

к минимуму ритуальную составляющую первобытного двуединства, оставляя и развивая, как бы высвобождая только зрелищную часть действия. Непонятно, под воздействием каких сил происходит этот процесс.

Однако, как показывает анализ этнографических данных, структурная связь между понятиями ритуала и театра реализуется не в «вертикальной», а «горизонтальной» плоскости. Театр возникает и существует параллельно ритуалу в качестве его ложной версии (внешней «оболочки», периферической или профанной зоны). Эти зоны достаточно четко разграничиваются посредством противопоставления мужского и женского мира. В разных культурах и в разные эпохи отношение «театр—ритуал» объективируется (репрезентируется) в различных формах, отражающих «сближение» или «отдаление» терминов данного отношения. В первобытных культурах мы наблюдаем относительное равновесие, в развитых цивилизациях это равновесие может нарушаться в сторону одного из терминов. Иллюстрацией этому служит привычное противопоставление понятий европейского и восточного театра. Ритуальная составляющая не исчезает, но либо видоизменяется так, что мы перестаем воспринимать это новое состояние как эквивалент сакрального, либо замещается чем-то привнесенным извне так, что единство (дополнительность) этой поздней «вставки» со старой оболочкой кажется чем-то факультативным.

### **Праздник и ритуал. Средневековье и архаика**

Хейзинга проводит важную мысль об особой связи игры с праздником. Опираясь на идеи венгерского ученого Кароя Кереньи, он находит параллель между понятиями игры и праздника, говоря о том, что «между праздником и игрой по природе вещей существуют самые тесные отношения» [Хейзинга 1992 : 34].

Как известно, существует два способа постановки проблемы происхождения праздничной культуры (игры, театра, карнавала): либо праздник возникает в эпоху позднего средневековья, либо восходит к архаическому комплексу обрядов [Абрамян 1983 : 51, 53, 55, 59, 187; Петрухин 1984 : 145; Гу-

ревич 1985 : 142, 143]. В обоих случаях решение имеет вид эволюционного построения.

Праздник, включающий в себя агон (игру в узком смысле слова) и театр, обязательно сопровождает архаический ритуал в качестве его неотъемлемого элемента. В «исходном» состоянии, т. е. внутри архаической культуры, *праздник* в целом соотносится с *обрядом* как периферия и священный центр. Из приведенных выше описаний можно было заметить, что общим признаком театра и агона является пограничный характер («лиминальность») обоих институтов по отношению к ритуалу, их соотнесенность либо с открытием, либо с закрытием ритуала. Следовательно, происхождение праздника состоит не в превращении ритуала в праздник, а в превращении праздника в самостоятельную сущность по отношению к ритуалу. Таким образом, решение проблемы происхождения праздника заключается в функциональном (синхронном) подходе.

Праздник, или игровая культура, существует в двух измерениях, в эволюционном и функциональном. Первоначально, будучи частью структуры архаического ритуала, праздник трансформирует, если угодно, деформирует свою сущность по мере угасания (или подавления) традиции с чисто ритуальной начинкой. О том, что расцвет праздничной (смеховой) культуры является продуктом позднейших эпох, возможно, говорит проявление в нем таких нехарактерных для архаики оппозиций, как «добро — зло», «счастье — несчастье», «чет — нечет», «правое — левое». Особенно примечателен отчетливо *игровой* характер этих оппозиций.

Во-первых, можно говорить о сугубо магической (практической с внутренней точки зрения традиционной культуры) природе двух основных составляющих праздника, театра и игры (агона). Отвечая на вопрос, что общего между борьбой *за что-либо* и представлением *чего-либо*, мы пытались понять для чего либо то, либо другое делается в архаической культурной среде. Все, что находится в сфере праздника, — это магия мгновенного (первого) действия. С точки зрения цели все подпадающее под действие экзотерической версии священного ритуала, связано с идеей контролируемой утечки экзотерической информации, со снятием границ между посвященными и непосвященными. По Бахтину, праздник создает «как бы единое народное целое» [Бахтин 1965 : 276]. Сходные черты, в частности функцию установления психологического равнове-

сия, А. Ломмель обнаруживал в австралийских корробори [Lommel 1952 : 40]. Ограничение игрового действия небольшими интервалами праздничного времени совпадает с идеей концентрации, следовательно, усиления магического воздействия.

Во-вторых, следует подчеркнуть синхронный характер происхождения праздника (игры и театра) по отношению к ритуалу как его экзотерической части. Однажды возникнув, структура «эзотерическое—экзотерическое» продолжает сохраняться на всех последующих стадиях развития культуры, в рамках которых она приобретает новое наполнение. Особенно примечателен изоморфизм этой структуры оппозициям, являющимся существенными при определении предметной области этнографии как в теории («первобытная—крестьянская культура», «традиция—современность»), так и в практике полевых исследований при установлении отношений между исследователем и информантом, информантом и исследователем («посвященный—непосвященный»).

При определении роли, которую играет в построении предметной области этнографии структура «первобытная—крестьянская культура», ключевым моментом служит сравнение архаических культов плодородия и средневековых календарных праздников. Рассмотрим сюжеты культов плодородия аборигенов Австралии, взяв для этого небольшой фрагмент обрядовой жизни аборигенов северо-востока п-ова Арнемленд из материалов супругов Берндт [Berndt, Berndt 1999 : 282—286].

Обряды Кунапипи проводятся в сезон изобилия пищи, являясь магическим средством подготовки к приходу сезона дождей, способствующих наступлению нового изобилия пищи. Действия разворачиваются между двумя локациями: священной площадкой и общим лагерем. В течение первых нескольких недель мужчины исполняют на основной стоянке экзотерические версии песен, связанных с церемонией Кунапипи; женщинам отводится функция исполнения танцев. Знаком завершения серии первых церемоний профанного характера служит звук гуделки («звучащей дощечки»), доносящийся со «священной земли». Этот звук отождествляется с голосом Юлунгула, или Змеи Радуги.

Юношей уводят на священную площадку, и женщины оплакивают их как умерших, ибо считается, что их «проглотил» Юлунгул (священная площадка символизирует собой тело Юлунгула). Ритуальные танцы, по большей части имитирую-

щие коитальные действия, посвящены различным тотемическим существам, которые спаслись от мифических Сестер Вавалаг, нырнув в воды священного водоема Мурувул. Наиболее важным считается танец поссума. При исполнении этого танца актер надевает пояс со свисающим длинным куском коры («пеннисом»).

На ритуальной площадке Мурувул символизирует яма *нанггару* (по ходу действия танцоры, изображающие различные тотемы, прыгают в эту яму). Это продолжается несколько недель, пока роется *ганала*, большая канава в форме полумесяца — символ женского чрева. По традиционному сценарию посвящаемых сажают в яму *ганала* и накрывают кусками коры. Здесь символические действия по посвящению в тайное знание («протирание глаз» неофитам и пр.) тесно переплетены с семантикой рождения. Мужчины вытаскивают юношей из канавы, вскрывают вены на руках и кропят канаву кровью, кровью Сестер Вавалаг.

На этом завершается сакральная часть обрядов Кунапипи. Отдельные эпизоды церемонии выносятся за пределы ритуального пространства, запретного для непосвященных, женщин и гостей из других локальных групп. Так, на стадии исполнения тотемических танцев мужчины однажды покидают священную площадку. На пути к основному лагерю они встречают женщин, которые сидят, спрятавшись под циновками, и танцуют вокруг них, изображая Юлунггула, почувшего запах крови Сестер Вавалаг. Поскольку женщины укрылись под циновками, мужчины никого «не видят» и, получив от них угощение, возвращаются на ритуальную площадку.

На заключительной стадии церемонии устраиваются еще два публичных представления: церемониальный обмен женами и возвращение юношей в главный лагерь. Ритуальному совокуплению *гурангара* предшествует короткое представление по мотивам мифа о Юлунггуле и Сестрах Вавалаг. Здесь мужчины и женщины меняются ролями. Женщины — актеры, мужчины — зрители. В частности, женщины исполняют танец бандикута. После этого, разбившись на пары, участники ритуала удаляются в заросли. Примечательны два момента. Во-первых, церемония *гурангара* объединяет представителей различных локальных тотемических групп, а во-вторых, при ее проведении допускаются «инцестуозные» связи между классификационными тещами и зятьями.

Возвращение юношей обставляется как новое рождение на глазах всех присутствующих на собрании. Между священной площадкой и основной стоянкой сооружается навес *дьебалмандьи* — символическое чрево. Двое мужчин, членов тотема змеи, взбираются на столбы навеса, призывая всех приблизиться к *дьебалмандьи*. Женщины и дети усаживаются вокруг сооружения, накрыв себя циновками или кусками коры. Мужчины исполняют танец летающей лисицы, подражая крику животного («на самом деле», т. е. для посвященных, это крик Сестер Вавала). Затем они тычут палками в прячущихся женщин и детей и сбрасывают с них покрывала (куски коры и циновки), чтобы они могли видеть, как из ветвей навеса появляются («рождаются») посвящаемые юноши.

Судя по всему, одна из основных характеристик культов плодородия в сравнении с обрядами размножения состоит в том, что первые тематически привязаны к обрядам возрастной инициации. Это вроде бы подтверждает правильность стратегии определения культа плодородия через понятие обряда размножения, а именно: зная, что такое обряд размножения, путем сравнений можно достаточно легко выявить существенные признаки института культов плодородия. Тем не менее более внимательное прочтение фактов настраивает на другой лад. Правильнее сопоставлять культы плодородия Северной Австралии с инициационными фестивалями Центральной Австралии. Речь идет об обрядовых циклах *энгвур* (*ингкура*) аборигенов аранда. Ядро этих обрядов составляют длинные серии церемоний, принадлежащих различным локальным тотемическим группам. Фактически каждая такая церемония представляет собой обряд размножения, совершаемый как бы формально. Отсюда традиция западных аранда использовать для обозначения обрядов размножения два термина — *интичиума* («ввести во что-то» или «познакомить» и «показать, как что-то делается») и *мбатьялчачиума* («порождать», «производить», «повышать плодovitость», «приводить в лучшее состояние»), — долженствующие соответствовать цели простого ознакомления, или обучения, и подлинного магического размножения тотемических особей [С. Strehlow 1910 : 1, 2].

Можно сказать, культы плодородия являются рекомбинацией элементов завершающих стадий инициации типа *энгвур*. Последние обладают той же двойной структурой эзо- и экзотерического. Это тайные тотемические обряды, которые

проводятся в кругу посвященных, и созданные по их мотивам публичные церемонии, предназначенные для непосвященных. Одним из аспектов инициации является посвящение индивида в брачноспособное состояние. С этим связана насыщенность «эротикой», фаллической символикой ритуалов, входящих в *энгвура*.

В рассматриваемом отношении отличие культа плодородия состоит, пожалуй, только в том, что внутри него тотемические танцы исполняются по единому сценарию. Роли между различными тотемами распределены по отдельным эпизодам, поэтому ритуальные танцы, посвященные отдельным видам, обладают магическим воздействием не сами по себе, а только в совокупности друг с другом, ради достижения плодородия природы в целом. Здесь идея тотемического разделения труда, кажется, доводится до своего логического предела.

На основе анализа культов плодородия аборигенов Австралии возможна несколько иная постановка проблемы происхождения праздника («смеховой культуры») народов Европы, если под праздником понимать систему различных форм *игры* и *театра*. В рамках концепции «первопраздника» Л. А. Абрамяна праздник как явление культуры, видимо под влиянием работ В. Я. Проппа, возводится к архаической инициации (кстати говоря, на австралийских примерах), но описывается в терминах теории карнавальной культуры М. М. Бахтина [Абрамян 1983]. Более весомым на этом фоне выглядит мнение А. Я. Гуревича, что мы не можем проследить истоки европейской праздничной культуры дальше эпохи позднего средневековья [Гуревич 1985 : 142, 143]. Следует также помнить, что В. Я. Пропп, предвзято свое исследование русских аграрных праздников, отмечал, что достоверные записи имеются только со времени XIX в., поэтому «их происхождение и развитие надо суметь прочесть из самих памятников» [Пропп 1963 : 6].

Можно выдвинуть гипотезу, что карнавальная культура складывается, или принимает окончательную форму, в результате соединения древних компонентов экзотерической практики с элементами средневековой, письменной, религиозной культуры, которые приняли на себя функции вытесненного ими древнего ядра. Стоящую перед нами задачу можно понимать следующим образом. При очевидном сходстве элементов календарных земледельческих праздников и архаических ритуалов между этими явлениями культуры существуют

принципиальные различия. В структурном отношении праздник абсолютен, ритуал относителен. Праздники характеризует многообразие, дискретность, «квантовость» событий. Напротив, архаические ритуальные комплексы отличаются однообразием и непрерывностью, представляя собой единое событие, растянутое во времени. Календарный праздник в отличие от ритуала семантически краток и обычно разворачивается из какого-либо одного предмета или действия (в этом плане японские праздники удивительно похожи на европейские). Пример такой «афористичности», краткости и образности — аграрные праздники русских [Пропп 1963 : 5]. Этому соответствует привязка к календарю — к «малым временным циклам», неделям или суткам [Байбурин 1993 : 14].

Рассматривая праздничную культуру в целом, остается повторить то, что уже было сказано о двух его компонентах, игре и театре. Праздник не может генетически (эволюционно) восходить к первобытному ритуалу. Чем же тогда нам может быть полезен материал по культам плодородия охотников и собирателей Австралии как средство решения задачи происхождения аграрного праздника? Прежде всего функционально, т. е. выделением двух функционально различных сфер действия — посвященных и непосвященных. Именно те действия, которые связаны с участием в культе плодородия непосвященных, попадают под определение праздника в собственном смысле слова. Как сказано, праздник создает «как бы единое народное целое» [Бахтин 1965 : 276]. Ср. высказывания Л. А. Абрамяна по поводу нарушения границ между мужским и женским миром [Абрамян 1983 : 187]. В интерпретации У. Станнера в культуре аборигенов Австралии священное соответствует литургическим элементам обрядов, профанное — оргиастическим [Stanner 1989 : 21, 69].

По-видимому, культы плодородия в северной части Австралии возникают за счет слияния двух сюжетных линий, обрядов инициации и обрядов продуцирования (типа интичиума), и вместе с тем за счет расширения экзотерической части церемонии: женщины и дети участвуют практически во всех ритуальных эпизодах [Berndt, Berndt 1999 : 276—287]. О родстве рассматриваемых традиций можно судить по заключительной части цикла Кунапипи (см. выше). По принципам построения «культы плодородия» в большей степени напоминают карнавал, нежели театр с его идеей относительно замкнутого про-

странства. В основном это происходит за счет стирания границ между «актерами» и «зрителями».

Австралийские материалы говорят о том, что ритуал не предшествует празднику во времени и не тождествен понятию «первопраздника», но возникает с ним синхронно, как его составная, служебная часть. Праздник, включающий в себя агон (игру в узком смысле слова) и театр, обязательно сопровождает архаический ритуал в качестве его неотъемлемого элемента. В «исходном» состоянии, т. е. внутри архаической культуры, *праздник* в целом соотносится со священным *обрядом* как периферия («защитный пояс») и священный центр («ядро»). Кроме того, общим признаком театра (лицедейства) и игры (агона) является лиминальность обоих институтов по отношению к ритуалу, их соотнесенность либо с открытием, либо с закрытием ритуала. Следовательно, происхождение праздника состоит не в постепенном вырождении ритуала в праздник, а в превращении праздника в принципиально самостоятельную сущность по отношению к ритуалу.

«Праздник» — это не сам архаический ритуал, а лишь его экзотерическая версия. В этом смысле ядро любого архаического ритуала (ритуал как таковой) носит характер инициации в тайное знание. Как известно, организация праздничного пространства-времени часто строится на выносе/вносе, создании/уничтожении сакрального предмета, причем все основные действия разворачиваются в профанной зоне. Это означает, что праздник как самостоятельная функция культуры возникает в результате переноса акцента с содержания на форму, с центра на периферию. Содержание редуцируется, форма развивается. Внимание носителей традиции как будто перемещается с общего хода конкретной ритуальной процедуры на разработку отдельных элементов символики (украшения, детали костюма и декораций, растения, виды пищи, символические действия).

Принципиальное отличие праздника (обычая) от ритуала состоит в обобщенном характере цели, ибо основной смысл праздника состоит в обеспечении всеобщего эквивалента материального блага — пищи, плодородия, успеха, счастья, добра. Победа в состязании в рамках того или иного празднества рассматривается как пролог удачи и благополучия. Например, в г. Янаидзу (преф. Фукусима, Япония) существует традиционное праздничное соревнование: тот, кто быстрее всех поднимется по канату, тем самым обеспечит себе удачу в предсто-



ящем году [Маркарьян, Молодякова 1990]. С этим связана широко распространенная инверсия: целью праздника может стать экзорцизм, изгнание зла, избавления от порчи или искупление грехов (духовных или физических недостатков) [Ермакова 1991 : 31]. Если в основе ритуала лежит процедура производственной магии, то праздник строится на магии абстрактного счастливого прецедента. Все, что относится к сфере праздника, — это магия мгновенного (первого) действия. Вместе с тем это магия катарсиса, смеха, веселья, зрелищ, поздравлений, пожеланий, гаданий, обмена подарками, выигрыша, победы.

Ритуал *сопровождает* тот или иной природный цикл, праздник *открывает* или *закрывает*. Ритуал представляет собой некий непрерывный годовой, сезонный, природный цикл, состоящий из множества переходящих друг в друга мотивов, которые обладают той или иной степенью дискретности. Праздник же в своем предельном выражении всегда обладает только одним мотивом — ознаменования, чествования, поминовения, отмечания, поздравления, исполнения завета, снятия запрета и т. д. в рамках короткого периода времени («начала») и переноса, экстраполяции на большой («цельный») период времени. Фактически календарь расчленяет пространство обряда на отдельные «куски» в виде различных праздников. В теоретическом плане сказанное означает необходимость различать понятие обрядов природного цикла и календарных праздников (календарь — часть письменной культуры).

Однако это не означает, что дело ограничивается подобным «расчленением», что праздник *in sui* есть то, что «осталось» от некогда существовавшего единого организма. В архаическую эпоху праздник — это то, что происходит на сцене, а ритуал — это то, что совершается за сценой. В позднейшие времена совершаемое за сценой превращается в фантом или структуру, если под структурой понимать *нечто неактуальное, управляющее актуальным*. Сначала с переходом от охоты и собирательства к земледелию «пустота» заполняется поминальными обрядами (ср. материалы по Новой Гвинее). Как писал Пропп, «поминовение усопших в разных формах есть один из постоянных элементов аграрных обрядовых праздников» [Пропп 1963 : 14, 15]. Но окончательное сложение праздника *in sui* произошло, надо думать, в эпоху средневековья, когда роль «ядра» формально стали выполнять церковные

календарные обряды. Сходную ситуацию мы обнаруживаем при изучении структуры японских традиционных праздников [Маркарьян, Молодякова 1990].

Если в поисках промежуточного звена (на уровне структуры) взять Элевсинские мистерии,\* обнаруживается их фактическое тождество с культами плодородия. Это относится к составу частных обрядов — церемония посвящения (с обетом молчания и обычаем прятать посвящаемых от посторонних взглядов), элементы оргиастического поведения (использование бранных выражений, непристойные шутки), «причащение» священной пищей [Фрэзер 1983 : 369] — и к содержанию мифа о Деметре и Персефоне, греческого аналога австралийских Сестер Вавалаг. Основная интрига греческого мифа связана с похищением Персефоны Плутоном, владыкой страны мертвых, который уносит ее в подземный мир, но затем по велению Зевса отпускает ее в верхний мир к матери Деметре. Австралийский цикл, посвященный Сестрам Вавалаг, построен на мотиве проглатывания Сестер с их детьми Змеей Радугой (питон Юлунгул), которых он затем изрыгает из себя. В самом обряде мотив желудка мифического змея смешивается с мотивом материнского чрева (яма *ганала*/навес *дьебал-манды*), из которого «появляются» юноши, посвящаемые обрядами Кунапипи [Berndt, Berndt 1999: 282—286]. В сущности различия античной и австралийской версии «культов плодородия» сводятся лишь к наличию/отсутствию земледелия. Схема в обоих случаях оказывается одной и той же: исчезновение — возвращение, смерть — воскресение персонажей, символизирующих идею плодородия, и т. п.

Видимо, не вполне случайно о существовании традиционных праздников мы чаще говорим применительно к культурам, пережившим эпоху (культуру) средних веков. Вероятно, этим объясняется тот факт, что истоки европейской праздничной культуры не удастся проследить дальше эпохи позднего средневековья. В связи с этим весьма симптоматично выглядит вывод об отсутствии традиционных праздников в Океании (т. е. чего-то похожего на календарные обычаи Европы. — П. Б.) [Кожановская 1997]. Здесь естественное развитие древних традиций вмешательством европейской колонизации было

---

\* Пользуемся подсказкой Ю. Е. Березкина.

остановлено на этапе, примерно соответствующем эпохе античных мистерий.

С точки зрения предыдущего изложения между основными структурами австралийских культов плодородия и европейских календарных праздников не существует принципиальной разницы. Это также доказывает, что отношение «первобытная—крестьянская культура» невозможно интерпретировать в рамках эволюционных (диахронических) представлений. Крестьянские обряды не являются «пережитками» древних ритуалов, постепенно «деградирующих», исчезающих или истончающихся во времени. Праздник, или обычай в качестве обязательной лиминальной части священного обряда, возникает и развивается синхронно с ним, переходя из одной формации в другую. На этой основе мы можем прийти к выводу о том, что дилемма «первобытность—цивилизация» является внешней (диахронической) формой этнографии. Ее внутренней (синхронической) формой является дилемма «первобытная—крестьянская культура». Возвращаясь к уже сказанному по поводу средневековой культуры, в рамках крестьянской культуры в так называемых развитых обществах структура «сакральное—профанное» («эзотерическое—экзотерическое») сохраняется за счет контраста между церковной, доминирующей культурой высших слоев общества и народной, низовой культурой.