

Как возможны социальные изменения: Обсуждение одной гипотезы¹

Г. Сатаров

*Посвящается памяти
Алексея Михайловича Салмина*

Постановка задачи

Читатели вправе заподозрить автора в подражании, поскольку вопрос, вынесенный в заголовок статьи, продолжает серию, начатую Кантом: «Как возможна природа?», и подхваченную Зиммелем: «Как возможно общество?». С тех пор, как Огюст Конт основал новую науку об обществе, вопрос о социальных изменениях стал одним из основных. Историки науки не случайно фиксируют внимание на времени возникновения социологии, подчеркивая, что она появилась на свет именно тогда, когда стала возможна рефлексия обществом собственных изменений. С тех пор объяснение этого явления стало одной из ключевых задач социологии. Однако коллективные усилия мыслителей охватывали два основных блока проблем. Первый – «морфология» социальных изменений (направление, стадийность, цикличность, устройство и т.п.). Второй блок – факторы, причины социальных изменений (структурные, экономические, культурные и т.п.). Между тем, не смотря на то, что мы живем в стремительно меняющемся мире, проблематична сама возможность социальных изменений. Или, другими словами: **почему социальные изменения возможны вообще?** Вопрос может показаться наивным, но это впечатление рассеется, если принять во внимание серию других вопросов, порождающих главный, приведенный выше.

Вопрос первый. Мы сосуществуем рядом, в одно и тоже историческое время, с общностями, находящимися, согласно нашим же классификациям, на иных стадиях развития. Первобытные племена, изучаемые нашей наукой, отличаются от нас, прежде всего, крайне жесткой и стабильной социальной организацией. Наблюдаемая сегодня динамика есть динамика вырождения этого социального порядка в результате неосторожного вмешательства чуждой ему цивилизации. Иной динамики не наблюдается. Это может быть связано с тем, что речь идет об обществах на той стадии развития, на которой социальные изменения совершаются настолько медленно, что несколько сотен лет, в течение которых фиксируется наблюдения – просто миг по сравнению с темпами таких изменений. Возможно, мы наблюдаем свое относительно стабильное прошлое. Но в этом прошлом, каким оно предстает перед нами сейчас, нас не наблюдали представители более развитых цивилизаций с других материков. Нам не привозили бусы, огненную воду и прочие чудеса. У нас даже не было возможности вырождаться под их благотворным влиянием. Но эмпирический факт налицо: прошло несколько сотен тысячелетий, и мы изменились. *Что было в том жестком социальном порядке, что привело к изменениям? Что позволило им произойти?* Вряд ли речь может идти о тех обычно упоминаемых факторах, которые обсуждаются при анализе социальных изменений в том промежутке истории, который доступен нашему изучению благодаря

¹ Данная статья является частью более крупной работы, разбитой на две статьи. Вторая статья публикуется в журнале *Полития* под названием «Институты Хаоса».

письменности: перенаселенность, технологические инновации, культурные прорывы и т.п.

Вопрос второй. В литературе неоднократно проводилась мысль о том, что неудачная мутация под названием Человек способен выживать только тогда, когда создает вокруг себя жесткий социальный порядок (более всего меня вдохновляли рассуждения Бергера и Лукмана²). Стабильность становится универсальной ценностью, институализируется и обретает организационные формы. Общество тратит значительные ресурсы не только на поддержание своего физического существования, но и на охрану стабильности социального порядка. Стремление институтов к стабильности неоднократно отмечалось социальными мыслителями и, естественно, имеет немало исторических свидетельств, из которых инквизиция и гестапо лишь немногие и весьма свежие. Общество направляет большую часть своих ресурсов на создание институтов подавления, которые должны подкреплять привычки, традиции, сыновнее послушание и многие другие установления только для одного – обеспечить стабильность социального порядка. На этом фоне возмущения социальной среды, предпринимаемые «диссидентами», кажутся ничтожными. *Почему же тогда возможны социальные изменения?*

Вопрос третий. Весь процесс социализации человека сопряжен с встраиванием в окружающий его социальный порядок. Он привычен для него. В процессе первичной и последующих социализаций, усваивая и воспроизводя социальные практики, он, тем самым, укрепляет социальный порядок, свое место в нем и свою убежденность в его незыблемости. Результат – жесткость социального порядка – создает, как правило, ощущение комфорта, а сам социальный порядок видится стабильным и незыблемым. Мэри Дуглас, одна из теоретиков наступления цивилизации рисков, пишет об этом так: «... конечно, томление по твердости присуще всем нам. Это заложено в нашей человеческой природе – стремится к жестким линиям и ясным концепциям³». Итак, социальный порядок стабилен и необходим. Он как кожа, привычная и защищающая. Он, согласно Гидденсу, не только ограничение, но также условие и возможность существования и деятельности⁴. Но этот же индивид может являться агентом социальных изменений. *Что может зародить в нем сомнения в этом социальном порядке, в его правильности, справедливости, стабильности, наконец? Или: почему же возможны социальные изменения?*

Вопрос четвертый порождается способами обоснования и описания социальных изменений, которые нередко превращаются в свою противоположность. В качестве примера приведу концепцию цивилизационных изменений Н. Элиаса. Он отождествляет ее с ростом дифференциации социальных функций. При этом в силу того, что «...все большее число людей должно было во все большей мере соотноситься с поведением всех прочих, а сеть действий должна была подчиняться все более точным и строгим правилам организации», «...индивид принуждается ко все более дифференцированному, равномерному и стабильному регулированию своего поведения.⁵»

² Бергер П., Лукман Т. *Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания*. М.: «Academia-Центр», «Медиум», 1995. Стр. 87-89.

³ Дуглас М. *Чистота и опасность. Анализ представлений об осквернении и табу*. / Пер. с англ. – М.: Канон-Пресс-Ц, Кучково Поле, 2000. Стр. 238.

⁴ Эта мысль проводится в книге Гидденс А. *Устройство общества: Очерк теории структуры*. – М.: Академический проект, 2003.

⁵ См. Элиас Н. *О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования*. Том 2. Изменение в обществе. Проект теории цивилизации. М.; СПб.: Университетская книга, 2001. Стр. 240.

Описывая динамику, Элиас фактически обосновывает процесс ужесточения социального порядка. Если воспринять его описание буквально, то поневоле возникает образ улья с его жестким, можно сказать – алгоритмическим, распределением ролей между пчелами⁶. Единственное отличие от улья – увеличение со временем числа жестко выполняемых ролей. Может ли эта картина социальной динамики не вызывать недоумения и тех же вопросов, что уже сформулированы выше? Ведь социальная дифференциация – форма социальных изменений, но чтобы они происходили, должна существовать возможность таких изменений.

Итак, все четыре «недоумения» приводят к одному и тому же вопросу: **«Как возможны социальные изменения?»**. Общепринятые ответы на него указывают на макро-факторы, которые могут вызывать изменения в социальном порядке. Но остается открытым ответ на следующий вопрос: как и почему, с учетом перечисленных выше препятствующих обстоятельств, создаваемый, укрепляемый и охраняемый агентами социальный порядок уступает этим напряжениям?

Как это часто бывает, сформулировав для себя этот вопрос, я, несколько позднее, наткнулся на его эквивалентную переформулировку Вебером: «... мы должны задаться вопросом, как нечто новое может вообще появиться в этом мире, в своем существе ориентированном на то, что регулярно и эмпирически приемлемо.»⁷ Однако Вебер не дает ответа на этот вопрос. Он пытается привлечь идею харизмы, по крайней мере, для «дорационалистической эпохи»:

«Харизма – это великая революционная сила эпох, связанных с традицией. ... Порожденная потребностью и энтузиазмом, она означает общее изменение направления мнения и поступков, совершенно новую ориентацию всех точек зрения на все частные проявления жизни и на «мир». В дорационалистические эпохи традиции и харизма вместе владели почти всей совокупностью ориентаций деятельности».⁸

Конечно, Вебер искал путь к источнику социальных изменений, нарушающих рациональную логику движения от традиционности к современности. Но, даже учитывая это обстоятельство, мы не можем не заметить, что в объяснении Вебера харизма *вторична*. Она следует за ранее появившейся общественной «потребностью и энтузиазмом». Но не дается объяснение причин появления этих потребностей и, в этом самое главное, объяснение *возможности* появления новых потребностей и возникновения энтузиазма.

Не исключено, что ощущаемая исследователями несостоятельность такого ответа побуждала обходить этот вопрос стороной. Поэтому в более поздней литературе мне не удалось найти его обсуждение. Даже Штомпка в своем фундаментальном труде, посвященном социальным изменениям, не рассматривает этот вопрос⁹. Возможно, он кажется слишком тривиальным, вроде вопроса: «Откуда коробок спичек знает, что падать надо вниз?». Но наивные вопросы часто бывают плодотворны.

Я не разделяю диагноза Будона, вынесенного им современным теориям социальных изменений: «Состояние краха – вот наиболее распространенное, разделяемое сегодня очень многими мнение по поводу этих теорий»¹⁰. Этот диагноз

⁶ Тинберген Н. *Социальное поведение животных.*: Пер с англ. – М.: Мир, 1993. Стр. 102

⁷ Weber M. *Economy and Society*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 1954, p. 22.

⁸ Weber M. *Economy and Society*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 1954, p. 252.

⁹ Штомпка П. *Социология социальных изменений* / Пер. с англ.– М.: Аспект Пресс, 1996.

¹⁰ Будон Р. *Место беспорядка. Критика теорий социального изменения* / Пер. с фр. – М.: Аспект Пресс, 1998. Стр. 5.

в равной степени применим к любым социальным теориям, и в равной степени не применим ко всем ним. Поэтому в данной статье не ставится задача создания альтернативной теории социальных изменений. Я рассматриваю приведенные здесь построения только как лепку небольшого кирпича, который может впоследствии лечь в здание какой-либо теории. Моя задача – ответить на вопросы, поставленные выше. Для этого предлагается обсудить следующую гипотезу.

Любой социальный порядок содержит встроенные в него подструктуры (роли, отношения, институты и т.п.), которые берут на себя функцию расшатывания и преодоления действующего социального порядка. Причем эти подструктуры существуют в обобщенном смысле легитимно, они охраняются обществом наряду с другими компонентами социального порядка, в том числе – отвечающими за его стабильность. Иными словами, любой социальный порядок содержит в себе зародыш своего отрицания. Будем использовать термин «**преодоление структуры**» для той роли (функции, миссии), которая осуществляется этими подструктурами в рамках социального порядка. Для обоснования этой гипотезы ниже будут рассмотрены некоторые примеры реализации указанной функции.

Хочу быть правильно понятым. Использование здесь терминов *расшатывание, преодоление, отрицание* по отношению к социальному порядку отнюдь не подразумевает неприменимую р-р-революционность. Не более чем отрицание в диалектике Гегеля. Или: любая теория научна постольку, поскольку содержит в себе возможность своего опровержения. Речь идет о том, что социальный порядок может меняться только тогда, когда существуют институты, мешающие ему застывать, окостеневать. Напротив, если эти институты замораживаются, создаются условия для революционных изменений.

Можно говорить, что преодоление структуры противостоит структуре, как беспорядок противопоставляется порядку, случайность – закономерности и предсказуемости. Тема беспорядка постоянно анализировалась классиками социологии – Марксом, Зиммелем, Дюркгеймом, Вебером, Эйзенштадтом, Буденом и другими. Наш анализ должен подводить к следующей идее, вытекающей из сформулированной выше гипотезы: **генерация беспорядка (хаоса, случайности) встраивается в социальную структуру, институализируется ею как средство повышения ее эффективности, адаптивности и возможности изменения.**

В завершении вводной части полезно уточнить используемый здесь смысл понятия Хаос. Подробнее об этом будет сказано во второй статье, упомянутой выше. Здесь же – самое необходимое.

Многие научные публикации, использующие понятие Хаос, наделяют его двумя противопоставляемыми смыслами. В первом смысле хаос предстает нагруженным позитивными трактовками: источник разнообразия, развития, инноваций, благотворной социальной динамики. Во втором смысле хаос нагружен негативными чертами; он противопоставляется порядку (хорошему) и олицетворяет его противоположность – разрушение, опасность, потерю связей, перспектив и смыслов. Я категорический противник подобных оценочных противопоставлений. В качестве одного из многих очевидных аргументов в поддержку своей позиции сошлюсь на возможность подобно приписывания двух смыслов понятию Порядок. Ясно, что исторический опыт предоставляет для этого обильный материал.

Я предлагаю не наделять столь абстрактное понятие как Хаос какими-либо оценками. Договоримся рассматривать его как обобщение понятий, являющимися общим полюсом в следующих парах антонимических противопоставлений:

{беспорядок↔порядок,	перемешанность↔разделенность,
----------------------	-------------------------------

случайность↔детерминированность, непредсказуемость↔предсказуемость, нестабильность↔стабильность, ...} (понятно, что этот ряд может быть продолжен).

Наконец, полезно отметить, что приводимые ниже рассуждения не тождественны синергетическим идеям. Последние трактуют возникновение порядка из хаоса. Нас же интересует здесь – откуда берется сам хаос.

Трикстер и другие

Мы начнем наш анализ с индейского мифа о Трикстере, описанного Полем Радиным¹¹, который так занимал Юма, вызывая его недоумение по поводу самого возникновения подобного мифа¹². В начале повествования Трикстер (Важдункага) – «рядовой вождь», который вдруг начинает нарушать все возможные табу. Например, после ритуала подготовки к выходу на тропу войны идет совокупляться с женщиной. Все нарушив и порвав с племенем, Трикстер в одиночестве отправляется путешествовать. С ним, с его телом и отдельными частями последнего происходят всевозможные приключения и метаморфозы. Большинство сюжетов сопряжено с десакрализацией и пародированием (я специально подчеркиваю это слово, которое снова возникнет ниже) социальных установлений. Например, Трикстер во время своих путешествий, став на время женщиной, проявляет инициативу и становится женой сына вождя другого племени. В конце повествования Трикстер побеждает злых духов, вредящих людям, и становится героем.

Юм более других интерпретаторов сосредотачивается на психологических особенностях Трикстера. «...Трикстер, очевидно, представляет исчезающий уровень сознания, все более и более неспособный к самоутверждению в какой бы то ни было форме».¹³ «Трикстер есть коллективный теневой образ, воплощение всех низших черт индивидуальных характеров».¹⁴ Сомнительно. А где жадность, вероломство, предательство и многое другое? Нет, миф о Трикстере, конечно, не может служить энциклопедией пороков. Кроме того, Юнг, как и почти все комментаторы, осторожно обходит вниманием в своем анализе фундаментальный факт – превращение Трикстера в культурного героя. Как же так: спаситель человечества и склад пороков?

Кереньи, уподобляющий Трикстера Гермесу и Ходже Насреддину, указывает¹⁵, что главное в природе Трикстера то, что он «дух беспорядка, противник границ... Беспорядок – неотъемлемая часть жизни, а Трикстер – воплощенный дух этого беспорядка».

Но Кереньи переводит функцию этого беспорядка с социального уровня на индивидуальный:

«... ничто не раскрывает смысл всеохватного социального порядка так отчетливо, как религиозное признание того, что избегает этот порядок – персонажа, выражающего и воплощающего жизнь тела, ничему не подчиняющегося полностью, управляемого похотью и голодом, вечно навлекающего на себя боль и страдания (*Кереньи забывает о крайне*

¹¹ Радин П. *Трикстер. Исследование мифов североамериканских индейцев с комментариями К.Г.Юнга и К.К.Кереньи.* – СПб.: Евразия, 1999.

¹² Юнг К. *О психологии образа трикстера* // В кн.: Радин П. *Трикстер. Исследование мифов североамериканских индейцев с комментариями К.Г.Юнга и К.К.Кереньи.* – СПб.: Евразия, 1999.

¹³ Там же, стр. 278.

¹⁴ Там же, стр. 284.

¹⁵ Кереньи К. *Трикстер и древнегреческая мифология* // В кн.: Радин П. *Трикстер. Исследование мифов североамериканских индейцев с комментариями К.Г.Юнга и К.К.Кереньи.* – СПб.: Евразия, 1999.

важном – насмешках [Авт.]), хитрого и вместе с тем неразумного в своих поступках.»

И здесь же:

«Его функцией в архаическом обществе вернее, функцией мифологических сюжетов о нем повествующих, является внесение беспорядка в порядок, и таким образом, создание целого, включение в рамки дозволенного опыта недозволенного.»

Из сказанного Кереньи следует, что он имеет в виду индивидуальный опыт. Не хватает еще одного шага – ответа на вопрос о том, зачем нужен индивидуальный опыт беспорядка, и зачем (важное замечание Кереньи!) нужно его «религиозное» признание. Я не буду подробно останавливаться на определенной натяжке, связанной с приписыванием архаичным мифам и обрядам религиозного смысла. Для этого столько же оснований, сколько для приписывания им, например, научного смысла. Важно другое, что необходимо подчеркнуть для моих последующих рассуждений. Я имею в виду тезис Кереньи о внесении беспорядка в социальный порядок. Кереньи, указывая на важность этой функции, протаптыкает тропинку от Трикстера к плутовскому роману, от Рабле до Гете¹⁶. отождествляя функции внесения беспорядка и «разрушения границ» (в социальном порядке), комментатор проводит параллель между мифом о Трикстере и древнегреческими обрядами и искусством того же времени.

Открыватель мифа Поль Радин совершенно обоснованно подчеркивает завязку его сюжета как *десоциализацию* персонажа¹⁷. С ним солидаризуется и Мэри Дуглас¹⁸. Но прежде всего она обращает внимание на социальную роль мифа о Трикстере. Она усматривает в нем отражение процесса дифференциации социального порядка. Более всего она говорит о процессе изменения восприятия окружающего мира: его деперсонификацию, осознание своих возможностей и ограничений, избавление от эгоцентричного «докоперинковского» восприятия миропорядка. Приводя примеры, Дуглас концентрируется на морфологической изменчивости, психической многомерности и т.п. В этом, конечно, больше индивидуального, как у Юнга, нежели социального.

Бесспорно, Трикстер крайне интересен индивидуальными особенностями. По сути, данный миф – это развернутая метафора беспомощного человека, столкнувшегося с грудой препятствий. Их преодолевает тот, кто в состоянии нарушить социальный порядок, переосознать и переделать себя, кто может с иронией посмотреть не только на окружающий мир, но и на себя. Это не миф о «рождении мира», как его иногда интерпретируют. Ведь надо учесть эксплицированный контекст мифа – социальный порядок уже существует, он задан, существуют традиции и табу, герой занимает в этом мире совершенно определенное место. Но этот социальный порядок не совершенен (что олицетворяют злые духи). Перечисленное характерно не только для мифов виннебаго, но и для близких им племен. Следовательно, здесь типизируются некоторые общие проблемы небольших сообществ, имеющих сходную социальную организацию. Это миф о преодолении и связанных с этим метаморфозах, как человека, так и социального порядка. В этом заключаются крайне важные и характерные социальные особенности мифа. Он с самого своего начала наотмашь бьет по двум основам социального порядка племени: по социальной иерархии и

¹⁶ Там же.

¹⁷ Радин П. Цит. соч., стр. 196.

¹⁸ Дуглас М. *Чистота и опасность. Анализ представлений об осквернении и табу.* / Пер. с англ. – М.: Канон-Пресс-Ц, Кучково Поле, 2000. Стр. 123 и далее.

запретам. Он объясняет: могут существовать такие цели, ради которых допустимо отрицание и преодоление социального порядка, его жесткой структуры.

Другая важная особенность мифа о Трикстере – это ненавязчивый гимн случайности. Ни один эксперимент Трикстера над собой не мотивирован и не требует мотивации. Именно случайность выступает здесь как универсальный механизм поиска нового порядка. Не фиксируя это обстоятельство в связи с данным мифом, Дуглас дальше сама воспекает случайность:

«... подразумевается, что беспорядок (*читай – случайность, Автор*) неограничен, в нем не реализован ни один образец, но его потенциал выработки образцов неопределенно велик. Поэтому, хотя мы и стремимся к порядку, мы не можем просто осудить беспорядок. Мы понимаем, что он разрушителен для существующих образцов, но мы также признаем его потенциал. Он символизирует одновременно и опасность, и силу.»¹⁹

Характерно, что мифы, содержащие эксперименты со случайностью форм и смыслов, немотивированных метаморфоз, сопряженных с поиском порядка, описаны и Леви-Строссом.²⁰ Итак, мы имеем миф и персонаж, которые воспевают случайность и беспорядок как ценности, которые должны охраняться, поскольку потенциально полезны.

Имеет смысл задуматься о том, что миф – это институализированная форма социально одобренного знания. Институализированная в том смысле, что это знание передается в слабо изменяемом виде от поколения к поколению через специально предназначенных для его сохранения людей. Последние пересказывают мифы подрастающему поколению в процессе его социализации или взрослым в «воспитательных» или мобилизующих целях. Т.е. миф – это институционально защищенная информация. Возникает естественный вопрос: зачем племени сохранять мифы, содержание которых расшатывает основы социального порядка? Мне представляется, что логичный ответ на этот вопрос дает выдвинутая в начале статьи гипотеза.

Чтобы подтвердить возможность такого объяснения мифа о Трикстере, было бы полезно найти аналогичные наблюдения исследователей над социальным порядком.

Конечно, прежде всего приходит в голову введенная Тойнби модель «Уход-и-Возврат»²¹. Тойнби приводит множество исторических примеров того, как герой перед тем как совершить или возглавить некоторый исторический рывок или преобразование уходит из привычного социального окружения, порывает с ним (вот только часть списка: Апостол Павел, Будда, Игнаций Лойола, Конфуций). Здесь же напрашивается сравнение с сорокадневным уходом Иисуса Христа в пустыню.

Интересно, что этот величественный сюжет удивительным образом перекликается с этнографическим материалом. Тэрнер пишет о сложных инициационных обрядах «... с длительными периодами одиночества в лесу, где неофиты постигают эзотерические значения и где с ними часто находятся танцовщики в масках, олицетворяющие души предков или богов»²².

¹⁹ Дуглас М. Цит. соч. Стр. 143.

²⁰ Леви-Стросс К. *Путь масок* / Пер. с фр. – М.: Республика, 2000.

²¹ Тойнби А.Дж. *Постижение истории*: Сборник. – М.: Айрис-пресс, 2002. Стр. 270-296.

²² Тэрнер В. *Ритуальный процесс. Структура и антиструктура*. // В кн.: Тэрнер В.

Символ и ритуал. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1983 г. Стр. 107.

Это свидетельство крайне многозначительно. *Во-первых*, мы видим интересную переключку описанного Тэрнером обряда инициации с мифом о Трикстере. Его блуждания по лесу также сопровождались спутниками-зверями, которые вполне могут рассматриваться как маски. *Во-вторых*, сюжет о скитаниях Трикстера может иметь своим прототипом привычный обряд инициации. *В-третьих*, мы видим в обряде инициации модель Тойнби «Уход-и-Возврат», что естественно, поскольку инициация – суть преодоление кризиса перехода в другое социальное качество. *В-четвертых*, превращение потенциального героя в героя реального – это тоже своеобразная инициация. Обе инициации, как мы видим, происходят по общей поведенческой модели. И возможно, что эта вторая инициация копирует опыт и ритуал первой. *В пятых*, собственно инициация сопровождается разрывом с социальным порядком. И, наконец, *в-шестых*, этот разрыв с социальным порядком институционально защищен тем, что является частью ритуала. Мы видим пример того, как разрыв с социальным порядком может защищаться этим социальным порядком.

Теперь мы пойдем от Трикстера по трем тропам: к дуракам, шутам и юродивым, как трем ипостасям героя мифа.

Деревенские дураки и шуты

Если мои соотечественники думают, что использование дураков для решения нетривиальных проблем – привилегия исключительно нашей родины, то это будет очередным свидетельством мании величия. В центральной части Танзании есть, к примеру, племя эханзу. Мэри Дуглас (со ссылкой на Виржинию Эддам) рассказывает об использовании этим племенем деревенских дурачков в практических целях²³.

«Если в ожидаемое время дождь не случается, эханзу подозревают в этом колдовское вмешательство. Чтобы нейтрализовать колдовство, они берут дурачка и посылают его бродить в лесных зарослях. В процессе своих скитаний по лесу он бессознательно разрушает действие колдовских чар.»

Крайне интересно, как Дуглас интерпретирует этот и подобные ему примеры.

«В подобных представлениях содержится двойное обыгрывание неартикулированности. Во-первых, это проникновение в неупорядоченные области сознания. Во-вторых, это выход за рамки социального.»

«Социального» в данном контексте – это значит *выход за рамки действующего социального порядка*. Нетрудно видеть, как это переключается с сюжетом о Трикстере, обрядами инициации и, как мы увидим ниже, «методом» юродивых. В этом можно усмотреть также примитивный вариант реализации модели «Уход-и-Возврат» для решения значимой для племени проблемы. Важно также, что мы снова сталкиваемся с ролью и функцией преодоления социального порядка, освященной и защищенной ритуалом.

Иван Прыжов указывает на то, что русские общины тоже защищали своих дураков. Когда московский дурак Иван Яковлевич ушел в лес, окрестные крестьяне построили ему избушку²⁴. Дураки были источником благодати и успеха. О Данилушке Коломенском Прыжов повествует так:

²³ Дуглас М. Цит. соч. Стр. 144.

²⁴ Прыжов И. *26 московских пророков, юродивых, дур и дураков и другие труды по русской истории и этнографии*. – СПб.: «ЭЗРО», М.: «ИНТРАДА», 1986. С. 31.

«Вот проходит мимо Данилушка и берет у кого-нибудь калач, - и тот купец, у которого был взят калач, считается счастливым, и покупатели рекомендуют его друг другу, говоря, что «нельзя не взять калача – сам Данилушка взял – стало быть, калачи хороши, да и продает их человек благочестивый, потому что к неблагочестивому Данилушка не пойдет».²⁵

Будучи математиком по образованию, не могу удержаться от искушения дать очередное определение: шут при государе – это приватизированный деревенский дурак. Тем самым выстраивается тропка к следующему сюжету.

Замечательный русский актер Евгений Весник рассказывал в одной телепередаче про известного русского юмориста Смирнова-Сокольского. Тот в конце 30-х годов (XX века) во время конференса на концерте прилюдно рассказал следующий анекдот:

«– Как жизнь?»

– Да как в трамвае. Половина сидит, половина трясется.»

В те времена этого было достаточно, чтобы мгновенно оказаться в застенках ГПУ. Со Смирновым-Сокольским это не произошло, что и стало предметом обсуждения с младшим коллегой. Мэтр рассказал следующее. Он входил в круг «придворных» работников искусств, которых время от времени приглашали на приемы в Кремль. На одном из них Сталин, указав по своей привычке пальцем на Смирнова-Сокольского, громко сказал: «Вот мой шут!». Именно после этого Смирнов-Сокольский настолько осмелел, что стал публично рассказывать антирежимные анекдоты, не опасаясь репрессий.

Этот пример характерен применением правил игры пришедших, фактически, из глубины столетий, но настолько укорененных в европейской культуре, что для обеих сторон в данной ситуации распределение ролей было непререкаемо: один мог говорить все, что угодно; другой удерживался от санкций. Как пишет В.П.Даркевич: «Под защитой дурацкого колпака смеховое слово и поведение пользовались признанными привилегиями.»²⁶

Следует помнить, что двор короля или принца по своему первоначальному предназначению был чем-то вроде штаба для решения управленческих задач в политической, военной, хозяйственной сферах²⁷. Институализация этих функций при доминировании интересов и прав верховного принципала формировала двор в его более позднем виде: с жесткой иерархией, распределением ролей, церемониалом и т.п. Но этот же процесс снижал возможную эффективность управленческих решений, например, из-за сложности и опасности оспаривания решений или аргументов принципала. Роль шута, расшатывающего жесткую структуру двора, показывала возможность оспаривания.

Нередко сам шут выступал не только в качестве критика принципала, но и в роли одного из высокопоставленных «штабных работников». Свидетельство тому приводит Хейзинга:

«Один из поэтов XV в. порицает князей за то, что они возводят шутов в ранг придворных советников и министров, подобно тому как это

²⁵ Там же, стр. 48.

²⁶ Даркевич В.П. *Народная культура средневековья: светская праздничная жизнь в искусстве IX – XVI вв.* – М.: Наука, 1988. С.153.

²⁷ См., например: Элиас Н.. *О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования.* Том 2. Изменение в обществе. Проект теории цивилизации. М.; СПб.: Университетская книга, 2001. Стр. 76, 91, 109.

произошло с Coquinet le fou de Bourgogne [Кокине, дурнем Бургундским]»²⁸.

В целом, придворные шуты незаслуженно мало отображены в научной литературе. Единственная найденная мной книга Сандры Биллингтон «Социальная история дураков»²⁹ посвящена шутам и шутовству как специфической разновидности искусства. Но даже в ней упоминается Уилл Соммерс – шут Генриха VIII. Его любили люди за то, что он заступался за бедных, что, как известно, не являлось в те времена принятой нормой поведения.

С большим удовольствием описывают шутов романисты. У Раблэ мы обнаруживаем устойчивую сюжетную линию использования шутов (синонимично в тексте – дураков, юродивых) в качестве консультантов. В одном из эпизодов Пантагрюэль напоминает: «Ведь вы сами знаете, что советы и предсказания юродивых спасали князей, королей и целые государства, помогали выигрывать битвы, разрешали великие сомнения. Вряд ли нужно приводить примеры.»³⁰

Александр Дюма делает шута французского короля Генриха III Шико одним из главных действующих лиц исторической драмы «Графиня де Монсоро». Шико там – единственный вымышленный персонаж, фактически творящий историю. Между тем, если обратиться к монографической литературе, то Шико в ней почти не виден. В толстой книге Шевалье «Генрих III: шекспировский король» Шико не упоминается вовсе³¹. В другой монографии, много меньшей – «Генрих III» Филиппа Эрланже – Шико упоминается трижды: дважды мимоходом, но один раз весьма существенно. Цитируется фрагмент переписки королевского шута со своим государем по поводу противостояния с Лигой. В письме никаких хохм, только политические рекомендации³². Итак, с одной стороны мы видим признаваемое естественным участие шутов в государственных делах, а с другой – полное игнорирование этой роли (у Шевалье, как и у многих других). Я больше верю Дюма. Чтобы он не выдумывал, он рассчитывал на то, что читатели поверят его описанию важной исторической миссии шута Шико. И этот расчет романиста, и этот отклик читателей – самые убедительные свидетельства укорененности представлений о социальной роли шутов.

Даркевич в связи с этим отмечает: «Концепции мира упорядоченного и рационального шут противопоставлял свое видение мира – хаотичного и абсурдного³³». Мы снова видим институционализацию беспорядка и расшатывания социального порядка.

Пример другой институализации функций шутов дает история средневековой Франции. Виоле-ле-Дюк³⁴ рассказывает, что шуты (fous) в некоторых городах Франции объединялись в цеха³⁵, как и прочие ремесленники.

²⁸ Хейзинга Й. *Осень средневековья* / Пер. с нидерландского. – М.: Айрис-пресс, 2002. С. 23.

²⁹ Billington S. *A Social History of the Fool*. – Sussex: the Harvester Press, N.Y.: St. Martin's Press, 1984, 150 p.

³⁰ Рабле Ф. *Гаргантюа и Пантагрюэль*. – Пер. с фр. – М.: Издательство «Правда», 1956. С. 324.

³¹ Шевалье П. *Генрих III: Шекспировский король* / Пер. с фр. М.: ТЕРРА, 1997. – 846 с.

³² Если пытаться реконструировать генеалогию современных политконсультантов, то шуты найдут в ней достойное место.

³³ Даркевич В.П. Цит. соч. С.154.

³⁴ Виоле-ле-Дюк Э.Э. *Жизнь и развлечения в средние века*: Пер. с фр. – СПб.: Евразия, 1999. Стр. 295-298.

³⁵ В Париже это были бадены (Badins – шутники), тюрлепены (Turlupins – злые шутники) или «беззаботные ребята» (Enfants sans souci); в Пуатье – «веселая шайка аббата

(Любопытно, что Костомаров также упоминает о цеховой организации скоморохов.³⁶) Ремесло шутов состояло в организации регулярных праздников-маскарадов. Маскарады имели свою внутреннюю структуру социальной иерархии. Светская и церковная власть на время маскарадов взаимодействовала с этой структурой. Но самое главное и всеобщее состояло в том, что маскарадные персонажи имели право высмеивать и критиковать все и вся в самых различных формах – от пародирования и издевательств до показательных судебных процессов, устраиваемых карнавальным «судом». Мишенью становилось все, что угодно – от выходок глупых и спесивых вельмож до последних указов о дополнительных налогах³⁷. Кульминацией праздника было избрание «короля дураков» из числа глупцов и уродов.

А вот как характеризует эти празднества М.М.Бахтин:

«Карнавал торжествовал как бы временное освобождение от господствующей правды и существующего строя, временную отмену всех иерархических отношений, привилегий, норм и запретов. Это был подлинный праздник времени, праздник становления, смен и обновлений. Он был враждебен всякому увековечению, завершению и концу. Он смотрел в незавершенное будущее.»³⁸

Ну разве это не гимн случайности!?

Приведенные свидетельства интересны не самим фактом распространенности подобных карнавалов, не той критикой властей и карнавальной **пародией** (вот, снова появляется это важное слово) на власть, которыми они сопровождалась, а тем, что эти «мероприятия» были институализированы наряду с производством башмаков, украшений и выпечкой хлеба. Следовательно, мы снова имеем пример того, что можно интерпретировать как институциональную защиту функции (временного) преодоления структуры.

Средневековые праздники дураков имеют глубочайшие исторические корни. Я имею в виду праздники античных времен, в течение которых происходило взламывание действующего социального прядка. Вспоминая Сатурналии, обычно останавливаются на их оргастической стороне. Между тем гораздо интереснее было другое, о чем напоминает Фрезер:

«Однако самой замечательной чертой этого праздника – она-то больше всего поражала воображение древних – была свобода, дававшаяся в такое время рабам. На время Сатурналий различие между господами и рабами как бы упразднялось – раб получал возможность поносить своего господина, напиваться, подобно свободным, сидеть с ними за одним столом. Причем его нельзя было даже словесно упрекнуть за проступки, за которые он в любое другое время был бы наказан побоями, тюрьмой или казнен. Более того, господа менялись местами со своими рабами и при служивали им за столом... Эта инверсия ролей заходила так далеко, что каждый дом на время превращался во что-то вроде микросоциальности, в котором все высшие государственные посты занимали рабы – они

Могуверна»; в Дижоне – «дети сумасшедшей матушки» (Mère folle); в Руане – олухи, или конары (Conards). (Там же, Стр. 295.)

³⁶ Костомаров Н.И. *Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI и XVII столетиях* / В кн.: Быт и нравы русского народа в XVI и XVII столетиях – Смоленск: «Русич», 2002. С. 185-186.

³⁷ Исключением был только король. Эта традиция и сейчас укоренена в России.

³⁸ Бахтин М.М. *Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса*. – 2-е изд. – М.: Худож. лит., 1990. Стр. 15.

отдавали приказания, устанавливали законы, как если бы были консулами, преторами или судьями. Бледным отражением власти, которой на время Сатурналий наделялись рабы, было избрание при помощи жребия лжецаря, в котором участвовали свободные граждане. Лицо, на которое падал жребий, получало царский титул и отдавало своим подданным приказания шутливого и нелепого свойства.»³⁹

Я позволил себе столь обильное цитирование, чтобы читатель сам увидел, сколь много общего у праздников дураков и Сатурналий. Но и последние имеют своих предшественников. Тот же Фрезер позволяет нам обнаружить сходные «мероприятия» в древнем Вавилоне.

Праздники дураков, Сатурналии, праздник Закеев в древнем Вавилоне имеют две общие важнейшие черты. Первая – все они посвящены взламыванию действующего социального порядка (вместе с пародированием и высмеиванием). Даркевич отмечает: «Главная идея праздника шутов и вообще средневекового карнавала – инверсия общественного статуса⁴⁰». Вторая – защита традиции взламывания социального порядка с помощью института ежегодного праздника.

Некоторые исследователи обосновывают подобные празднования и обряды с помощью *теории катарсиса*: приписывая им функцию «выпускания социального пара», разрядки разрушительных инстинктов, изначально присущих человеку, снижения его агрессивности и девиантности..

Возможно, подобные трактовки навеяны обоснованием, которое давали праздникам дураков образованные современники этих мероприятий. Циркулярное послание парижского факультета богословия от 12 марта 1444 г. с апологией (официальной защитой) праздника дураков гласит, что такие праздники необходимы, поскольку:

«... глупость (шутовство), которая является нашей второй природой и кажется прирожденной человеку, могла бы хоть раз в году изжить себя. Бочки с вином лопнут, если время от времени не открывать отверстия и не пускать в них воздуха. Все мы, люди, - плохо сколоченные бочки, которые лопнут от вина мудрости, если это вино будет находиться в непрерывном брожении благоговения и страха божьего. Нужно дать ему воздух, чтобы оно не испортилось. Поэтому мы и разрешаем себе в определенные дни шутовство (глупость), чтобы потом с тем большим усердием вернуться к служению господу.»⁴¹

Мне подобные обоснования представляются как минимум неполными. Во-первых, нет оснований предполагать, что познания средневековых богословов в сфере физики виноделия много превосходили их проникновение в социальную природу современного им общества. А физические ошибки в данном тексте очевидны. Во-вторых, адресатом этого послания могли быть, скорее всего, духовные лица высокого ранга. Обычно, мотивируя что-либо, изощренные советники используют аргументы, близкие и желаемые господину, поскольку они могут на него повлиять, но не обязательно соответствующие природе вещей. В-третьих, данная аргументация плохо распространяема на профессиональных шутов, проявляющих свою глупость каждодневно. Данное рассуждение должно было бы натолкнуть на мысль, что в дураках так много мудрости и благочестия, что их надо проветривать ежедневно. В-четвертых, современная социальная психология не

³⁹ Фрезер. Дж. Дж. *Золотая ветвь: Исследования магии и религии* / Пер. с англ. – М.: ООО «Издательство АСТ»; ЗАО НПП «Ермак», 2003. С. 611-612.

⁴⁰ Даркевич В.П. Цит. соч. С.162.

⁴¹ Бахтин М.М. Цит. соч. С.87.

подтверждает теорию катарсиса. Как пишет Аронсон, она скорее опровергается, нежели подтверждается строгими лабораторными экспериментами⁴². И, в-пятых, осталось соображение, которое делает почти бессмысленными все мои предшествующие потрясения полемическим копьем. Я имею в виду тот банальный факт, что любые институты могут иметь более чем одно назначение, функцию.

Удивительное, возможно – косвенное, подтверждение роли шута в предлагаемой мной трактовке можно найти в обычной колоде игральных карт. Колода организована на основе крайне жесткого «социального порядка». Все карты разбиты на четыре «государства» – масти. Внутри каждой масти карты упорядочены отношением доминирования. Но есть карта, которая «взрывает» этот социальный порядок – это джокер (шут в колпаке с бубенцами). Джокер, в разных играх, может притвориться любой картой, может доминировать над любой картой, он олицетворяет предельную социальную динамику и нарушение всех запретов.

Скоморохи и юродивые

Русские коллеги европейских шутов – скоморохи – не были столь институализированы как их западные собратья. А.С.Фомицын в своей книге «Скоморохи на Руси» отмечает:

«Дурак (шут, скоморох – Автор), независимо от потешной роли своей, иной раз становился суровым и неумолимым обличителем лжи, коварства, лицемерия и всяких пороков, нередко только таким путем доходивших до ведения господина.»⁴³

Часто их юмор был бытовым, не поднимался выше пояса (что, впрочем, было присуще и Европе), и главное – скоморохи не пользовались институализированной поддержкой. Это касалось и т.н. «оседлых скоморохов», которые пристраивались к княжеским или царским дворам, домам богатых и знатных бояр. Это были по большей части музыканты, но среди их песен были как «кривляния и бесстыдные песни», так и «позоры». Защита на них не очень распространялась, особенно наверху. Прямой юридический запрет относится к временам царя Алексея Михайловича – отца Петра Великого.

Тем не менее, русские дураки выполняли свою «историческую миссию» наравне с европейскими шутами. Вот как этот персонаж характеризовался Д.С.Лихачевым:

«Что такое древнерусский дурак? Это часто человек очень умный, но делающий то, что не положено, нарушающий обычай, приличие, принятое поведение, обнажающий себя и мир от всех церемониальных форм, показывающий свою наготу и наготу мира, – разоблачитель и разоблачающийся одновременно, нарушитель знаковой системы, человек, ошибочно ею пользующийся.»⁴⁴

Важно, что в трактовке Д.С.Лихачева лейтмотивом проходит **пародийность** смеховой культуры, носителями которой были дураки и скоморохи. Вот как он описывает их суть:

«Смысл древнерусских пародий заключается в том, чтобы разрушить значение и упорядоченность знаков, обесмыслить их, дать им

⁴² Аронсон Э. *Общественное животное. Введение в социальную психологию* / Пер. с англ. – М.: Аспект Пресс, 1999. Стр. 268-275.

⁴³ Фамицын А.С. *Скоморохи на Руси*. – СПб.: Алейтея, 1995. С. 105.

⁴⁴ Лихачев Д.С. *Смех как «мировоззрение»* / В кн. Лихачев Д.С., Панченко А.М. «Смеховой мир» древней Руси. М.: Наука, 1976. Стр.19.

неожиданное и *неупорядоченное значение*, создать *неупорядоченный мир* (*курсив мой - Сатаров*), мир без системы, мир нелепый, дурацкий, - и сделать это по всем статьям и с наибольшей полнотой.»⁴⁵

Дезорганизация и разрушение значений – первый шаг на пути внесения беспорядка в социальный порядок, поскольку последний организован порядком универсальных смыслов.

Хотя Д.С.Лихачев писал, что юродивые на Руси – это те же дураки⁴⁶, прямое отождествление было бы ошибочным. Как свидетельствует Отец И.Ковалевский⁴⁷, юродство было заимствовано не из Византии, а пришло обходным путем из Европы через Новгород. А.М.Панченко полагает, что юродство не было свойственно западной Европе⁴⁸. Он обосновывает это «немалым удивлением» «иностранных путешественников» XVI-XVII вв. Но это удивление сопряжено с тем, что в Европе это явление уже сходило на нет. У нас же юродство скончалось только в начале XX в. подо льдом Невы. Пожалуй, свидетельства И.Ковалевского представляются весьма убедительными. Первый юродивый, причисленный к лику святых, Прокопий Устюжский, живший в XIV веке, был «от западных стран, от латинского языка, от немецкой земли».⁴⁹ Есть свидетельства иностранного происхождения жившего в XVI веке Блаженного Иоанна Власатого Ростовского чудотворца.⁵⁰ Вот некоторые примеры юродства на Западе: святая Ульфа (VIII в.), первые шаги Франциска Азисского (XII-XIII в.), блаженный Иоанн Коломбини (XIV в.), св. Филипп Нери (XVI в.).⁵¹

Великий русский православный философ и историк Георгий Федотов также описывает разрыв юродства с социальным порядком:

«Церковь передает государственное строительство всецело царю. Но неправда, которая торжествует в мире и в государстве, требует коррективы христианской совести. И эта совесть выносит свой суд тем свободнее и авторитетнее, чем меньше она связана с миром, чем радикальнее отрицает мир.»⁵²

Ясно, что в терминологии Г.Федотова отрицание *мира* тождественно отрицанию социального порядка, связующего этот мир. Это подтверждается другим высказыванием философа:

«Юрод» и «похаб» – эпитеты, безразлично употреблявшиеся в Древней Руси, – по-видимому, выражают две стороны надругания над «нормальной» человеческой природой: рациональной и моральной.»⁵³

Более отчетливо социальная функция юродства проявляется в цитированной выше работе Ковалевского («Живя среди общества, юродивые сознательно исключали себя из него»⁵⁴). Разрыв с социальным порядком проявляется, прежде всего, во внешней стороне поведения юродивых. Пример Симеона Юродивого, ходившего по базару нагим, не является экзотическим

⁴⁵ Там же, стр. 16.

⁴⁶ Там же, стр. 5.

⁴⁷ Ковалевский И. *Подвиг юродства*. М.: «Лепта», 2000. – 381 с.

⁴⁸ Панченко А.М. *Смех как зрелище* / В кн. Лихачев Д.С., Панченко А.М. «Смеховой мир» древней Руси. М.: Наука, 1976. Стр.94.

⁴⁹ Ковалевский И. Цит. соч. Стр. 310.

⁵⁰ Там же, стр. 314.

⁵¹ Там же, стр. 321.

⁵² Федотов Г.П. *Собрание сочинений в 12 т. Т.8: Святые древней Руси*. – М.: Мартис, 2000, стр. 172.

⁵³ Там же, стр. 163.

⁵⁴ Ковалевский И. *Подвиг юродства*. Стр. 58.

исключением. Но выше и важнее поведенческого противопоставления был разрыв с общепринятым представлением об уме, рассудке, рациональности. Юродивые сознательно разрушали «благое» представление современников о себе, предпочитая, чтобы их рассматривали как бесноватых, если не безумных. Это лишний раз подтверждает их функциональную интенцию выхода за традиционный социальный порядок, ибо роль «святых» была во многом традиционна, а потому противоречила миссии юродства. «Когда люди начинали почитать Симеона святым, он делал что-нибудь такое, чтобы показать себя безумным, а не святым.»⁵⁵ Здесь на лицо использование преимущества роли, допускающей шок, взрыв, разрушение, разрыв – разрыв с социальным порядком.

С позиций своей роли юродивые могли выполнять функции критики сильных мира сего, что было недоступно другим. Историки любят описывать столкновение Ивана Грозного с псковским юродивым Николаем Салосом, спасшим город от тирана, предложив ему кусок сырого мяса. Тот отреагировал: «Я христианин, и не ем мяса в Великий пост». На это юродивый ответил: «Ты делаешь хуже: питаешься человеческою плотью и кровию, забывая не только пост, но и Бога.» Царь удалился вместе с войском.

Юродивые на Руси пользовались огромным уважением и защитой. Например, Архимандрит Павел Сирийский описывает, как во время обеда у Патриарха Никона подле последнего сидел юродивый Киприан. Не случайно многие юродивые причислялись православной Церковью к лику святых. Немало свидетельств покровительства юродивым со стороны богатых вельмож. Нередко юродивые без приглашения появлялись на высокопоставленных свадьбах.⁵⁶ Некоторых отпрысков царской фамилии называли в честь юродивых, как, например, дочь Александра III Ксению.⁵⁷ Здесь можно усмотреть определенную «показуху» или моду. Однако даже это обстоятельство подтверждает факт социального признания и защиты явной социальной аномалии.

Эйзенштадт⁵⁸ рассматривает секты и ереси, сюда же могут быть отнесены и юродивые, как носителей цивилизационных изменений. Подобные акторы воздействуют на представление о метафизическом порядке, способствуя, тем самым, изменениям в направлениях активности человека в мире.

Но для нас важнее, что в феномене юродства мы снова видим те же два признака: расшатывание социального порядка и защиту социальным порядком этой крамольной деятельности. Тем самым мы снова убеждаемся в том, что подготовка социального порядка к его возможным изменениям институционально встроена в социальный порядок.

Некоторые аналогии

Итак, мы видим, как в ряде общепринятых и универсально распространенных ролей и социальных установлений усматривается реализация функции *преодоления структуры*. Она выступает в качестве средства, которое не позволяет замерзнуть и стать неподвижной решетке социального порядка. Она расшатывает социальный порядок, сохраняя возможность социальных изменений, когда это становится актуальным. Действующий социальный порядок охраняет эти роли и социальные установления, будь то шуты, юродивые или праздники нарушения социального порядка.

⁵⁵ Там же. Стр. 77.

⁵⁶ Там же. Стр. 146-147.

⁵⁷ Там же. Стр. 319.

⁵⁸ Eisenstadt S.N. *Heterodoxies and Dynamics of Civilization*//Proceedings of the American Philosophical Society. June 1984, Volume 128, N2. Pp. 104-113.

Коль скоро это верно, то следы этой закономерности должны обнаруживаться в изысканиях других авторов. Частично мы уже видели это выше. Однако на более глубоком концептуальном уровне социальные функции, выполняемые перечисленными выше персонажами, переключаются с идеей лиминальности, активно эксплуатировавшейся В.Тэрнером. Лиминальность по Тэрнеру – свойство определенных социальных ролей или групп, объединяющее пограничность, приниженность, но одновременно сакральность. Лиминальность противостоит структуре и в этом смысле она коррелируется с функцией преодоления структуры.

«Лиминальные существа ни здесь ни там, ни то ни се, они – в промежутке между положениями, предписанными и распределенными законом, обычаем, условностями и церемониалом. Поэтому их двусмысленные и неопределенные свойства выражаются большим разнообразием символов в многочисленных обществах, ритуализирующих социальные и культурные переходы.»⁵⁹

Тэрнер приводит следующий список лиминальных ролей и групп:
«... неопиты в лиминальной фазе ритуала, покоренные автохтоны, малые народы, придворные шуты, блаженные нищие, добрые самаритяне, миллениаристские движения, «бездельники дхармы», матрилатеральность в патрилинейных системах, патрилатеральность в матрилинейных системах и монашеские ордены».⁶⁰

О шутах Тэрнер говорит подробнее, обильно ссылаясь на книгу М. Глюкмана⁶¹.

«Придворный шут выступал привилегированным арбитром в делах нравственности, и ему было дано право насмехаться над королем и придворными или владельцами замков.» [...] «В системе, где другим было трудно осуждать главу политической единицы, мы находим институализированного шутника, функционирующего на самой вершине этой единицы... шутника, способного выразить чувство оскорбленной нравственности.»

Важно подчеркнуть здесь то, что Глюкман говорит об *институализации* роли шута. Глюкман упоминает о том, что шуты были и у многих африканских монархов. Аналогичные лиминальные роли критиков были, например, у королевских барабанщиков на паромах через Замбези. Они могли позволить себе критику в форме выбрасывания за борт высокопоставленных сановников.

Зафиксировав лиминальные свойства ролей и групп, Тэрнер переходит к ритуалам. В частности, приводится описанный в XVIII веке Босманом церемониал *ано* у северных *ашанти* из Ганы (8 дней перед Новым годом):

«...это восьмидневный Праздник, сопровождаемый всеми видами Пения, Прыжков, Плясок, Радости и Веселья; в это время дозволена самая разнузданная вольность, а Скандал ценится настолько высоко, что можно свободно говорить обо всех Пороках, Подлостях и Надувательствах как верхов, так и низов без какого либо наказания и даже помехи».⁶²

Один из жрецов племени так трактовал суть мероприятия: душа (*сунсум*) заболевает вместе с телом от накапливающихся обид и унижений. Ее надо освободить, высказав кому угодно из оскорбителей свои претензии в предельно

⁵⁹ Тэрнер В. Цит. соч. Стр. 169.

⁶⁰ Там же, стр. 196.

⁶¹ Glukman M. *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*. Chicago, 1965.

⁶² Тэрнер В. Цит. соч. Стр. 241-242.

грубой форме⁶³. Цитируемый жрец повторяет аргументы своих коллег – парижских клириков, прибегая к идее катарсиса. Но, как и выше, важно, что во время этого праздника происходило разрушение традиционной социальной структуры. («Уравнивание – одна из основных функций обряда *ано*.»⁶⁴) Значит, независимо от мотивировок, праздник закреплял следующую идею: есть цели, ради которых можно пренебречь социальным порядком. Это та же идея, что и в случае с Трикстером.

Тэрнер описывает и другие ритуалы, сопровождающиеся временным разрушением социального порядка. В некоторых из них, к примеру, меняются местами женщины и мужчины, а последние обычно занимают в племени «руководящие посты». Такие ритуалы часто связаны с необходимостью отведения каких-либо угроз: засухи, саранчи и т.п. Много общих черт с праздником дураков имеет и праздник *холи* в деревни *Кишан Гори* в Индии.⁶⁵

Опираясь на свойство лиминальности, Тэрнер вводит понятие *коммунитас*, как некоторое состояние социальных общностей, противопоставленное их существованию в рамках жесткой структуры. Четкого определения не дается. Коммунитас обладает экзистенциальностью и потенциальностью, «она часто находится в сослагательном наклонении»⁶⁶.

«Коммунитас прорывается через щели структуры в ламинальность, через ее окраины – в маргинальность, из ее низов – в приниженность». [...] «Почти всюду к ней относятся как к сакральному или «блаженному», вероятно, потому, что она нарушает или отменяет нормы, управляющие структурными и институализированными отношениями, и сопровождается переживаниями небывалой силы».⁶⁷

Наконец, автор рисует картину социальной динамики как колебательного процесса смены структуры на коммунитас и обратно⁶⁸.

Создается впечатление, что в предлагаемой трактовке коммунитас спутаны состояние (организация) общности с ее свойствами и функциями. Из слов автора следует, что коммунитас одновременно сосуществует со структурой. Но что противостоит структуре и порядку? Случайность, хаос, беспорядок. Значит коммунитас в одной из своих ипостасей может рассматриваться как институт (генератор) случайности.

Вот что характерно. «Переживания небывалой силы», сопровождающие состояние коммунитас, сопряжены с нерегулярными, случайными, с точки зрения данной культуры, явлениями. Это могут быть засуха; нашествие саранчи; комета или солнечное затмение, покуда их не научатся предсказывать; и т.п. То, что научаются предсказывать, перестает быть неожиданным, а потому сакральным. Не случайно *случайное* часто относится к сфере предзнаменований, и к тому же – неприятных. Некоторые из описываемых Тэрнером ритуалов с элементами разрушения действующей структуры противостоят именно случайным, неприятным, сакральным событиям. Одной случайности противопоставляется другая случайность (как в теории игр!).

⁶³ Не правда ли, когда сами жрецы берутся за объяснения подобных мероприятий, у них получается одно и то же? Сравните это объяснение с приведенной выше мотивировкой праздников дураков, используемой парижскими церковниками.

⁶⁴ Там же, стр. 242.

⁶⁵ Там же, стр. 247-251.

⁶⁶ Там же, стр. 197.

⁶⁷ Там же, стр. 198.

⁶⁸ Там же, стр. 199.

Коммунитас производит впечатление артефакта. На самом деле, уместно говорить о смене одной структуры другой через фазу роста энтропии, чему и способствуют лиминальные роли, явления, институты, в конце концов. Не удивительно, что, не дав строгого определения и подводя под отсутствующее определение разные примеры общностей, автор сам вынужден признавать недолговечность состояния коммунитас, вводя понятие «нормативной коммунитас». Идея коммунитас удобна для описания сути маргинальных общностей, но в приложении к социальным изменениям она может рассматриваться только как метафора временного состояния общностей.

Вместе с тем, понятие лиминальности, несомненно, плодотворно. Не случайно, близкие по смыслу конструкции появляются независимым образом у других авторов. Лиминальность (не называемая напрямую, конечно) проявляется в описаниях шутов и дураков у М.М.Бахтина⁶⁹; она выплывает у Дж.Хоманса в описании элементарного социального поведения⁷⁰; возникает в смеховом мире антикультуры у Д.С.Лихачева («В этом изнаночном, перевернутом мире человек изымается из всех стабильных форм его окружения, переносится в подчеркнуто нереальную среду.»⁷¹). Близкие идеи можно найти у российских исследователей С.Копеляна и В.Лившица. В данном случае мне снова трудно удержаться от точного цитирования, уж больно излагаемые этими авторами мысли перекликаются с идеями, развиваемыми в данной статье:

«В единой человеческой цивилизации, на наш взгляд, самой природой «встроен», «вмонтирован» механизм «помешательства», «сумасшествия» отдельных частей общества. Это может быть понято как отклонение от нормы, девиантное развитие, поведение, попытка реализации иного, лежащего вне основного пути развития общества социального проекта, социальной возможности... Болезнь эта неприятна, но, по-видимому, необходима для развития цивилизации в целом.»⁷²

Наконец, понятия коммунитас и лиминальности, вместе с близкими к ним конструкциями, включаются в другое важное обобщение, к которому мы перейдем ниже.

Некоторые обобщения

Обсуждавшиеся выше примеры могут быть обобщены следующим образом. Социальные структуры обладают одновременно двумя свойствами: 1) стремлением к порядку и стабильности; 2) стремлением беспорядку и неустойчивости. Сочетание двух этих противоречивых начал обеспечивает адаптивность социального порядка, который, что важно, институализирует и, тем самым, защищает оба свойства. Но сама по себе идея подобной дуальности не нова. Только в охваченной данной статьей литературе мы наблюдаем серию таких противопоставлений. В.Тэрнер жесткую социальную структуру противопоставляет коммунитас. Дж.Хоманс противопоставляет институты элементарному

⁶⁹ Бахтин М.М. Цит. соч. Стр. 13.

⁷⁰ Homans G.C. *Social behavior: Its elementary forms*. – N.Y.; Burlingame: Harcourt, Brace & World Inc., 1961. Перевод: Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 11, Социология: РЖ (РАН, ИНИОН, Центр социал. науч.-информ. исслед. Отд. социологии и социал. психологии) – М., 2001. – №2, с. 117-163; №3, с. 132-169; №4, с. 98-122. №4, стр. 113.

⁷¹ Лихачев Д.С. Цит. соч. Стр. 19.

⁷² Копелян С.В., Лившиц В.Л. «Безумие социума» как атрибут цивилизационного развития // Человек в современных философских концепциях. Часть I. Материалы II международной научной конференции. Волгоград, 19-22 сентября 2000 г. – Волгоград: Изд-во Волгоградского гос. университета, 2000. С. 162-167.

социальному поведению. М.М.Бахтин противопоставляет миру официальному миру смеха. Д.С.Лихачев с А.М.Панченко противопоставляют официальной культуре смеховую антикультуру. Однако есть основания предполагать, что все эти противопоставления являются частными проявлениями другого универсального противопоставления. Обычно мы составляем для этого пары вроде таких: порядок и беспорядок, организованность и хаос; детерминированность и случайность.

Посмотрим, как реализуется подобный дуализм на паре примеров, иллюстрирующих сосуществование и взаимодействие элементов пары.

М.М.Бахтин пишет, как упоминалось выше, о мире смеха, как о втором мире, в котором жили в средневековье наряду с миром официальным.

«Это – особого рода двумирность (*разрядка Бахтина*), без учета которой ни культурное сознание средневековья, ни культура Возрождения не могут быть правильно поняты. Игнорирование или недооценка смеющегося народного средневековья искажает картину и всего последующего исторического развития европейской культуры.»⁷³

На самом деле смех здесь – всего лишь одна из форм, которую обретает беспорядок, чтобы институализироваться в мире порядка (позже выяснится, что смех может быть заменен *красотой*) и изнутри расшатать его. Другие формы «проникновения», как мы видели – религиозное исступление, блаженность, глупость.

Далее:

«Двойной аспект восприятия мира и человеческой жизни существовал уже на самых ранних стадиях развития культуры. В фольклоре первобытных народов рядом с серьезными (по организации и тону) культурами существовали и смеховые культы, высмеивавшие и срамословившие божество («ритуальный смех»), рядом с серьезными мифами – мифы смеховые и бранные ...»⁷⁴

Опять обсуждавшийся выше дуализм; но по Тэрнеру – это дуализм порядка и коммунитас. И здесь, как уже отмечалось, вместе со смехом выступает и страх, как стимул, запускающий механизм случайного.

Теперь рассмотрим другой исторический пример, приводимый Д.С.Лихачевым:

«Грозный был своеобразным представителем смеховой стихии древней Руси.» [...] Затеянная Грозным опричнина имела игровой, скомороший характер. Опричнина организовывалась как своего рода монастырь с монашескими одеждами опричников как антиодеждами, с пьянством как антипостом, со смеховым богослужением, со смеховым чтением самим Грозным отцов церкви о воздержании и посте во время трапез-оргий, со смеховыми разговорами о законе и законности во время пыток и т.д.»⁷⁵

Грозный не посмел посягнуть на социальный порядок с позиций самого этого порядка. Он использовал прием выхода из этого порядка в сферу антипорядка и оперся на него, натравив хаос на порядок, с которым он воевал. Опричнина была затянувшимся карнавалом, внедренным кровавыми ударами в официальный социальный порядок. Д.С.Лихачев описывает далее, как эту же стратегию использовал протопоп Аввакум. Тот же прием, кстати, использовал Петр I с его Всешутейшим приказом. Кажется странным приписывание Грозному органичного дурачества. Эйзенштейн это прочувствовал очень точно. На самом деле смеховая

⁷³ Бахтин М.М. Цит. соч. Стр. 10.

⁷⁴ Там же.

⁷⁵ Лихачев Д.С.. Цит. соч. Стр. 61.

стихия здесь снова – привычная оболочка, с помощью которой взламывается традиционный социальный порядок. Смех здесь не главное (какой уж там был смех!). Главное – привычка общества к институализированным формам расшатывания социального порядка.

Некоторые шаги в сторону

Подтверждения фундаментальности функции преодоления социального порядка можно искать двумя способами: пойти «вниз», на уровень психики, или «вверх», на уровень обширных «социальных полей» (пользуясь терминологией Бурдьё).

Действительно, противостояние порядка и случайности обнаруживается и на уровне индивидуальном. В социологии это отражено, например, в концепции *I и те Мида*⁷⁶. В этой концепции *те* отражает ту часть личности, которая определяется внешним социальным контролем. Так обеспечивается возможность продуктивного социального взаимодействия с предсказуемыми взаимными ожиданиями и результатами. Напротив, *I* определяет индивидуальность, возможность развития и самореализации. По Миду *I* – обеспечивает изменения в социальном порядке. Отсюда возникает мостик между функцией преодоления социальной структуры и творческим началом личности – *I*. Возможные спекуляции на эту тему очевидны. Сходный дуализм можно усмотреть в двух свойствах личности, которые часто рассматриваются социальной психологией: конформизм и нонконформизм⁷⁷ с теми же богатыми возможностями для спекуляций.

Идя в противоположную сторону, мы обнаруживаем «поле искусства» с его возможностью расшатывать социальный порядок. Например, искусство минизанга в XII в. расшатывало традиционную систему отношений между мужчинами и женщинами в рыцарском слое не только содержанием песен, но даже фактом своего существования⁷⁸.

Предстоит установить, является ли случайным следующее стечение обстоятельств: появление в эпоху Возрождения искусства, в его нынешнем автономном и секуляризованном понимании, сопровождалось исчезновением, с участием прямых властных запретов, шутов, праздников дураков, юродства.

В любом случае, нет сомнений по поводу самого искусства. Георгий Федотов писал по этому поводу так:

«... «революция духа», т.е. радикальная ломка устоев старой культуры, не просто предшествовала социальным переворотам, но и предвосхищала их, по крайней мере, в Италии и в России.» [...] «Искусство не отражает этой гибели, оно ее организует и вдохновляет... И когда человек убит окончательно, ... из прессованных останков людей, горящих энтузиазмом, как из кирпичей, строится новое общество, ... из мертвых звуков – музыка Стравинского. Пикассо и Стравинский в духовном мире значат тоже, что в социальном Ленин и Муссолини. Но зачинатели и пионеры – это они, а не политические вожди, которые делают последние выводы в самой последней, то есть низшей сфере деятельности.»⁷⁹

⁷⁶ Mead G.H. *Mind, Self and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist*. – Chicago: University of Chicago Press, 1962.

⁷⁷ См., например: Аронсон Э. Цит. соч. С. 36-76.

⁷⁸ См. Норберт Элиас. Цит. соч. Стр. 67-91.

⁷⁹ Федотов Г. *Четверодневный Лазарь* // Круг. Альманах. – Берлин, 1936. Кн. 1. С.140. Цитируется по: Соколов К.Б. *Картина мира и искусство в периоды социальных перемен* / В кн.: Искусство в ситуации смены циклов: Междисциплинарные аспекты исследования художественной культуры в переходных процессах. – М.: Наука, 2002. Стр. 56-81.

Подобных утверждений с весьма весомыми обоснованиями можно найти немало. Но одновременно нет сомнения в том, что институт искусства в его современном понимании защищается социальным порядком. Иное дело – различные течения внутри искусства. Именно здесь проявляется амбивалентность взаимоотношений поля искусства и поля политики. Одновременно проявляется многофункциональность искусства по отношению к социальному порядку: оно может и укреплять его, и расшатывать, как указывалось выше.

Интересна в этом отношении судьба авангардного искусства начала XX века⁸⁰. Оно, бесспорно, участвовало в расшатывании действующего социального порядка. Многие авангардисты в России и Италии (Малевич, Эль Лисицкий, Маринетти) выводили социальные потрясения из своего искусства. Еще больше их коллег видели между тем и другим теснейшее родство. Дело не в изобразительных особенностях авангардной живописи, а в том, что она давала нонконформистскую альтернативу в символической сфере, точно так же, как идеологии революционных движений давали ее в сфере социально-политической. Важна, естественно, и радикальность альтернативы, и радикальность метода ее навязывания обществу. Не только содержание, но и социальная практика футуризма готовили будущие практики большевизма и фашизма. По этому поводу Голомшток цитирует Бенедетто Кроче:

«Всякий, кто обладает чувством исторической последовательности, идеологические источники фашизма может найти в футуризме – в его готовности выйти на улицы, чтобы навязать свое мнение и заткнуть рот тому, кто с ним не согласен, в его отсутствии страха перед битвами и мятежами, в его жажде порвать со всяческими традициями и в том преклонении перед молодостью, которым отличен футуризм.»⁸¹

Цитата комментариев не требует. Идеология тоталитаризма имела с авангардом еще одну общую важную черту: борьба за *порядок против стихийности*. Сходным образом новые течения в искусстве и в политике боролись со своими противниками (конкурентами) и декларировали свою исключительность и единственность. Тут явный парадокс: авангард, доводя до абсурда обсуждаемую функцию искусства, расшатывал социальный порядок, чтобы заморозить его. Он помогал формировать социальный порядок, про который И.Голомшток сказал:

«Идеальное тоталитарное общество, если бы такое существовало, превратилось бы в неорганический монолит – в застывшую глыбу исторического времени со вмерзшими в нее миллионами человеческих интенций.»⁸²

Тоталитарные политические группы точно также использовали искусство, как Иван Грозный и Петр I использовали «второй мир» смеховой культуры. Но интересно другое: как и почему обошлись победившие тоталитарные режимы со своими вдохновителями из поля искусства. В Италии лидеры авангардизма сначала входили в новый властный истеблишмент, а потом были оттеснены. В Германии авангард быстро стал маргинальным течением. В СССР он попал в промежуток между гонениями и прямыми репрессиями. Попутчики и первопроходцы, выполнившие свою функцию, были отброшены новой властью. Не ясно, сработал ли инстинкт или это было осознано, но власти не могли долее поддерживать тех, кто расшатывал предшествующий социальный порядок.

⁸⁰ Голомшток И.Н. *Тоталитарное искусство*. – М.: Галарт, 1994. 296 с.

⁸¹ Голомшток И.Н. Цит. соч. стр. 21.

⁸² Там же, стр. 8.

Победившие тяготели к помпезным формам (начиная с французской революции). Может быть, это был способ вытеснения одних ритуалов и символов другими с целью обрести собственную символическую легитимность. Авангард был здесь совершенно неуместен. Именно в этом одно из противоречий тоталитарных режимов: они стремились всеми силами и средствами «унять дрожь» решетки социального порядка для «усиления государства», замораживая живую социальную ткань и, тем самым, делая ее хрупкой. И уже новые течения искусства способствовали возникновению трещин на этой глыбе (как это было в СССР), предвосхищая ее распад.

Промежуточные выводы

Теперь мы готовы в несколько перефразированной форме воспроизвести ключевой тезис, приведенной в начале статьи и защищаемый в этой работе:

Возможность изменений социального порядка содержится в самом социальном порядке. Эта возможность может быть поименована термином хаос (случайность беспорядок, непредсказуемость). Социальный порядок содержит в самом себе структуры (роли, функции, институты, поля), предназначенные для поддержания, воспроизводства случайности. В той мере, в какой социальный порядок способен защищать эти структуры, в той же мере он содержит в себе возможность социальных изменений.

В тексте было показано, как *генераторы хаоса*, встроенные в социальный порядок в качестве его неотъемлемой части, работали на решение социальных задач. Они простирались от выходов из кризисных ситуаций, когда оказывались неприменимыми привычные социальные практики, до подготовки и осуществления социальных изменений.

В заголовок данной статьи вынесено мое отношение к завершающемуся тексту: обсуждение некоторой гипотезы. Текст закончен, но обсуждение не завершено. Во-первых, подлежат описанию другие институты хаоса, что делается в моей статье, упоминаемой в начале. Во-вторых, здесь приведены лишь примеры воздействия институтов хаоса на преодоление и изменение социального порядка. Напрашивается развитие этой линии, которое должно выливаться в некоторую цельную концепцию социальных изменений под воздействием институтов хаоса. В-третьих, очевидно, что институты хаоса обладают и другими важными функциями, которые следует выявлять и описывать. Полагаю, что это не все.

* * *

В заключении перехожу к очень важной части статьи – к благодарностям. В данном случае благодарность большому числу людей, познакомившихся с данной работой⁸³ до появления текстов статей, - следствие моей робости. Она связана с тем, что я впервые работал в подобном жанре и крайне боялся, что «сморозил чушь». Без кокетства! Мои друзья и коллеги поддержали меня и дали множество ценных советов. Они прояснили мое понимание того, что я изложил неясно, указали на возможности развития работы. Многие из замечаний учтены в статье. Другие будут обязательно использованы при дальнейшей работе. Вот эти люди, которым я чрезвычайно благодарен: А.Баранов, Ю.Благовещенский, А.Кара-Мурза, С.Кирдина, Э.Паин, А.Салмин, В.Ядов.

Цитированная литература:

⁸³ Исходный текст, на котором основана данная статья и с которым знакомились мои друзья и коллеги, будет размещен на сайте Фонда ИНДЕМ по адресу www.indem.ru.

- Аронсон Э. *Общественное животное. Введение в социальную психологию* / Пер. с англ. – М.: Аспект Пресс, 1999.
- Бахтин М.М. *Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса*. – 2-е изд. – М.: Худож. лит., 1990.
- Бауман З. *Индивидуализированное общество* / Пер. с англ. – М.: Логос, 2002.
- Бергер П., Лукман Т. *Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания*. / Пер. с англ. – М.: «Academia-Центр», «Медиум, 1995.
- Будон Р. *Место беспорядка. Критика теорий социального изменения* / Пер. с фр. – М.: Аспект Пресс, 1998.
- Виоле-ле-Дюк Э.Э. *Жизнь и развлечения в средние века*: Пер. с фр. – СПб.: Евразия, 1999.
- Гидденс А. *Устроение общества: Очерк теории структуризации*. / Пер. с англ. – М.: Академический проект, 2003.
- Голомшток И.Н. *Тоталитарное искусство*. – М.: Галарт, 1994.
- Даркевич В.П. *Народная культура средневековья: светская праздничная жизнь в искусстве IX–XVI вв.* – М.: Наука, 1988.
- Дуглас М. *Чистота и опасность. Анализ представлений об осквернении и табу*. / Пер. с англ. – М.: Канон-Пресс-Ц, Кучково Поле, 2000.
- Кереньи К. *Трикстер и древнегреческая мифология* // В кн.: Радин П. Трикстер. Исследование мифов североамериканских индейцев с комментариями К.Г.Юнга и К.К.Кереньи. – СПб.: Евразия, 1999.
- Ковалевский И. *Подвиг юродства*. М.: «Лепта», 2000.
- Копелян С.В., Лившиц В.Л. «*Безумие социума*» как атрибут цивилизационного развития // *Человек в современных философских концепциях*. Часть I. Материалы II международной научной конференции. Волгоград, 19-22 сентября 2000 г. – Волгоград: Изд-во Волгоградского гос. университета, 2000. С. 162-167.
- Костомаров Н.И. *Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI и XVII столетиях* / В кн.: *Быт и нравы русского народа в XVI и XVII столетиях* – Смоленск: «Русич», 2002.
- Леви-Стросс К. *Путь масок* / Пер. с фр. – М.: Республика, 2000.
- Лихачев Д.С. *Смех как «мировоззрение»* / В кн. Лихачев Д.С., Панченко А.М. «*Смеховой мир*» древней Руси. М.: Наука, 1976.
- Панченко А.М. *Смех как зрелище* / В кн. Лихачев Д.С., Панченко А.М. «*Смеховой мир*» древней Руси. М.: Наука, 1976.
- Прыжов И. *26 московских пророков, юродивых, дур и дураков и другие труды по русской истории и этнографии*. – СПб.: «ЭЗРО», М.: «ИНТРАДА», 1986.
- Рабле Ф. *Гаргантюа и Пантагрюэль*. – Пер. с фр. – М.: Издательство «Правда», 1956.
- Радин П. *Трикстер. Исследование мифов североамериканских индейцев с комментариями К.Г.Юнга и К.К.Кереньи*. / Пер. с англ. – СПб.: Евразия, 1999.
- Соколов К.Б. *Картина мира и искусство в периоды социальных перемен* / В кн.: *Искусство в ситуации смены циклов: Междисциплинарные аспекты исследования художественной культуры в переходных процессах*. – М.: Наука, 2002. Стр. 56-81.
- Тинберген Н. *Социальное поведение животных*.: Пер с англ. – М.: Мир, 1993.
- Тойнби А.Дж. *Постижение истории*: Сборник. / Пер. с англ. – М.: Айрис-пресс, 2002. Стр. 270-296.

- Тэрнер В. *Ритуальный процесс. Структура и антиструктура*. // В кн.: Тэрнер В. *Символ и ритуал*. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука» / Пер. с англ. – 1983.
- Фаминцын А.С. *Скоморохи на Руси*. – СПб.: Алейтея, 1995.
- Федотов Г.П. *Четверодневный Лазарь // Круг*. Альманах. – Берлин, 1936.
- Федотов Г.П. *Собрание сочинений в 12 т. Т.8: Святые древней Руси*. – М.: Мартис, 2000.
- Фрэзер. Дж. Дж. *Золотая ветвь: Исследования магии и религии* / Пер. с англ. – М.: ООО «Издательство АСТ»; ЗАО НПП «Ермак», 2003.
- Хейзинга Й. *Осень средневековья* / Пер. с нидерландского. – М.: Айрис-пресс, 2002
- Шевалье П. *Генрих III: Шекспировский король* / Пер. с фр. М.: ТЕРРА, 1997.
- Штомпка П. *Социология социальных изменений* / Пер. с англ.– М.: Аспект Пресс, 1996.
- Элиас Н. *О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования. Том 2. Изменение в обществе. Проект теории цивилизации*. / Пер. с англ. – М.; СПб.: Университетская книга, 2001.
- Юнг К. *О психологии образа трикстера* // В кн.: Радин П. Трикстер. Исследование мифов североамериканских индейцев с комментариями К.Г.Юнга и К.К.Кереньи. – СПб.: Евразия, 1999.
- Billington S. *A Social History of the Fool*. – Sussex: the Harvester Press, N.Y.: St. Martin's Press, 1984.
- Eisenstadt S.N. *Heterodoxies and Dynamics of Civilization*//Proceedings of the American Philosophical Society. June 1984, Volume 128, N2. Pp. 104-113.
- Glukman M. *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*. Chicago, 1965.
- Homans G.C. *Social behavior: Its elementary forms*. – N.Y.; Burlingame: Harcourt, Brace & World Inc., 1961. Перевод: Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 11, Социология: РЖ (РАН, ИНИОН, Центр социал. науч.-информ. исслед. Отд. социологии и социал. психологии) – М., 2001. – №2, с. 117-163; №3, с. 132-169; №4, с. 98-122. №4.
- Mead G.H. *Mind, Self and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist*. – Chicago: University of Chicago Press, 1962.
- Weber M. *Economy and Society*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 1954.