

В. Н. Топоров

МИРОВОЕ ДЕРЕВО

УНИВЕРСАЛЬНЫЕ ЗНАКОВЫЕ КОМПЛЕКСЫ



Том 2

УДК 811
ББК 81.2
Т 58

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
(РГНФ)
проект № 08-04-16083

Топоров В. Н.

Т 58

Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. Т. 2. — М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2010. — 496 с. — (Вклейка после с. 336.)

ISBN 978-5-9551-0405-8

В книге собраны работы разных лет, группирующиеся вокруг темы мирового дерева. Эти работы, воплощающие части обширного замысла, автор считал своим главным научным трудом.

Мировое дерево (arbor mundi, «космическое» дерево) — мифопоэтический образ, воплощающий универсальную концепцию мира. Он засвидетельствован практически повсеместно в чистом виде или в вариантах — «дерево жизни», «дерево центра», «небесное дерево», «шаманское дерево», «дерево познания» и т. п. В известном смысле мировое дерево является моделью культуры в целом.

Образ мирового дерева реконструируется на основе мифологических представлений, зафиксированных в словесных текстах разных жанров, памятниках изобразительного искусства, архитектурных сооружениях (прежде всего культовых), утвари, ритуальных действиях.

Впервые публикуются полные авторские версии статей для энциклопедии «Мифы народов мира».

ББК 81.2

*На переплете воспроизведена тибетская икона «Дерево собрания богов»
из лондонского музея Виктории и Альберта*

ISBN 978-5-9551-0405-8

© В. Н. Топоров (наследники), 2010
© Рукописные памятники Древней Руси, 2010

ОГЛАВЛЕНИЕ

О ритуале. Введение в проблематику	7
О брахмане. К истокам концепции.....	62
Др.-инд. <i>védi</i> :- глубинный смысл и этимология.	
Ритуальные истоки комплекса «знание — рождение»	108
О числовых моделях в архаичных текстах	129
К реконструкции «загадного» прототекста (о языке загадки).....	175
«Второе» происхождение — загадка в ритуале (ведийская космологическая загадка типа <i>brahmodya</i> : структура, функция, происхождение).....	188
О двух типах древнеиндийских текстов, трактующих отношение целостности-расчлененности и спасения	230
К структуре AV X. 2: опыт толкования в свете ведийской антропологии	243
Об одном классе символических текстов	278
Об антропоцентрическом компоненте древневосточного искусства	291
Др.-инд. <i>prathamá</i> :- к реконструкции одного из вариантов индоевропейской концепции «первого».....	294
Статьи для энциклопедии «Мифы народов мира»	
Ашвамедха	304
Ашваттха	305
Гора	306
Дерево жизни	315
Дерево мировое.....	324
Дерево познания	336
Животные в мифах	339
Изобразительное искусство и мифология	352
Космологические представления и космогонические мифы.....	389

Модель мира.....	404
Пространство	421
Растения.....	434
Река	457
Яйцо	470
Статьи из книги «Прусский язык. Словарь»	
<i>brewinnimai</i>	479
<i>debica</i>	480
<i>drawine</i>	483
<i>drūktai</i>	485
<i>druwis</i>	488
<i>grandico</i>	490
Первые публикации статей	494

О РИТУАЛЕ. ВВЕДЕНИЕ В ПРОБЛЕМАТИКУ

В течение нескольких десятилетий ритуал как научная проблема у нас почти не исследовался, во всяком случае, его изучение было сведено к минимуму. Традиции Потебни, Веселовского, давших блистательные образцы реконструкции на основании данных, относящихся к ритуалу, и нескольких поколений этнографов, фольклористов, специалистов в области мифологии и религии, историков культуры, трудившихся над собиранием, описанием и истолкованием конкретных форм ритуала в разных культурах, были практически прерваны, и те, кто пытался следовать им и развивать их, составляли исключение¹. Во всяком случае, официальный глас прошедшей эпохи, безусловно, негативно оценивал подобные исключения, которые в свете сегодняшней науки, напротив, расцениваются как одни из высших достижений той глухой полосы в истории гуманитарного знания.

В последние годы отчетливы признаки изменения ситуации. Их можно видеть в появлении пока еще немногочисленных книг об отдельных ритуально-мифологических традициях, в публикации ряда статей и даже сборников статей, в существенной своей части посвященных проблеме ритуала (настоящая книга — первое специализированное собрание исследований о ритуале преимущественно на материале восточных традиций), в переводе на русский язык ряда лучших западных работ, в которых тема ритуала занимает видное место (ср. книги Леви-Строса, Тэрнера, Кэйпера, Дюмезиля, Г. Франкфорта и др.)², в общем изменении оценки важности ритуала, особенно в жизни архаичных коллективов, и во все возрастающем интересе к разным сторонам темы ритуала — от конкретных описаний его структуры до исследования наиболее общих теоретических аспектов ритуала и его места в кругу других знаковых культур. Разумеется, эти отрядные признаки поворота к углублен-

ному и вместе с тем более широкому, многостороннему изучению ритуала не определяют всей картины или даже большей ее части³, но они, несомненно, указывают на становление новой ситуации и в этом смысле должны расцениваться как важные явления, определяющие суть этой ситуации и, следовательно, будущее исследований в области ритуала.

Само же это будущее обязывает помимо дальнейшего изучения конкретных ритуалов, их культурологического, сравнительно-исторического и типологического исследования (в частности, выработки разных типов классификационно-таксономических описаний ритуалов) попытаться определить суть ритуала вообще, его (пользуясь платоновским языком) идею как тот предел бесконечно возрастающего становления, к которому данное явление стремится⁴, и роль, которую играет ритуал в самом широком контексте (духовном, культурно-историческом, биолого-антропологическом) и в самых интенсивных и глубинных жизненных ситуациях, к разрешению которых направлен ритуал.

В том, что суть ритуала и роль, которую он играл в жизни человечества, в разные периоды разными учеными понимались по-разному, нет, конечно, ничего удивительного. Более показательны постоянная недооценка роли ритуала и стремление трактовать ритуал как нечто вторичное, «неподлинное», внешнее, как чистую условность и в этом смысле противопоставлять ему подлинную реальность жизни — социальной, экономической, культурной, — главное, определяющее, не мнимость, а дело. Недооценкой ритуала объясняется многое в истории его научного изучения: очень позднее обращение науки к исследованию ритуала (это произошло немногим более века назад, хотя к этому времени уже были накоплены значительные материалы, относящиеся к ритуалу в античных, древневосточных и в других «мертвых» культурах, а также в экзотических «живых» традициях, ставших известными начиная с эпохи Великих географических открытий); вся эволюционно-позитивистская линия в изучении ритуала с характерным для нее предпочтением проблем происхождения, развития, дегенерации и отсутствием интереса к сути и функции ритуала, к тому неясному, неуловимому, но глубоко укорененному творческому компоненту, который в конечном счете их и определяет⁵; широко распространенное до сих пор «нечувствие» к тайному нерву ритуала как отражение общей «религиозной немзыкальности»⁶ и т. п.

Особенно тяжелые формы, болезненно отозвавшиеся на исследованиях в области ритуала, приобрела эта недооценка ритуала и всего комплекса религиозно-мифологических проблем у нас, в силу чего в 20—30-е гг. получила распространение и утвердилась как официальная и, следовательно, практически монополярная вульгарно-социологическая оценочная трактовка ритуала или как результата «обмана и надувательства», или как свидетельства неве-

жества, мракобесия, дикости. Подобная трактовка должна расцениваться решительно отрицательно. В историко-социальной перспективе ее генеалогия — в синтезе худших сторон бездуховного «просветительства», обывательской точки зрения, ставящей под сомнение онтологичность духовных ценностей и, в частности, видящей в ритуале, иногда даже ценящей в нем только внешнюю, казовую сторону и не предполагающей в нем более глубоких и актуальных смыслов, и, наконец, того наукообразия, которое, имитируя элементы научной формы, во всем остальном противоположно науке. Нельзя сказать, что такое отношение к сути ритуала и его роли — удел уже перевернутой страницы книги науки, наследие прошлого в этой области знания еще живо у нас и дает о себе знать — и непосредственно и косвенно. Поэтому, вероятно, не будет лишним обращение к более широкому кругу вопросов, связанных с ритуалом, с тем чтобы в общих чертах описать отношение к ритуалу тех, кто находится в н у т р и данной ритуальной традиции и для кого в ритуале концентрируются высшие ценности этой традиции, а сам ритуал переживается как непосредственная данность, актуализирующая глубинные смыслы существования.

* * *

Прежде всего необходимо очертить общий контекст ритуала, взятого в его «сильной» позиции, т. е. там и тогда, где и когда он реализуется в максимальной полноте и органичности содержащихся в нем потенциалов. Такой «позицией» для ритуала можно считать м и ф о п о э т и ч е с к у ю, или «к о с м о л о г и ч е с к у ю», эпоху, определяемую соответствующим типом мировоззрения, миропонимания, точнее — миропереживания, переживания мира в процессе контактов с ним, реализующихся прежде всего через д е я т е л ь н о с т ь — как «наглядно-практическую», так и «теоретическую» (см. об этих двух типах в трудах Л. С. Выготского). Указанные определения («мифопоэтический», «космологический») при всей их условности оправданы прежде всего тем, что основное содержание текстов (в семиотическом смысле) этой эпохи состоит в борьбе упорядочивающего космического начала с деструктивной хаотической стихией, в описании этапов последовательного сотворения и становления мира, а основной способ понимания (конкретно-образного постижения-переживания) мира и разрешения его противоречий (в частности, и парадоксов) обеспечивается мифом, мифологией, понимаемой не только как набор (или даже система) мифов, но и — главное — как особый тип «мышления», хронологически и по существу противостоящий историческому и естественно-научному типам мышления.

Космологические схемы, порожденные архаичным мышлением и не ставшие еще штампом, чистой формальностью, в наибольшей степени опре-

деляют представления о мире, свойственные носителям этого мышления. Об этих схемах лучше всего можно судить по достаточно полным синтезированным вариантам, относящимся обычно уже к стадияльно более продвинутым периодам (ср. гелиопольскую версию древнеегипетского мифа о творении, шумерскую, вавилонскую, древнееврейскую версии, древнекитайские, полинезийские, сибирские варианты, схемы, отраженные в «Ригведе» /X, 129/, «Пополь-Вухе», «Старшей Эдде» /прорицание вёльвы/ и т. п.).

Соответствующие тексты часто состоят из двух частей. Первая из них описывает то, что было «до начала» (т. е. до акта творения), — Хаос, характеризующийся обычно серией общенегативных суждений типа: «Тогда не было ни сущего, ни не-сущего; ни неба, ни земли; ни дня, ни ночи; ни жизни, ни смерти...» или: «Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною...». Вторая часть схемы построена иначе. Она состоит из серии положительных суждений дискурсивного характера о последовательном сотворении элементов мироздания в направлении от общего и космического к более частному и человеческому (микрокосмическому); ср. обычные последовательности — отделение Хаоса от Космоса, неба от земли, вод от суши; возникновение Солнца и Месяца, светил, ветров, дня и ночи; появление основных элементов ландшафта (гор, долин, рек, озер и т. п.), камней, растений (в частности, монокультур, растений, из которых приготавливаются напитки галлюциногенного или просто опьяняющего действия, растений с развитыми символическими ассоциациями), животных (с особым акцентом на тех, которые могут выступать в качестве тотемов или представителей разных космологических зон); возникновение человека («первочеловека», первого культурного героя, основателя традиции и т. д.), коллектива (группы), социальной иерархии, структура которой обуславливается набором основных функций и указанием связей между ними, социальных институций, культурной традиции и т. п.

Как отмечалось ранее⁷, для структуры подобных текстов характерны следующие особенности: 1) построение текста как ответа (или серии ответов) на некий вопрос; 2) членение текста, заданное описанием в акте творения событий, которые отражают последовательность временных отрезков с указанием начала; 3) описание последовательной организации пространства (в направлении извне внутрь); 4) введение операции порождения для перехода от одного этапа творения к другому; 5) последовательное нисхождение — «оплотнение» от космического и божественного к «историческому» и человеческому (как следствие — совмещение последнего члена космологического ряда с первым членом исторического /или хотя бы квазиисторического/); 6) указание правил социального поведения, в частности и нередко — правил брачных отношений для членов данного коллектива и, следовательно, схем родства⁸. Для текстов космологической эпохи исходными и основными нужно считать

схемы трех типов: 1) собственно космологические («креационные») схемы; 2) схемы, описывающие (или объясняющие) систему родства и брачных отношений; 3) схемы мифо-исторической традиции, реализующиеся чаще всего в мифах и в том, что условно можно назвать «историческими» преданиями.

Характерно, что обычно не вполне для современного исследователя ясное различие между двумя последними компонентами традиции, как правило, весьма четко фиксируется архаичным сознанием. Можно думать, что «исторические» предания, согласно логике этого сознания, связаны с участием человеческих существ, подобных носителям данной традиции, во-первых, и с событиями, охватываемыми актуальной памятью коллектива (собственная память рассказчика, память поколения отцов, генеалогические схемы и т. п.), во-вторых. Любопытно, что сходные «исторические» предания соседних племен квалифицируются внутри данной традиции как лежащие в мифологическом (а не «историческом») времени. Не менее существенно и то, что для «исторических» преданий этого типа все прошлое за пределами охватываемого актуальной памятью лежит недифференцированно в одной плоскости без различения более или менее удаленных от времени рассказчика событий. Актуальность «исторических» преданий подтверждается жанром этиологических объяснений основных объектов на территории данного коллектива и его основных социальных установлений.

В силу операционности определения объектов в мифопоэтическом мышлении (как это сделано?, как произошло? и т. п.) актуальная картина мира неминуемо и неразрывно связывается с космологическими схемами и с «историческими» преданиями, которые рассматриваются как прецедент, служащий образцом для воспроизведения уже только в силу того, что он имел место в «первоначальные» времена. Следовательно, «исторические» предания (как и генеалогические схемы, схемы родства и брачных отношений), служа в конечном счете одним и тем же целям, образуют своего рода временной диапазон данного социума, выраженный в терминах поколений — от предков в прошлом до потомства в будущем. Поэтому миф, как и мифологизированное «историческое» предание, совмещает в себе два аспекта — диахронический (рассказ о прошлом в его явной или неявной связи с настоящим) и синхронический (средство объяснения настоящего, а иногда и будущего).

Эта неразрывная двуединая связь диахронии и синхронии представляет собой неотъемлемую черту архаичных представлений о мире. В известной мере она, видимо, объясняет и принципы «прочтения» мифа или истолкования ритуала, а парадигматический набор повторяющихся в мифе мотивов образует условие понимания текста⁹, причем само это понимание не что иное, как знание правил соотнесения прецедента с данным актуальным собы-

тием или, другими словами, умение определить, образом чего является данное событие.

Из сказанного выше следует, что для архаичного мифопоэтического сознания все, что есть сейчас, — результат развертывания первоначального прецедента, экспликация исходной ситуации в новые условия «оплотняющиеся» космологического бытия. В этом смысле все события космологического мифа лишь повторение того, что было в общем виде манифестировано в акте творения («аллособытия»), а все герои мифа — разные вариации демиурга в акте творения («аллогерои»). Так внутри космологического мифа создается весьма плотная, наглядная и тотальная сеть отождествлений с правилами переходов (трансформаций) от одного события к другому, от одного героя к другому. Поэтому можно настаивать на том, что архаичное мифопоэтическое сознание в высокой степени ориентировано на необходимость постоянного решения проблемы тождества, для чего оно вырабатывает особый набор «технических» операций.

Мифопоэтическое мировоззрение космологической эпохи исходит из тождества (или, по крайней мере, из особой связанности, зависимости, подтверждаемой и операционно) макрокосма и микрокосма, мира и человека. Человек как таковой — один из крайних ипостасных элементов космологической схемы, ее завершение и одновременно начало нового ряда, уже не уместяющегося в космологические рамки. Состав человека, его плоть в конечном счете восходят к космической материи, которая, «оплотнившись», легла в основу стихий и природных объектов (например, элементов ландшафта). Известен целый класс довольно многочисленных текстов, относящихся к самым разным мифопоэтическим традициям и описывающих правила отождествления космического (природного) и человеческого (плоть — земля, кровь — вода, волосы — растения, кости — камень, зрение /глаза/ — солнце, слух /уши/ — страны света, дыхание /душа/ — ветер, голова — небо, разные члены тела — разные социальные группы и т. п.). Этот же принцип определяет многочисленные примеры моделирования не только космического пространства и земли в целом, но и других сфер — жилища, утвари, одежды, разные части которых на языковом и надязыковом уровнях соотносимы с названиями элементов человеческого тела (ср. *подножие горы, ножка стола, ножка рюмки* и т. п. или многочисленные случаи антропоморфизации неодушевленных объектов в языке, в образных системах — словесных и изобразительных — и т. д.). Связь макрокосма и микрокосма становится еще более тесной и очевидной в свете обнаруженного в последние десятилетия глубочайшего параллелизма между космогонией и эмбриогонией, соответственно между космологическими и эмбриологическими идеями в разных и довольно многих мифопоэтических традициях¹⁰. Основа космогонического и эмбриогони-

ческого мифа оказывается, по сути дела, единой. Возможно, еще более интересен тот факт, что известной соотнесенности космогонического мифа с соответствующим ритуалом «обновления» мира (обычно основной годовой ритуал) может быть поставлена в параллель связь между эмбриогоническим мифом и ритуалом зачатия (ср. ритуал тоба-батаков, в котором видят с большим вероятием символическое воспроизведение оплодотворения яйца; при этом ритуальный танец бога-оплодотворителя образует круговой путь и знаменует начало Нового года)¹¹. Сам же этот ритуал описавший его исследователь квалифицирует как «магико-религиозную драматизацию “тотального” космического обновления». Об этой связи космогонии и эмбриогонии, верха и низа, того, что вовне, и того, что внутри, нельзя забывать тем более, что эмбриогоническая сфера обычно оттесняется, табуируется, перекодирована на язык космологии (ср. Землю-Мать, продолжающую тему рождающего лона, но соотносимую с ее космологическим партнером — Небом-Отцом). Все это нужно иметь в виду при рассуждениях о космологическом элементе архаичного сознания, выступающем нередко как «просветленный», очищенный вариант идеи зачатия и порождения (ср. образ рождающего Неба), тяготеющий к воплощению в мифе и возвращающийся к своему исходному состоянию в ритуале.

Помня о наличии этой другой («теневой») формы космологического, можно с большей уверенностью говорить о том, что в архаичных представлениях человеческое общество выступает как сложное сочетание элементов с космологической телеологией. Для мифопоэтического сознания все космологизировано, поскольку все входит в состав космоса, причастно ему, а именно космос и образует высшую ценность в рамках соответствующего универсума. В жизни человека архаичного общества, разумеется, можно выделить аспект злободневности, «низкого» быта, профанического существования. Но жизнь в этом аспекте не входит в систему подлинных ценностей, она нерелевантна с точки зрения высших интересов и сугубо профанична. Существенно, реально лишь то, что сакрально отмечено, сакрализовано, а сакрализовано только то, что порождено в акте творения, входит в состав Космоса как его часть, выводимо из него, причастно ему¹². Вместе с тем в принципе все может быть возведено к первоначальной сфере сакрального, включая и то, что в ходе «оплотнения» и дегенерации отпало от него. Эта «все-сакральность» и, так сказать, «безбытность» (как следствие «все-сакральности») составляют одну из наиболее характерных черт мифопоэтической модели мира и имеют непосредственное отношение к ритуалу, который, в частности, восстанавливает утраченную или утрачиваемую сакральность, и к мифу.

Только в сакрализованном мире известны правила его организации, относящиеся к структуре пространства и времени, к соотношению причин и

следствий. Вне этого мира — хаос, царство случайностей, отсутствие подлинной жизни (жизни в космозировавшем мире). Для мифопоэтического взгляда характерны признание негомогенности пространства и времени, бóльшая важность их качественного аспекта, нежели количественного. Качественность этих параметров предполагает и, в свою очередь, определяет иерархию ценностей. Высшей ценностью (максимум сакральности) обладает та точка в пространстве и времени, где и когда совершился акт творения, т. е. центр мира, отмечаемый разными символами центра — мировой осью (*axis mundi*), многочисленными вариантами мирового дерева (дерево жизни, небесное дерево, дерево предела, шаманское дерево и т. п.), другими сакральными объектами (мировая гора, башня, врата /арка/, столп, колонна, шест, трон, камень, алтарь, очаг и т. п.), — все то, что кратчайшим и надежнейшим образом связывает землю и человека с небом и Творцом, что произошло («в начале»), во время творения, и было отмечено высшим подъемом творческой теургической энергии. Эти сакральные точки (пространственная и временная) вписаны в серию все увеличивающихся и друг в друга входящих пространств, которые по мере удаления от центра становятся все менее и менее сакральными (жертва на алтаре — храм — поселение — своя страна и т. д.). Таким образом, центр мира совпадает с центром ряда вписанных друг в друга сакральных объектов, которые в этом смысле оказываются изоморфными друг другу и изофункциональными.

Из сказанного до сих пор вытекает несколько следствий, характеризующих мифопоэтическую концепцию пространства и времени. Два из них особенно важны.

Первое состоит в том, что пространство, как и время, неоднородно и не нейтрально (в аксиологическом плане по меньшей мере). Оно «качественно» по преимуществу, и его «качество» определяется объектами, в нем находящимися, что, в свою очередь, так или иначе соотносено с положением данного участка пространства по отношению к центру. Но и эта дифференцированность пространства не остается неизменной. В определенной ситуации, приуроченной к некоему отмеченному временному моменту, указанная пространственная картина динамизируется и, более того, меняет «качественные характеристики»: поединок с хаотическим началом ведется уже не на периферии пространства, а в самом сакральном центре, который при этих изменившихся условиях становится и центром хаотических, враждебных человеку сил. Восстанавливаемая таким образом картина свидетельствует, что для архаичного мифопоэтического сознания пространство есть нечто предельно противоположное изотропному и гомогенному абсолютному пространству Ньютона, характеризующемуся неизменностью и, так сказать, пустотой, т. е. бесструктурностью. Отсюда — семантическая бедность такого пространства,

единственным параметром которого оказывается результат операции измерения, и его «неинтересность» с точки зрения мифопоэтических построений¹³.

Второе следствие заключается в том, что мифопоэтическое сознание в принципе соотносит пространство и время друг с другом теснее и органичнее, чем это предусматривалось до открытий Минковским и Эйнштейном пространственно-временной непрерывности. Согласно архаичным представлениям, пространство и время в критической ситуации, на стыке Старого и Нового года, теряют свою прежнюю структуру, «разрываются» так, что остается лишь слитая воедино пространственно-временная точка, в которой все и решается и которая становится зародышем («родимым» местом) будущего пространства и будущего времени, создаваемых заново в каждом новом цикле творения (ср. выше о «тотальном космическом обновлении» и сопоставляемом с ним зачатии в эмбриогонии). Любопытно, что языковые данные ряда архаичных традиций доставляют немало свидетельств исходного тождества как в обозначении указанных пространственной и временной точек (здесь и теперь), так и в обозначении всего объема пространства и всего объема времени (*круг Земли — круг времени* как выражение идеи Вселенной и Года). Цикличность времени и «круглость» Земли в горизонтальной плоскости отражают общую исходную схему, которая задает некий общий ритм и пространству и времени, создает определенную защищенность, гарантированность, «уютность», настраивает на ожидание того, что уже было, предотвращает ужас, неизменно связываемый человеком космологической эпохи с разомкнутостью, открытостью, особенно с линейностью в чистом виде¹⁴ (ср. прямой путь, не предполагающий возврата к исходному пункту; именно так воспринимался позже переход от космологического бытия к «истории»).

* * *

То, что было вызвано к бытию в акте творения, стало условием существования и воспринималось как благо¹⁵. Но к концу каждого цикла оно приходило в упадок, убывало, «стиралось» и для продолжения прежнего существования нуждалось в восстановлении, обновлении, усилении. Средством (основным инструментом), с помощью которого достигалось это, и был рит у а л. Возможности ритуала в этом отношении определялись тем, что он был как бы соприроден акту творения, воспроизводил его своей структурой и смыслом и заново возрождал то, что возникло в акте творения¹⁶. Повторяемость ритуала, его цикличность соответствовали пространственно-временному годовому циклу и представляли собой своеобразное усиление сути последнего. Замыкая собой диахронический и синхронический аспекты космологического бытия, ритуал напоминал о структуре акта творения и последовательности

его частей, как бы переживал их заново, но с усилением и тем самым верифицировал вхождение человека в тот же самый космологический универсум, который был создан «в начале». Это воспроизведение акта творения в ритуале (подобно повторениям в сказке) актуализировало самую структуру бытия, придавая ей в целом и ее отдельным частям необыкновенно подчеркнутый символический характер, обнажая знаковую эту структуру, и служило гарантией безопасности и процветания коллектива. Для архаичного сознания ритуал (и его центральная часть — жертвоприношение) связывал *здесь и теперь с там и тогда* и обеспечивал преемственность бытия человека в мире, выводимом из космологической схемы и оправдываемом связью с нею.

Из сказанного до сих пор следует, что космологическая драма, ее сценарий — пример и руководство в жизни человека той эпохи, средство ориентации, значение которого особенно возрастает в кризисные моменты. Чтобы воспроизвести акт творения в ритуале, необходимо уметь найти центр мира и тот момент ¹⁷, когда профаническая длительность бездуховного и безблагодатного времени разрывается, время останавливается и возникает то, что было «в начале», в творящий «первый раз». А во временном плане ситуация «в начале» повторяется во время праздника, помещаемого в центре вписываемых друг в друга циклов (время ритуала — день ритуала — недельный, месячный, годовой, сверхгодовые циклы, вплоть до космических эпох типа древнегреческого зона или древнеиндийской юги). Праздник своей структурой воспроизводит порубежную ситуацию, когда из Хаоса возникает Космос ¹⁸. Он начинается с действий, которые противоположны тому, что считается в данном коллективе нормой, с отрицания существующего статуса и заканчивается восстановлением организованного целого путем дифференциации элементов Космоса и Хаоса с помощью системы общих семантических противопоставлений.

Соответственно строится и образ творения — ритуал. Исходное положение — мир распался в Хаосе, все прежние связи нарушены и уничтожены. Задача — интегрировать Космос из его составных частей, зная правила отождествления этих частей и частей жертвы, в частности человеческой. Способ — ритуальное действие, во время которого жрец произносит над жертвой, находящейся на алтаре, соответствующем центру мира, текст, содержащий указанные только что отождествления, и жертва принимается, в чем следует видеть действие, прообразующее синтез Космоса, восстановление всего того, что возникало в акте первотворения.

Разумеется, представленная здесь структура ритуала не более чем общая схема, некое ядро его, как оно реконструируется на основании свидетельств о многих «главных» ритуалах в самых разных традициях. Реально засвидетельствованные ритуалы могут как угодно далеко уклоняться от этой схемы, но

каждый живой ритуал своим внутренним смыслом отсылает к приведенной схеме и, как правило, с помощью последовательных трансформаций может быть выведен из нее. Не случайно, что смысл жизни и ее цель человек космологической эпохи полнее всего переживал именно в ритуале. Можно думать, что ритуал был основной, наиболее яркой формой общественного бытия человека и главным воплощением человеческой способности к деятельности, потребности в ней. В этом смысле ритуал должен пониматься как прецедент любой производственно-экономической, духовно-религиозной и общественной деятельности, их источник, из которого они развились (лишь по отпадении от этого источника, после утраты живых связей с ним эти «деятельности» стали независимыми и самодовлеющими, более того — хотя бы отчасти продолжающимися в своей совокупности архаичный ритуал), главная сфера реализации социальных функций коллектива. В самом деле, нетрудно показать, что ритуал предполагает все те три функции, о которых многократно писал Ж. Дюмезиль, — религиозно-правовую (мораль, закон, порядок), ту, что связана с безопасностью коллектива (охрана от внешнего врага, «воинская» — в терминах более поздней и дифференцированной схемы функций), и, наконец, производственно-экономическую. Сочетание этих функций в ритуале предопределяет его жизнестроительную, принципиально конструктивную доминанту, установку на прагматичность, о которой применительно к архаичным коллективам писали Б. Малиновский и другие приверженцы функционализма¹⁹ и которая ориентирована, однако, на ценности знакового порядка в гораздо большей степени, чем на материальные ценности, хотя бы в силу того, что последние определяются первыми, но не наоборот²⁰.

Прагматичность ритуала определяет его центральное положение в жизни человека и коренится в том, что с его помощью решается главная задача — гарантия выживания коллектива²¹. Ритуал совершается в экстремальных условиях, когда угрозы безопасности жизни и миру максимальны (этому состоянию соответствует предельное возрастание негативных эмоций — беспокойство, тревога, угнетенность, печаль, тоска, отчаяние, страх, ужас). Исходя из данности, ритуал приводит к некоему оптимальному состоянию (ему сопутствует взрыв положительных эмоций — радость, восторг, чувство особой полноты переживания мира, свободы и другие признаки праздника и его участников), к устранению энтропии (хаотическая стихия) и установлению порядка. Ритуал прагматичен прежде всего потому, что он является главной операцией по сохранению «своего» космоса, по управлению и регулированию им, по контролю над ним, по проверке действительности его связей с космологическими принципами (степень соответствия). Отсюда — первостепенная роль ритуала в мифопоэтической модели мира, установка на операционализм для тех, кто пользуется этой моделью. Только в ритуале достигается

переживание целостности бытия и целостности знания о нем, понимаемое как благо и отсылающее к идее божественного как носителя этого блага. Это переживание сущего во всей его интенсивности, особой жизненной полноте дает человеку ощущение собственной укорененности в данном универсуме, сознание вовлеченности в сферу закономерного, управляемого определенным порядком, благаго. На этих путях складываются определяющие религиозные концепции, в числе их и одна из основных, связанная с понятием сакральности, неотделимой от ритуала, но им, естественно, не исчерпываемой.

Стержневое положение ритуала в жизни архаичных коллективов (есть сведения, что «праздники» в своей совокупности могли занимать половину всего годового времени) позволяет думать, что в мифопоэтическую эпоху основой религии, ее нервом и одновременно ее наиболее полным воплощением является именно ритуал, священнодействие, таинство. Во многих случаях (и это по меньшей мере) он подчиняет себе миф, предопределяя его роль в мотивировке ритуала, отсылке к прецеденту, словесном комментарии и т. п. Но и в тех случаях, когда мифы образуют самостоятельную систему, они не порывают связи с ритуалом и лежащими в его основе идеями, становясь другим (дополнительным) способом их выражения (см. ниже). Однако и в этой ситуации «равноправия» ритуала и мифа первый характеризуется как большей интимностью его переживания, так и большей прагматичностью. Одним из проявлений последней является то, что ритуал втягивает в себя весь коллектив (ср. «всенародность» праздника) и с его помощью решаются практические задачи всего коллектива. Тем самым ритуал сплачивает людей в социум, объединяет его, выявляет ценности, актуальные для коллектива²². Ведя сложную игру этими ценностями, ритуал бросает свет и на потребности коллектива (*needs* — в терминологии Малиновского и др.), на те формы, в которых они удовлетворяются. Соотношение того и другого оказывается той основой, на которой складывается система социальных престижей²³, связей и переходов между разными (вплоть до противоположных) престижными позициями, осуществленных в рамках *rites de passage*²⁴, особенно рельефно в лиминальной ситуации²⁵, которая как бы определяет максимальные тенденции данной социальной структуры, ее крайние полюсы и наиболее парадоксальные связи между ними.

Всеобщность и «социальность», о которой идет здесь речь, проявляются не только в том, что архаический ритуал (по крайней мере основной для данной традиции) предполагает участие всех членов коллектива, причем не только и не столько как зрителей, но (в объеме всего ритуала) и как участников (в этом смысле ритуал, например австралийский, справедливо сопоставляется с хэппенингом, где эстетическая отчужденность может и отсутст-

говать), и в с е х доступных форм и способов выразительности, образующих своего рода парад всех знаковых систем (естественный язык, язык жестов, мимика, пантомима, хореография, пение, музыка, цвет, запах и т. п.), никогда и нигде более не образующих такого всеобъемлющего единства (ср. типологически более позднее храмовое действо)²⁶.

Если ритуал является действительно единственным местом всеобъемлющего синтеза форм и способов выразительности, доступных человеку на данной стадии его развития, то из этого следуют два очень важных вывода.

Пер в ы й из них состоит в том, что «всеобщность» ритуала обнаруживает еще одну сферу проявления, образует еще один аспект. Оказывается, что ритуал обращен ко в с е м находящимся в распоряжении человека средствам восприятия, познания, прочувствования мира, его переживания — к зрению, слуху, обонянию, осязанию, вкусу, к сердцу и к разуму. Ритуал не только обращен к этим средствам: в известной степени он мобилизует их в связи с единой целью («сверхцелью»), социализирует их (как и результаты их деятельности), подчиняет их (точнее, строит из них) некоей сверхсистеме, в пределах которой эти средства призваны «разыгрывать» семантические проблемы тождества и различия и формировать новые знаковые реальности (семиотическая сфера), появление которых — существеннейшее событие в становлении ноосферы и — шире — в выработке новых гарантий устойчивости человеческого существования («социализация» исходных биологических и физиологических данных человека как знак нового способа бытия — уже не только природно-биологического, но и культурно-социологического, которое, в свою очередь, влияет и на первое, в частности, через известную трансформацию собственно природно-биологического).

В т о р о й вывод как бы продолжает первый, непосредственно примыкая к нему. Формой «социализации» чувств («восприятий») и ментальных возможностей («познаний») человека оказываются те внутриритуальные «деятельности» и соответствующие им знаковые протосистемы, которые позже дали начало искусствам, науке, философии как институализированному умозрению. Мысль, что ритуал выступает как творческое лоно, из которого возникло синкретическое по своему первоначальному характеру «предискусство», и одновременно как его колыбель, в которой уже намечались лишь позже дифференцировавшиеся виды частных искусств, разумеется, не нова, хотя и должна быть еще раз подчеркнута в широком контексте проблемы ритуала, где центр образуют не будущие «искусства», а сам ритуал.

Но некоторые другие следствия, вытекающие из этой мысли, остаются обычно не выявленными в должной степени и поэтому нуждаются хотя бы в самом общем обозначении. Речь идет прежде всего о предпосылках «творческого» начала в ритуале. В условиях, когда воспринимаемое и восприни-

мающее, актер и зритель, «содержание» и «форма» многократно меняются местами в акте ритуала, когда основные ценности данной модели мира разнообразно (в частности, в разных направлениях, вплоть до взаимоисключающих) проверяются и взвешиваются, между прочим и путем их ритуального развенчания, «хаотизации», приведения к абсурду, к противоположному («дискредитация», снижение, осмеяние и т. п.), теургическая энергия, направляющая и определяющая ритуал, активность мифопоэтического переживания мира и творчества, прорывы в духовные глубины возрастают и учащаются. Именно в подобной ситуации, в зазорах между неподвижно покоящимися частями общей схемы ритуала и в наиболее рискованных и парадоксальных движениях развивающегося ритуального действия, наиболее активно и плодотворно проявляет себя живая мифопоэтическая мысль, реализуемая прежде всего в ритуале и обеспечиваемая им. «Искусство», будучи включенным в названные выше трансформации и в сферу импровизационного, не может, следовательно, не принимать участие в создании новых мифопоэтических смыслов и в решении теургических задач. А при таком понимании архаичное «предискусство» выступает уже не только как форма, но и как содержание, суть мифопоэтического. Аналогии с дзэн-буддийским искусством, эстетика которого ориентирована на равенство творческой активности художника и зрителя, на неопределенность соотношения (свободную игру) Творца, твари и творчества, на неясность границ между явленным и неявленным, при всей сложности таких сопоставлений могут отчасти бросить луч света на творческую, мифостроительную функцию как ритуала, так и связанного с ним искусства в архаичную эпоху.

Подобно тому как в основе «предискусства» находятся «восприятия», синтезируемые в связи со «сверхцелью» в ритуале, так и в основе «преднауки», «первичного» знания находятся те ментальные возможности человека («познания»), о которых было сказано выше. Это «первичное» знание, представленное в ритуале, формируемое в нем и существенным образом реализующее сам ритуал, было единым по своему главному признаку. В основе этого признака «первознания» — единство по происхождению и единство, вытекающее из целостного характера этого знания. По сути дела, лишь как результат некоторой аналитической процедуры (известного абстрагирования и логической дискурсии) следует объяснять выделение в этом едином исходном знании двоякого аспекта, возникновение которого было связано с индивидуацией человека, вычленением его из мира, формированием отношения «человек — мир» и поддержано некими биологическими механизмами бинаризма. Хотя самые ранние свидетельства уже предполагают эту двоякость и сам ритуал, даже в наиболее древних его формах, как раз и «разыгрывает» ее в значительных масштабах, связь этих двух сторон и созда-

ние их исходного единства не подлежат сомнению. Это исходное единство отчетливо просматривается в архаичных представлениях о мире и человеке, в сводимости к «протосхеме» актуального порядка вещей и их творения (происхождение), в операционной связи двух наличных форм описания — в виде «сюжетного» текста (независимо от того, идет ли речь о статической или динамической ситуации) или в виде упорядоченного набора элементов и операций, с ними совершаемых (ср. соединение — собирание, разъединение — расчленение и т. п. и их движущие силы типа «любовь», «вражда» /«ненависть»/ и т. д.), откуда возникают разветвленные классификации, свойственные архаичной мысли²⁷. Анализ древних «знаний» о человеке, давших позже начало медицине, биологии, фармакологии, эмбриологии и т. п., обнаруживает не только их связь со «знаниями» о мире, в дальнейшем развившимися в астрономию, геометрию, физику, химию, нумерологию (как раннюю ступень математического знания), но и принципиальную «космологическую» соотнесенность «знаний» о человеке, их космологический источник. Эта сторона «преднауки» о человеке полнее всего и глубже всего представлена в ритуале. Но ритуал не только сохраняет эту черту «преднауки» о человеке, но (что существенно важнее) он выступает в активной роли субъекта этих «знаний», формируя и развивая их в своем теургическом универсуме.

Такова же роль ритуала по отношению к поэзии (и конкретно к созданию поэтических текстов)²⁸, а также к праву («закон»), морали, этике, религии, о чем не раз и достаточно убедительно писалось многими исследователями²⁹. Более интересно то, что, по сути дела, аналогичную роль ритуал играет и по отношению к языку — и не только косвенно (через поэзию), но и непосредственно. Включенность языка в ритуал несомненна, причем в этом случае имеет смысл говорить об осознанном отношении к языку в ритуале. Ранее была высказана мысль о том, что в ряде традиций (в частности, в древнеиндийской) в круг жрецов включался и «грамматик», в функцию которого входил контроль над правильностью (адекватностью) речевой части ритуала³⁰. Это предположение объясняет и ту глубокую связь (в частности, зависимость) между грамматикой и ритуалом, которая отмечается для ряда ритуально богатых и лингвистически чутких традиций³¹, и поразительное сходство операций, совершаемых грамматиком, с тем, что делает жрец. По сути дела, грамматик совершает по отношению к тексту те же операции, что жрец по отношению к жертве. Они оба расчленяют, разъединяют первоначальное единство, идентифицируют разъединенные его части, т. е. определяют их природу через установление системы отождествлений (в частности, с элементами макро- и микрокосма), синтезируют новое единство, не только артикулированное и организованное, но и осознанное через повторение и выраженное в слове, что придает достигнутому «вторичному» единству (усиленному)

силу вечности (ср. мотив вечного, «неуничтожаемого» слова, непобедимого временем), с одной стороны, и бóльшую структурность, лучшую восприимчивость и, следовательно, возможность быть верифицируемым, — с другой.

Но и в ином отношении смысл деятельности поэта-«грамматика» и жреца совпадает: оба они борются с хаосом и укрепляют «космическую» организацию, ее принцип, твердое, устойчивое место, в котором пребывает божественное и сакральное³². Поэт и грамматик, устанавливая связи между разъятыми частями, строят «образ мира, в слове явленный», подобно жрецу, который в ритуале строит (в частности, с помощью слов) сам этот мир. И тот и другой контролируют этот мир, делая все, чтобы, преодолев энтропические тенденции, сохранить смысл мира (и языка как образа мира), развить и усилить его. Наконец, вопрос об отношении языка к ритуалу имеет и еще одну, может быть наиболее важную, сферу отражения — г л о т т о г е н е з. При всех неясностях в этом вопросе только применительно к этой сфере можно с достаточным (хотя и неокончательным) вероятием говорить о ритуальном происхождении языка, имея при этом в виду, что именно ритуал был тем исходным локусом, где происходило становление языка как некоей знаковой системы, в которой предполагается связь означаемого и означающего, выраженная в звуках. Многие, видимо, свидетельствуют о том, что ритуал (во всяком случае, тот «предритуал», который находит себе аналогии и вне человеческого общества, например у приматов, некоторых видов животных и насекомых, образующих «коллективы», и т. п.) древнее языка, предшествует ему и во многих важных чертах предопределяет его. Обращает на себя внимание большое количество «невербальных» ритуалов (в одних случаях эта «невербальность» исконна, в других вторична, но тем не менее характерна как знак возвращения к первоначальному типу, к «невербальному» модусу) или таких ритуалов, в которых «вербальная» часть невелика, видимо, вторична и, главное, по сути дела, необязательна: она выступает нередко как средство дублирования (частичного), элемент экспрессии, подчеркивания, как сноски или комментарий, своего рода «просодическая» подсистема, присоединяемая к основной («невербальной») системе. По-видимому, лишь в ходе постепенного развития в недрах ритуала формировался язык, перенимая функции, исполнявшиеся ранее другими системами. Тем не менее частые случаи табуирования «вербальной» деятельности во время ритуала или явное преимущество, отдаваемое делу перед словом, говорят о многом — и в генетическом аспекте, и в плане исходной внутренней независимости ритуала от слова, от языка, отчасти сохраняемой в архаичных ритуалах, отчасти же сознательно воспроизводимой.

И наконец, еще одна филиация темы ритуала и языка. Многие исследователи ритуала, имеющие возможность работать в полевых условиях, неодно-

кратно указывали на весьма ограниченную способность информантов (в частности, участников ритуала, казалось бы, знакомых со всеми его тонкостями) к «вербализации» ритуального действия, к категориальному, «внеконтекстному» описанию ритуала (ср. Малиновский, Тэрнер и др.). Между реконструируемой с достаточной надежностью и вполне достоверяемой независимой проверкой семантикой ритуала и предлагаемыми ее объяснениями со стороны участников ритуала в архаичных коллективах неизменно образуется резкий разрыв, объясняемый, как указывает Тэрнер, неспособностью информантов к «вербализации» инвариантных характеристик ритуала, зависящей от невозможности выхода из них за пределами конкретного ритуального процесса³³. Сказанному не противоречит наличие туземной интерпретаторской традиции, которая в ряде случаев дает весьма сложные и глубоко дифференцированные описания тех или иных элементов ритуала. То же можно сказать о традициях, ритуал которых зафиксирован в письменной форме и предполагает длительную комментаторскую практику, осуществляемую в замкнутых и специализированных жреческих корпорациях.

Приведенный выше широкий контекст, в который включается ритуал, свидетельствует о том, что именно ритуал составляет центр жизни и деятельности в архаичных культурах. Здесь он главное и определяющее, а не периферийное и зависимое. При всем многообразии форм ритуала и возможных состояний (в частности, и взаимопротиворечащих), которые ритуал может реализовать, он прежде всего суть, смысловая полнота, соотнесенная с главной задачей коллектива; он прежде всего содержание (а не форма), внутреннее, активное, живое и развивающееся (а не внешнее, пассивное, омертвевшее и застывшее); он пронизывает всю жизнь, определяет ее и строит новые ее формы, преодолевая попутно все, что этому препятствует или угрожает. В этом смысле ритуал неотделим от развития человеческого общества, а для известной эпохи («космологической») он составляет основу этого развития, главный его инструмент.

* * *

Роль ритуала в архаичных традициях в достаточной степени вскрыта многочисленными исследованиями в этой области. Точно так же обильны показания носителей самих этих традиций о значении ритуала. Все они (сознательные и бессознательные, интерпретированные и неинтерпретированные) говорят одно и то же. И какие бы варианты этого «одного и того же» ни выступали, они всегда решительно противоположны нередкому теперь пониманию ритуала как застывшей формы, утратившей живое содержание, пережитку, анахронизму, внешне-поверхностному (ср. обычные выражения типа

это не более чем ритуал, механический ритуал, пустой ритуал, безжизненный ритуал, бессмысленный ритуал, всего лишь ритуал и т. п.).

Оставляя в стороне анализ «внутренних» свидетельств соответствующих архаичных традиций о роли ритуала, следует все-таки вкратце остановиться на одной категории показаний — я з ы к о в о й. Речь идет о внутренней форме слов, обозначающих ритуал в разных языках (в частности, и тех, которые давно утратили связь с архаичным сознанием), конкретнее — о с е м а н т и ч е с к о й м о т и в и р о в к е этих обозначений ритуала (здесь уместно напомнить о роли «поэтической» этимологии в деятельности жреца и поэта-«грамматика», объясняющих тайный, но подлинный смысл слов, когда, собственно, и определяются семантические мотивировки ключевых слов данной традиции)³⁴.

Типы семантических мотивировок слов, обозначающих ритуал, различны, но все они весьма симптоматичны. Не говоря о случаях, когда слово для ритуала ориентировано на обозначение некоего частного ритуала, послужившего позже основой для обобщения, или на обозначение некоего отмеченного временного момента или отрезка в годовом цикле³⁵, уместно остановиться на двух категориях семантических мотивировок.

Первая из них охватывает очень показательные примеры, отсылающие к важнейшим особенностям ритуала, но все эти примеры представлены своего рода субститутами более ранних или даже первоначальных названий. В основе семантических мотивировок этого типа лежит операция перенесения некоего признака или важной части ритуала на сам ритуал, при том что эти признаки или части ритуала существенны и сами по себе и отнюдь не вытесняются из словаря соответствующих понятий. Чтобы прояснить и конкретизировать ситуацию, можно сослаться на такие наиболее известные случаи, когда слово, обозначающее ритуал, мотивируется как 'священное' (ср. лат. *sacrum* — не только 'священный предмет', но и 'священный обряд', 'священнодействие', 'богослужение' — все как обозначение ритуала), 'тайное', т. е. 'скрытое' (ср. др.-греч. μυστήριον, -ια: к глаголу μύω 'закрываюсь' и т. п.), или совпадает (произведено от) со словом, обозначающим центральный эпизод ритуала — 'жертвоприношение' (ср. лат. *sacrificium*, букв. 'делание жертвы' /сакрального/, далее — 'жертвоприношение' и соответствующий ритуал; еще очевиднее использование слова для жертвы в качестве обозначения ритуала вообще — др.-инд. *yajñá-*, нем. *Opfer* и др.).

Вторая категория типов семантических мотивировок слова для обозначения ритуала еще важнее и фундаментальнее, поскольку здесь семантика самым непосредственным образом отсылает к внутренней сути самого ритуала, к главному, глубинному смыслу его, к его идее, и эти характеристики привязаны именно к ритуалу или в крайнем случае преимущественно к нему. Два типа мотивировок заслуживают особого внимания.

В одном случае ритуал, обряд обозначается как делание, дело, т. е. как результат действия «делать». Наиболее показательный пример — др.-инд. *kriyā* 'ритуал' от глагола *kar-/kr-*, который выступает как универсальное обозначение делания и сохраняет исходное для него ритуальное значение — 'совершать обряд' (жертвоприношение, богослужение). Если обратиться к словам этого же индоевропейского корня **k^her-* в других языках, то при внимательном подходе окажется, что они отражают архаичную связь этого корня с ритуальной сферой. Речь идет об общем креативно-оформляющем (установление основ, творение)³⁶ значении этого корня (ср. др.-ирл. *cruth* < **k^hrtu-* 'форма', кимр. *pryd* 'форма', 'время' и т. п.)³⁷ или о вполне конкретных значениях, формирующих круг *termini technici* ритуала и связанных преимущественно со словами, обозначающими средства воспроизведения творения «снова». Ср. др.-греч. *téras* (из **k^her-os*), о магических, чудесных знаках³⁸; русск. *чара, чары, чародéй* (слав. **čaro-dějъ* объединяет в себе оба «креативных» корня — *k^her-* & **dhē*), лит. *kēras* 'колдовство', 'чары' (: *kerėti* 'околдовывать', 'ворожить', в частности и 'вредить здоровью с помощью чар'), др.-инд. *kṛtṛā* 'колдовство', 'ворожба' (но и 'деяние', 'дело', ср. также *ā-ścarya* 'чудо', 'чудесный', 'редкий') и т. п. Связь обозначения ритуала с идеей деяния, дела может быть подтверждена и многими другими примерами (ср. нем. *Handlung* 'ритуал', 'обряд' /при общем значении 'действие'/, но и *die religiöse Handlung, die kirchliche Handlung* и др.; лат. *sacrum facere* /у Тита Ливия/ о совершении ритуала жертвоприношения при многих сложных образованиях типа *sacrifico, sacrificium, sacrificus* и т. п., где второй элемент, входящий к и.-евр. **dhē-*, передает идею делания, деяния).

В другом случае ритуал обозначается как принятый порядок, обычай, правило, закон. И здесь особую ценность имеют данные латинского и ведийского языков, что, между прочим, объясняется принадлежностью носителей этих языков к богатейшей и архаичнейшей ритуальной традиции общиндоевропейской эпохи, уцелевшей в маргинальных зонах индоевропейского ареала. Латинское слово *rītus* 'религиозный обряд', 'ритуал', 'церемониал богослужения' (ср. *sacrificii rītus* у Тита Ливия), но и 'установленная форма', 'принятый порядок', 'обычай', ставшее почти универсальным техническим термином для обозначения ритуала, обряда, проясняет свою семантическую структуру, а через нее и свою генеалогию при сопоставлении его со словами этого же корня как в самом латинском, так и в других индоевропейских языках. С одной стороны, ср. лат. *rīte*, наречие, обозначающее 'по установленному обряду' (в соответствии с ним); 'с соблюдением церемониала' (ср. применительно к сфере культа и ритуала — *rīte deos colere* о почитании богов, у Цицерона); 'по обычаю', 'по обыкновению', 'как принято'; 'по праву'; 'правильно' и т. п., а кроме того, более глубоко уходящие связи — *reor* 'считать',

‘думать’, ‘полагать’, *ratus* (part. perf. от *reor*) ‘рассчитанный’, ‘определенный’ (ср. *rato tempore* ‘в определенное /назначенное/ время’ в контексте определения времени для совершения ритуала, нахождения временного соответствия тому, что имело место *in illo tempore*, когда творился мир), также ‘незыблемый’, ‘неизменный’, ‘постоянный’ и даже — с характерным развитием — ‘решенный’, ‘юридически действительный’, ‘имеющий законную силу’³⁹; *ratio* ‘счет’ и т. п. — вплоть до ‘рассудок’, ‘разум’; ‘смысл’; ‘образ’, ‘способ’, ‘прием’, ‘метод’; ‘план’, ‘путь’; ‘основание’; ‘учение’, ‘система’ и т. п. С другой стороны, ср. данные родственных языков и прежде всего ведийского. В центре их — вед. *ṛtá-*. Будучи обозначением мирового (космического) порядка и, следовательно, того, что организовано, соединено, прилажено друг к другу в своих частях, *ṛtá-* выступает в Ведах как ключевое понятие ведийского умозрения, обозначающее универсальный космический закон, с помощью которого неупорядоченное (хаотическое) состояние преобразуется в упорядоченное, обеспечивающее сохранение основных условий существования Вселенной и человека, мира вещей и мира духовных ценностей. Посредством *ṛtá-* достигается порядок круговращения Вселенной, понимаемый, если обратиться к образам и словарю другой традиции, как устранение энтропии и формирование экстропических импульсов и тенденций. Поскольку этот порядок — высшая мера, самый сильный критерий бытия мира, совпадающий с истиной, то и *ṛtá-* могло обозначать (или толковаться) и с т и н у в самом широком плане (противоположность *ṛtá-* : *an-ṛtá-*, где второй член отношения описывает неупорядоченность как лишенность, неподлинность, неистинность). Вместе с тем вед. *ṛtá-* обозначает и сам ритуал, включая и разные его аспекты — богослужение, жертвоприношение и т. п. Тем самым ритуал оказывается образом, отражающим весь этот мировой порядок, универсальный закон в целом. Это единство ритуала и космического закона, как и результаты его применения — мира, организованного Космоса, в частности и человека⁴⁰, отраженное в языке, говорит очень о многом, и прежде всего о том высочайшем значении, которое придавалось ритуалу.

Семантическая мотивировка вед. *ṛtá-* (и, следовательно, связанного с ним генетически лат. *rītus*) ясна. В основе этого именного образования с элементом *-t-* находится глагольный корень *r-* (*ar-*), восходящий к и.-евр. **ar-* ‘(при)соединять’, ‘пригонять (друг к другу)’, ‘прилаживать’, ‘устанавливать’, ‘связывать’ (ср. др.-греч. ἀρᾶρισχω ‘соединять’, ‘спланировать’, ‘смыкать’, ‘соответствовать’, ‘приходиться’, а также ἀρτύνω ‘приводить в порядок’, ‘выстраиваться в ряд’ и др.). Но вед. *ṛtá-* наряду с его статическим аспектом обнаруживает и динамический — творение мира как развитие, раз-во-ра-чи-ва-ни-е космического закона, последовательное движение колеса закона (*rātha ṛtāsyā*). В этом последнем аспекте *ṛtá-* мотивируется теми употребле-

ниями того же глагола *r-/ar-*, при которых фиксируются такие значения, как 'приводить в движение', 'вздымать', 'возбуждать', 'идти', 'достигать' и т. п. (в сочетании со словами, обозначающими облака, дым, ветер, волну, воду, корабли, песню, голос, гнев, силу, богов, людей, миры, которые «приводятся в движение»). Этим двум аспектам *rtá-* соответствуют такие же два аспекта в ритуале — статическая схема, реализующаяся в ходе динамического развертывания обрядового действия. Собственно говоря, целесообразнее с некоторой общей точки зрения рассматривать *rtá-* и ритуал не как разные, хотя и во многом подобные (параллельные или изоморфные) явления, но как е д и н о е ядро, отраженное в двух сферах, которые не затемняют это единство. *Rtá-*, следовательно, и есть некий космообразующий ритуал. Ритуал же не более чем воспроизведение творческой деятельности мирового закона, *rtá-*, которая имела место «в первый раз» в акте творения, «в начале»⁴¹. Приняв эту точку зрения, не приходится удивляться и дальнейшим совпадениям ритуала и *rtá-*, точнее, их общим признакам и характеристикам. Как и ритуал, созданная с помощью *rtá-* ведийская Вселенная широка (*urú loka*) и открыта, разомкнута вовне (ср. здесь и далее слова того же корня — хетт. *arḫa* 'наружу', 'вовне', лтш. *āran* 'снаружи', *āra*, *āre*, *ārs* 'свободное /поле/', 'внешнее', авест. *ravah-* 'свободное пространство', хеттск. *araya-* 'свободный', русск. *рównый* и др.), составна, организована, соединена (ср. арм. *ard lardul* 'структура', 'организация', 'устройство', 'конструкция', *ἀρτύς · σύνταξις* /Hesych./, т. е. порядок, со-строенность, *ἀρτυν · φίλιαν καὶ σύμβασιν* с актуализацией мотива с-хождения, со-ответствия, симпатии, соглашения, дружбы, ср. тох. *A ortuṃ* 'дружба', *ortu* 'друг', лат. *artus* 'сустав', 'сочленение', *in articulo* 'тотчас', 'немедленно' и др.), соответственна, с о и з м е р и м а, так сказать, «подходяща» и, следовательно, эстетически отмечена, гармонична (ср. др.-греч. *ἄρτιος* 'подходящий', 'подобающий'; 'парный', 'четный'; 'соответствующий', 'совпадающий'; 'здоровый', 'невредимый', *ἄρτιον* 'четное число', *ἀρτιότης* 'парность', 'четность', 'хорошее состояние', 'безупречность' и т. п., вплоть до лат. *ars /art-/* 'искусство', др.-греч. *ἁρμονία* 'гармония' /но и 'соединение', 'связь', 'порядок'/, *ἄρτισις* 'убранство', 'одевание' как украшенность и т. п.), являет собой некий способ, метод организации целого (ср. вед. *rti-*, нем. *Art* и др.)⁴².

Интересно, что и славянское обозначение ритуала **ob-reḑь* (русск. *обряд*) не только имеет сходную (хотя и более специализированную) мотивировку, что и лат. *rītus* (: вед. *rtá-* и т. п.), но и в конечном счете выводимо из того же самого и.-евр. **ar-/ʾr-*. В свое время было высказано мнение, что корневая часть слова (**reḑ-*) могла, в свою очередь, состоять из двух элементов: в *-d-* допустимо видеть отражение и.-евр. **dhē-* 'устанавливать' (как, например, в **sqḏь* 'суд' < **som* & **dhē-*), а в *re-* — элемент, сопоставимый с др.-исл. *rīm*