенность времени — в основе всего лежит стихийный энтузиазм масс, до сознательного планирования и регламентации всех областей жизни еще далеко. Над всем веет упоительный воздух свободы, когда каждая кухарка пытается управлять государством, и власть поддерживает это стремление через систему рабкоров, писем в газету, широкого обсуждения всех вопросов жизни молодой республики.

Перейдем теперь непосредственно к изучению структуры ритуального действия. На первый взгляд кажется, что она противоречит уже неоднократно делавшемуся утверждению о механизмах «внедрения» потенциального текста русской культуры в «культурную ткань» советской (сохранение синтаксиса при изменении семантики). Действительно, основными структурными компонентами «октябрин» являются передача младенца в руки представителя какой-либо государственной организации (или нескольких государственных организаций) с последующим принятием подарка, а также наречение ребенка соответствующим именем.⁶ Действие, заменяющее непосредственно акт крещения, отсутствует

Такая структура имеет крайне мало общего со структурой христианского обряда, в центре которого находился именно акт крещения, т.е. троекратного погружения человека в воду с произнесением соответствующих формул — акт, знаменующий собой приобщение к лону христианской церкви. «Крещение есть таинство, в котором верующий, при троекратном погружении тела в воду, с призыванием Бога Отца, и Сына, и Святого Духа, умирает для жизни плотской, греховной, и возрождается от Духа Святого в жизнь духовную, святую. Так как крещение есть духовное рождение, а родится человек лишь однажды, то это таинство не повторяется» (Катехизис, цит. по: Булгаков, 1993, с.973). И процесс имянаречения, и действия восприимчиков лишь дополняют этот акт, но никак не могут заменить его

Необходимо, однако, помнить, что каноническое толкование таинства крещения и его восприятие в народной среде — два существенно отличающихся друг от друга явления. Мы уже говорили о том, что культура русского крестьянства была симпрактической и все сложнейшие понятия христианской «картины мира» «обживала», делая их фактом своей повседневной жизни, заставляя их решать

насушенные для этой жизни проблемы. При этом, разумеется, сами понятия трансформировались до неузнаваемости.

Нас будет интересовать в дальнейшем одно из весьма общих проявлений описанного механизма, заключающееся в следующем. В ситуации, когда в симпрактическую культуру попадают чуждые для нее тексты, они «переводятся» на привычный язык таким образом, что внутренняя связь между элементами этих текстов теряется и они превращаются в набор «атомарных» высказываний, либо не связанных между собой, либо связываемых привычным «переводчику» текстов практическим опытом.

В качестве примера такой ситуации, являющейся в большей или меньшей степени характерной чертой всех симпрактических культур⁸, мы приведем интерпретацию авамскими нганасанами второй главы ветхозаветной Книги Бытия:

Бог сделал двух людей. Были это самоды⁹ или русские, не знаю. Одежды никакой не было у них. Теперь бог сказал им:

— Траву не ешьте.

Бог ушел. Два человека сидели. Потом пришел еще один человек. Они его спросили:

— Ты какой человек?

— Я человек.

— Что ешь?

— Траву ем.

Двое людей травы поели. Верно — сладко. Но посмотрели они друг на друга, стало им стыдно, и закрыли они себя травой. Пришел бог и говорит:

— Ну, траву ели?

— Не ели.

Бог посмотрел:

— Ну, ты мужчина, а ты женщина.

Увидев это, бог покинул их. После этого стали они жить. Много детей стало, целый народ

(Мифологические сказки, 1976, с.101 — 102).

О том, что и в русской земледельческой культуре христианская традиция не воспринималась на качественно ином уровне, свидетельствуют наблюдения Глеба Успенского: «...мало того, что все святые, чудотворцы, апостолы переименованы сообразно земледельческим условиям быта народного: самое священное писание, если послушать деревенских толкователей его (не говорю о раскольниках и сектантах, которые толкуют его весьма широко), кажется, только и написано для того, чтобы доказать крестьянам, что “придет царь (такой-то) и даст землю” Непонятный, запутанный текст “Апокалипсиса”, который с такой охотой читают деревенские грамотные люди, в толкованиях этих последних получает совершенно неожиданно самый ясный смысл, потому что все оказывается написанным насчет того, что земли будет вволю...» (Успенский, 1977, с.220 — 221).

Трансформация, которую испытало при переводе на язык крестьянской культуры таинство крещения, вполне укладывается в описанную схему. В повседневной жизни определяющим для крестьянина являлся не сам акт крещения (на котором родители, как правило, не присутствовали (см. *Булгаков*, 1993, с.987)), а родственные отношения между родителями и крестниками. Эти отношения были освящены многочисленными обычаями, сопровождавшими как сами крестины, так и дальнейшую жизнь семьи¹⁰, и составляли важнейший узел в структуре социальных связей крестьянской общины.

В связи с этим и восприятие обряда крещения претерпело существенную трансформацию. Он распался на несколько «атомарных» процедур, главными из которых были передача ребенка на руки крестнику и имянаречение. При этом крестные родители осознавались как главные действующие лица обряда, а само таинство крещения отходило на второй план. Как видно, такая структура и воспроизводилась в обряде «октябрин», причем роль «крестников» выполняли представители различных советских и партийных органов.

Заметим в заключение, что проделанный анализ снова привел нас все к той же трансляционной схеме: сохранение «синтаксиса» конструкции при изменении семантики составляющих ее элементов¹¹

2. Rites of passage в 60–е годы

В тридцатые годы борьба с религией принимает иные, гораздо более жесткие формы. Стремление человека как-то выделить отдельные моменты своей жизни, придать им характер праздника тоже направляется в новое русло. Все аргументы, приводимые сторонниками пролетарских rites of passage, теряют почву под ногами, и, как следствие этого исчезают и сами обряды. Процедура регистрации рождения, брака и смерти упрощается до предела.

Новый всплеск ритуалотворчества относится к шестидесятым годам. Но в этот период процесс развивается уже по иным законам, во многом отличным от тех, которые были определяющими в 20-е годы. Во-первых, появляется большое число новых ритуалов перехода. Вся жизнь человека распадается на множество отдельных областей и переход из одной области в другую сопровождается особым ритуалом, «сакрализующим» изменение социального статуса. Рождение, вступление в октябрята, в пионеры, в комсомол, получение паспорта, посвящение в рабочие, в колхозники, свадьба, проводы на пенсию, похороны — вот непрерывная цепь событий, сопровождающих путь, проходимый каждым членом социума в этом социальном пространстве.

Еще одним важным отличием новой ритуальной практики от процессов 20-х годов является ее плановый характер. Началом второй волны «обрядотворчества» становится мысль, высказанная «наверху», во властных структурах. Следующим этапом развития процесса является обсуждение этой мысли на страницах соответствующих печатных изданий. Затем специальные люди (работники ЗАГСов,

комсомольские деятели и т.д.) начинают воплощать высказанные идеи на практике, создавая новые советские rites of passage.

Опишем историю развития событий. Запуск процесса происходит, видимо, на XIII съезде ВЛКСМ в 1959 г. Мы приведем фрагмент из отчетного доклада А.М.Шелепина, бывшего тогда первым секретарем ЦК ВЛКСМ, интересный тем, что в нем в зародыше содержатся все основные идеи, которые затем будут воспроизводиться, тиражироваться, развиваться на страницах газет и в работах теоретиков новых ритуалов: «... Или возьмите свадьбу. Народ тысячелетиями создавал свадебный обряд. А сейчас уж очень все упрощено. Надо завести нам свои хорошие свадебные обряды. Свадьба должна навсегда оставаться в памяти у молодых. Может, стоит, чтобы молодожены давали торжественное обязательство честно нести супружеские обязанности. Может, стоит носить обручальные кольца, ибо в этом нет ничего религиозного, а это память и знак для других; человек женат. И брачные свидетельства должны быть красивыми, памятными. Помещения загсов должны быть благоустроены, хорошо обставлены...

Известно, что в 16 лет юноши и девушки получают паспорт. Следует ввести в традицию торжественное вручение паспортов, чтобы к молодежи приходили в этот день коммунисты, кадровые рабочие, напутствовали ее в жизнь... Надо отмечать и такие значительные события в жизни молодежи, как окончание школы, получение специальности, рождение ребенка, призыв в армию» (XIII съезд, 1959, с.37 — 38).

Отметим, что в этом же докладе Шелепин говорит о необходимости увековечивания прошлого посредством «молодежных собраний, пионерских сборов у памятников, экскурсий к местам революционных боев, митингов и собраний у памятных мест и могил героев» (XIII съезд, 1959, с.32). Создается впечатление, что эту установку, так же, как и установку на создание новых советских ритуалов, можно связать с изменениями, произошедшими в советском обществе после XX съезда. Раньше советский человек существовал в парадигме «вечного настоящего» и был лишен возможности взглянуть на происходящее вокруг него со стороны, не обладал способностью рефлексии, и как следствие, не обладал и памятью, которая предполагает восприятие прошлого как чего-то не сводимого к настоящему, качественно отличного от него. Теперь возникает осознание того, что большой этап жизни советского общества завершен, перед советскими людьми открываются новые дали. По отношению к прошлому появляется ощущение дистанции, а значит, возникает и тема памяти, возникает необходимость особого почитания отдельных моментов этого прошлого. Пространство, в котором все раньше было по-будничному просто и понятно, теперь обретает черты мемориала (ср. Левинсон, 1991, с.139)¹²

Можно предположить, что новый всплеск ритуалотворчества, проводимого как сознательная, целенаправленная установка, тоже связан с осознанием конца целой эпохи советской истории, но

порожден изменением отношения не к прошлому, а к настоящему. Представления о стране как об одной громадной стройке, оправдывающие постоянную неустроенность быта и однообразие жизни (ничего, это пройдет, это временные трудности, зато какое роскошное здание мы построим, как легко нам будет дышаться в нашем коммунистическом «далеко»), такие представления не исчезают совсем, но отходят на периферию. На их место приходит твердое осознание того факта, что строительство затянулось, что первый этап его завершен и надо остановиться, посмотреть по сторонам и подумать о сегодняшнем дне.¹³ Одним из многочисленных проявлений этого стремления осмотреться являются и новые советские «ритуалы перехода», «сакрализующие» статусные изменения в сложившейся социальной системе.

Но вернемся к описанию истории развития процесса. Первым отзвуком выступления Шелепина была дискуссия о советских обрядах, развернувшаяся в 1959 г. на страницах газет «Известия»¹⁴ и «Смена»¹⁵. Эти статьи конкретизировали идеи, сформулированные в докладе Шелепина, и стали следующим этапом в деле создания «новых советских обрядов»¹⁶. Весьма показательной и даже, в каком-то смысле, программной здесь является заметка А.Камаева и А.Куликова с лаконичным названием «О трех моментах». «Борясь за новые семейно-бытовые праздники и обряды, — пишут авторы — мы наносим удар по религии, но в этой борьбе нужно помнить о главном содержании. *Основа наших обычаев, традиций и обрядов* — марксистско-ленинская идеология, коммунистическая мораль и этика. Этому и должна быть подчинена вся обрядовая сторона наших семейно-бытовых праздников.

Наши свадьбы, проводы в армию, выдача паспортов, праздники, связанные с днем рождения, должны быть красивы. Только тогда они привлекут людей, оставят в их сердце, в сознании след, а значит, будут иметь воспитательное значение.

В наших семейно-бытовых праздниках во весь голос должно звучать присущее советским людям чувство коллективизма.» (Смена, 26 августа 1959 г., №201, с.3).

Здесь обо всем сказано предельно прямо. Новые обряды нужны для внедрения в сознание марксистско-ленинской идеологии, коммунистической морали и этики, а также для выражения исконно присущего советским людям (для которых, как известно, «единица — вздор, единица — ноль») чувства коллективизма. Чтобы это внедрение осуществилось с максимальным эффектом, обряды должны быть зрелищны и красивы.¹⁷ Однако на следующем этапе аскетическая простота этих идей преобразуется в половодье мыслей и чувств, наполняющих монографии о советских ритуалах, а также в множество практических разработок, осуществленных работниками загсов и домов культуры.

Мы не будем, однако, анализировать весь массив данных, а приведем единственное (хотя и очень длинное) описание, которое, в

некотором смысле, является итогом всего предшествующего изложения. Это — облеченная в художественную форму схема проведения обряда «звездин», приводимая в одной из монографий, посвященных новым ритуалам.

«Всем участникам праздника рассылаются приглашительные билеты. На лицевой стороне каждого — рисунок улыбающегося ребенка, внутри текст:

“Уважаемый товарищ!

Приглашаем Вас вместе с родственниками и друзьями на праздник “Звездин”, который состоится в клубе нашего завода.....19.. года в 10 часов утра.

Родился новый человек, молодой гражданин Страны Советов. Радость родителей — это и наша общая радость. Профсоюзный комитет нашего завода, правление клуба вместе с родителями новорожденного решили отметить торжественную регистрацию малыша по новому советскому обряду.

Приходите поздравить счастливых родителей с новорожденным, принять участие в обряде именнаяречения.

Ждем вас, дорогие друзья!”

К назначенному часу в клуб прибывают родители с новорожденными, их друзья и родные. Их встречают работники клуба, представители общественности трудового коллектива и провожают в комнаты для матери и ребенка. Гости располагаются в отведенных для них комнатах.

Двери в зрительный зал закрыты. Но вот раздается сигнал фанфар “Слушайте все!” Он звучит дважды — первый раз за закрытыми дверями, как бы отдавая приказ распахнуть их, и второй раз — при раскрытых дверях, приглашая всех в зал.

От дверей по центральному проходу проложена ковровая дорожка. По бокам дорожки стоят пионеры, образуя строй почетного караула.

Празднично оформлена сцена: на ней панно с изображением матери и ребенка, висят транспаранты, обращения к виновникам торжества: “Дорогие родители, поздравляем с рождением ребенка!”, “В добрый путь, новый гражданин Советского государства” и другие.

На сцене представители местного Совета народных депутатов, загса, профсоюзного комитета предприятия, комитета комсомола.

Родители вносят новорожденного. За ним идут почетные родители. Оркестр играет мелодию песни А.Островского “Пусть всегда будет солнце” (в приглушенном тоне).

Пионеры дарят родителям ребенка и почетным матери и отцу цветы.

Пионеры провожают родителей и почетных отца и мать на отведенные им места. Собравшиеся в зале стоя приветствуют вступающих в жизнь.

Ведущий представляет тех, кто проводит торжественную регистрацию новорожденных: депутата Совета народных депутатов, председателя профсоюзного комитета, заведующего отделом загса, называются также другие представители.

Торжество открывает депутат местного Совета.

“Дорогие родители! Уважаемые товарищи! Сегодня у нас большой праздник — мы проводим торжественную регистрацию новорожденных детей. Рождение человека — радость не только для родителей, но и для нашей Родины. Дети — это наше счастье, наше будущее, наше бессмертие!

Дорогие родители! Велико и ни с чем не сравнимо счастье материнской любви, нежности и родительской гордости за своего ребенка. Но отныне на вас ложится и большая ответственность за его воспитание. Сердечно поздравляем вас с новорожденным и желаем вашим семьям большой любви, дружбы и счастья. Мы уверены в том, что вы воспитаете своих детей трудолюбивыми, честными, смелыми, достойными нашей Великой Отчизны”

Слово берет заведующий отделом загса: “В соответствии с Законом Российской Советской Федеративной Социалистической Республики “О семье, опеке и браке” сегодня регистрируются новые граждане нашей страны” (Звучит Гимн Советского Союза, все встают.)

Заведующий отделом загса называет фамилию, имена, отчества родителей регистрируемого ребенка, сообщает, где и кем они работают, и просит их вместе с ребенком и отцом подняться на сцену. Они занимают заранее приготовленные для них места. Звучат стихи:

Болтаешь ножками своими,
И плачешь громко иногда.
Как назовут, какое имя
Тебе дадут на все года?
Есть много их — хороших, разных,
Какое выбрать? Помоги.
Одни веселые, как праздник,
Другие — буднично строги.
Одни над миром всем довлеют,
Другие, как ручей, скромны.
Одни тускнеют и бледнеют,
Уйдя в глубины старины.
Другие, вырвавшись оттуда,
Опять сверкают, как родник.
Есть имя — песня, имя — чудо,
Какое выбрать мне из них?

Заведующий отделом загса обращается к родителям с просьбой подойти к столу, спрашивает, какое имя они хотели бы дать сыну (дочери). Родители называют.

Депутат местного Совета народных депутатов обращается к почетным родителям: "Уважаемые товарищи, вы дали согласие быть почетными родителями. Отныне вы станете близкими родными семьи (называет фамилию семьи) и наравне с родителями несете ответственность за воспитание (называет имя новорожденного).

Ваше согласие быть почетными отцом и матерью прошу подтвердить своими подписями"

Почетные родители расписываются в акте записей.

Заведующий отделом загса вручает родителям свидетельство о рождении. Оркестр негромко играет туш. Родители и почетные родители возвращаются на свои места.

Ведущий предоставляет слово председателю профсоюзного комитета, который сердечно поздравляет родителей и всех присутствующих с днем именина и вручает подарки. Далее зачитываются телеграммы, пришедшие в адрес родителей от друзей. Член правления клуба передает родителям два пакета, звездочку октябренька и галстук. В первом пакете, который нужно вскрыть в день, когда ребенок впервые пойдет в школу, находятся набор для первоклассника (или портфель) и письмо.

"Дорогой (имя ребенка), сегодня ты в первый раз идешь в школу. Это очень большое и важное событие в твоей жизни, и опять, как семь лет назад, мы вместе с тобой. Желаем тебе больших успехов на нелегком пути к знаниям.

Будь трудолюбив, внимателен, старайся учиться только на отлично"

Надпись на втором пакете: "Лично (фамилия, имя, отчество новорожденного). Вскройте пакет, когда Вам исполнится 16 лет"

В конверт вложено письмо следующего содержания:

"Дорогой (указывается имя), этот пакет был вручен твоим родителям (дата) во время торжественной регистрации твоего рождения. Наше поколение передает тебе свои заповеди. В день твоего шестнадцатилетия прочти и следуй им.

Всегда помни, что ты — гражданин великой Родины — Союза Советских Социалистических Республик, страны свободы и счастья, где человек человеку — друг, товарищ и брат. Береги Родину, как зеницу ока, приумножай ее богатства и славу.

Помни, что жизнь человека измеряется не прожитыми годами, а тем, что он сделал доброго для людей, какой оставил после себя след на земле.

Будь честным, трудолюбивым, порядочным в больших и малых делах.

Уважай родителей и старших.

Никогда не оставляй в беде человека.

Береги честь коллектива, в котором ты учишься и трудишься.

Живи с открытым сердцем.

Помни, счастье — это труд на благо народа, борьба за прекрасное будущее человечества — коммунизм.

Участники твоих "Звезд"

Затем идет приветствие представителей разных профессий, желательно тех, которые имеют родители.

Каменщик. Передайте этот мастерок вашему сыну, когда он вырастет. Может быть, он, как и его отец, станет каменщиком — рядовым армии строителей. От всей души желаю, чтобы ваш сын выбрал профессию строителя.

Ткачиха. Этот челнок передайте вашей дочери, когда она станет взрослой. Может быть, она пойдет по стопам матери и станет мастером на ткацкой фабрике.

Новорожденного приветствуют тезки (это взрослые и дети). Они преподносят цветы родителям, высказывают добрые пожелания их дочери или сыну.

Желательно всю церемонию записать на магнитную ленту и передать ее родителям в дар маленькому человеку. Когда он подрастет, то сам услышит добрые слова, сказанные ему в первые дни жизни.

Представитель профсоюзного комитета преподносит родителям альбом. Страницы его пока пусты. Их будут заполнять родители, записывая самое интересное и важное из жизни ребенка. Родители благодарят пришедших на торжество и обещают вырастить хорошего человека — преданного Родине патриота, смелого, справедливого, доброго, настоящего строителя коммунизма.

К ритуалу можно добавить такую деталь, как посадка дерева. Можно посадить дерево в парке, возле дома или возле клуба. Посадка дерева — наилучшая концовка торжественной регистрации новорожденных.» (Руднев, 1984, с. 136 — 141)

Вновь принося извинения за столь разбухшую цитату, заметим в оправдание, что в этом тексте воспроизводятся, пожалуй, все основные стереотипы советской культуры брежневского периода, и в этом смысле он чрезвычайно показателен. Выдергивание фрагментов из него разрушило бы целостность картины. Перейдем теперь к непосредственному анализу¹⁸

1. Отметим, прежде всего, постоянно, с какой-то даже бесцеремонной навязчивостью проходящее сквозь весь обряд напоминание о том, что родившийся ребенок существует не сам по себе, а как член, как новый гражданин Советского государства. Этот постулат является одним из основных инвариантов советской культуры на всем протяжении ее существования: отдельный человек в ней рассматривается

не с онтологической, а с функциональной точки зрения, онтологический статус получает лишь советское государство в целом*

Необходимый эффект достигается как прямыми указаниями, так и путем активного внедрения советской символики во все моменты ритуального действия. О том, что новорожденный — гражданин Страны Советов и родители ответственны перед обществом за его воспитание, говорится в пригласительном билете, рассылаемом участникам, эту же мысль доводит до сведения присутствующих транспарант, висящий на сцене, затем ее повторяет голос диктора в момент открытия церемонии, депутат местного Совета в своей приветственной речи, а в конце церемонии ее воспроизводят родители, благодарищие всех пришедших на торжество. Кроме всего прочего, эта идея составляет основное содержание текста письма, которое должен прочитать новорожденный в день своего шестнадцатилетия. Дополнительными средствами «семантического насыщения» пространства и времени ритуала являются исполнение Гимна Советского Союза, строй пионеров, стоящих в почетном карауле, передаваемые родителям пакеты, содержащие звездочку октябренька и галстук. Звездочка и галстук указывают на два ближайших ритуала перехода, ожидающих ребенка в его «советском будущем».

2. Далее, необходимо отметить, что по сравнению с *rites of passage* 20-х годов структура ритуального действия в новых ритуалах значительно усложняется, причем главные ее элементы претерпевают существенную трансформацию. «Синтаксическая память» об обряде крещения, определяющая ритуал «октябрин» в 20-е годы, теперь стирается, и формируется новая синтаксическая структура. Действительно, основным элементом обряда крещения в его народной «интерпретации» был крестник, который перед обрядом брал у родителей ребенка на руки и после обряда возвращал его обратно. Такое же положение дел сохранялось и в «октябринах» 20-х годов, где функции крестников выполняли представители партийных, профсоюзных и комсомольских органов, обязательно получавшие ребенка на руки. В «звездинах» 60-х — 70-х годов крестники (переименованные в почетных родителей) остаются, но находятся уже не в центре ритуала, а играют, скорее, роль декорации и, заметим, ребенка на руки не берут.

3. Новой «порождающей моделью» для ритуала «октябрин» становится митинг в форме партийного собрания (или партийного съезда). Действительно, мы видим по описанию, что зал, предназначенный для проведения ритуала, разделен на две части, причем в президиуме сидят статусно наиболее значимые участники церемонии. Члены президиума произносят краткие речи. Затем зачитываются

* Мы уже показывали в третьей главе, что эта идея имеет глубокие корни в потенциальном тексте «теоретического» уровня русской культуры, сформировавшегося в конце XVIII — начале XIX века, но проблема соотношения русской и советской культур в этом аспекте очень сложна и требует отдельного обсуждения.

поздравительные телеграммы, пришедшие родителям новорожденных (по случаю съезда такие телеграммы присылают, как мы помним, дружественные партии и государства). И даже пионеры, читающие наизусть стихи и дарящие цветы членам ЦК на партийных съездах, получая в награду за это стариковский поцелуй в щечку, тоже при деле и цветы тоже дарят.

4. Приведенное описание достаточно полно воспроизводит структуру «внутренней» части экзистенциала «советское государство», построенного нами на основании призывов ЦК. В качестве отдельных акторов в ритуале присутствуют представитель Совета народных депутатов, профсоюза, комсомола. Отсутствуют только партийные работники, они передоверяют в данном случае свой голос комсомольским функционерам¹⁹. Проявляется и существенное для экзистенциала распределение по отраслям промышленности, в данном случае выраженное «персонажами» каменщика и ткачихи.

По той же схеме устроены и другие rites of passage, напр., посвящение в рабочие, посвящение в колхозники, получение паспорта. Общей схемой для них также является митинг с элементами партийного собрания: обязательное наличие президиума, отделяющего избранных от основной массы и вводящего иерархию статусов; речи, произносимые сидящими в президиуме; знамя завода и портрет Ленина, напоминающие о главном экзистенциале²⁰.

Однако анализ этих ритуалов позволяет увидеть более отчетливо еще одну черту, немного «смазанную» в предыдущем описании. В конце ритуала «звездин» родители, как мы помним, благодарили всех выступавших и обещали вырастить преданного Родине патриота, настоящего строителя коммунизма. В различного рода ритуалах посвящения (например, в рабочие, в колхозники, в пионеры) место ответной речи, произносимой родителями, занимают клятвы, даваемые Родине, Рабочему классу, Заводу и т.д. Семантика клятвы также составляет важнейшую составляющую семантического пространства советской культуры, поэтому на ней необходимо остановиться подробнее. Приведем вначале текст одной такой клятвы, произносимой посвящаемыми в рабочие на заводе Сибсельмаш:

«Дорогие наши отцы, матери, старшие братья и сестры!

Дорогие рабочие ордена Ленина, ордена Отечественной войны I степени завода Сибсельмаш! В день посвящения в рабочие мы, выпускники городского ордена Трудового Красного Знамени профессионально-технического училища №2, с большим вниманием выслушали наказ ветеранов труда, пожелания, высказанные нам в связи с тем, что наш отряд очередного выпуска из училища вливается в рабочую семью славного коллектива сибсельмашевцев...

Вступая в рабочую семью, мы даем торжественное обещание:

Каждый из нас будет свято выполнять наказ ветеранов труда завода Сибсельмаш.

Мы не посрамим чести наших старших товарищей по труду.

Будем стремиться в большом и малом следовать примеру лучших представителей рабочего класса, перенимать у них опыт работы и своим самоотверженным трудом приносить пользу Родине.

Мы прекрасно сознаем, что наш век — век знаний, без них не только не завоюешь космических далей, но и не сможешь пустить в ход станок, не предложишь простого усовершенствования, не сумеешь облегчить свой труд, вот почему мы сделаем все для того, чтобы и дальше повышать свои знания на заводе, в школах рабочей молодежи, техникумах, институтах.

Будем стремиться к тому, чтобы работать с наибольшей производительностью труда. Мы знаем, что успех в работе не придет сразу, но постепенно шаг за шагом мы будем и дальше овладевать тонкостями профессионального мастерства.

У нас еще мало опыта в работе, мы еще не выработали в себе настоящей трудовой закалки и сноровки; вот почему мы обращаемся с просьбой к нашим старшим товарищам по работе, руководству цехов и завода оказывать нам на первых порах всяческую помощь.

В своей практической работе и быту будем активно бороться за коммунистическую мораль.

Принимая твою славу, дважды орденосный завод, клянемся, что мы будем крепить и умножать твое величие вдохновенным трудом, кипучей энергией молодости и созидать будущее, не посрамив высокой чести рабочего. Мужеством первых строительных площадок завода, трудовой гордостью, комсомольской честью клянемся отдать свои силы во славу и могущество нашей Отчизны!...

Мы горячо любим нашу чудесную социалистическую Родину.

Перед нами открыты широкие дороги в будущее, дороги поисков, дерзаний и побед.

Никогда и нигде не имела молодая смена рабочего класса такой ясной цели и возможностей приложить свои силы и способности к великому делу — строительству коммунизма. Всем этим мы обязаны ленинской Коммунистической партии и рабочему классу.

Клянемся тебе, родная партия, что мы всегда будем идти по пути, начертанному великим Лениным!

Клянемся тебе, рабочий класс, что не уроним твоей революционной, боевой и трудовой чести!» (Наши праздники, 1977, с.51).

Мы не будем подробно останавливаться на очевидной уже в этом тексте десакрализации коммунистического мифа и превращении его в мертвую форму. Обратим внимание на другое обстоятельство. В приведенной клятве прямо и во всеуслышание говорится о вещах, которые для человека, воспитанного в ценностях культуры «золотого» и «серебряного» века, являются чем-то сугубо личным, интимным даже. Сказать, что ты любишь родину, можно близкому тебе человеку

в минуты особого просветления или отчаяния, причем и слова в такие минуты рождаются особые («Я от жизни смертельно устал, ничего от нее не приемлю, но люблю эту грешную землю, потому что иной не видал»). Но произносить вместе с десятком таких же, как ты, заранее заготовленный текст, — это то, что русский интеллигент называл бы квинтэссенцией пошлости. Давать клятвы можно на Воробьевых горах, когда вокруг нет никого, лишь небо да ветер, но твердить по бумажке перед самодовольным залом составленную за тебя клятву — что, кажется, может быть мельче и ничтожнее?

Тем не менее, советский человек постоянно клянется. Эта традиция укоренена очень глубоко в основаниях советской культуры и связана она, как мы уже говорили, с тем, что главные экзистенциалы, не имевшие в русской культуре своего материального воплощения, теперь обретают плоть и кровь. Традиция клясться в любви к Родине сродни традиции эту любовь демонстрировать²¹. Как проходящие мимо трибуны колонны демонстрируют объекту поклонения свои достижения и свою любовь, точно так же составляющие их люди клянутся добиваться новых достижений в многочисленных письмах вождю. Имея свой исток в военной присяге, произносимой в течение почти двух десятилетий воинами-красноармейцами 1 мая на Красной площади²², жанр клятвы получает права гражданства в советской культуре в тридцатые годы, когда буквально поток клятв переполняет страницы центральных газет²³. После XX съезда он теряет свою укорененность в настоящем, становясь атрибутом славного, но уже ушедшего прошлого, из «живой» формы превращается в «мертвую» и, пожалуй, именно в таком статусе входит в структуру новых советских «ритуалов перехода».

Заканчивая эту главу, отметим, что проведенный анализ подтверждает общие выводы об эволюции социальной оболочки советской культуры. Первые советские *rites of passage* воспроизводят синтаксис их аналогов в русской культуре, наполняя его своей семантикой, затем синтаксическая структура претерпевает существенную трансформацию, и эта связь становится утерянной. В качестве парадигмы для новых обрядов начинают выступать основные формы советского идеологического быта: демонстрация, митинг и зависимое от них по структуре партийное собрание.

Подводя итог проделанному исследованию, хотелось бы вернуться к его началу и снова остановиться на проблемах, которые обсуждались в предисловии. Отсутствие разработанной методологии проведения конкретного эмпирического исследования, связанной с наличием некоторой парадигмы, придающей любому частному результату осмысленность и завершенность, невыгодно отличает историю культуры от таких наук, как математика, физика и даже лингвистика и позволяет говорить о «догалилеевском» или «дососсовском» периоде ее развития. Давно уже ставшие «общим местом» ссылки на особый характер гуманитарного знания, на несводимость его к рациональным схемам, господствующим, например, в теоретической физике, имея под собой, бесспорно, глубокие основания, часто скрывают лишь неумение или нежелание автора работать «строго», т.е. как-то контролировать степень своего волюнтаризма и корректировать влияние на получаемые результаты личных пристрастий, идеологических установок и эстетических вкусов. Пожалуй, не будет большим преувеличением сказать, что место разработанной историко-культурной методологии занимает на настоящий момент идеология, задающая наиболее общую рамку исследования и соответствующим образом «фильтрующая» факты. Частный результат в этом случае, по большому счету, не имеет самостоятельной ценности, а служит лишь дополнительным обоснованием, еще одним лишним аргументом в пользу вывода, который хорошо известен заранее. Если историк впитал в плоть и кровь, что «тоталитаризм — это плохо», и не пытается дистанцироваться от этой установки в непосредственной работе, то результат, полученный им, известен априори: он сведется все к той же формуле «тоталитаризм — это плохо», направляющей исследование с самого начала. Если современное состояние человечества расценивается ученым как глубокий кризис, и он не хочет или не может оставить это убеждение за порогом своего кабинета, то все изучаемые им факты будут оцениваться как способствующие указанному кризису или препятствующие ему (т.е. классифицироваться по внешнему по отношению к самим фактам критерию), а результатом станет еще один ответ на извечный вопрос «что делать». И речь здесь, разумеется, не о том, что тоталитаризм — это хорошо, и не о том, что на самом деле никакого кризиса нет и в помине, а лишь о том, что в научном исследовании ответы не могут быть даны априори (в противном случае происходит, как говорят, смена парадигмы, и мы переходим от научного исследования к проповеди, политическому памфлету или другим жанрам подобного рода).

Главная задача книги состояла в разработке и проверке на «живом» материале некоторых методологических процедур,

позволяющих сделать конкретные исследования более «строгими» в том смысле, в котором об этом говорилось выше, т.е. заменить в них тайную власть идеологии открыто провозглашенной властью методологии. На это было направлено и построение семантического поля термина «ритуал», осуществленное в первых двух главах, и предложенный механизм описания советской культуры, конструированию и практическому использованию которого была посвящена остальная часть книги. Не автору судить о том, насколько продуктивной оказалась предложенная методология и насколько интересными и убедительными — полученные с ее помощью результаты, но если разработанные алгоритмы (принимаемые или отвергаемые) помогут другим исследователям в выработке более взвешенного и осторожного отношения к используемому ими инструментарию, цели этой книги будут выполнены.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Авдеев, 1926 — *Авдеев Д.Ф.* Октябрь 1924 года. // Массовые празднества. Л., 1926.
- Авербах, 1929 — *Авербах Л.* «Долой Плеханова». // Творческие пути пролетарской литературы. М.-Л., 1929.
- Аверинцев, 1972 — *Аверинцев С.С.* Филология. // Краткая литературная энциклопедия. т.7., М., 1972.
- Аксаков, 1995 — *Аксаков К.С.* О современном человеке. // Аксаков К.С. Эстетика и литературная критика. М., 1995.
- Аничков-Платонов, 1842 — *Аничков-Платонов И.* Рассуждение о крестных ходах православной церкви. М., 1842.
- Анненков, 1966 — *Анненков Ю.* Дневник моих встреч. Ч.1, N.Y. 1966.
- Апресян, 1995 — *Апресян Ю.Д.* Избранные труды. т.1. Лексическая семантика. М., 1995.
- Апресян, 1995а — *Апресян Ю.Д.* Дейксис в грамматике и наивная модель мира. // *Апресян Ю.Д.* Избранные труды. т.2. Интегральное описание языка и системная лексикография. М., 1995.
- Арватов, 1922 — *Арватов Б.* Театр как производство. // О театре. Тверь, 1922.
- Бардовский, 1928 — *Бардовский А.А.* Театральный зритель на фронте в канун Октября. Л., 1928.
- Баткин, 1989 — *Баткин Л.* Сон разума. // Осмыслить культ Сталина. М., 1989.
- Блок, 1960 — *Блок А.* Собрание сочинений в 8 т., т.3, М.-Л., 1960.
- Блок, 1962 — *Блок А.* Интеллигенция и революция. // *Блок А.* Собрание сочинений в 8 т., т.5, М.-Л., 1962.
- Блок, 1962а — *Блок А.* О современном состоянии русского символизма // *Блок А.* Собрание сочинений в 8 т., т.5, М.-Л., 1962.
- Блок, 1962б — *Блок А.* Стихия и культура. // *Блок А.* Собрание сочинений в 8 т., т.5, М.-Л., 1962.
- Блок, 1962в — *Блок А.* Может ли интеллигенция сотрудничать с ^ббольшевиками? // *Блок А.* Собрание сочинений в 8 т., т.6, М.-Л. 1962.
- Блюм, 1922 — *Блюм В.* «На перевале». // О театре. Тверь, 1922.
- Бескин, 1922 — *Бескин Э.М.* На новых путях. // О театре. Тверь, 1922.
- Брен, 1887 — *Брен Я.* Особенности религиозного быта крестьян Бельского уезда Гродненской губернии. Вильна, 1887.
- Богданов, 1925 — *Богданов А.* О пролетарской культуре. Л.-М., 1925.
- Боголюбов, 1902 — *Боголюбов Д.И.* О крещении младенцев. Харьков, 1902.
- Бородай, 1984 — *Бородай Т.Ю.* Семантика слова *schōra* у Платона. // Вопросы классической филологии. VIII, М., 1984.
- Бородай, 1988 — *Бородай Т.Ю.* О двух трактовках материи в античном платонизме. — Античность как тип культуры. М., 1988.
- Борьба за технику, 1934 — Борьба за технику. М., 1934, №17—18.
- Булгаков, 1993 — *Булгаков С.В.* Настольная книга для священно-церковно-служителей. М., 1993.
- Брик, 1929 — *Брик О.* Не теория, а лозунг. // Печать и революция. Кн.1. М., 1929.

- Вебер, 1995 — Вебер М. «Объективность» познания в области социальных наук и социальной политики. // Культурология. XX век. М., 1995.
- Вельгаузен, 1909 — Вельгаузен Ю. Введение в историю Израиля. СПб., 1909.
- Вересаев, 1926 — Вересаев В.В. Об обрядах старых и новых. М., 1926.
- Ветвеницкий, 1854 — Ветвеницкий А. Крестный ход в Царском Селе, ежегодно 5 июля совершаемый с образом знамения Божией матери. СПб, 1854.
- Вильер-де-Лиль-Адам, 1871 — Вильер-де-Лиль-Адам Владимир. Деревня Княжная Гора и ее окрестности. СПб., 1871.
- Винокур, 1929 — Винокур Г. Культура языка. М., 1929.
- Волков, 1996 — Волков В.В. Концепция культурности, 1935—1938 годы: советская цивилизация и повседневность сталинского времени. // Социологический журнал, М., 1996, №1/2.
- Ган, 1922 — Ган А. Борьба за «Массовое Действо». // О театре. Тверь, 1922.
- Геллер, Некрич, 1995 — Геллер М., Некрич А. Утопия у власти. Т.1, М., 1995.
- Генкин, 1975 — Генкин Д.М. Массовые праздники. М., 1975.
- Глебкин, 1994 — Глебкин В.В. Наука в контексте культуры. «Начала» Евклида и «Цзю чжан суань шу». М., 1994.
- Голубков, 1992 — Голубков М.М. Утраченные альтернативы. Формирование монистической концепции советской литературы. 20-е — 30-е годы. М., 1992.
- Горький, 1970 — Горький М. Полное собрание сочинений. Т.8. М., 1970.
- Декреты Советской власти, 1968 — Декреты советской власти. Т.IV, М., 1968.
- Джрнзаян, 1988 — Джрнзаян Л. Культ и раболепие. // Социологические исследования. №5, М., 1988.
- Евзлин, 1993 — Евзлин М. Космогония и ритуал. М., 1993.
- Евреинов, 1911 — Евреинов Н.Н. Театр для себя. Ч.1, Пб, 1911.
- Евреинов, 1921 — Евреинов Н.Н. Самое главное. Ревель, 1921.
- Евреинов, 1922 — Евреинов Н.Н. Театральные новации. Пг., 1922.
- Евреинов, 1923 — Евреинов Н.Н. Театр как таковой. М., 1923.
- Евреинов, 1923а — Евреинов Н.Н. О новой маске. Пг. 1923.
- Евреинов, 1954 — Евреинов Н.Н. История русского театра. Нью-Йорк, 1955.
- Ельченко, 1976 — Ельченко Ю.Н. Новому человеку — новые обряды. М., 1976.
- Иванов, 1995 — Иванов Вяч.И. Предчувствия и предвестия. // Иванов Вяч.И. Лик и личины России: Эстетика и литературная теория. М., 1995.
- Иванов-Разумник, 1911 — Иванов-Разумник. Историка русской общественной мысли. Т.1, СПб, 1911.
- Иванова, 1993 — Иванова Е.В. Об эволюции Блока после Октября и поэме «Двенадцать». // Литература в школе, №3, М., 1993.
- Извеков, 1926 — Извеков Н.П. 1 мая 1925 г. // Массовые празднества. Л., 1926.
- Извеков, 1926а — Извеков Н.П. Массовые празднества Ленинграда 1924—1925 гг. Предисловие. // Массовые празднества. Л., 1926.
- Иосиф, 1858 — Иосиф, иеромонах. О крестных ходах в городе Пскове и его окрестностях. СПб, 1858.
- Капустин, 1989 — Капустин М. К феноменологии власти. // Осмыслить культ Сталина. М., 1989.
- Катанян, 1985 — Катанян В.А. Маяковский. М., 1985
- Кашина-Евреинова, 1964 — Кашина-Евреинова А. Н.Н. Евреинов в мировом театре XX века. Париж, 1964.
- Керженцев, 1923 — Керженцев П.М. Творческий театр. М.-Пг., 1923.

- Киреевский, 1979 — *Киреевский И.В.* О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России; *Киреевский И.В.* Критика и эстетика. М., 1979.
- Кнабе, 1993 — *Кнабе Г.С.* Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима. М., 1993.
- Козлова, Сандомирская, 1996 — *Козлова Н.Н., Сандомирская И.Н.* «Я так хочу назвать кино». «Наивное письмо»: опыт лингво-социологического чтения. М., 1996.
- Кольман, 1930 — *Кольман Э.* Современные задачи математиков и физиков-материалистов-диалектиков. — Естествознание и марксизм. №1. М., 1930.
- Кольман, 1931 — *Кольман Э.* Политика, экономика и математика. — За марксистско-ленинское естествознание. №1, М., 1931.
- Коул, Скрибнер, 1977 — *Коул М., Скрибнер С.* Культура и мышление. М., 1977
- Крамарев, 1861 — *Крамарев Г.* Крестный ход в Киеве 15 июля 1861 г. Киев, 1861.
- Краснянский, 1897 — *Краснянский Г.* О значении крестных ходов и освящения воды. Спб., 1897
- Крестные ходы в Москве, 1886 — Крестные ходы в Москве, Спб., 1886.
- Кугель, 1907 — *Кугель А.Р.* Под сенью конституции. Спб, 1907
- Кугель, 1923 — *Кугель А.Р.* Утверждение театра. М., 1923.
- Кугель, 1928 — Александр Рафаилович Кугель. Отклики на смерть А.Р.Кугеля 5 октября 1928 г. Л., 1928.
- Куприянов, 1859 — *Куприянов И.К.* Крестные ходы, местные праздники и церковные обряды Древнего Новгорода. Новгород, 1859.
- Ласточкин, 1926 — *Ласточкин Н.А.* Массовые празднества Ленинграда 1924—1925 гг. Художественное оформление праздника. // Массовые празднества. М., 1926.
- Лурья, 1974 — *Лурья А.Р.* Об историческом развитии познавательных процессов. М., 1974.
- Лурья, 1979 — *Лурья А.Р.* Язык и сознание. М. 1979.
- Левинсон, 1991 — *Левинсон А.Г.* Попытка реставрации балаганных гуляний в нэповской России. // Одиссей. Человек в истории. 1991. М., 1991.
- Леви-Стросс, 1994 — *Леви-Стросс К.* Первобытное мышление. М. 1994.
- Либединский, 1930 — *Либединский Ю.* За что борются напостовцы. // К творческим занятиям в РАПП'е. Л., 1930.
- Луначарский, 1982 — *Луначарский А.В.* Социалистический реализм. // *Луначарский А.В.* Литература нового мира. М. 1982.
- Любский, 1909 — *Любский М.* Крестный ход из г.Твери в г.Кашин. Тверь, 1909.
- Мазаев, 1978 — *Мазаев А.И.* Праздник как социально-художественное явление. М., 1978.
- Максименков, 1997 — *Максименков Л.В.* Сумбур вместо музыки. Сталинская культурная революция 1936—1938. М., 1997
- Марджанишвили, 1958 — Марджанишвили Константин Александрович. Творческое наследие. Т.1, Тбилиси, 1958.
- Массовое действо, 1927 — Массовое действо. Руководство к организации и проведению празднования 10-летия Октября и других революционных праздников. М.-Л., 1927.
- Мельчук, 1974 — *Мельчук И.А.* Опыт теории лингвистических моделей «Смысл \leftrightarrow Текст». М. 1974.
- Мельчук, 1995 — *Мельчук И.А.* Русский язык в модели «Смысл \leftrightarrow Текст». Москва-Вена, 1995.
- Мифологические сказки, 1976 — Мифологические сказки и исторические предания ингансан. М. 1976.
- Наши праздники, 1977 — Наши праздники. М., 1977
- Нагирняк и др., 1965 — *Нагирняк Е., Петрова В., Розен М.* Новые обряды и праздники. М., 1965.

Ницше, 1990 — *Ницше Ф.* Соч. в 2-х т., М., 1990.

Нусинов, 1929 — *Нусинов И.* Постоянные и переменные величины в литературе. — Печать и революция. Кн.1. М., 1929.

О журналах, 1950 — О журналах «Звезда» и «Ленинград» (*Из постановления ЦК ВКП(б) от 14 августа 1946 г.*). О репертуаре драматических театров и мерах по его улучшению (*Постановление ЦК ВКП(б) от 26 августа 1946 г.*). О кинофильме «Большая жизнь» (*Постановление ЦК ВКП(б) от 4 сентября 1946 г.*). Об опере «Великая дружба» В.Муратели (*Постановление ЦК ВКП(б) от 10 февраля 1948 г.*). М., 1950.

О московских крестных ходах, 1893 — О московских крестных ходах, совершаемых из Успенского собора, с показанием времени и причины их учреждения. М., 1893.

Овсянников, 1880 — *Овсянников А.* Географические очерки и картины. т. II. Очерки и картины Малороссии. Спб., 1880

Первый всесоюзный, 1928 — Первый всесоюзный съезд пролетарских писателей. Культурная революция и современная литература (Проект резолюции по докладу Л.Авербаха). М., 1928.

Первое мая, 1939 — Первое мая в царской России. 1890—1916 гг. М. 1939.

Первое мая, 1989 — Первое мая в документах и свидетельствах современников. 1886—1918. М., 1989.

Первое мая в художественной литературе, 1926 — Первое мая в художественной литературе. Харьков, 1926.

Первый всесоюзный, 1934 — Первый всесоюзный съезд советских писателей. Стенографический отчет. М., 1934.

Петров, 1960 — *Петров Н.В.* 50 и 500. М., 1960.

Пиотровский, 1920 — *Пиотровский Адр.* Художник и заказчик. // Жизнь искусства, 1920, №534—535.

Пиотровский, 1920а — *Пиотровский Адр.* Диктатура. // Жизнь искусства, 1920, №584—585.

Пиотровский, 1925 — *Пиотровский А.И.* За советский театр! Л., 1925.

Пиотровский, 1926 — *Пиотровский Андр.* Хроника ленинградских празднеств 1919—1922 гг. // Массовые празднества. Л., 1926.

Полонский, 1929 — *Полонский В.* Очерки литературного движения революционной эпохи. М.-Л., 1929.

Революционные праздники, 1926 — Революционные праздники в школе первой ступени. М., 1926.

Романов, 1991 — *Романов В.Н.* Историческое развитие культуры. Проблемы типологии. М., 1991.

Романов, 1997 — *Романов В.Н.* Исповедь научного работника, или утешение методологией. // Три подхода к изучению культуры. М., 1997.

Руднев, 1984 — *Руднев В.А.* Праздники, обряды, ритуалы в трудовом коллективе. М., 1984.

Селищев, 1928 — *Селищев А.М.* Язык революционной эпохи. М., 1928.

Симонов, 1988 — *Симонов К.М.* Глазами человека моего поколения. М., 1988.

Снегирев, 1861 — *Снегирев И.* Крестные ходы в Москве. М., 1861.

Сорокин, 1992 — Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992

Такер, 1991 — *Такер Р.* Сталин. Путь к власти 1879—1929. М., 1991.

Тернер, 1983 — *Тернер В.* Символ и ритуал. М., 1983.

Топоров, 1982 — *Топоров В.Н.* Первобытные представления о мире (общий взгляд) // Очерки истории естествонаучных знаний в древности. М., 1982.

- Топоров, 1988 — *Топоров В.Н.* О ритуале. Введение в проблематику. // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988.
- Трифонов, 1985 — *Трифонов Ю.* Собр. соч. т.1. М., 1985.
- Третьяков, 1929 — *Третьяков С.* Новый Лев Толстой. // Литература факта. М., 1929.
- Тренин, 1929 — *Тренин В.* Интеллигентные партизаны. // Литература факта. М., 1929.
- XIII съезд, 1959 — XIII съезд Всесоюзного Ленинского коммунистического союза молодежи. Стенографический отчет. М., 1959.
- Троцкий, 1923 — *Троцкий Л.* Вопросы быта. Эпоха «культурничества» и ее задачи. М., 1923.
- Тульвисте, 1988 — *Тульвисте П.* Культурно-историческое развитие вербального мышления. Таллин, 1988.
- Успенский, 1977 — *Успенский Г.И.* Теперь и прежде. М., 1977
- Фадеев, 1929 — *Фадеев А.* Столбовая дорога пролетарской литературы. // Творческие пути пролетарской литературы. М.-Л., 1929.
- Фадеев, 1930 — *Фадеев А.* Долой Шиллера! // К творческим разногласиям в РАПП'е. Л., 1930.
- Филатов, 1967 — *Филатов А.Н.* О новых и старых обрядах. М., 1967
- Филоненко, 1995 — *Филоненко А.* Лев Шестов. // История русской литературы. XX век. Серебряный век. М., 1995.
- Флейшман, 1992 — *Флейшман Лазарь.* Материалы по истории русской и советской культуры. Stanford, 1992.
- Хайдеггер, 1997 — *Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997.
- Хильтов, 1909 — *Хильтов И.* Крестный ход из г.Бежецка в г.Кашин. Тверь, 1909.
- Хомский, 1972 — *Хомский Н.* Язык и мышление. М., 1972.
- Чехов, 1961 — *Чехов А.П.* Собрание сочинений в 12 томах. Т.3, М., 1961.
- Шафир, 1924 — *Шафир Я.* Газета и деревня. М., 1924.
- Шкловский, 1924 — *Шкловский В.* Ленин как деканонизатор. // ЛЕФ, №1(5), М.-Л., 1924.
- Ш-в, 1892 — *Ш-в А.* Великий крестный ход из Москвы в Сергиеву Лавру. М. 1892.
- Элиаде, 1987 — *Элиаде М.* Космос и история. М., 1987.
- Ящуржинский, 1893 — Поверья и обрядности родин и крестин. Киев, 1893.
- Bellah, 1974a — *Bellah R.* Civil Religion in America. // American Civil Religion. L., 1974.
- Bellah, 1974b — *Bellah R.* American Civil Religion in the 1970's. // American Civil Religion. L., 1974.
- Bellah, Hammond, 1980 — *Bellah R., Hammond Ph.* Varieties of Civil Religion. N.J., 1980.
- Binns, 1979 — *Binns Ch.* The changing face of power. P.1. // Man, V.14, №4, December 1979.
- Binns, 1980 — *Binns Ch.* The changing face of power. P.2. // Man, V.15, №1, March 1980.
- Bocock, 1974 — *R.* Ritual in industrial society. L., 1974.
- Bullok, 1991 — *Bullok A.* Hitler and Stalin. L., 1991.
- Carmichael, 1976 — *Carmichael J.* Stalin's masterpiece. N.Y. 1976.
- De Matta, 1977 — *De Matta R.* Constraint and license: a preliminary study of two brasilian national rituals. // Secular ritual. Assen, 1977
- Dunham, 1976 — *Dunham Vera.* In Stalin's time. Cambridge, 1976.
- Durkheim, 1912 — *Durkheim E.* Les formes élémentaires de la vie religieuse. P., 1912.
- Evans-Pritchard, 1981 — *Evans-Pritchard E.* A history of anthropological thought. N.J. 1981.
- Évreinoff, 1946 — *Évreinoff N.* Histoire du théâtre russe. Paris, 1946.
- Gennep, 1969 — *Gennep van A.* The rites of passage. Chicago, 1969 (1908).

- Geertz, 1966 — *Geertz C.* Religion as a Cultural System. // Anthropological Approaches to the Study of Religion. Edinburgh, 1966.
- Gerholm, 1988 — *Gerholm T.* On Ritual: A Postmodernist View. // Ethnos, V.53, №3—4, Stockholm, 1988.
- Golub, 1984 — *Golub S.* Evreinov: The Theatre of Paradox and transformation. Ann Arbor, 1984.
- Heidegger, 1977 — Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd.2. Sein und Zeit. Frankfurt am Main, 1977
- Kroeber, Kluckhohn, 1952 — *Kroeber A., Kluckhohn G.* Culture. A critical review of concepts and definitions. Cambridge, Massachusetts, 1952.
- Kertzer, 1988 — *Kertzer D.I.* Ritual, politics and power. N.J. 1988.
- Lane, 1981 — *Lane Ch.* The rites of Rulers. Cambridge, 1981.
- Leach, 1968 — *Leach E.* Ritual. // International Encyclopaedia of the Social Science. V.13, 1968.
- Little, 1974 — *Little D.* The Origins of Perplexity: Civil Religion and Moral Belief in the Thought of Thomas Jefferson. // American Civil Religion. L., 1974.
- Lukes, 1975 — *Lukes S.* Political ritual and social integration. // Sociology. L., 1975, v.9, №2.
- Malinowski, 1948 — *Malinowski B.* Magic, science and religion. Boston, 1948.
- Moore, Myerhoff, 1977 — *Moore S.E., Myerhoff B.G.* Secular ritual: forms and meanings // Secular ritual. Assen, 1977
- Nacane, 1983 — *Nacane Ch.* Introduction: Ritual and Society. // East Asian Cultural Studies. Tocy, v.XXII, 1983.
- Parsons, 1961 — *Parsons T.* Culture and social system: Introduction. // Theories of society. Glencoe, 1961, v.2.
- Parsons, 1970 — *Parsons T.* «The intellectual». // On intellectuals. Garden City, N.J. 1970.
- Parsons, Shils, 1990 — *Parsons T., Shils E.* Values and social systems. // Culture and society. Contemporary debates. Cambridge, 1990.
- Radcliff-Brown, 1958 — *Radcliff-Brown A.R.* Method in social anthropology. Chicago, 1958.
- Radcliff-Brown, 1959 — *Radcliff-Brown A.R.* Structure and function in primitive society. L., 1959.
- Richardson, 1974 — *Richardson H.* Civil Religion in Theological Perspective. // American Civil Religion. L., 1974.
- Rivière, 1992 — *Rivière C.* Le rite enchantant la concorde. // Cahiers internationaux de sociologie. P., 1992, A.39, V.92.
- Rothenbuhler, 1988 — *Rothenbuhler E.* The Liminal fight: mass strikes as ritual and interpretation. // Durkheimian sociology: cultural studies. N.J. 1988.
- Smith, 1969 — *Smith W.R.* Lectures on the religion of the Semites. N.J. 1969 (1895)
- Tumarkin, 1983 — *Tumarkin Nina.* Lenin lives! The Lenin's Cult in Soviet Russia. Cambridge, Massachusetts & London, 1983.
- Turner, 1967 — *Turner V W.* The Forest of Symbols. Ithaca, 1967
- Turner, 1977 — *Turner V.W.* Variations on a theme of liminality. // Secular ritual. Assen, 1977.
- Warner, 1974 — *Warner L.* An American Sacred Ceremony. // American Civil Religion. L., 1974.

Примечания к введению

¹ Более подробно об этом см.: Глебкин, 1994, с.51—54.

² При этом, однако, необходимо помнить, что иногда употребление термина бывает некорректным: так человек, еще не обладающий его интуитивным пониманием, может использовать термин вне всякой связи с семантическим полем. Выявленный механизм порождения термина как раз и позволит определить, корректно каждое конкретное употребление или некорректно.

³ О понятии «наивной картины мира» см., напр., Апресян, 1995, с.57—58 или Апресян, 1995а, где приводятся также другие конкретные примеры различия понятий в «наивной» и научной картине мира.

⁴ Построение семантического поля, уже неоднократно производимое, не решает проблем, связанных с понятием «культура», так как существующее разнообразие концептов культуры в подавляющем большинстве укладывается в границы фрагмента «наивной картины мира», определяемого этим понятием. Проблемы здесь возникают на следующем витке «методологической спирали».

⁵ Несмотря на то, что число различных моделей культуры и в социологии, и в теории культуры огромно, во всем этом разнообразии можно выделить некоторые инварианты, позволяющие говорить о социологическом и собственно историко-культурном взгляде на культуру.

⁶ О понятии теоретической культуры см.: Романов, 1991, с.8—9. Одной из определяющих характеристик теоретической культуры является появление новых форм социальной деятельности, связанных с возникновением понятийного мышления.

⁷ См., напр., Хомский, 1972, с.28—49. В настоящее время это утверждение лежит в основе фундаментальных теоретических моделей, разработанных лингвистами (см. Мельчук, 1974; Мельчук, 1995; Апресян, 1995, с.36—55).

Примечания к первой главе

¹ Одним из очень показательных примеров такого недоразумения является расхождение в семантических полях терминов «философия» и «philosophy».

² Отметим, что построение фрагмента «наивной картины мира» в чуждой автору языковой среде выилось бы непосильной для него задачей, если бы подавляющая часть необходимой работы не была проделана в соответствующих словарях, содержащих все нужные для создания семантического каркаса данные.

³ Приводимые переводы носят приблизительный характер, так как контекст, в котором употреблены приводимые предложения, в подавляющем большинстве случаев недоступен для автора.

⁴ Здесь можно вспомнить, например, о «ритуальных процессах» в России начала века. Ср. также у Бродского: «Ежели вам глаза скормить суждено воронам, лучше, если убийца — убийца, а не астроном».

⁵ См.: Binns, 1979, p.586.

⁶ Об истории возникновения и развития выделенной оппозиции и значимости ее для античной культуры см.: Глебкин, 1994, с.20—32, 51—90.

⁷ Для нас здесь не важен, пожалуй, центральный для философа вопрос о том, где «место обитания» этих образований: в сознании конкретного человека, в структуре трансцендентального субъекта, в мире объектов и т.д.

⁸ Как известно, впервые категория *экзистенциала* была введена Мартином Хайдеггером (см.: Heidegger, 1977, S.59, русский пер. Хайдеггер, 1997, с.44). Однако в данном исследовании это понятие конструируется по своим законам и выполняет самостоятельную функцию, поэтому всякие ассоциации с Хайдеггером могут скорее помешать, чем помочь его пониманию.

⁹ Может сложиться впечатление, что восприятие некоторого действия как ритуала или как церемонии является чисто субъективным фактом и определяется исключительно

внутренней установкой участника: если он относится к процедуре «серьезно», то для него она — ритуал, если воспринимает ее как пустую формальность — церемония (см., напр., *Gerholm*, 1988, p.194). Не останавливаясь на этом подробно, отметим, что реальная ситуация гораздо тоньше: ведь незнание кем-то теоремы Пифагора не отменяет ее как объективно существующую идеальную структуру. Аналогично и отказ какого-либо из участников действия воспринимать экзистенциал как данность еще не позволяет усомниться в его объективном существовании, а значит, и в возможности его символического выражения в ритуале.

1. Семантическое поле термина «ritual»
2. Семантическое поле термина «ритуал»
3. Онтологические основания ритуала. Ритуал и экзистенциал

Примечания ко второй главе

¹ Понятие симпрактической культуры введено в теорию культуры В.Н.Романовым (см.: *Романов*, 1991, с.172). Определяющей характеристикой такой культуры является «связанность» ее носителя с психологическими «полями» повседневной деятельности, проявляющаяся в отсутствии у него понятийного мышления, неумении давать себе вербальные характеристики и описывать словами свою деятельность, особенностях восприятия пространства и времени и некоторых других важнейших моментах, отличающих «симпрактика» от современного человека. Симпрактическими являются, например, культуры народов Севера, австралийских аборигенов, американских индейцев и др.

² Ср.: *Evans-Pritchard*, 1981, p.166.

³ См.: *Evans-Pritchard*, 1981, p.155 — 156, 162 — 163.

⁴ Часто с именем Дюркгейма связывают рождение этой оппозиции. Однако, это не так. Видимо, впервые она появилась в работах Р.Смита. Ко времени написания «Элементарных форм религиозной жизни» ей пользуются уже как чем-то хорошо известным (См., напр.: *Gennep*, 1969, p.1 — 3).

⁵ С этим связаны, например, особенности ритуалов погребения, а также многие ритуальные табу.

⁶ Создается впечатление, что Радклифф-Браун, как и многие другие этнографы, смешивает ритуальную и магическую деятельность и вообще подчиняет мировосприятие «симпрактика» представлениям развитой теоретической культуры. Мы не останавливаемся на этом подробно, чтобы не уйти далеко в сторону от общего направления исследования.

⁷ Она связана, главным образом, с исследованием традиционных культур.

⁸ В этом Лич близок к Малиновскому, только если у Малиновского ключом к расшифровке ритуала было персонализированное общество, то у Лича этот ключ лежит в области подсознания.

⁹ См.: *Романов*, 1991, с.11 — 64; *Коул*, *Скрибнер*, 1977; Тульviste, 1988.

¹⁰ Это мнение, однако, не разделяют некоторые коллеги Беллы, в частности, Ф.Хаммонд, который различает национальную идею, не требующую обращения к высшей реальности, и гражданскую религию. Первую имеют все, вторая встречается сравнительно редко (см. *Bellah, Hammond*, 1980, p.121).

¹¹ Создается впечатление, что описываемая Беллой ситуация легко выражается в терминах экзистенциалов. Бог Америки в этой системе координат является экзистенциалом Америки, отличающимся от понятия Америки, лишь на формальном уровне маркирующем соответствующую реальность. Построения Беллы показывают всю сложность структуры этого экзистенциала.

¹² Как видно, в основе подхода Беллы лежит сформулированная Дюркгеймом идея солидарности. Некоторые исследователи отмечают, однако, что в общественной жизни существует большое количество процедур, называемых ритуальными, которые нельзя описать с помощью такой установки, т.к. они не свидетельствуют о солидарности, но, наоборот, заостряют, усиливают конфликт (см., напр., *Lukes*, 1975; *Rothenbuhler*, 1988). Отмеченные факты приводят их к утверждению, что ритуал не обязательно служит согласию, он лишь привлекает внимание его участников к

«объектам мысли и чувства, которые они считают особо значимыми» (Lukes, 1975, p.291). Заметим, однако, что в свете изложенной выше теории экзистенциалов эти рассуждения представляются не совсем корректными. Ритуальное действие всегда связано с некоторым экзистенциалом, воплощающим целостность группы, но заявлять эту целостность она может, противопоставляя себя другим группам, т.е. провоцируя социальный конфликт, приводя к обострению социальной ситуации.

¹³ Наглядным примером исследований подобного рода является монография Р.Бокока «Ритуал в индустриальном обществе» (Bocock, 1974), в которой автор пытается распространить структуралистский подход на весь социум. Ритуал определяется здесь в духе Лича, фактически как *say things*: «Ритуал является символическим использованием телесных движений и жестов в социальной ситуации с целью выразить и акцентировать значение» (Bocock, 1974, p.37) и затем связывается с внерациональным пластом восприятия, лежащим в основе религии и искусства (там же, p.22). Далее Бокок описывает как ритуалы различные виды артистических представлений и спортивных состязаний.

Примечания к третьей главе

¹ Так, средневековая европейская культура, изъясняющаяся, как известно, на латыни, существует в проблемном поле, заданном античной традицией, хотя и трансформированном в христианском контексте; японская культура, использующая в первый века своего существования в качестве письменного языка, главным образом, *вэньян*, мыслит, отталкиваясь от проблем, поставленных китайской культурой.

² Так, мы называем Горбачева «общественным деятелем», но вряд ли назовем «деятелем культуры», мы можем говорить о «социальной защите населения», но в том же смысле никогда не скажем — «культурная защита населения» и т.д.

³ См., например, описание некоторых таких моделей в классической работе Кребера и Клакхона (Kroeber, Kluckhohn, 1952, p.90, 127, 134).

⁴ Общество, по Парсонсу, представляет собой частный случай социальной системы.

⁵ Наше описание социальной системы, разумеется, неполно и сделано это вполне осознанно. Многие аспекты, принципиальные для социолога, не имеют в данной работе никакого значения.

⁶ Это утверждение убедительно обосновывается конкретными исследованиями. Так В.Н.Романов показал, что структуру обрядового действия и фольклорного сюжета в культуре русского крестьянства определяют простейшие бытовые операции, такие как выметание сора из избы и печение хлебов. См.: Романов, 1991, с.23—48.

⁷ Разумеется, в платоновских «Энеадах» можно увидеть следы глубокого социального кризиса, в котором находилась современная ему Римская империя, а также (что более существенно) следы постоянной полемики со стоиками, но это не противоречит сделанному утверждению. Основное направление мысли Платина определяли платоновские тексты.

⁸ Применительно к филологии об этом очень точно сказал С.С.Аверинцев: «Одна из главных задач человека — понять другого человека, не превращая его ни в поддающуюся исчислению вещь, ни в отражение собственных эмоций. Эта задача стоит перед каждым отдельным человеком, но также перед каждой эпохой, перед всем человечеством. Филология есть служба понимания и помогает выполнению этой задачи.» (Аверинцев, 1972, с.976).

⁹ «Обратной стороной медали» стал культурный релятивизм, выражаемый в явно или неявно принимаемом многими историками культуры тезисе, что «все есть культура», который привел к снятию вопроса об объективности и смещению акцентов в гуманитарных исследованиях. Действительно, если высказывание *объективных*, не связанных с культурой истин невозможно, если любое утверждение имеет силу лишь в некотором культурном контексте и зависит от этого контекста, то задача исследователя состоит в экспликации такой связи, в раскрытии механизма порождения культурой того или иного утверждения. Деятельность подобного рода является так же значимой

для историка культуры, как для философа—создание собственной системы или собственной «картины мира» или для естествоиспытателя—открытие нового закона.

Необходимо осознавать, что при изложенных выше установках проблема понимания снимается, будучи едва поставленной. Действительно, если все наиболее существенное во мне, мои наиболее значимые мысли и идеи полностью детерминированы моей культурой, то я не только никогда не смогу понять человека другой культуры, я не смогу даже и оценить, приближаюсь я к этому пониманию или удаляюсь от него, т.к. для этого нужен некоторый *объективный*, т.е. не зависящий от меня или моей культуры критерий.

¹⁰ Некоторой аналогией приводимому утверждению может служить различная функциональная нагрузка, выполняемая одним и тем же словом в научной и «наивной» моделях мира. Мы говорили об этом в предисловии.

¹¹ Необходимо сразу оговорить, что предлагаемая в данной работе трактовка понятия потенциального текста расходится с трактовкой В.Н.Романова, который вводил это понятие с другими целями и использует его в другом контексте.

¹² Эмпирическая сила такого подхода была продемонстрирована В.Н.Романовым на примере построения обряда и сказки в традиционной культуре русского крестьянства (см. *Романов*, 1991, с.22—49). Этим исследователем показано, что в традиционной культуре одним из истоков «предположения» и «ожидания» понятий является общность моторно-топологических схем действия. Так, поведение невесты, уходящей из родного дома в дом мужа, по своим моторным схемам аналогично «поведению» покойника (в обоих случаях человек покидает пространство дома, разрушая его целостность). Эта парадигматическая, существующая на бессознательном уровне связь лежит в основе множества самых разнообразных культурных актов, начиная с обрядов, ограничивающих пространственную и деятельностную свободу невесты, и кончая сказками о «мертвой царевне», царевне, поедающей людей, и т.д.

¹³ Отметим, что приводимый пример служит лишь для иллюстрации утверждений о синтаксическом уровне потенциального текста и не претендует ни на какие глобальные обобщения в вопросе о специфике советской культуры.

¹⁴ Заметим, что представление о пространстве, задаваемое термином «хора», кардинально отличается от новоевропейской ньютоновской модели однородного и изотропного пространства, а механизм образования вещей—от стандартного механического образа «ваяния» вещей из материи.

¹⁵ См. об этом: *Бородай*, 1988, с.112—132.

¹⁶ Показательно, что словарь Лиддела-Скотта приводит в качестве маргинального, но тем не менее употребляемого такое значение термина, как «экскременты».

¹⁷ В Китае, например, силогизмов не знали, но такие процедуры наполнения определенной грамматической структуры новой лексикой происходили, как показывают исследования, сплошь и рядом.

¹⁸ Классические пассажи из статьи «Партийная организация и партийная литература», которые в семидесятые годы выучивались наизусть, в тридцатые не использовались даже самыми яркими апологетами принципа партийности, т.к. тогда хорошо осознавалось, что речь в этом тексте идет не о литературе в целом, а лишь о литературе партийной. См., напр.: *Полонский*, 1929, с.111.

¹⁹ Можно указать две причины, объясняющие этот факт. Во-первых, воспитанное с детства отношение к искусству, в частности, к музыке, не столько как к социальному инструменту, сколько как к средству, доставляющему эстетическое наслаждение, к отдыху от повседневной работы. Во-вторых, глубокая укорененность в сознании Ленина гегелевской схемы, в которой как известно, каждый виток в развитии мирового духа «снимает» все предшествующие стадии развития, включая их в себя.

²⁰ Представление о том, что мир в XX веке кардинально изменился и говорить об этом мире на языке русской классической прозы—все равно что «на гомеровском языке писать трактат по спектральному анализу» (В.Брюсов), присущее в начале века различным литературным группировкам, составляло нерв идеологии футуристов. Об этом весьма резко заявлялось в знаменитом манифесте «Пощечина общественному вкусу». О своей кровной связи со стихией города, окружающей его, говорил в одном из

своих выступлений В.В.Маяковский: «Поэзия футуризма—это поэзия города, современного города. Город обогатил наши переживания и впечатления новыми, городскими элементами, которых не знали поэты прошлого. Весь современный культурный мир обращается в огромный исполинский город. Город заменяет природу и стихию. Город сам становится стихией, в недрах которой рождается новый, городской человек. Телефоны, аэропланы, экспрессы, лифты, ротационные машины, тротуары, фабричные трубы, каменные громады домов, копоть и дым—вот элементы красоты в новой, городской природе. Электрический фонарь мы чаще видим, чем старую романтическую луну. Мы, горожане, не знаем лесов, полей, цветов—нам знакомы туннели улиц с их движением, шумом, грохотом, мельканием, вечным круговращением. А самое главное—изменился ритм жизни. Все стало молниеносным, быстротечным, как на ленте кинематографа. Плавные, спокойные неспешащие ритмы старой поэзии не соответствуют психике современного горожанина. Лихорадочность—вот что символизирует темп современности. В городе нет плавных, размеренных округлых линий, углы, изломы, zig-zag—вот что характеризует картину города. Поэзия... должна соответствовать новым элементам психики современного города... Слово не должно описывать, а выражать само по себе. Слово имеет свой аромат, цвет, душу; слово—организм живой, а не только значок для определения какого-нибудь понятия. Слово способно к бесконечной каденции, как музыкальная гамма.» (цит. по: *Катанян*, 1985, с.84).

В наших терминах такая позиция означает приоритет социального контекста по отношению к культурной традиции, т.е. установку на социальную детерминированность литературы. Поэтому постулат советской идеологии о классовом характере литературы не вызвал у футуристов внутреннего протеста—он вполне вписывался в общий строй их рассуждений.

²¹ «А на войне как на войне!»—говорится в одной из заметок (На посту, №4, 1923, с.6). «В литературе, искусстве, культуре есть теперь не правый и левый фронты, а фронты реакционный и революционный. Каждый писатель, каждый поэт, каждый деятель литературы должен открыто заявить, с кем и за что он. Наступил момент, когда никто не может оставаться в стороне от предстоящих литературных боев.

Нейтральных не может и не должно быть.»—пишется в другой статье (На посту, 1923, №2—3, с.10). В качестве образца, характеризующего методы борьбы с идеологическими противниками, приведем цитату из статьи Б.Волина «Клеветники: Эренбург, Никитин, Брик»: «Эта вторная литература искажает революционную действительность, пасквильничает, утрирует факты и клеветает, клеветает, клеветает без конца и без зазрения совести на революцию, революционеров, на партию и коммунистов» (На посту, №1, 1923, с.10).

²² Далее этот аргумент вошел «в плоть и кровь» концепции «социалистического реализма». Используя образ дома, Луначарский объяснял оргкомитету первого съезда советских писателей суть нового метода: «Представьте себе, что строится дом, и когда он будет выстроен, это будет великолепный дворец. Но он еще не достроен, и вы нарисуете его в этом виде и скажете: “Вот ваш социализм,—а крыши-то и нет” Вы будете, конечно, реалистом—вы скажете правду: но сразу бросается в глаза, что эта правда в самом деле неправда. Социалистическую правду может сказать только тот, кто понимает, какой строится дом, как строится, и кто понимает, что у него будет крыша. Человек, который не понимает развития, никогда правды не увидит, потому что правда—она не похожа на себя самое, она не сидит на месте, правда летит, правда есть развитие, правда есть конфликт, правда есть борьба, правда—это завтрашний день, и нужно видеть ее именно так, а кто не видит ее так—тот реалист буржуазный и поэтому—пессимист, нытик и зачастую мошенник и фальсификатор и во всяком случае вольный или невольный контрреволюционер и вредитель.» (Луначарский, 1982, с.282).

²³ Отметим, что мы имеем дело с новой персонификацией, одной из ключевых для советской культуры. Партия в ней всегда представляется живым существом, наделенным душой и разумом.

²⁴ Себя рапповцы называли «партийной разведкой». Один из лидеров РАППа Ю.Либединский так пояснял смысл этой метафоры: «Что такое партийная разведка? Это значит, что если мы ставим те или иные вопросы, на которые партия еще не имеет

определенных ответов и так или иначе их решает, то потом, когда партия подойдет к разрешению их, наша работа или будет санкционирована, или, если мы сделаем ошибку, партия укажет ее нам и исправит. Мы должны быть идеологическими застрельщиками на этом важнейшем фронте.» (*Либединский*, 1930, с.12).

²⁵ Вот, например, фрагмент одного из выступлений: «Товарищи, художественная литература должна быть партийной. Теперь мы все знаем, что это неоспоримая истина» (*Первый всесоюзный...*, 1934, с.454).

²⁶ См.: *Симонов*, 1988, с.168—173, 183—201. См. также статью *Баткина* «Сон разума», посвященную анализу мемуаров Симонова (*Баткин*, 1989).

²⁷ Приведем два фрагмента, передающие стилистику этих постановлений:

«Предоставление страниц “Звезды” таким пошлякам и подонкам литературы, как Зошенко, тем более недопустимо, что редакции “Звезды” хорошо известна физиономия Зошенко и его недостойное поведение во время войны, когда Зошенко, ничем не помогая советскому народу в его борьбе против немецких захватчиков, написал такую омерзительную вещь, как “Перед заходом солнца”...» (*О журналах*, 1950, с.4).

«Основные недостатки оперы (“Великая дружба” — В.Г.) коренятся прежде всего в музыке оперы. Музыка оперы невыразительна, бедна. В ней нет ни одной запоминающейся мелодии или арии. Она сумбузна и дисгармонична, построена на сплошных диссонансах, на режущих слух звуко сочетаниях. Отдельные строки и сцены, претендующие на мелодичность, внезапно прерываются нестройным шумом, совершенно чуждым для нормального человеческого слуха и действующим на слушателей угнетающе.» (*О журналах*, 1950, с.24)

²⁸ Приведем одно из описаний этого посещения. После осмотра экспозиции «Никита Сергеевич молчал около двух минут, а затем громко, с ненавистью произнес: “Говно! — И подумав, добавил: — Пидарасы!”

И тут все сопровождавшие его государственные люди, как по команде, указывая пальцем то на одного, то на другого из нас, закричали: “Пидарасы!”

Нас было тринадцать рядовых работников. Мы стояли около своих картин. Сопровождающих Хрущева вождей, руководителей Союза художников и охраны — человек тридцать. Акцентируя, повторяю — каждый их нас видел трех-четыре кричащих вождей, слышал то, что кричали именно они...

Члены правительства с возбужденными и злыми лицами, одни бледнея, другие краснея, хором кричали: “Арестовать их! Уничтожить! Расстрелять!” Рядом со мной Суслов с поднятыми кулаками кричал: “Задушить их!”» (*Из воспоминаний Л. Рабичева — Другое искусство*. т.1, М., 1991, с.100—101).

²⁹ Один из идеологов принципа партийности в физике В.Егоршин выдвигал среди прочих и такие утверждения, как необходимость убрать титул «лорд» у Кельвина, т.к. это служит на руку буржуазии, или заменить термин «классический» в физике, т.к. классики могут быть только одни — классики марксизма-ленинизма. (*За марксистско-ленинское естествознание*, 1931, №1, с.118)

³⁰ В качестве примера одной из первых, хотя, возможно, и не совсем удачных попыток такого подхода можно привести вторую часть монографии М.Голубкова (*Голубков*, 1992).

³¹ Выявлением такой стилистической зависимости в свое время много занимались деятели ЛЕФа. См., напр., статью В.Тренина «Интеллигентные партизаны», в которой показывается, что «Разгром» Фадеева стилистически «списан» с Толстого и Чехова (*Тренин*, 1929, с.94—97).

³² В качестве иллюстрации того, до какой степени тезис о невозможности личного счастья вне общества стал штампом советской культуры, можно привести слова из гипотетической речи секретаря комитета комсомола, обращенной к молодым рабочим на празднике посвящения в рабочие, предлагаемой одним из творцов советских обрядов: «Помните, что каждый из вас может быть по-настоящему счастлив лишь тогда, когда счастлив наш народ. Будьте всегда готовы вместе со всей молодежью страны встать на защиту великих завоеваний советского народа.» (*Руднев*, 1984, с.98).

³³ «... там раздвоение духа, раздвоение мыслей, раздвоение наук, раздвоение государства, раздвоение сословий, раздвоение общества, раздвоение семейных прав и обязанностей,

раздвоение нравственного и сердечного состояния, раздвоение всей совокупности и всех отдельных видов бытия человеческого, общественного и частного; в России, напротив того, преимущественное стремление к цельности бытия внутреннего и внешнего, общественного и частного, умозрительного и житейского, искусственного и нравственного. Поэтому, если справедливо сказано нами прежде, то раздвоение и цельность, рассудочность и разумность будут последним выражением западноевропейской и древнерусской образованности» — так формулирует Киреевский эту оппозицию (Киреевский, 1979, с.290).

³⁴ Отметим, что такие мероприятия, как партийные собрания, например, нельзя считать ритуалами в чистом виде, т.к. они решают конкретные практические задачи и их целью не является установление связи с соответствующим экзистенциалом. При этом они могут содержать отдельные ритуальные вкрапления и, более того, служить, как мы увидим в дальнейшем, парадигмой для создания множества советских ритуалов. Также не являются ритуальными процессами вязание шапочек «для зим» и другие действия подобного рода, так как в них отсутствует соответствующий экзистенциал, а поводом для выполнения становится инерция (все шьют и мне надо). Отношение к таким процедурам как к ритуальным ведет к тем негативным последствиям, о которых мы говорили во второй главе.

³⁵ В отличие от ритуалов витализации *rites of passage* не провозглашают контакт с экзистенциалом как главную цель ритуала (хотя такой контакт, разумеется, все равно происходит). В ритуалах этого типа контакт с экзистенциалом сопровождает акт получения посвящаемым нового социального статуса.

Примечания к четвертой главе

¹ Ненависть к пошлости и мещанству служила, как мы увидим в дальнейшем, одним из главных побудительных мотивов в действиях русской интеллигенции (в особенности, так называемой «леворадикальной» интеллигенции) и определяла многое даже в ее философских и эстетических установках. Ярким показателем отношения левой интеллигенции к мещанству является знаменитая книга Иванова-Разумника «История русской общественной мысли», в которой антимещанство служит главным параметром в авторской дефиниции интеллигенции. (см.: Иванов-Разумник, 1911, с.9—10, 18).

² Хорошо известными свидетельствами такой маргинализации являются судьбы некоторых русских правоведов или по западному мыслящих ученых или философов.

³ Характерным примером такого восприятия революции является позиция А.Блока, писавшего в 1918 г.: «Революция, как грозовой вихрь, как снежный буран, всегда несет новое и неожиданное, она жестоко обманывает многих; она легко калечит в своем водовороте достойного; она часто выносит на сушу невредимыми недостойных; но — это ее частности, это не меняет ни общего направления потока, ни того грозного и оглушительного гула, который издает поток. Гул этот все равно всегда — о великом.» (Блок, 1962, с.12). В дополнение к этому утверждению можно привести следующее свидетельство: «В своих воспоминаниях о Блоке Иванов-Разумник писал, что весной 1919 года, бродя по опустевшему и разрушенному Петрограду, Блок сказал ему, глядя в разбитые стекла бывших ресторанов: «Да, много темного, много черного, — но знаете что? Как хорошо все же, что мы не слышим сейчас румынского оркестра, а, пожалуй, и впредь не услышим». В звуках румынского оркестра, исполнявшего в ресторанах тех лет цыганские песни, воплощалась для него пошлость старого мира» (Иванова, 1993, с.28).

⁴ Интересен и много проясняет в идеологии набросок сценария, сделанный режиссером К.Марджановым:

«Сценарий должен состоять из трех частей:

- 1) Прошлое человечества — его закабаление.
- 2) Настоящее — борьба и победа.
- 3) Будущее — светлая жизнь.

Часть I

Картины свободной жизни.

Появление жрецов.

Закабаление духа человеческого и отсюда — и тела.

Появление царя, сначала как представителя бога на земле, затем подчинение бога царю. Этапы: кумир, скрижали, крест у ног царя.

Принудительный труд во имя креста: Византия, священная Римская империя (первых свободомыслящих жгут с книгами на кострах инквизиции). Франция. Людовик. Французская революция. Трон занят капиталом. Коммунистический манифест. Парижская Коммуна и ее гибель.

Часть II

Наверху капитал, у него на службе царь и религия.

Война в угоду капиталу.

Русская революция.

Соглашательская власть.

Октябрьская революция.

Одинокая Россия — блокада, голод, борьба, разруха.

Россия растет. Советская республика.

Движение в Европе. Третий Интернационал.

Часть III

Члены Третьего Интернационала поднимают рабочих в Европе.

Победа рабочих в Европе.

Уничтожение орудий войны, неравенства людей, всех форм капитализма...

Торжество науки, искусства.

Наука уничтожает смерть.

Искусство побеждает бога.

Дух и материя сливаются в единый праздник.» (*Марджанишвили*, 1958, с.107 — 108).

⁵ Сложности, которые возникали в связи с необходимостью добывать столь сложное оснащение, а также методы которыми оно добывалось, иллюстрирует описание Ю. Анненкова: «Мы провели подряд несколько бессонных ночей. Технические сложности казались непреодолимыми. Мне потребовалось, например, для световых эффектов около ста пятидесяти мощных прожекторов. В компании с административным помощником организатора зрелища, композитора Дмитрия Темкина, я отправился в петроградский электроцентр. Нас принял “товарищ заведующий” Я объяснил ему, что нам требовалось.

— Пять или шесть прожекторов, пожалуй, будет возможно, но о ста пятидесяти не может быть и речи, — заявил товарищ заведующий и уже направился к двери.

— Товарищ заведующий! — произнес помощник Темкина, — у вас на дому есть телефон?

— Есть. А на что вам?

— Вы женаты?

— Женат.

— Рекомендую вам немедленно позвонить вашей жене и сказать ей, что вы больше домой не вернетесь. Произойшло короткое молчание.

— В сущности, я смогу вам выдать сейчас даже сто шестьдесят нужных вам прожекторов, но с просьбой тут же забыть наш предварительный разговор, — произнес товарищ заведующий почти дрожащим голосом.

— Забыто, — твердо ответил мой спутник.

Через десять минут на нашем грузовике стала расти гора прожекторов со всеми необходимыми принадлежностями.» (*Анненков*, 1966, с.120 — 121).

⁶ Постулирование связи между рационализмом позитивистского типа и сытым самодовольством мещанского быта составляет, например, одну из главных тем первой части трилогии Андрея Белого «На рубеже двух столетий».

⁷ Ср.: *Филоненко*, 1995, с.236.

⁸ Керженцеву удалось в дальнейшей сделать неплохую карьеру в советском правительстве. Во второй половине тридцатых годов он стал председателем Всесоюзного Комитета по делам искусств и принимал непосредственное участие в организации кампании по борьбе с формализмом и натурализмом в советском искусстве. Подробные

биографические сведения о Керженцеве приведены в работе: *Максименков, 1997*, с. 62—67.

⁹ «Если районному театру удастся создать вокруг себя большой контингент исполнителей, художников и сотрудников, он может попытаться свои силы в организации зрелища под открытым небом...

Разве не явится привлекательным сюжетом для такого зрелища цепь исторических картин на знаменитые фразы “Коммунистического Манифеста” о борьбе классов? Перед зрителем пройдут картины первобытных эпох, драматические сцены из греческой и римской истории, восстание рабов, крестьянские войны, революция XIX века, забастовки и восстания последних лет.» (*Керженцев, 1923*, с. 84).

¹⁰ Керженцев, естественно, осознавал связь своих рассуждений с концепцией «соборного действия». Поэтому он пытался откеститься от идей «декадента» Иванова и иже с ним, приводя в качестве источника своей концепции работы гораздо более «близкого» к пролетариату Романа Роллана о народном театре. Однако сама структура его теории выдает ту связь, которую он тщательно скрывает.

¹¹ Жесткость этого противопоставления вполне соответствует установкам радикальной интеллигенции на разрыв со старой культурой, о которых мы уже говорили в третьей главе. См., например, следующее высказывание: «Чувствуя себя достаточно *Klassisch gebildet*, мы все же не колеблемся при мысли угодить в Сикстинскую Мадонну: тем хуже для нее, если она пришла враз по мерке буржуазного окопа! Но если бы даже и не так, то нас с подобной катастрофой примирил бы простой арифметический расчет: культура в целом драгоценнее суммы нескольких отдельных ее “продуктов”.» (*Блум, 1922*, с. 7).

¹² Хотя столь же показательных высказываний, относящихся к советскому периоду жизни Кугеля, найти не удалось, общий тон его работ в советские годы позволяет предположить, что кардинального изменения его позиция не претерпела.

¹³ Ср., например, осмысление темы народа и интеллигенции в статье Ал. Блока «Стихия и культура»: «Так или иначе — мы переживаем страшный кризис. Мы еще не знаем в точности, каких нам ждать событий, но в сердце нашем уже отклонилась стрелка сейсмографа. Мы видим себя уже как бы на фоне зарева, на легком, кружевном аэроплане, высоко над землею; а под нами — громыхающая и огнедышащая гора, по которой за тучами пепла ползут, освобождаясь, тучи раскаленной лавы.» (*Блок, 1926*, с. 359).

¹⁴ Попытка соединить все наиболее значимые «идеологические типы» русского общества в одно целое привела Кугеля к любопытной стратификационной схеме: правящая бюрократия, управляемый ей народ, мещане-обыватели и мечтатели-интеллигенты, к которым народ питает настоящую любовь, хотя и смотрит на мир по-другому. «Дон-Кихотов быют в жизни, как быют и в романе, но не народ их быт. Народ — это Санхо-Пансо. Дон-Кихотов быт, колотит вся совокупность действительности, вся та серая, довольная, правящая, экономически организованная жизнь, для которой давно погасли огни, осыпались цветы, которая дорожит настоящим и оттого боится будущего» (*Кугель, 1907*, с. 116).

¹⁵ В качестве иллюстрации такого восприятия музыки как основы бытия, чем-то напоминающей «архэ» ранних греческих философов, можно снова привести некоторые высказывания Александра Блока. «Я привык сопоставлять факты из всех областей жизни, доступных моему зрению в данное время, и уверен, что все они вместе всегда создают единый музыкальный напор», — писал он в предисловии к «Возмездью» (*Блок, 1960*, с. 297), а отвечая в 1918 г. на вопрос, может ли интеллигенция сотрудничать с большевиками, говорил: «Я политически безграмотен и не берусь судить о тактике соглашения между интеллигенцией и большевиками. Но по внутреннему побуждению это будет соглашение музыкальное.» (*Блок, 1962*, с. 8).

¹⁶ «Попытки футуристов охватить ритм нашей жизни — не вполне нелепы, в них есть порою правильное чувство жизни. Жизнь большого города, как главенствующей социальной клетки, заключает, именно ритмически, нечто новое, крайне острое, раздражающее и не укладывающееся в деления, так сказать, ортодоксального художественного ритма.» (*Кугель, 1923*, с. 169).

¹⁷ В начале 1925 г. Евреинов покинул Россию, причем покинул не из-за политических гонений, а, скорее, по соображениям статусного характера. На закате лет, подводя итог эмигрантскому периоду своей жизни, он утверждал, что эмиграция была абсолютно правильным решением, так как годы вне России, хотя и оказались менее плодотворными в творческом отношении, дали ему возможность преодолеть провинциализм российской жизни и обрести европейскую, даже мировую известность. См.: *Кашина-Еврейнова*, 1964, с.93.

¹⁸ Весьма интересно высказывается Евреинов по поводу социализма в своей пьесе «Самое главное», шедшей в начале 20-х годов на сцене советских театров и имевшей большой успех. «Господа, я думаю, вы догадались уже, о каком театре я веду речь. Он зовется “Жизнью”, этот замечательный театр. И если он имеет свои преимущества, то рядом с ними он не чужд и недостатков. Прежде всего, это очень старомодный театр, с отжившими традициями, с до сих пор не сыгравшейся труппой, театр, где годами царит засилье бездарных режиссеров, причем в то время, как одни актеры голодают, другие получают баснословный оклад... Впрочем, последний вопрос, кажется, близок к своему разрешению, так как подавляющее большинство уже решительно настаивает на приглашении управляющего труппой... вы конечно слыхали о нем! — личность исключительно светлая, несмотря на свое нелегальное происхождение. Я говорю о Социализме... Но на свете миллион людей, лишенных не только материальных благ, но и интимных радостей, благодаря убожеству тела или убожеству духа, миллионы наших ближних, для которых равноправия социализма еще недостаточно...» — говорит один из героев его пьесы доктор Фреголи (*Еврейнов*, 1921, с.45). А в 1911 году он выражается гораздо более прямо, связывая социализм с ненавистным всей русской интеллигенции мешанством: «Пусть мешане, с жадным интересом выслеживающие, сквозь узкие разрезы своих социалистических или бюрократических масок, каждую обидно-поучительную для своего низменного духа мелочь во взглядах настоящего аристократа, — узнают наконец из этого произведения, что считавшееся до сих пор “театром” — не более, чем одна из многочисленных вульгарных форм удовлетворения чувства театральности.» (*Еврейнов*, 1911, с.7).

¹⁹ См.: *Еврейнов*, 1923, с.28—52. Отметим, что по форме утверждения Еврейнова оказываются неожиданно близкими позиции Пиотровского и даже Керженцева, но за этим сходством формы скрывается прямая противоположность содержательных установок.

²⁰ При этом, разумеется, православные мистерии толковались им весьма вольно. См.: *Еврейнов*, 1922, с.59—60, 66—73; *Еврейнов*, 1955, с.10—11.

²¹ См.: *Еврейнов*, 1923а, с.34.

²² См.: *Evreinoff*, 1946, p.429—430; *Golub*, 1984, p.201—202.

²³ Опять обращаясь к уже использованной аналогии, можно сказать, отмеченные особенности представляют собой утверждение «не-А», которое невозможно без «А» и, более того, появление которого предполагается наличием «А».

²⁴ См.: *Марджанишвили*, 1958, с.27—28, 71.

²⁵ «Уже строится новая жизнь, и не только у нас — по всему миру гремят молотки, созидающие бодрое будущее, и не сегодня-завтра сторонники Московского Художественного театра услышат тот новый бодрый ритм, в котором захотят преломить свой праздник, свой театр. И театр опять станет соборным местом, где восторг и негодование не останутся под холодной маской запрещения аплодировать, а вновь выльются наружу и воистину сольют зрительный зал со сценой, воистину воскреснет соборный театр, где творцом одновременно является и актер, и зритель.» (*Марджанишвили*, 1958, с.110—111).

²⁶ Среди не упомянутых нами режиссеров — Юрий Анненков, талантливейший художник, сын революционера-народовольца, человек трезвый, не испытывающий никаких иллюзий по отношению к большевикам, но преклоняющийся перед словами «народ» и «Россия»; широко образованный Сергей Радлов, способный режиссер, находящийся в постановке массовых празднеств, в первую очередь, профессиональный интерес, мыслящий не идеологическими, а эстетическими категориями; будущий классик советского театра Николай Петров и некоторые другие.

²⁷ См. Об этом: *Романов*, 1991, с.11—64; *Лурия*, 1974, с.26—153; *Коул*, *Скрибнер*, 1977, с.198—205, 216—219; *Тульвисте*, 1988, с.203—249. Для иллюстрации общих утверждений мы приведем два фрагмента из работы Лурии. В первом из них описывается эксперимент с узбекским крестьянином, которого просят определить лишний предмет в группе: *молоток — пила — полено — тиша* (лопата). Курсивом выделены реплики исследователя.

«Все эти сходны. Я думаю, что они нужны все. Вот видите, чтобы пилить, надо пилу, а чтобы ломать, надо тишу... Все нужные!»

Исследователь делает попытку пояснить задачу на другом простом примере: *Ну вот, например, три взрослых человека, а один ребенок; ясно, что он сюда не подходит.*

«Но ведь мальчик им обязательно нужен! Вот они все трое работают, и если каждый раз будут выбегать, то сорвут работу, а мальчик может бегать — мальчик будет учиться, и так будет лучше, и все они смогут вести работу хорошо».

Ну вот, три колеса и клещи. Ведь клещи на колеса не похожи?

«Нет, они подходят все. Я знаю, что клещи не сходны, но ведь они нужны для того, чтобы в колесах что-нибудь завинтить» (*Лурия*, 1974, с.69).

Второй фрагмент воспроизводит эксперимент по решению силлогизмов, проводимый с другим крестьянином. «Дается силлогизм: *Хлопок может расти только где жарко и сухо. В Англии холодно и сыро. Может ли там расти хлопок?*

“Не знаю”

Подумайте.

“Я только в Кашгарии был, я больше не знаю...”

А вот из того, что я вам сказал, может там расти хлопок?

“Если земля хорошая, то там растет хлопок, а если сырая и плохая, тогда не растет. Если как у нас в Кашгарии, тоже растет. Если там земля рыхлая, конечно, может расти.”

Силлогизм повторяется.

А что вы можете заключить из моих слов?

“Если холодно там, то не растет, если рыхлая земля, хорошая, то растет.”

А из моих слов что следует?

“Вот мы мусульмане, кашгарцы, темный народ, нигде не были, мы не знаем холодно там или жарко.”

Дается силлогизм: *На далеком севере, где снег, все медведи белые. Новая Земля на далеком севере и там всегда снег. Какого цвета там медведи?*

“Разные звери бывают.”

Силлогизм повторяется.

“Я не знаю, я видел черного медведя, других я не видел... Каждая местность имеет таких же животных: если белая местность, то белых; если желтая местность, то желтых.”

Ну, а на Новой Земле какие медведи?

“Мы всегда говорим только то, что видим; того, чего мы не видели, мы не говорим.”» (*Лурия*, 1974, с.112—113). Последнее высказывание очень точно выражает центральную особенность мышления человека симпрактической культуры.

²⁸ Ср. анализ работы Бардовского в монографии А.И.Мазаева (*Мазаев*, 1978, с.284—288).

²⁹ См. еще такие высказывания: «Товарищи. Я признаю, что нам на фронте пиясы и театры не нужны... Мы ждем веселых и радостных дней. Товарищи: нельзя ли нам соединить и достиг этих радостных дни» (*Бардовский*, 1928, с.73—74); «Мы получили одну тоску и грусть, нам нужно забота не обобанцах и не о песнях, а об деле; каком деле — я вам укажу: например, долой войну... Долой войну, да здравствует мир! Долой керенского, да здравствуют большевики!» (*Бардовский*, 1928, с.78)

³⁰ В качестве наудачу выбранной иллюстрации можно обратиться к феномену *писем в газету*. Обратившись к исследованию генезиса жанра, можно увидеть, что одним из образцов для него является парадигма митинга. Газета в этом случае заменяет человеку трибуну, на которую он может подняться и высказать наболевшее.

³¹ См.: Романов, 1991, с.17-48.

³² Ср.: Романов, 1997, с.118—120.

³³ «Две основные формы социального общения вынес рабочий класс из глухих подпольных времен: манифестацию и митинг», — пишет, например, Анд. Пиотровский (*Пиотровский*, 1925, с.51).

³⁴ Мы будем говорить в основном о демонстрации, так как для адекватной реконструкции процессов, связанных с митингом, у нас нет достаточного количества данных и реконструкция здесь опирается в большей степени на здравый смысл. Но создается впечатление, что с митингом ситуация аналогичная.

³⁵ Восприятие русским народом обряда водоосвящения как великого праздника ярко передано в рассказе А.П.Чехова «Художество». См.: *Чехов*, 1961, с.411—412.

³⁶ Например, 21 мая в Москве совершался крестный ход во Владимирскую церковь у Китайской стены в память об избавлении Москвы от крымских татар в княжение Василия Иоановича; 8 июня — в честь Казанской иконы Богоматери, «укреплявшей веру москвичей в период междоусарствия», 23 июня — крестный ход в благодарность за избавление Отечества от татар (*Анчиков-Платонов*, 1842, с.62; Крестные ходы в Москве, 1886, с.11—12). Во время осады Пскова Баторием в 1581 г. в город из Печорского монастыря были принесены две иконы Богоматери и с ними совершен крестный ход вокруг города. Псков затем удалось отстоять и во знаменование этого события был учрежден ежегодный крестный ход из Печор в Псков (*Иосиф*, 1858, с.4—5). Также из Псково-Печорского монастыря совершались «локальные» крестные ходы в память о спасении монастыря от войск Батория в 1581, от шведов в 1592 и 1611 и от поляков в 1611—1618 гг. (*Иосиф*, 1858, с.47—48). Примеров такого рода можно привести множество. См., напр., *Снегирев*, 1861, с.7—14; О московских крестных ходах, 1893, с.7—21.

³⁷ Обычно крестный ход был связан с перемещением по суше, но иногда встречаются и водные крестные ходы (*Иосиф*, 1858, с.14—20).

³⁸ Иногда иконы и хоругви могли нести и миряне. В некоторых городах даже существовали специальные общества хоругвеносцев.

³⁹ Впрочем, иногда миряне просто окружали крестный ход со всех сторон (Крестные ходы в Москве, 1886, с.5).

⁴⁰ Мы не случайно останавливаемся здесь на таких мелких деталях, они окажутся важными для понимания генезиса первомайских демонстраций в дореволюционной России.

⁴¹ Проповедью часто сопровождался, например, чин водоосвящения. (*Крамарев*, 1861, с.6; *Хильтов*, 1909, с.9).

⁴² «Вот в этом-то отношении крестное шествие есть подлинно как бы воинство или ополчение, но только ратующее не против видимых, а против невидимых врагов нашего спасения и просящее для сего помощи Господа, — ополчение или воинство не смерть производящее, а жизни требующее, не вражду, а мир и покорность свидетельствующее, не на мщение и поражение устремляющееся, а помилования и пощады ищущее!» (*Краснянский*, 1897, с.9).

⁴³ См., напр., следующее высказывание в «Правде», в статье, посвященной Первомаю: «Вот до какого положения дошел мир трудящихся под бледно-розовыми, а теперь выцветшими до желтизны знаменами II Интернационала и под золотыми хоругвями христианства.

Немудрено, что теперь он отбрасывает эти желтые знамена и хоругви и поднимает ярко-красное знамя коммунизма.» (Правда, 1 мая 1921 г., № 93, с.1).

⁴⁴ Вот, например, фрагмент из корреспонденции в листок «Рабочей воли» (май, 1901 г.): «Большинство рабочих было одето празднично, в красных галстуках, с красными цветами в петлицах, выражая этим цветом свою принадлежность к великой братской семье рабочих-социалистов, идущих на борьбу со злом, с эксплуатацией, со всеми недостатками существующего строя.» (Первое мая, 1939, с.58).

⁴⁵ Церемониал проведения присяги был разработан в 1922 г. незадолго до Первомая. Соответствующий приказ приводился, например, в «Известиях ВЦИК», 28 апреля, 1922 г., № 93, с.4. Однако сам текст был утвержден ВЦИК 22 апреля 1918 г. Приведем его целиком ввиду значимости для дальнейшего изложения:

«1. Я, сын трудового народа, гражданин советской республики, принимаю на себя звание воина рабочей и крестьянской армии.

2. Перед лицом трудящихся классов России и всего мира я обязуюсь носить это звание с честью, добросовестно изучать военное дело и, как зеницу ока, охранять народное и военное имущество от порчи и расхищения.

3. Я обязуюсь строго и неуклонно соблюдать революционную дисциплину и беспрекословно выполнять все приказы командиров, поставленных властью рабочего и крестьянского правительства.

4. Я обязуюсь воздерживаться сам и удерживать товарищей от всяких поступков, порочащих и унижающих достоинство гражданина Советской республики и все свои действия и мысли направлять к великой цели освобождения всех трудящихся.

5. Я обязуюсь по первому зову рабочего и крестьянского правительства выступить на защиту Советской республики от всяких опасностей и покушений со стороны всех ее врагов и в борьбе за Российскую Советскую Республику, за дело социализма и братства народов не щадить ни своих сил, ни самой жизни.

6. Если по злому умыслу отступлю я от этого моего торжественного обещания, то да будет моим уделом всеобщее презрение, и да покарает меня суровая рука революционного закона.» (Известия ВЦИК, 28 апреля 1922 г., №93, с.4)

⁴⁶ Если обычно митинговая часть ограничивалась речью принимающего парад (в рассматриваемый период этим человеком чаще всего был Ворошилов), то в 1927 г., например, вслед за приветствием военкома был организован краткий митинг, на котором выступали Рыков, Бухарин и Мерфи.

⁴⁷ Начиная с 1934 г. ритуал дополняется обязательным приемом в Кремле для участников парада.

⁴⁸ Изменения носили вынужденный характер. Так в 1955 г. демонстрация была отменена из-за плохой погоды.

⁴⁹ С начала 30-х годов важным дополнением к ритуалу празднования и Первая и Октября служат призывы ЦК ВКП (б) (КПСС), публикующиеся в центральных газетах. Об их значении для понимания эволюции экзистенциала «советское государство» мы еще будем говорить позднее.

⁵⁰ Возможно, что приведенный фрагмент несет на себе след борьбы с троцкизмом, развернувшейся особенно активно в 1927 г., и не может служить в качестве «чистого» источника. Но установка на сплоченность как на главную идею демонстрации формулируется несколькими годами раньше, а затем сохраняется и в дальнейшем. «Массовое праздничное шествие отражает единство и сплоченность советского народа вокруг Коммунистической партии и Советского правительства. Шествие предоставляет возможность каждому советскому человеку выразить свое личное отношение к торжественным событиям, как политическим, так и культурным, а также продемонстрировать свою активность.» (Генкин, 1975, с.6).

⁵¹ «Обобщающей формулой течения демонстрации в изучаемых нами праздниках могут служить следующие пять моментов: 1. Сбор на местах (до всего района включительно); 2. Шествие к центральному месту демонстрации; 3. Прохождение мимо трибун (в том числе и митинги у них); 4. Возвращение по местам (районам) и 5. Роспуск...» (Извеков, 1926а, с.88).

⁵² «Инсценировка» — явление сложное, но вот что для нас всего существенней: цель ее — чистые праздничные эмоции, средства — элементарное действие, откровенная идеологическая установка, непременно мажорный финал.

Все эти средства были бы недостаточны, если б не то, что зрелищная выразительность «инсценировки» подкреплялась воздействием внетеатрального порядка, бытовую торжественностью обстановки, знаменательностью времени и места: «“инсценировка” — явление бытового порядка и драматургическая техника ее не может быть вырвана из этого бытового гнезда.» (Пиотровский, 1925, с.56 — 57).

⁵³ В частности, как замечает исследователь, описывающий празднование Октября в 1924 году: «Седьмая годовщина Октября происходит под лозунгами: “Поднятие производительности труда” и “Смычка города с деревней”. Эти две основные темы

используются и в изобразительной части демонстрации.» (Авдеев, 1926, с.98). В Октябре 1925 года статистика плакатов и транспарантов была следующей: «Производственные темы установок и инсценировок — 46,6%, Полит-сатира и темы МОПР'а — 26,6%, Новый быт — 12,6%, Смычка города с деревней — 5,8%, Кооперация — 2,8%, 8-ая годовщина Октября — 5,6%» (Ласточкин, 1926, с.164).

⁵⁴ Так выражались в 20-е годы ленинградские исследователи, описывающие современные им демонстрации.

⁵⁵ См. также Авдеев, 1926, с.98; Ласточкин, 1926, с.162 — 163.

⁵⁶ К сожалению, для этого периода отсутствуют работы, аналогичные исследованиям 20-х годов, поэтому для получения информации приходится использовать материалы центральных газет, что, конечно, искажает реальную картину. Тем не менее, приводимые вполне можно использовать для получения качественного представления о происходящих процессах.

⁵⁷ Отчеты из других городов воспроизводят ту же лексику. Вот, например, фрагмент репортажа ленинградского корреспондента: «Самые красивые цветы, самые лучшие сочетания красок подобрали трудящиеся Ленинграда для двух бесконечно повторяющихся лозунгов: “Жить стало лучше, товарищи! Жить стало веселее.”, “Спасибо товарищу Сталину за счастливую и радостную жизнь!”» (Правда, 1936, №121, с.3).

⁵⁸ Во многих лозунгах происходит просто замена субъекта («Сталин» заменяется на «партия») с сохранением всех предикатов, причем такая ситуация закрепляется и затем воспроизводится на всем протяжении советской истории. Так, если раньше за счастливое детство благодарили Сталина, то теперь на демонстрациях звучат «звонкие детские голоса»: «За детство счастливое наше спасибо партии родной». (См., напр., Правда, 1977, №122, с.1).

⁵⁹ «Оформление колонны посвящено славным делам колхозников Московской области.

— 126 пудов пшеницы с каждого гектара получено в колхозе имени Владимира Ильича, Ленинского района.

— В колхозе имени Сталина, Луховицкого района, надой молока от каждой коровы составил 4,513 килограммов.

— В колхозе имени Ворошилова Ухтомского района получено с каждого человека 210 центнеров картофеля, 567 центнеров капусты, 420 центнеров помидоров.» — пишется в одном из отчетов о демонстрации (Правда, 1954, №122, с.2).

⁶⁰ Еще раз подчеркнем, не давая здесь строгих дефиниций, что речь идет об экзистенциале «советское государство» или, точнее, об экзистенциале «Мы», объединяющем в себе всех относящихся к первому экзистенциалу субъектов.

⁶¹ Отметим, что несмотря на различие праздников, призывы к ним практически совпадают по содержанию, претерпевая лишь синхронные изменения год от года. Поэтому мы можем использовать призывы к любому празднику, не учитывая его специфики.

⁶² Отметим, что нашей задачей в данной работе не является подробное исследование жанра «призывов» с изучением динамики развития этого жанра, поэтому выбор конкретных дат носит весьма приблизительный характер и не вытекает из анализа внутренних закономерностей процесса. Подчеркнем тем не менее, что такие закономерности (как показывает даже поверхностный взгляд на весь массив «призывов») расходятся с общими закономерностями развития советской истории: часто кардинальные изменения в политической ситуации не проявляются в изменениях содержания «призывов» и наоборот.

Примечания к пятой главе

¹ В первом приближении экзистенциал, о котором пойдет речь, можно обозначить словом «вождь». В дальнейшем это обозначение будет уточнено.

² Одним из наиболее последовательных ее воплощений является роман Дж. Оруэлла «1984». Преимущество Оруэлла перед современными историками, работающими в парадигме тоталитаризма, аналогично преимуществу Пигмалиона перед Прокрустом:

первый сам творит реальность, соответствующую сложившемуся в сознании образу, второй вынужден деформировать заготовку, уже имеющийся в наличии.

³ В качестве примера того, что описанный подход часто является определяющим даже в очень авторитетных исторических исследованиях, можно привести фундаментальный труд М.Геллера и А.Некрича «Утопия у власти». Вот несколько цитат из этой работы: «Планы будущего государства, будущего общества кристаллизуются у Сталина, можно полагать, в конце 20-х годов... Спокойствие на границах было необходимым условием успеха «революции сверху», начатой Сталиным... Некоторые американские историки называют завершающие годы первой пятилетки «Большим отступлением». Именно такое представление о своих действиях Сталин и хотел вызвать: после безумных цифр сталинского пятилетнего плана, даже шаг назад к цифрам по-прежнему невыполнимым, но сократившимся, казался победой здравого смысла.» (Геллер, Некрич, 1995, с.262, 264, 276).

⁴ Здесь, как это ни парадоксально, критики тоталитаризма сходятся с его апологетами, также игнорировавшими как случай, так и объективные законы социального развития, видевшими во всем злой умысел и постоянно искавшими «стрелочника». Отметим, кстати, что подобный образ мыслей был присущ не только большевикам, но являлся характерной чертой всего революционного движения в России и имел глубокие основания в «потенциальном тексте» русской культуры. Дело Азефа и волна других разоблачений подобного рода, имевших место в начале века, частично связаны с этим синдромом. См.: Флейшман, 1992, с.27–28.

⁵ Некоторые историки утверждают, хотя и не до конца последовательно, что часто действия Сталина были присущи беспорядок и хаос, а не расчет и злой умысел. См., напр.: Максименков, 1997, с.3. Об уровне интеллектуального развития Сталина см. уже упоминавшуюся статью Баткина (Баткин, 1989), в которой тот прямо называется посредственностью, сопоставимой с персонажами Зощенко.

⁶ Вот пример рассуждений подобного рода: «Очевидно, что... для громадных масс неграмотного или полуграмотного народа изгоняемая и уничтожаемая религия (массовое взрывание церквей, сожжение икон, расстрелы и преследования священнослужителей) требовала неукоснительной замены. Ею и стал адаптированный к этим массам марксизм. Проводил же эту адаптацию (т.е. своеобразную «христианизацию» марксизма, превращая его в символ веры) Сталин, он и занял постепенно опустевшее место бога — с тем большей естественностью, что уже был «царем», занявшим опустевший «трон», извечно почитаемым за наместника бога на земле.» (Капустин, 1989, с.376).

⁷ См., напр., следующее утверждение: «Пустующее место свергнутого христианского Бога заняла не новая божественная личность теистической модификации (для этого ей не хватало полной трансцендентной сущности), а забытое почти два тысячелетия тому назад языческое божество, которое может безжалостно карать, жестоко наказывать, беспощадно убивать, единовластно решать вопросы жизни и смерти.» (Джрпазян, 1988, с.68).

⁸ Такая установка требует тщательного отбора используемого материала. В связи с этим вызывают большие сомнения утверждения некоторых западных исследователей о связи «культы личности» с процессами сакрализации монарха и святых князей в дореволюционной России. Наличие такой связи несомненно для отдельных групп советского общества, но она имеет, как мы убедимся в дальнейшем, весьма далекое отношение к советской культуре. См.: Такеп, 1991, с.21–22, 65, 257, 286; Tumarkin, 1983, p.3, 9–11.

⁹ Об этом прекрасно сказал Глеб Успенский в своей «программной» статье «Власть земли»: «Таким образом, у земледельца нет шага, нет поступка, нет мысли, которые бы принадлежали не земле... она забрала его в руки без остатка, всего целиком, но зато он и не отвечает ни за что, ни за один свой шаг. Раз он делает так, как велит его хозяйка-земля, он ни за что не отвечает: он убил человека, который увел у него лошадь, — и невиновен, потому что без лошади нельзя приступить к земле; у него перемерли все дети — он опять не виноват: не родила земля, нечем кормить было; он в гроб вогнал вот эту свою жену — и невиновен: дура, не понимает в хозяйстве, ленива, через нее стало дело, стала работа. А хозяйка-земля требует этой работы, не ждет. Словом,

если только он слушает того, что велит ему земля, он ни в чем не виновен; а главное, какое счастье не выдумывать себе жизни, не разыскивать интересов и ощущений, когда они сами приходят к тебе каждый день, едва только открыл глаза! Дождь на дворе — *должен сидеть дома*, ведро — *должен идти косить, жать и т.д.* Ни за что *не отвечая*, ничего сам *не придумывая*, человек живет только *слушаясь*, и это ежеминутное, ежесекундное послушание, превращенное в ежеминутный труд, и образует жизнь, не имеющую, по-видимому, никакого результата (что выработают, то и съедят), но имеющую результат именно в самой себе.» (Успенский, 1977, с.211). Ср. Романов, 1991, с.162 — 163.

¹⁰ См., напр.: Селищев, 1928, с.206 — 207.

¹¹ «Теоретизация» мышления советского человека была многофакторным явлением. Один из важных аспектов такой теоретизации выражается в понятии «культуранности». Суть явления, описываемого этим понятием, сводится к «интимизации» жизни, к созданию особого интимного пространства, материальным воплощением которого становятся скатерти, занавеси, абажуры, а одним из важных следствий — возможность читать историю ВКП(б), размышляя над каждой строчкой при свете настольной лампы (См. Волков, 1996, особ. с.204 — 206, 210 — 211).

¹² Процесс «первичной теоретизации» культуры привел ее носителей в состояние, в чем-то аналогичное «переходному возрасту», одной из характеристик которого является переход от «наивного» к абстрактному мышлению, требующий освоения большого числа понятий, не имеющих аналогов в повседневном опыте.

¹³ Не стремясь к поверхностным аналогиям, отметим, однако, что совмещение перехода от циклической к линейно-прогрессивной модели времени с возникновением наделенной сакральными полномочиями структуры, выполняющей роль передаточного механизма между моделями, уже встречалось в истории культуры, причем появление такой структуры (имеется в виду церковь) сопровождалось жесткой регламентацией и упорядочиванием жизни. Это произошло в древнееврейской культуре после возвращения части евреев из вавилонского плена, когда формирование теократического государства стало другой стороной «преобразования круга в прямую». См. об этом: Вельгаузен, 1909.

¹⁴ При анализе этого письма сразу встает вопрос о редакторской правке. Отметим, что письма Сталину становятся непременным атрибутом центральных газет в тридцатые годы. При этом письма середины и конца тридцатых годов подвергаются явной редакторской обработке и удручают своим стилистическим однообразием, однако первые письма такая обработка затрагивает в минимальной степени, и они сохраняют, кажется, чистоту подлинника. В качестве дополнительного аргумента можно сослаться на общность стиля этих писем и дневников «простых» советских людей, которые писались для себя и которых не касалась рука редактора. См., напр., рассуждения о политике в одном из таких дневников (Козлова, Сандомирская, 1996, с.159).

Отметим при этом, что вопрос о редакторской правке не имеет для нас решающего значения, так как мы говорим об «идеальном» носителе советской культуры, портрет которого воссоздается по материалам газет и журналов.

¹⁵ Так, Гитлер, например, по утверждениям исследователей, не слишком интересовался политической повседневноностью, оставляя практические вопросы в ведении своих заместителей. См. Bullok, 1991, p.478.

¹⁶ «Партия уверена, что в ближайший период под руководством ЦК и его генерального секретаря тов. Сталина она одержит окончательную и полную победу над капиталистическими элементами в стране пролетарской диктатуры и даст этим мощный толчок победе революции в международном масштабе.

Стальская ленинская партия под руководством ЦК и ее генерального секретаря тов. Сталина добьется этой победы, доведет до конца дело Владимира Ильича...

В день твоего 50-летия — привет тебе, вождю партии, старой большевистской гвардии, и ленинскому ЦК ВКП(б).» (Правда, 21 декабря 1929 г., №301, с.1)

¹⁷ См., напр., Правда, 18 июня 1931 г., №166, с.1; 25 января 1932 г., № 24, с.1; 30 января 1932 г., №29, с.1; 8 октября 1932 г. № 279, с.1; 1 мая 1933 г., с.1. Иногда в тексте отсутствует один из членов триады, но тогда его наличие восстанавливается по контексту.

¹⁸ Представления о том, что произошедшие изменения связаны с физическим уничтожением Сталиным «ленинской гвардии», наиболее думающих и сознательных коммунистов, не являются вполне корректными. Первая «чистка» состоялась в 1926 году, когда Сталин не обладал еще всей полнотой власти, и анализ связанных с ней газетных материалов показывает, что она в большей степени соответствует воле партийных низов, чем навязанной кем-то сверху воле. Стремление вывить всех оппозиционеров и «рассуждающих интеллигентов» — это стремление не принадлежит исключительно Сталину, оно выражает, скорее, стремление живущей «в сегодняшнем» и бесконечно далекой от всех тактических и теоретических споров массы сохранить ориентацию в чужом для нее пространстве. Данко должен быть один, а если их несколько и ведут они в разные стороны, добра от этого не жди. Действительно, любая дискуссия, смысла которой не понимаешь, кажется пустым философствованием, только мешающим решению насущных проблем. Такая дискуссия уместна в буржуазном парламенте, где работают профессионалы, для которых юридические и экономические абстракции звучат как признание в любви, и неуместна среди массы недавно обученных грамоте людей, бегущих от этих абстракций, как от огня.

¹⁹ Партия начинает называться партией Ленина-Сталина (напр., Правда, 10 ноября 1935 г., №309, с.2), о марксизме-ленинизме говорится как об учении Маркса-Энгельса-Ленина-Сталина (напр., Правда, 3 апреля 1934 г., №92, с.1).

²⁰ См., напр., статью Микояна «Сталин — это Ленин сегодня» в юбилейном номере «Правды», посвященном 60-летию Сталина (Правда, 21 декабря 1939 г., с.6).

²¹ В некоторых исследованиях приводится другой набор эпитетов, связанных с именем Сталина. Сталин называется в приводимых текстах «Солнцем нашего времени», «глубочайшим знатоком Гегеля и Аристотеля», «вершиной интеллигентности наряду с Сократом», «лучшим знатоком русского языка» и др. (См.; Carmichael, 1976, p.14–15). Однако при обращении к такого рода текстам нужно помнить, что они — скорее экзотика, чем норма. В противном случае могут возникнуть опасные aberrации, искажающие истинное положение вещей.

²² Иногда в одном письме парадоксально соседствуют «ты» и «Вы». См., напр. «Правда», 2 ноября 1935 г., №303, с.1.

²³ Пожалуй, подобная очевидность и приводила к тому, что эти составляющие просто перестали замечать, обратившись к периферийным элементам экзистенциала и находя в культе Сталина христианские или языческие истоки.

²⁴ Об этом недвусмысленно говорят и сами тексты обращений к Сталину. «Тов. Сталин, приветствуя тебя, мы в твоём лице приветствуем всю большевистскую партию, непримиримо борющуюся со всеми шатаниями как в своих рядах, так и в рядах рабочего класса.» — пишут Сталину в день его пятидесятилетия рабочие Трехгорки (Правда, 21 декабря 1929 г., №301, с.7).

²⁵ Огромное значение во «взрослении» поколения, бесспорно, сыграла война. По свидетельствам очевидцев, фронтовики, севшие на институтские скамьи в первые послевоенные годы, отличались от вчерашних школьников зрелостью суждений и гораздо более критическим отношением к режиму.

Примечания к шестой главе

¹ В ходе полемики П.Егоров высказался весьма категорично: «Я предлагаю новую свадьбу отменить. А о ненужности обрядов читать лекции.» (Рабочая Москва, 9 апреля 1924 г., №81). Еще одним примером подобной позиции является статья «Никаких крестин, никаких “октябрин”» (Рабочая Москва, №18, 22 января 1924 г.).

² Ср. следующее замечание В.Шкловского: «Возьмем слово “октябрины”, оно образовано из октябрин и крестин.

Несомненно, что это слово втягивает понятие в поле религиозного обряда. Оно не только вытесняет обряд, но и носит в себе его следы.

Оппозиция, имевшая место в некоторых коллективах против “октябрин” — вероятно, вызвана “инами”, так как это окончание несет в себе неожиданный, но навязчивый смысловой тон» (Шкловский, 1924, с.54).

³ Близкие к этому утверждения содержатся и в некоторых других статьях. См., напр., статью П. Петрова «Новая свадьба нужна» (Рабочая Москва, 25 марта 1924 г., №68, с.4), а также статьи «“Октябрины” нужны» (Правда, 8 февраля 1924 г., №31, с.5) и «Еще раз об “октябринах”» (Правда, 9 февраля 1924 г., №32, с.7).

⁴ Похожей точки зрения придерживался и писатель В.В.Вересаев. См.: *Вересаев*, 1926, с.5–6.

⁵ Автору удалось зафиксировать десять описаний обряда, приводимых в газетах «Правда» и «Рабочая Москва» за 1924 г. Все они подтверждают общую картину.

⁶ То, что именно процедура имянаречения и присутствие «крестника», делающего подарок, являются главными элементами советских «октябрин», подтверждают описания и такого абсолютно невозможного в христианской традиции действия, как «октябрины» завода. Мы уже упоминали в прошлой главе об одних таких «октябринах», здесь коснемся других. Церемониал этих «октябрин», в процессе которых Янковскому сахарному заводу присваивалось имя газеты «Правда», состоял в появлении представителя газеты, выполнявшего роль крестника, и вручении им одному из «родителей» (секретарю ячейки) папки с адресом (см.: Правда, 23 ноября 1924 г., №267, с.6).

«При крещении как возрастных, так и младенцев должны быть восприемники. При крещении возрастных восприемники служат к тому, чтобы: 1) быть свидетелями и поручителями веры и обетов крещаемого и таким образом устранить в крещении их всякий обман, подлог, лицемерие и проч.; 2) отвечать при крещении за таких, кои по болезни не могут сами за себя дать ответов. При крещении младенцев восприемники бывают для того, чтобы произносить вместо их Символ веры и необходимые ответы и впоследствии иметь попечение о научении вере и нравственности воспринятых ими» (*Булгаков*, 1983, с.987; ср. *Боголюбов*, 1902, с.11).

⁸ В уже неоднократно использованной нами работе А.Р.Лурии такой «испорченный телефон» демонстрируется в ходе эксперимента с повторением силлогизмов: испытуемому предлагают три предложения, представляющие собой силлогизм, и просят повторить эти предложения как можно точнее. После первого повторения текст силлогизма воспроизводился еще раз и испытуемому предлагается еще одна попытка. Приведем фрагмент из описания этого эксперимента:

«Дается силлогизм: Драгоценные металлы не ржавеют. Золото — драгоценный металл. Ржавеет оно или нет?

Приведем примеры повторения этого силлогизма (цифры в скобках — воспроизведение при последовательном предъявлении силлогизма).

Исп. Курб., 18 л., дехканин отдаленного района, неграмотный.

“Драгоценные металлы — ржавеют или нет? Золото — ржавеет или нет?”

Исп. Гал., 17 л., дехканин отдаленного района, малограмотный.

“Драгоценные деньги ржавеют... что-то еще было, я забыл.” (1)

“Драгоценные металлы — ржавеют или нет?” (2)

Исп. Султ., 20 л., дехканин отдаленного района, малограмотный.

“Драгоценные металлы ржавеют.” (1)

“Драгоценные металлы — ржавеют или нет?” (2)

Исп. Иганберды, 34 г., киргиз, неграмотный.

“Драгоценные металлы ржавеют. Драгоценное золото ржавеет.” (1)

“Драгоценное золото ржавеет или нет?” (2)

“Драгоценные металлы — ржавеют или нет? Драгоценное золото ржавеет или нет?” (3)

Исп. Мамлак, 32 г., дехканин, малограмотный.

“Все дорогие... золото тоже дорогое... ржавеет оно или нет?”» (Лурия, 1974, с.109).

⁹ Самодин (ед. ч.), самоди (мн. ч.) — так нганасаны называли себя и энцев, близкую к ним народность (от слова «самоед»).

¹⁰ Можно вспомнить, например, об обычае, по которому крестная мать должна сшить или купить рубашечку для младенца (*Булгаков*, 1993, с.987; *Брен*, 1887, с.25), или об обычае, обязующем крестного отца заплатить священнику за свечи, а также

дать несколько копеек ребенку «на зубок» и повивальной бабке (*Вильер-де-Лиль-Адам*, 1871, с.44), а также массе других обрядов и поверий, связанных с ролью кума и кумы в крестинах (см., напр., *Ящуржинский*, 1893, с.4—5; *Овсянников*, 1880, с.62).

¹¹ Мы не будем останавливаться на обрядах «красных свадеб» и похорон из-за недостаточности материала, но те скудные фрагменты, которые имеются в наличии, показывают, что в целом описанный механизм сохранился и в этом случае.

¹² Ритуалы 30-х и 40-х годов были связаны не с прошлым, как с самостоятельной реальностью, а с настоящим и не предполагали никакой рефлексии. В центре этих ритуалов стояла личность Сталина, а такие экзистенциалы, как «Ленин», «Октябрьская революция», включались в главный экзистенциал и через него становились элементом настоящего. Эти понятия были как бы атрибутами образа Сталина, его необходимыми составными частями, и вне этого контекста не мыслились. (Еще раз подчеркнем, что речь идет о советской культуре, а не о самосознании всего советского общества, в котором всегда были критически мыслящие люди, относящиеся к Сталину весьма настороженно). Со смертью Сталина эти экзистенциалы как бы разорвали пуповину, связывающую их с настоящим и вернулись в прошлое, породившее их.

¹³ В работах западных исследователей советской культуры утверждается, что нечто аналогичное описанным изменениям происходило значительно раньше, в середине 30-х годов и сопровождалось переходом от этики коллективности к индивидуалистическим ценностям (см. *Dunkham*, 1976, p.14, а также *Волков*, 1996, с.197—198). Кажется, однако, что здесь имеет место некоторая аберрация. Основной идеологический тон оставался неизменным на всем протяжении сталинского периода советской истории. В отдельные моменты к нему присоединялись различные обертоны, дополняющие, уточняющие картину, но не изменяющие ее принципиально. В шестидесятые годы произошло изменение основного тона.

¹⁴ См. статью *А.Усаковского* «Нужны советские обряды» (3 октября, №235, с.6), а также статью *Евг.Кругера* «Спор продолжается» (5 декабря, №288, с.2).

¹⁵ См. ряд статей в номерах от 13 августа (№190), 26 августа (№201), 11 сентября (№215).

¹⁶ Интересно, что авторы некоторых статей с ностальгией вспоминают rites of passage 20-х годов (см., например, статью *А.Усаковского* в «Известиях»).

¹⁷ Можно вспомнить здесь замечание *Х.Лэйн* о том, что обряды представляют собой идеологические шоры «для дураков». Истинным коммунистам они не нужны, тем и с религией все ясно, и с коммунистической моралью и этикой у них все хорошо.

¹⁸ Еще раз отметим, что приведенное описание не является плодом необузданной фантазии его автора. Все основные его структурные элементы в более сжатом или фрагментарном виде присутствуют и в других работах (см. Наши праздники, 1977, с.135—136; *Нагирияк и др.*, 1965, с.18; *Ельченко*, 1976, с.41).

¹⁹ В описаниях других видов rites of passage партийные работники играют определяющую роль.

²⁰ Приведем в качестве примера краткое описание посвящения в рабочие на ленинградском заводе «Электросила»: «На сцену выносятся знамена трудовых побед. В почетный караул становятся лучшие рабочие завода. К молодым рабочим обращаются ветераны труда, коммунисты и комсомольцы. Они призывают молодое поколение с честью нести звание электросиловцев. Молодым рабочим вручаются памятки или наказы от рабочего коллектива. Генеральный директор предприятия вручает им заводские удостоверения и пропуска, поздравляет с приемом в трудовую семью. Молодым рабочим дарят книги, именные инструменты» (Наши праздники, 1977, с.51).

²¹ Отчет об одной из первомайских демонстраций так и называется «Демонстрация любви к Родине» (Правда, 2 мая 1950 г., №192, с.3).

²² Текст этой присяги приводился нами в четвертой главе.

²³ См., напр., Правда, 19 июня 1934 г., №167, с.1; 20 декабря 1934 г., №349, с.1.

Научное издание

Владимир Владиславович Глебкин

РИТУАЛ В СОВЕТСКОЙ КУЛЬТУРЕ

Сдано в набор 15.11.97 Подписано в печать 25.12.97 Формат 60х84/16.
Бумага офсетная №1. Печать офсетная. Уч.-изд л. 11. Физ.п.л.10.5
Тираж 1000. Заказ № 4352

Отпечатано в Производственно-издательском комбинате ВИНТИ
140010, Люберцы, Октябрьский пр-кт, 403. т. 554-21-86

«Янус-К». Лицензия на издательскую деятельность №ЛР 064784 от 02.10.96.



Какие факты считать ритуальными
и какую культуру считать советской?

Что мы имеем в виду, когда говорим
«ритуал» или «советская культура»?

У всех нас есть интуитивное понимание
этих терминов, создающее иллюзию
очевидности. Глаз, не останавливаясь,
пробегают их при чтении, они постоянно
встречаются как в монографиях, так и
в научно-популярных статьях,
однако интуитивная очевидность
превращается в серьезную проблему
при попытке понятийного определения.

Путь от интуиции к понятию долг
и чем очевиднее интуиция, тем сложнее
его проходить.