

В. Тэрнер

Символ и ритуал

**Москва
«Книга по Требованию»**

УДК 82-34
ББК 82
В11

В11 **В. Тэрнер**
Символ и ритуал / В. Тэрнер – М.: Книга по Требованию, 2024. – 273 с.

ISBN 978-5-458-34470-8

Сборник работ известного английского этнографа, социолога и фольклориста, в которых на основании материалов, добытых при полевых исследованиях в Африке, автор приходит к важным теоретическим выводам относительно функционирования символов, мифов и ритуальных церемоний. Основу сборника составляет книга В. Тэрнера «Ритуальный процесс», в которой автор вслед за крупнейшим франко-бельгийским фольклористом А. ван Геннепом исследует так называемые «обряды перехода», устанавливая общие закономерности в развитии традиционного общества в период «жизненных переломов».

ISBN 978-5-458-34470-8

© Издание на русском языке, оформление
«YOYO Media», 2024

© Издание на русском языке, оцифровка,
«Книга по Требованию», 2024

Эта книга является репринтом оригинала, который мы создали специально для Вас, используя запатентованные технологии производства репринтных книг и печати по требованию.

Сначала мы отсканировали каждую страницу оригинала этой редкой книги на профессиональном оборудовании. Затем с помощью специально разработанных программ мы произвели очистку изображения от пятен, клякс, перегибов и попытались отбелить и выровнять каждую страницу книги. К сожалению, некоторые страницы нельзя вернуть в изначальное состояние, и если их было трудно читать в оригинале, то даже при цифровой реставрации их невозможно улучшить.

Разумеется, автоматизированная программная обработка репринтных книг – не самое лучшее решение для восстановления текста в его первоизданном виде, однако, наша цель – вернуть читателю точную копию книги, которой может быть несколько веков.

Поэтому мы предупреждаем о возможных погрешностях восстановленного репринтного издания. В издании могут отсутствовать одна или несколько страниц текста, могут встретиться невыводимые пятна и кляксы, надписи на полях или подчеркивания в тексте, нечитаемые фрагменты текста или загибы страниц. Покупать или не покупать подобные издания – решать Вам, мы же делаем все возможное, чтобы редкие и ценные книги, еще недавно утраченные и несправедливо забытые, вновь стали доступными для всех читателей.



Серия Книжный Ренессанс

www.samizday.ru/reprint

функционалистов [10, с. 30]. Исследователь уже «прозрел», но продвигался еще на ощупь. Переиздавая в 70-е годы свои ранние книги, Тэрнер с юмором говорит, что они показывают «антропологического гадалщика в действии, в начале длительного сеанса, который еще никоим образом не завершен» [10, с. 30]. Пока нет концепции, антропологи собирают материалы, руководствуясь слепым инстинктом, который впоследствии может дать обильную теоретическую жатву. Шоры уже спали с глаз, исследователь щурится на свет открывшихся ему фактов, нужны очки, а необходимых и правильно подобранных стекол еще нет, и антрополог примеряет пока очки соседей — психологов, лингвистов — вдруг подойдут! Сооружаются временные схемы, которые заимствуются иногда из других дисциплин и имеют, стало быть, по выражению Тэрнера, «статус метафор в сфере антропологии».

Очерчивая круг влияния, которые он испытал в процессе формирования своей концепции, Тэрнер пишет:

«Читатель, знакомый с моими последними работами, сразу увидит, что моя теория и методология изучения ритуала и других культурных символов претерпела определенные изменения под влиянием современной лингвистической теории (в особенности неососсюррианства в лице Ролана Барта) и философии языка (через знакомство с трудами Макса Блэка). Хотя мои последние работы почти полностью свободны от влияния взглядов Юнга и Фрейда, я счел полезным сохранить старый текст, отражающий такое влияние» [10, с. 29]. (О влиянии фрейдовской симвонологии бессознательного, а также ее преодолении и критике см. ниже.)

Однако главным для концепции Тэрнера был все же материал, и даже в теоретическом плане самым авторитетным влиянием оказалось воздействие африканских эссеистов, натолкнувших ученого не только на неведомые факты, но и на определенные формулировки. Тэрнер проявил недюжинные чуткость и тонкость в понимании изучаемого феномена, и его погружение в материал было подчас настолько полным, что вызвало в нем самые необратимые мировоззренческие перемены. «У меня, — говорит ученый, — не оказалось иммунитета к тем символическим силам, которые я сам вызвал во время своих полевых исследований. После многих лет моего агностицизма и монистического материализма я узнал от идембу, что ритуал и его символика — не просто элифеномены или маскировка более глубоких социальных и психологических процессов, что они обладают онтологической ценностью, имеющей определенное отношение к состоянию человека как развивающегося вида, чья эволюция происходит главным образом посредством его культурных инноваций... Расшифровка ритуальных форм и раскрытие происхождения символических действий, может быть, более полезны для нашего культурного роста, чем мы до сих пор предполагали» [10, с. 31—32].

Далее Тэрнер говорит о необходимости каким-то образом пробраться внутрь религиозных процессов, чтобы получить знания о них; нужна своеобразная (хотя и заведомо неполная) конверсия. Тэрнер ссылается на индийского профессора М. Н. Шриниваса, который определил антропологов как триждырожденных, так как они покидают свою родную культуру, чтобы понять экзотическую, и возвращаются, сроднившись (в меру возможности) с экзо-

тической, к экзотизированной родной культуре, где происходит возрождение их социальной идентичности. «Так же должно быть и с нашими религиозными традициями, — продолжает Тэрнер. — Мы рождаемся в вере отцов, мы отдаляемся от нее, и затем в момент возвращения мы вновь входим в свою веру в софистичированной наивности, цивилизованной убежденности. Религия, как Уотергейт, — скандал, который не кончается» [10, с. 32].

Во всем, чем бы ни занимался Тэрнер, его прежде всего интересует процесс, развитие. Говоря о человеке, он всегда и в первую очередь подчеркивает, что это развивающийся вид, а для человека, все еще развивающегося, процесс является центральной проблемой. Процесс предполагает преемственность и новизну, раскол и реинтеграцию, структуру, деструкцию и реструктуризацию. Из этого ясно, что изучение структур в их статике дает искаженное представление об обществе и не дает никакого представления о социальном процессе, для понимания которого необходимо знание не только о структурах, но и об анти- и контрструктурах, находящихся в постоянных и тесных взаимодействиях, столкновениях и переливах. «За спецификой исторического и культурного противостояния, — говорит Тэрнер, — Востока и Запада, иерархического и эгалитарного, индивидуализма и коммуны лежит простой факт, что человек — существо и структурное и антиструктурное, растущее в антиструктурах и сохраняющееся в структурах» [7, с. 83].

Здесь есть концепция, но это и антиконцепция. Тот, кто внимательно следил за развитием структурализма, не замедлит указать неназванного оппонента, к которому обращается Тэрнер, — это Клод Леви-Стросс и, шире, французская школа этнологии. Тэрнер прекрасно ориентируется в достижениях французской науки и знает, чем ей обязан, широко пользуясь материалами и выводами Дюркгейма, ван Геннепа, Гриоля и самого Леви-Стросса. Более того, английский антрополог никогда не ставит себе прямых полемических задач, предоставляя читателю самому сделать выбор, вернее даже, Тэрнер наталкивает читателя не на выбор, а на мысль о необходимости синтеза несходных мыслей об одном и том же явлении. Ученый предпочитает говорить о взаимодополнительности, а не о противоположности двух школ — школы британской антропологии, к которой он относит и самого себя, и школы французской этнологии, к которой равно принадлежат — при всем их различии — М. Гриоль и К. Леви-Стросс.

Один из американских рецензентов, Э. Шортер, соединяет имена Тэрнера и Леви-Стросса следующим образом:

«Леви-Стросс показал, что символы общества обладают структурой, что они образуют классификационные ряды или модель для размышления и разговора о природе и социальной жизни. Отчасти по причине аналогии с лингвистикой, которая была его отправной точкой, отчасти потому, что его материалом было богатое собрание мифологий Южной Америки, Леви-Стросс проявил больший интерес к литературной, чем к ритуальной, символике. Виктор Тэрнер перевернул эту эмфазу и, сделав это, более полно исследовал культурный и исторический контекст символики. Вследствие этого его выводы имеют значение, выходящее за рамки культурных границ народа ндембу в Замбии, где он проводил свои исследования» [3, с. 139].

Сказанное справедливо, однако Леви-Стросс и Тэрнер выглядят тут почти полными единомышленниками, которые, занимаясь тем же самым сюжетом, договорились лишь о разделении сфер исследования, при этом одному досталась работа с текстами, с литературой, а другому — с поведением, действием, ритуалом. Сферы, обозначенные здесь, очерчены верно, хотя обоим ученым случалось забредать и на чужую территорию; следует, однако, добавить, что каждый избрал свою сферу сознательно и принципиально, а не потому, что так выпал жребий. Текст — более или менее оформившееся и завершенное образование, ритуал же находится в самом средоточии динамики и, хотя форма его представляется застывшей и неизменной, является как бы посредником между мировоззрением человеческого коллектива и его социальной практикой. Тэрнер испытывает определенное недоверие к бинарным оппозициям, с помощью которых Леви-Стросс описывает структуру, и предпочитает бинарному принципу триаду.

В наиболее общем виде претензии к методу Леви-Стросса с большой осторожностью и деликатностью выражены Тэрнером следующим образом. «Леви-Стросс, — говорит английский антрополог, — совершенно прав, когда подчеркивает, что *la pensée sauvage* обладает такими свойствами, как гомологии, оппозиции, корреляции и трансформации, которые характерны также для софистицированного мышления. В случае с ндембу, однако, символы, которыми они пользуются, свидетельствуют, что эти свойства помещаются в оболочке, принявшей форму их жизненного опыта. Оппозиция, как таковая, возникает не иначе, как в столкновении чувственно воспринимаемых объектов... Хотя Леви-Стросс уделяет некоторое внимание роли ритуала и мифологическим символам как стимуляторам чувства и желания, он не развивает данную линию мысли с той же полнотой, с какой он делает это в отношении символов как факторов познания. Символы и отношения между ними... — не только ряд познавательных классификаций для упорядочивания вселенной ндембу. Они также — и это, вероятно, не менее важно — ряд запоминающих механизмов для пробуждения, направления и обуздания могучих эмоций — таких, как ненависть, страх, любовь и горе. Они также целеустремленно снабжаются информацией и имеют „волевой“ аспект. Короче, личность целиком, а не только „мысль“ ндембу экзистенциально вовлечена в дела жизни и смерти...» [9, с. 38].

Эта критика относится не к сфере занятий, а к методу исследования. Леви-Стросса и в самом деле можно упрекнуть в том, что, обращаясь к мифологии, он смотрит как бы сквозь нее, а не на нее и ищет тем самым не мифологические структуры, а ментальные, в результате чего специфика мифологии либо смешивается со спецификой мышления, либо вовсе исчезает, истончается, становится прозрачной.

Другой ряд замечаний в адрес французской этнологин затрагивает направление, связанное с именем Марселя Гриоля. Эти замечания обусловлены стремлением представителей школы Гриоля изобразить общественный строй как неперенное отражение космологических взглядов³. Французские ученые

³ См. изложение Тэрнером дискуссии участников Третьего международного африканского семинара в Солсбери (декабрь 1960 г.) [2, с. 8—15].

пытаются представить мифы и верования африканских народов как стройную, последовательную и непротиворечивую космологическую систему, лежащую в основе социальной системы, все части которой гармонично согласованы в соответствии с логикой и соразмерностью космологии. По мнению Тэрнера, непротиворечивость обеих систем чрезвычайно преувеличена по той причине, что, во-первых, материалом для анализа являются тексты с оборванными контекстуальными связями, а во-вторых, тем, что тексты получены от софisticированных и интеллектуальных экзегетов, которые в состоянии внести в сообщаемые ими тексты упорядоченность, свойственную их личным представлениям и мышлению.

Британская же антропология интересуется в первую очередь социальными решениями, которые ярче всего проявляются в конфликтной ситуации, когда приходят в столкновение противоречивые структурные принципы (лежащие, в сущности, в основе любого социального единства). Поэтому Тэрнер считает более правильным исходить в исследовании не из текста, описывающего идеальный случай гармоничной соразмерности, а из ритуальной ситуации, т. е. из состояния общества, при котором конфликт достигает той степени, когда лишь средствами ритуала можно либо восстановить близкую к расколу социальную структуру, либо достичь умиротворения, узаконив раскол. Символы ритуала имеют синтезирующий характер, объединяя в себе разнородные и логически несовместимые идеи.

И опять Тэрнер говорит о взаимодополнительности британской и французской школ. Исследование социального процесса, связанное с изучением ритуала и его символики, следовало бы соединить с анализом рассказов африканских экзегетов, которые силой интеллекта упорядочивают и логизируют систему религиозных представлений своего народа. Между «структурно-функциональной и логико-содержательной» модальностями религии существуют, по мнению Тэрнера, глубинные взаимосвязи [2, с. 15].

Таков круг влияний и отталкиваний, такова научная среда и таков контекст, в которых работает напряженная мысль Виктора Тэрнера. Однако на первом плане у исследователя все же не концепции, не теоретические рамки, в которые иные исследователи втискивают живые факты, жертвуя ради обобщений деталями и частностями. Для Тэрнера важен любой нюанс, любая тонкость. К одной из своих книг он выбрал эпиграфом слова Вильяма Блейка из «Иерусалима»: «Общие формы обретают жизнь в Частностях, а каждая Частность — это Человек» [11, с. XVII].

«Я бы советовал,— говорит Тэрнер в другой книге,— исследователям ритуальных процессов изучать их, прежде всего держа „руку на пульсе“, в со-действии с их деятелями, необходимо в течение длительного времени разделять повседневную жизнь изучаемых людей и знать этих людей не только как исполнителей социальных ролей, но и как неповторимых личностей, со своим стилем и душой каждая» [10, с. 28—29].

Выученик британской школы, Тэрнер не представляет себе исследования без полевых работ. Полевая работа для него — это не стороннее наблюдение, это «вживание», а в идеале — просто жизнь в определенной среде, хотя идеал этот практически недостижим ввиду культурных, социальных и пси-

хологических ограничений, не говоря уже о тех границах, которые предписаны ученому его научными целями и задачами. Осознавая невозможность полного растворения исследователя в изучаемой среде, Тэрнер понимает и то, что на инородное тело внутри общества члены этого общества выдают специфические реакции, отличные от повседневного поведения. И он предупреждает: «Еще один фактор, не всегда отчетливо осознаваемый как имеющий формативное влияние на полевой контекст,— это роль самого исследователя. Его опросы и действия непременно видоизменяют поведение тех, кого он изучает. Я пытаюсь, стало быть, характеризуя полевой контекст, максимально полно освещать свои собственные отношения с главными действующими лицами» [5, с. 91].

Что же касается рамок, которые определяет самому себе ученый, исходя из интересов своей работы (научного долга), то при тех близких отношениях, какие устанавливаются у антрополога с изучаемыми людьми при попытке «вживания» (личные связи, интересы, наконец, судьба), неизбежно возникают коллизии между указанными двумя сферами. Мы нарочно попытались приблизить определение этих двух сфер к понятиям «долга» и «личной судьбы», потому что конфликт между нами классически идентифицируется как «трагедия». И, судя по несколько глухим упоминаниям Тэрнера, трагические ситуации неоднократно возникали во время его полевых работ.

Вот что сказано об этом в труде Тэрнера «Барабаны бедствия»: «Эта книга — не отчет о моих личных нравственных дилеммах, но я уверен, что говорю от лица многих антропологов, когда утверждаю, что испытать угрызения совести не один раз... Если полевой исследователь пытается понять группу человеческих существ — как бы их структура ни отличалась от структуры его собственного общества,— он не может не испытать сочувствия к их несчастьям и чаяниям. Эта симпатия приводит к тому, что он становится их представителем и заступником, в особенности когда начинает осознавать объективные — и зачастую вполне устранимые — причины их несчастий и фрустраций. Однако как ученый, как человек, пытающийся беспристрастно описать и проанализировать факты, он не может эмоционально отдаться интересам какой-либо одной секции или фракции социальной среды, которую он исследует» [5, с. 103].

Сказано это сдержанно и просто; автор разъясняет, что нельзя в чужой культуре явиться как *deus ex machina*, хотя очевидно, каких нравственных затруднений (чтобы не сказать более сильно: мук) стоил ученому этот вывод, возведенный в ранг профессиональной техники (или, если угодно, антропологической этики). Как уже отмечалось, британская школа антропологии научила Тэрнера с самых первых шагов в работе уделять преимущественное внимание конфликтным ситуациям. И Тэрнер еще раньше, чем он понял, что конфликт чаще всего преодолевается с помощью ритуала, обратился к изучению того, что он сам определил как «социальную драму». Во время полевых работ исследователь часто узнавал о серьезных нарушениях в социальной жизни группы, которой он занимался. В нарушении порядка обнаруживалась различная степень социальной вовлеченности: группа могла

распасться на два враждующих лагеря: партии, возникшие в ходе конфликта, могли включать многих, но не всех членов группы; наконец, ссора могла принять характер конфликта между отдельными личностями. Для Тэрнера стало очевидно, что конфликты (иногда он именует их «взрывами») следует различать по типам, а в развитии конфликтов — по мере накопления наблюдений — стали заметны определенные фазы, которые как будто следовали одна за другой с большей или меньшей регулярностью. Вот такие взрывы, имеющие несколько периодов развития, т. е. обладающие «процессивной формой», ученый назвал «социальными драмами», а процесс, составляющий эти драмы, разделил на четыре основные фазы: 1) разлад; 2) кризис; 3) восстановительное действие; 4) реинтеграция или признание раскола [11, с. 92].

Процесс этот в различных группах и при разных обстоятельствах протекает неодинаково, и нет строгой детерминированности в последовательном переходе от одной фазы к другой. Так, например, неудача восстановительных действий может обернуться регрессом к кризису, а в недавно образованных группах, где еще не сложились правовая или ритуальная системы, может произойти немедленное раздробление группы, необратимый раскол.

И все же допустимо считать, что вычлененные фазы являются дифференцирующими признаками процесса социальной драмы. Социальная драма, вернее, целая вереница социальных драм, происходивших в определенный период в определенном локусе, — вот что стало объектом изучения Тэрнера. И не только введение понятия социальной драмы явилось новшеством в общественных науках, но и сам метод исследования, обоснованный ученым в книге «Раскол и преемственность в африканском обществе», оказался новаторским (его приветствовал в предисловии к этой книге крупнейший социолог Макс Глюкман) [11, с. IX—XIII].

Напоминая афоризм В. Блэйка о том, что «Общие формы обрезают жизнь в Частностях», Тэрнер полагает, что он прекрасно суммирует примененный им метод. «Социальная драма, — по его словам, — это описание ряда уникальных событий, в которых частные личности, движимые всеми видами мотивов и частных целей, взаимодействуют множеством различных способов. Однако сама уникальность этих событий высвечивает структурные закономерности, которые их пронизывают. Восстановительный обычай впитывает в себя частные особенности поведения и заново устанавливает, пусть и на краткий срок, главенство регулятивного обычая» [11, с. 330].

От признания всеми ндембу общей системы ценностей и общего набора норм в первую очередь зависит сознание национального единства, поскольку, по мнению Тэрнера, это единство — скорее нравственное, чем политическое, и связи родства и экономической кооперации *reg se* недостаточно сильны ни для поддержания целостности народа, ни для сохранения структуры деревни. (А между тем ндембу сознают и гордятся своим единством как дискретной группе и как субгруппы «великой нации луанда»). Какими же социальными механизмами регулируются и периодически заново одушевляются общие нормы и ценности? Оставляя в стороне процесс образования, в котором дети знакомятся с основными ценностями группы, а также правовые меха-

дизмы, Тэрнер указывает на ритуал как на более важное средство постоянного поддержания общих норм и ценностей народа, поскольку сложная система ритуала связана с символом, подражанием и восприятием, т. е. опирается на доминантные стороны человеческой психики.

Прежде чем перейти к описанию ритуалов идембу и к тем теоретическим заключениям, к которым приходит Тэрнер в результате наблюдений над ритуалами, необходимо вкратце (следуя за Тэрнером) описать систему верований идембу.

Религиозные воззрения идембу складываются из четырех основных моментов.

Во-первых, это вера в Нзамби — верховного бога, который, создав мир, затем предоставил его самому себе (*deus otiosus*). К Нзамби никогда не обращаются ни в молитве, ни в ритуале, хотя бытует представление, что духи предков иногда заступаются перед ним за своих живущих родственников, пострадавших от какой-либо напасти. Можно проследить также слабо выраженную связь этого бога с погодой и плодородием.

Второй компонент — это вера в существование духов предков, или «тений», обладающих силой даровать живущим родичам блага жизни или лишать их. По убеждению Тэрнера, этот компонент играет едва ли не доминантную роль и позволяет назвать религию идембу не теистической, а манихистической и антимистической.

Третье — это вера в действенность «снадобий», приготовленных из определенных растительных или животных «веществ» и предназначенных для причинения вреда или добра при условии, что эти снадобья готовятся и используются квалифицированными специалистами во время ритуала. Последнее обстоятельство чрезвычайно важно, поскольку сила, заключенная в снадобьях, скрыта и нуждается в том, чтобы ее высвободил некто, сам обладающий ритуальной силой.

В-четвертых, существует вера в антисоциальную, разрушительную силу колдовства и ведовства (мужчин-колдунов и женщин-ведьм). И ведьмы и колдуны имеют так называемых «сородичей» — монстров или помощных животных, которые действуют иногда как орудия злобы или агрессии их владельцев, а иногда — по своему собственному желанию и вопреки воле их хозяев (это последнее носит особенно зловещий и пугающий характер). Женщины — хотя они или не хотят — наследуют сородичей от покойных родственниц-ведьм. Эти сородичи имеют разнообразные формы низкорослых мужчин с вывернутыми пятками, а также шакалов, сов и крыс. Они убивают в первую очередь матрилинейных родственников и мужей своих хозяек и обладают, по поверьям, невероятной злобностью и завистливостью. Полагают, что ведьмы вместе с сородичами справляют торжество на открытых трупах своих жертв.

Мужчины-колдуны, однако, не наследуют сородичей, а изготавливают их или выводят из злых снадобий. Они делают деревянные фигурки, оживляя их втиранием крови и снадобий через отверстия в голове, или выращивают демонических существ в горшках у истоков рек. Среди таких выращенных созданий — огромная водяная змея (*ilomba*) с лицом хозяина и гигантский

рогатый пресноводный краб (pkala). Они невидимы для всех, кроме своих хозяев, а также борющихся с ними ритуальных специалистов. При этом женщины-ведьмы, по верованиям, наследуют свою темную силу в том смысле, что женщина «избирается» сородичами умершей ведьмы как новая хозяйка, а мужчины-колдуны вредят по своей воле и злобе. Мужественность, таким образом, соотносится с волюнтаризмом, а женственность — с необходимостью.

Тэрнер называет описанные выше верования «простыми и воистину наивными», отмечая в то же время, что их безыскусность находится в заметном контрасте со сложнейшей религиозной практикой ндембу, каковая отождествляется с обрядами или ритуалами (при большей или меньшей взаимозаменяемости этих терминов). Под «обрядом» или «ритуалом» Тэрнер понимает «предписанное формальное поведение в случаях, не связанных с применением техники, имеющее отношение к верованиям в мистические (или эмпирические) существа или силы. Но я также определяю «ритуал» или «вид ритуала», — продолжает он, — как корпус верований и действий, исполняемых особой культовой ассоциацией. Так, в культуре ндембу существует много видов ритуала, которые можно в целом назвать „ритуалами бедствия“ или „барабанами бедствия“, поскольку ндембу часто используют слово „барабан“ (ng'oma) как синоним одновременно и типа, и практического исполнения ритуала. Они исполняются культовыми ассоциациями от лица тех, кто поражен бедствием в форме болезни или иного несчастья, причиненных им духами предков, ведьмами или колдунами» [5, с. 15]. (У Тэрнера есть и другие определения ритуала — см., например, статью о символах в настоящем издании.)

Тэрнер предлагает взглянуть на структуру ритуала с четырех точек зрения: 1) символической; 2) ценностной; 3) телической и 4) ролевой. В первом случае ритуал предстает как собрание символов, а символ — как «мельчайшая единица ритуала, сохраняющая специфические особенности ритуального поведения». Во втором — это передача информации о важнейших ценностях и их иерархии. Третья точка зрения — это взгляд на ритуал как на систему целей и средств, которые могут и не иметь религиозного значения. И, наконец, четвертая точка зрения позволяет рассматривать ритуал как продукт взаимодействия различных социальных статусов и положений. Каждая из этих точек зрения способна ухватить лишь один из аспектов структуры ритуала, которая может быть описана полностью лишь при совмещении всех четырех точек зрения.

Тэрнер говорит также о трех способах символической референции: 1) явный смысл, относящийся к эксплицитным целям ритуала и полностью осознаваемый исполнителями; 2) латентный смысл, находящийся на грани сознания субъекта, но способный быть полностью осознанным; 3) скрытый смысл, полностью бессознательный и относящийся к базовому (инфантильному) опыту, общему для всех человеческих существ.

Указанные смыслы наиболее отчетливо раскрываются исследователю при условии осознания им особенно значительных семантических параметров символа: экзегетического, операционного и позиционного. В первом случае

исследователь знакомится с явным и латентным смыслами, во втором и третьем — ему может приоткрыться (хотя бы отчасти) скрытый смысл. Экзегетический параметр — это истолкования, предложенные антропологу исполнителями ритуала, располагающими определенной мерой эзотерического знания. Большинство африканских обществ имеют высококвалифицированных экзегетов, и нужно лишь суметь получить у них адекватные сведения. В операционном параметре наблюдатель сопоставляет значение символа с практикой его применения. В операционное значение символа входят ритуализованная (но неэкзегетическая) речь, а также разные виды невербального языка (жесты, выражение лица, иконография и т. п.). И, наконец, в позиционном параметре проявляется то значение символа, которое вытекает из соотношения этого символа с другими символами и с общим контекстом культуры.

Из приведенных выше классификаций следует, что Тэрнер предлагает исследователю определенную методику — проведение ряда процедур, помогающих проникнуть в «культурный код» ритуала, а сам ритуал рассматривать не статически, а «в полевом контексте», в конкретных исторических условиях, в процессе.

Что же такое «ритуальный процесс» и как он соотносится с социальным процессом, как выражает (или отражает) его?

Мы уже говорили выше, что на формирование теории Тэрнера существенное влияние оказали идеи и терминология Арнольда ван Геннепа. Разъясняя понятие лиминальности, а также связанное с ним понятие «коммуни-тас» (см. [6; 9]), Тэрнер всегда ссылается на определение обрядов перехода — *rites de passage*, — которое дал этот фольклорист. Ван Геннеп предлагал считать ритуалами перехода обряды, сопровождающие всякую перемену места, состояния, социального положения и статуса. При этом он показал, что все обряды перехода отмечены тремя фазами: разделение (*separation*), грань (*limen*, или *limen*, что по-латыни означает «порог») и восстановление (*reaggregation*). Первая фаза означает открепление личности или целой группы от занимаемого ранее места в социальной структуре и от определенных культурных обстоятельств либо от того и другого сразу. Вторая фаза — «лиминальный» период — является промежуточной; в ней «переходящий» субъект получает черты двойственности, поскольку пребывает в той области культуры, у которой очень мало или вовсе нет свойств прошлого или будущего состояния. Третья фаза — восстановительная — завершает переход. «Переходящий» вновь обретает стабильное состояние и благодаря этому получает права и обязанности «структурного» типа, которые вынуждают его строить свое поведение в соответствии с обычными нормами и этическими стандартами.

Наибольшее внимание Тэрнер уделяет промежуточной фазе, пытается досконально выяснить и описать свойства «пороговых» людей, которых он называет «лиминальными *personae*». Эти люди обладают амбивалентностью, поскольку не укладываются в рамки каких-либо классификаций, размещающих состояния (*state*) и положения (*position*) в культурном пространстве. Лиминальные существа — «ни здесь, ни там, ни то, ни се», они в щелях и

промежутках. Их амбивалентные свойства выражаются большим разнообразием символов, и лиминальность часто уподобляется смерти, утробному существованию, невидимости, темноте, двуполости, пустыне, затмению солнца или луны. Тэрнер пишет: «Лиминальные существа, например неофиты в обрядах инициации или совершеннолетия, могут представляться как ничем не владеющие. Они могут нарядиться чудовищами, носить только лохмотья или даже ходить голыми, демонстрируя, что, будучи лиминальными существами, они не имеют статуса, имущества, знаков отличия, секулярной одежды, указывающей на их место или роль, положение в системе родства,— короче, ничего, что могло бы выделить их среди других неофитов или иницируемых. Их поведение— обычно пассивное или униженное; они должны беспрекословно подчиняться своим наставникам или принимать без жалоб несправедливое наказание. Похоже, что они низведены и принижены до полного единообразия, с тем чтобы обрести новый облик и быть заново сформированными и наделенными новыми силами, которые помогли бы им освоиться с их новым положением в жизни. Между собой неофиты стремятся установить отношения товарищества и равноправия. Секулярные различия должности и статуса исчезают или гомогенизируются» [9, с. 81].

Лиминальность потому привлекает столь пристальное внимание Тэрнера, что в ней проявляются черты некоей альтернативы структуре, и ученый пытается яснее увидеть эти черты, хотя бы для того, чтобы лучше понять самое структуру. «В таких обрядах,— говорит он,— нам дается „миг во времени и вне его“, а также внутри и вне секулярной социальной структуры, который обнаруживает, хотя и мимолетно, признание (в символе, если не всегда в языке) всеобщей социальной связи, уже превращавшейся и одновременно готовой к раздроблению на множество структурных связей. Такowymi являются связи, оформленные в терминах либо „касты“ и „класса“, либо „должностной иерархии“, либо „сегментарных оппозиций“ в безгосударственных обществах, излюбленных политическими антропологами. Налицо как бы две „модели“ человеческой взаимосвязанности, накладывающиеся друг на друга и чередующиеся. Первая— модель общества как структурной, дифференцированной и зачастую иерархической системы политико-правово-экономических положений с множеством типов оценок, разделяющих людей по признаку „больше“ или „меньше“. Вторая— различимая лишь в лиминальный период— модель общества как неструктурного или рудиментарно структурного и сравнительно недифференцированного *comitatus* общины, или даже общности равных личностей, подчиняющегося верховной власти ритуальных старейшин» [9, с. 83].

Термину «община» Тэрнер предпочитает, а временами даже противопоставляет понятие «коммунитас», чтобы выделить обозначаемую им модальность социальных отношений из «сферы обыденной жизни». Коммунитас— это опыт, проникающий до самых корней бытия каждого человека и дающий глубинное переживание чувства общности со всем человечеством; это своеобразный «хэппенинг», когда каждая личность переживает во всей полноте существование другой. Если это община, то не иначе как тотальная, абсолютная, идеальная, «община общин».