

---

# Церемонія чи ритуал?

Жан КЮЇЗЕНЬЄ

---

## RÉSUMÉ

### *Jean Cuisenier. Cérémonial ou rituel?*

Les notions de «rite» et de «cérémonie» ont dans les cultures européennes une longue histoire. Elles gardent aujourd'hui la mémoire des discussions théologiques et philosophiques qui les ont précisées. L'auteur retrace cette histoire depuis les sources indo-européennes jusqu'aux débats contemporains. Il distingue ainsi le «rite», qui est une pratique codifiée, et le «rituel», qui est le produit de la codification des rites; la «cérémonie», qui est la forme extérieure codifiée et souvent solennelle donnée au rite, et le «cérémonial», produit de la codification des pratiques cérémonielles. La tradition sociologique illustrée par Durkheim et Lévi-Strauss confond «rite» et «cérémonie» parce qu'elle ne retient du rite que la forme cérémonielle et rejette la pensée vivante du côté du mythe. Valide peut-être pour les sociétés primitives, cette thèse ne l'est pas pour les sociétés historiques. Il y a parfois dans ces dernières sociétés plus de pensée articulée par le rite qu'il ne s'en exprime par le discours. C'est le cas en particulier des nouvelles pratiques tendant à célébrer le décès par sida. La forme cérémonielle donnée à ces pratiques vise à contrôler la gestuelle et l'émotion. Leur ritualisation tend à articuler une pensée appliquée à la mort et au mort par une narrativisation de l'existence.

*Mots-clés:* Rite. Cérémonie. Sida. Mort. Pensée.

## SUMMARY

### *Jean Cuisenier. Ceremonial or ritual?*

The notions of «rite» and «ceremony» have a long history in European cultures. They keep the memory of the theological or philosophical discussions which have defined them. The author retraces this history, from indo-European sources to contemporaneous debates. He differentiates the «rite», which is a codified practice, from the «ritual» which is the product of codified ceremonial practices. The sociological tradition as illustrated by Durkheim and Levi-Strauss assimilates «rite» and «ceremony», because it only retains the ceremonial form of rite and attributes the living thought to myth. These may be valid for primitive societies, but not for historical societies. Sometimes in the movements rites articulated them. This is, in particular, the case of the new practices developed in order to celebrate the death from AIDS. The ceremonial form given to these practices aims at controlling gestures and emotions. Their performance aims at articulating thoughts referring to death and to the dead through the narrativization of life.

*Key words:* Rite. Ceremony. AIDS. Death. Thought.

---

## **А.** Чи слід нагадувати про первинне значення слова?

Слово «обряд» («rite») у французькій мові походить від латинського «ritus» — порядок, обряд, до контексту якого я повернуся пізніше. Е. Бенвеніст у своєму *Словнику індоєвропейських інституцій* також в оригіналі прослідкував генеалогію цього терміну наступним чином: латинське слово *ritus* походить від індоєвропейського кореня *ar*, що є у складі ведичного індійського слова *rta* та давньоіранського *arta*. «Це одне з ключових понять юридичного, а також морального і релігійного світосприйняття індоєвропейців. Це «Порядок», що регулює як світобудову, рух світл, змінюваність пір року й років, так і стосунки людей та богів, нарешті, людей між собою. Ніщо не уникає панування «Порядку», якщо воно стосується людини чи всесвіту. Отже, це релігійна та моральна основа будь-якого суспільства; за відсутності цього принципу все перетворилося б на хаос» (Benveniste, 1969: 100).

**В.** Звісно, коли сьогодні згадують про обряди в контексті спортивних матчів або ж весілля, від первинного значення слова залишаються лише непевні конотації. У

науковому стилі у разі згадування «*ритуалів*» (наприклад, обмін побажаннями на Новий рік чи ритуал дня народження) від первинного значення слова зберігається лише протокольна сторона спілкування учасників суспільних відносин у визначеному часі, місці й стані, а в ґрунтовніших наукових дослідженнях вже йде мова про «*ритуалізацію*» (Rivière, 1996: 229-238), наприклад, у дотриманні порядку виконання деяких дій, мається на увазі фіксація технічних процесів, що схожа за формою на обряд, однак має дещо ширше застосування (Morigot, 1996: 309-316). Тоді від первинного значення слова зберігається лише поняття «*впорядкування*» на вищому рівні: у масштабі всесвіту.

**С.** Але ми ще не закінчили зі словами. Як і наші інституції, індоєвропейську культуру, про яку Е. Бенвеніст писав у *Словнику*, ми успадкували завдяки римському праву. А для римлян обрядова діяльність була дуже чітко визначена. Це система дій, що полягала у якомога ретельнішому повторенні непорушних кодифікованих актів, які встановлювалися рішеннями колегій. Наприклад, тлума-

чення польоту птахів для отримання передбачення або жертвоприношення на честь богів (Dumézil, 1966). Однак було б помилковим сприймати обряд, у римському значенні слова, як машинальне відтворення жорстко встановлених рухів, оскільки значну їх частину було залишено на розсуд служителів культу. І навпаки, не можна зводити обряд до цинічної маніпуляції двозначними знаменнями з метою досягнення особистих чи групових інтересів, оскільки служитель не може діяти без контролю колегії жреців, до якої належить, і без нагляду магістратів, які забезпечують одноманітність діяльності інституцій.

Те, як римляни проводили ворожіння за польотом птахів, дає чітке уявлення про гнучкість і водночас непорушність ритуальних дій. Насправді в Римі розрізняли два види ворожіння за польотом птахів: *auspicia oblativa* — випадкові знамення, що з'являються у момент початку важливих дій, та *auspicia impetrativa* — знамення, за якими спеціально спостерігають уповноважені служителі, які повністю дотримуються формалізованого протоколу (Bayet, 1979: 51-55). Знаки першого типу, особливо численні в періоди криз, спостерігаються будь-якими свідками в різних частинах держави: вони класифікуються у консульських службах, потім передаються до сенату, що вирішує чи це дійсно знамення, чи ні. Знаки другого типу спостерігаються у чітко окресленому служителем місці в певний час: для цього потрібно визначити час, *tempestas*, і спостерігати за попередньо визначеною зоною неба, *templum*. Служитель може й не приймати до уваги суперечливі знаки, наприклад, політ птахів у напрямку, протилежному до напрямку ворожіння. У такому випадку йому лише достатньо промовити формулу «*non consulto*». Той, хто проводить обряд, має право скасувати результати ворожіння через невідповідність за формою, *vitia*, і перенести їх в інше місце<sup>1</sup>. Він навіть може назвати і «примусити існувати» непомічене явище, таким чином створивши його. Отже, головним є не спостереження, *spectio*, а висловлювання, *nuntiatio* (там само: 54-55). Лише уявімо, якою політичною стратегією може керуватися авгур під час прийняття рішень, коли пересікаються інтереси груп, держав або особисті інтереси. Наразі можна було б вважати, що всі процедури в обрядах раціональні, якби зараз не було аналогічної процедури — тлумачення святих знамень католицькою церквою (Sallman: 1994).

**Д.** Теологи та спеціалісти з літургії католицької церкви, наслідуючи римські магістрати, ретельно врегулювали ритуальні дії служителів та віруючих. У роздумах, критичних дослідженнях, дебатах сторіччями створювалися ритуали, а від ритуалів — витончена теоретична мова, яку слід було б опанувати багатом сьогодишнім недосконалим есеїстам.

Один із таких спеціалістів з літургії дуже б здивувався, коли б почув про сьогодишню плутанину стосовно «обряду» та «ритуалу». Точніше кажучи, «Ритуалом» (требник у католиків — прим. перекл.) (від лат. *rituale*) називають книгу літургій, у якій зібрані формули та правила відправлення таїнств (хрещення, миропомазання хворих, вінчання) і обрядів, пов'язаних із ними (похорон, благословення,

вигнання диявола), де служителем виступає священник» (Molin, Aussedat-Minvielle, 1984: 9). Ритуал, створений церковниками для церковників, містить два різні види дій. Правила богослужіння, написані червоним шрифтом в однойменній книзі, стосуються рухів, жестів та поз, що їх має виконати служитель для того, щоб його служба була дійсною. Інші позначені терміном «формули»: слова, що промовляються служителем для досягнення позитивного результату під час деяких послідовних ритуальних дій, що уточнені у правилах.

Отже, ритуал встановлює сукупність норм, під час виконання яких обряд стає ефективним. По-перше, це норми, що регулюють рухи, по-друге — норми, що регулюють слова. Немає вищих чи нижчих за силою норм — рухи для пояснення свого прихованого сенсу потребують слів, а слова, для ефективності, потребують жестів та рухів.

Окрім цього, теологи та спеціалісти з літургії розрізняють ритуал і церемоніал. Під останнім терміном вони розуміють сукупність правил, що детально описують необхідні жести для надання урочистості обряду. Церемоніал передбачає слова лише під час виконання правил. Ритуал характеризується і відрізняється від церемоніалу наданням служителю всього необхідного, у тому числі словесних формул, для правильного виконання обрядів. Оскільки основою ритуалу є сукупність обрядів, здійснювати які має право священнослужитель, у цьому збірнику подається інформація щодо різноманітних жестів та слів повсякденного вжитку з часів середньовіччя. Наприклад, обряд вигнання прокажених, промова-екзорцизм проти тих, хто накликає безпліддя на подружжя. Оскільки ритуали призначені для якнайбільшої кількості служителів, вони містять, залежно від регіону та епохи<sup>2</sup>, формулювання місцевою мовою, наприклад, баскською, гасконською, бретонською.

**Е.** Як же розуміти розвиток ритуалу та церемоніалу за часів існування католицизму: як спробу кодифікувати існуючі до цього обряди чи як вираження волі церкви до встановлення нових обрядів, більш відповідних її поглядам, для їх ширшого розповсюдження? Цей рух, напевне, паралельний із рухом історії права у західноєвропейських суспільствах: спочатку записували звичаї, потім кодифікували сукупність звичаєвих правил, нарешті, стирали ці правила за рахунок всюдисущого цивільного законодавства (Augustins, 1989). У такій історії, що привела до виникнення Просвітництва, філософи побачили б прогрес розуму.

Утім, можливо, навпаки — слід сприймати формалізоване виконання обрядів як обмеження свободи внутрішньої віри грамотними кліриками? Як ярмо у формі календарних і сезонних свят, хресних ходів та паломництв, класових узвичаєнь і суспільних звичаїв, що стримують живі вираження віри? А відтак — як занепад самого духу християнства, яке історично виникло як спротив єврейській ритуалізації, що надає перевагу моральним устоям над дотриманням писаного закону (Hegel, 1948)? Філософська традиція дає ствердну відповідь і разом із Гегелем надає переваги динамічності й «духовній чутливості» обрядів, що йдуть від «душі» (Hegel, 1946: 371-383), над юридичними нормами, що їх регулюють.

**Б.** Така філософська традиція і на сьогодні жива, знайшовши місце у працях Дюркгейма, у яких він відмежовує обряди від інших людських занять. Спочатку автор звертається до вірувань: «Обряди можна відокремити від інших людських звичаїв, а саме — моральних, лише завдяки особливій природі їх об'єкта. Мораль, як і обряд, нав'язує нам можливу поведінку, але відноситься до іншого об'єкта. Отже, щоб охарактеризувати обряд, потрібно дати характеристику його об'єкта. Особлива природа цього об'єкта виражається у вірі. Неможливо дати визначення обряду, не визначивши поняття віри» (1925: 50). Вірування, у свою чергу, випливають із філософії — класифікації речей на два види: звичайні та священні. Між віруваннями й обрядами та ж «кардинальна різниця», як «між думкою та рухом» (ibid.) Отже, обрядами є лише ті звичаї, які певним чином відображають свої вірування, та мають зміст.

Саме в цьому місці було б слушно повернутися до різниці між рухами, обумовленими правилами, і думкою, висловленою у формулах латинських требників, для того, щоб урешті-решт відокремити філософію від обряду та залишити її лише у віруваннях.

**Г.** До філософської течії, що віддає перевагу «думкам» над «рухами», належить і Клод Леві-Стросс, який у фіналі своєї роботи «Оголена людина» визначив співвідношення обряду та міфу. К. Леві-Стросс відмежувався від сучасних теорій обряду<sup>3</sup>, скритикувавши їх за включення до обряду прихованої міфології. Він вважає за потрібне відокремити від нього будь-яку імпліцитну міфологію, «яка примикає до обряду, не будучи його частиною». Антрополог пропонує наступне визначення ритуалу: «він складається із вимовляння слів» — (формули в католицьких требниках) — «виконання жестів» — (правила богослужіння у них же) — «переміщення предметів» — (мається на увазі літургійне начиння<sup>4</sup> та речовини, що застосовуються за цими требниками під час богослужіння) — «незалежно від дозволеного чи названого тлумачення цих трьох видів діяльності обряду, а залежно від внутрішньої міфології» (ibid.: 600) Оскільки будь-яка власна думка в ритуальній діяльності виключена, не дивно, що антрополог бачить у ній лише незліченну кількість дрібних дій, безупинну повторюваність рухів та жестів. Як же не дійти висновку, що «протиставлення обряду міфу є протиставленням життя філософії», і що «ритуал є виродженням думки при її закріпаченні життям» (ibid.: 603)?

Якщо така теза прийнятна для культур індіанців, етнографічних відомостей про яких зовсім небагато (*Tristes tropiques*, Lévi-Strauss, 1955), та африканців, культуру яких вивчає В. Тернер, може вона є універсальною? Клод Леві-Стросс наводить роздуми Дюмезіля та приклади зі стародавньої римської релігії для її підтвердження (Lévi-Strauss, 1971: 602-603). Дійсно, тут невелика кількість головних богів підтримують порядок у Всесвіті, тоді як цілій плеяді нижчих божеств присвячена значна кількість заплутаних ритуалів, що стосуються повсякденного існування. Наскільки філософська думка

відділена від культу перших, настільки вона прив'язана до узвичаєння других. Отже, у цілому теза підтверджується.

**Н.** Оскільки ця точка зору більше філософська, ніж антропологічна, вона не могла не викликати, і таки викликала, наукову дискусію стосовно співвідношення ритуальних дій та міфопоетики.

Існують етнографічні докази того, що класифікації обрядів виходять з головних структурних принципів організації суспільства та класифікації міфів. Так Люк де Хеш зазначає, що за відсутності явної міфології у деяких африканських народностей, зокрема у ндембу, що їх вивчає і В. Тернер, ритуальна активність виходить з тих явних протиставлень, на які їхня філософія поділяє світ і суспільство (Heusch, 1972). «Три кольори складають класифікаційний трикутник, що визначає три семантичні поля: війну та вбивство (червоний), мир, соціальну гармонію та родючість (білий), чортівню та безлад (чорний). Отже, магічно-релігійні обряди ндембу продовжують відповідати встановленому цим кодом поділу понять» (Heusch, 1974: 246). Я, у свою чергу, зазначав, що деякі змістовні ритуали, які мають місце в Карпатах при похованні парубка, який помер до одруження, беруть початок із чіткого протиставлення у категоріях віку, статі, спорідненості, що мають бути описані під час виконання обряду. У словах, піснях під час поховального банкету, що замінює святковий, висловлюється набагато менше, ніж у порядку організації церемонії. Його опис, поряд із коментарем учасників, вказує, що філософська думка втілена саме в ритуалі (Cuisenier, 1994: 361-366).

**І.** Варто зазначити, що слово, промовлене, викрикане чи проспіване під час урочистої церемонії, регулюється настільки суперечливими нормами висловлювання, що мало сприяє імпровізації. Ось чому в ритуалах історичних та писемних цивілізацій завжди містяться списки формул. Навіть Мальро в Пантеоні для Жана Мулена не імпровізував, а зачитував. Додамо й таке: міфова не властивий запис, він розвивається лише за рахунок великої кількості варіацій. А гімн Зевсові чи молитва Вірую вимагають встановленої форми, запису у формулі. Міфи про Едіпа чи про шлях померлої душі, навпаки, допускають незліченну кількість варіацій, лише їх фрагменти потрапляють до тієї чи іншої збірки. Уся складність розуміння міфів у історичних та писемних суспільствах полягає в тому, що міф збіднюється у процесі закріплення у формулах, а церемонії відроджують і розгортають міф та підіймають його до рівня мистецтва, театральної п'єси чи опери.

**Ж.** Тут відновлюється різниця між обрядом і ритуалом, яка відсутня у вченні Е. Дюркгейма, оскільки його теорія обряду наголошувала на формалізмі звичаїв, на відміну від теорії міфу, що наголошувала на рухливості філософії, яка в ньому (міфі) виражається; ніби обрядовість позбавлена філософської думки чи прихована в діях, закутана у повторях, обтяжена переміщенням пред-

метів і негнучкістю формул, ніби міфопоетика складається лише з роздумів, чи філософська думка діє тільки задля себе, безцільно та без зовнішніх проявів, ніби спілкування та жести *медіума* зводяться лише до промов та діалогів.

Однак з етнологічної точки зору церемонійні дійства та їх різновиди двобічні. З одного боку, вони розділяють учасників за соціальним становищем, статтю, віком, посадою, матеріальними та символічними цінностями. З другого — зближують цих самих учасників і ставлять їх в умови передачі та отримання повідомлень, оскільки володіють одним кодом, навіть якщо їхні можливості по декодуванню відрізняються. Згадаймо, наприклад, про церемоніал у суді або в церкві й побачимо, що віддалення та наближення відбувається за ретельно розробленим порядком, і цей порядок є невід'ємною частиною спілкування, він дає більше, ніж просто слова. Але не забуваймо й про маленькі церемоніали привітання, зустрічей, догляду за хворими. Ці церемоніали також позначають віддаленість і наближеність, встановлюють відстань між передавачами та приймачами повідомлень, встановлюють зв'язок.

У розмаїтті етнографічно зафіксованих церемоніалів є й такі, що керують спілкуванням людей, людей та богів, які населяють цей світ, а також істот, що живуть на тому світі — світі пращурів. Монгольський мисливець, йдучи на полювання, вдається до такого ритуалу: він жестом і словом виявляє свою повагу, відсутність і присутність, спілкується з хазяїном звірів у іншому світі до того, як розпочати технічні приготування до ловів, щоб законно заволодіти здобиччю. Схожу церемонію здійснює римський авгур, коли спостерігає за польотом птахів у вибраному ним клаптику неба. Він відділяє інші частини, висловлюючи повагу та очікування на божественне знамення, що буде передане птахами, можливість сприйняти таке знамення і декодувати його за допомогою знань про звички істот, що населяють небеса.

Можна назвати *ритуалом* церемоніал, протокол якого спрямований на висловлення зв'язку між сторонами процесу, з яких одні, люди, належать цьому світові, а інші — тому світові, втілюючись на цьому світі у будь-які форми.

**К.** Не всі церемоніали ритуальні. Перехід влади від попереднього уряду до наступного в усіх демократичних суспільствах регулюється церемоніалом. У той же час це не завжди ритуал, оскільки учасники цього дійства під час процедури, як правило, не передають ніякого повідомлення для інших людей. Іноді церемонія набуває рис справжнього ритуалу, коли в конституції держави є звернення до Бога чи до засновників, як у США, і коли документ, що заповнюється, містить таке послання.

Недоречно з мовної, а особливо етнографічної точки зору, було б вважати деякі цінності чи поняття соціальними чинниками, що беруть участь у обміні. Коли пілоти сідають у кабінку літака, де кожен прилад має своє місце, вони позначають свою територію жестами, кладуть свої особисті речі, окуляри, щоденник. Вони разом виконують попередню перевірку льотних систем, обміню-

ються з диспетчерською вежею необхідною інформацією. Все відбувається за ретельно вивіреним уставом, дотримання якого гарантує результат. Окрім того все зрежисовано: костюми, жести, мова. Це і є церемоніалом у чистому вигляді (Moricot, op.cit.). Проте, чи не буде це також ритуалом? Так, якщо мовчазне приєднання до системи цінностей, у нашому випадку безпеки, надає ритуального виміру протокольній поведінці. Ні, якщо жестикуляція, обмін фразами, дії з предметами виконуються лише з кантівської поваги до правил. Якщо жодний порух, жодне слово, жодне використання предметів не висловлює щось інше, ніж те, що визначено інструкцією. Якщо немає *медіума*, який з'єднує істот, що належать і не належать цьому технічному всесвіту, який одночасно їх зближує і тримає на відстані, якщо з-під масок, обов'язкових для таких обставин, проглядають справжні обличчя.

**Л.** Не кожен ритуал є церемонійним. Православний відлюдник, який молиться у гірському віддаленому скиті<sup>5</sup> загубленого в Егейському морі грецького острова, править службу без урочистостей, без посередника. Він промовляє слова від серця, використовує власні жести — від хрещення до поклоніння, у ритуалі спалює ароматичні трави та ладан, вирощені своїми руками. Під час Великonoдного тижня у Карпатах кажуть один одному «Христос воскрес!» — «Воістину воскрес!». Вимовляють машинально, ніби слова втратили зміст. Проте ця фраза в даний період не слугує привітанням. Вона поєднує двох співрозмовників, які вчора із сім'єю вшанували Воскресіння на богослужінні, куштували спеціально приготовлену святкову їжу, одягали новий одяг, тобто висловили жестами і словами своє розуміння зв'язку між цим світом і тим, який для них означає Воскресіння Христа. Привітання у такому вигляді й за цих обставин є обрядом зустрічання.

Можна навести безліч прикладів різних звичаїв без церемоніалу, як із цивілізацій, яким була відома писемність, так і з неписемних. Наприклад, обряди під час будівництва, що дотепер навіть у Франції мають місце у вузькому колі родичів та будівельників (Cuisenier, 1991), або ж дивний поховальний обряд, який після македонської епопеї провів над собою королевич Марко для того, щоб його смерть і воскресіння стали знаком для народу: «*І поставив Марко шаблю в піхвах, — співав рапсод, — і кричав, кричав. При кожному крику виповзала шабля з піхов. Коли шабля повністю з піхов виповзе — встане Марко на ноги, Марко випростається, знайде свої землі й світ його визнає*» (Cuisenier, 1998).

**М.** Чи лише деяким общинам, історичним та тим, що мають писемність і наділяють слово, переважно писане, регулюючими функціями, властива уточнена вище різниця між церемоніалом та ритуалом? Звісно, про ритуали стародавнього суспільства нам відомо лише з письмових джерел та ікон. Але етнографічних досліджень неписемних культур достатньо, щоб показати розповсюдженість церемонійної поведінки. Чому ж тоді постає запитання: чи не має церемонія природних дже-

рел? Може, взагалі тварини або хоча б деякі їх види — «церемонійні»?

**Н.** Біологи стверджують, що «переважна більшість схем поведінки тварин ритуалізована» (Nuxley, 1971: 9). Вони вказують на те, що формалізованість поведінки емоційного характеру спрямована під тиском природного відбору на: «а) забезпечення більшої ефективності функцій попередження та зменшення її неоднозначності як між видами, так і всередині виду; б) надання схем поведінки стимулювання інших індивідів чи схем виклику такої поведінки; в) зменшення втрат усередині виду; г) механізм статевих стосунків і соціальних відносин» (ibid).

Таке визначення, звісно, неприйнятне для антрополога, оскільки звужує ритуальні дії до обміну знаками, ніби людські істоти не мають інших, словесних, засобів спілкування (Leach, 1971: 241). Але із цим визначенням можна погодитися як із загальним, що стосується церемонійних дій у цілому, для всіх людських спільнот, не враховуючи принципової різноманітності теперішніх церемоніалів.

**О.** Одного прикладу достатньо для ілюстрації природних елементів у церемоніях людей. Це приклад із Гомера, опис поєдинку Аякса з Гектором (цит. за «Иліада Гомера», пер. М. Минського. — М., 1896; VII: 105-117). Спочатку Аякс здалеку попереджає троянців блискучим щитом та рухами дротика (ibid.: 110) — один із тих однозначних сигналів, які, за Хакслі, відтворюють великі примати у жестуляції та криках перед переходом до відкритого протистояння. Це подіяло: «Видя Аякса таким, Аргіяне почули радість // И содрогнулись троянцы: по членам их дрожь пробежала. // Даже у Гектора сердце в груди застучало сильнее» (ibid.: 110). Інша риса, про яку говорить біолог, — церемоніалізація (у нього «ритуалізація») повинна стимулювати поведінку і, я б додав, пригнітити поведінку іншого учасника. Як і у деяких приматів, церемоніалізація має ще й третій результат: вона «зменшує втрати всередині виду». Тут боротимуться не дві армії, а лише два герої. Передуватимуть герцю звукові сигнали: промова Аякса «Близко от Гектора стал и назвал его, слово промолвил» і т. д. (ibid.: 111), потім відповідь Гектора (ibid.: 111). Людська мова замінює рик горили чи орангутанга. Але залишається щось тваринне у самому спілкуванні. Від вербального спілкування герої переходять до збройної сутички: спочатку здалеку, кидаючи дротики, потім списи, нарешті, каміння. Якби не зброя, це був би суто тваринний церемоніал, оскільки герої «налетели еще раз подобно львам плотоядным // Или же двум кабанам» (ibid.: 110). Битва також тваринна. Оскільки герць не до смерті, втручаються двоє старійшин: «Скипетры они протянули промежду героев» (ibid.: 110), знову даючи можливість словесного обміну. «Пусть Гектор даст знак», — мовить Аякс. Гектор дійсно подає знак, і церемоніальний герць закінчується діями, що, знову ж, за Дж. Хакслі, встановлюють «соціальний зв'язок». Це обмін дарами. «Меч среброгвоздый [...] и ножны и ремень, что отрезан был гладко» (ibid.: 113) передає Гектор Аяксу, а «пояс пурпурно-блестящий» (ibid.: 113) — Аякс Гектору.

Це і є церемоніальна зустріч, що піднялася до рівня ритуалу. Герої розходяться, і кожен повертається до свого табору (ibid: 303-305).

Закінчуючи тлумачення такого тексту, я підтримую позицію Люка де Хеша: дійсно, у церемоніалі висловлене тваринне начало, а в ритуалі — людське (op.cit.: 213).

**Р.** Тоді стає зрозумілішим, що життя і смерть, а в ширшому значенні — все, що стосується тіла, — об'єкт церемонії в усіх людських суспільствах. Це стосується як харчування та сексуальності, так й індивідуальної гігієни та догляду за хворими. Коли в Карпатах помирає родич або сусід, уся громада бере участь у церемонії. Кожен змінює поведінку й по-різному висловлює співчуття близьким: жінки, родичі кричать; мати, дочка, жінка схвилювані, кричать, плачуть, схлипують, гикають від болю та страху, передаючи як вербальні, так і жестові знаки. Інші жінки, часто ті ж самі, протягом усього церемоніалу похорону промовляють кризь плач і, співзвучно до слів, ритмічно дихають. Повторюючи «Тату, тату!», вони наділяють ритмом крик, що, зберігаючи свою сутність сигналу, вже містить закодоване послання, оскільки звук для тих, хто отримує і розуміє цей сигнал, означає, що дочка «оплакує батька», що вона цим плачем висловлює свою спорідненість — ось ритуалізована церемоніальна поведінка. Складнішим є ритмічний плач, що в основі має мелодію: крик своїм ритмом поєднується із плачем, повторює вдихання і видихання, інтонація стає ритуальною, декілька вимовлених слів стають формулами. Щоб виконати належним чином плач, все складніший і складніший за метрикою, мелодією, текстом, потрібні належним чином навчені спеціалісти, висококваліфіковані служительки. В іншій праці (1994: 343-412) я показав, як текст іноді відокремлюється від традиційної форми, зворушуючи, стаючи поезією серця, мистецтвом мови, а не криком.

**Q.** Звідси впливає подвійна сутність обряду. Він дійсно допускає церемонійну форму та її вимоги — обов'язкові жести та пози, рухи, весь вигляд, необхідний для урочистостей. А спілкування, до якого змушує церемонія, сприяє незмінності цієї сукупності, воно є її усним виразом. Будь-що в церемоніалізованому ритуалі є знаком (сигналом) і бере з природи основу своєї мобілізуючої сили.

У той же час будь-що є знаком, умовністю, кодуванням і розкодуванням, шифруванням і розшифруванням. Деякі поховальні обряди в Карпатах, звісно, супроводжують у плачу й стогоні, у хвилюванні. Власне через вигуки та пісні на межі традиційного відспівування церемонія стає справжнім витвором мистецтва.

Поряд із драмою смерті й кінецьністю людського існування, кожен би замикався у собі й був би паралізований хвилюванням, якби церемонія не надавала форм і формул для життєво важливого спілкування.

Буває, що словесні формули плачу настільки розвинуті, що оповідають міф, міф про післясмертну подорож душі<sup>6</sup>. Він тоді стає невід'ємною частиною ритуалу як один із способів філософського, словесного вираження.

**Р.** Якщо цей аналіз вірний, можна спробувати визначити нові обряди щодо померлого від СНІДу, не обмежуючись, як зазвичай, поняттям «ритуалу».

На мою думку, в обрядах, що відкрито протистоять смерті, є багато рис церемоній. Так, наприклад, обряд «*die-in*»: лягають на землю, вдаючи померлого, щоб показати, що відмовляються не помічати його. Те, що така поведінка має результат, не викликає сумнівів. Усі переконані, що частиною обрядів, які відбуваються навколо померлого, мають бути рухи, жести, дії з предметами, тобто тіло має рухатися, щоб сенс набув форми. Одночасно повинні контролюватися і хвилювання та шаленство. Отже, згадати про померлого лише на словах, звісно, необхідно, проте зовсім недостатньо. Таким чином, якщо відмовилися забути про смерть, тоді потрібно дати м'язам, душі й відчуттям можливість підтримати в нас перевагу людських рис над тваринним еством. Це і є метою церемоніалу, системи більш-менш сталих норм, що встановлюють правила рухів та поз, правила поведінки, шляхи подолання ситуацій, у яких людина опиниться, яку роль, принаймні, вона буде відігравати, яку маску носитиме.

**С.** Можна мені заперечити: спільноти розробляють «нові ритуали» саме тому, що існуючі їх не вдовольняють; вони занадто абстрактні, беззмістовні, втрачено їх сенс та ефективність. Отже, потрібні більш пристосовані обряди, менш суперечливі жести, активніша участь у самій розробці ритуалу, аж до предметів, що будуть використовуватися у ньому. Це те, що можна бачити в «Patchwork».

«Нові ритуали» спочатку дійсно імпровізувалися. Вони набули багатьох форм після повторень, що їх прийняли різні спільноти. Але сама тема patchwork імен усталилася, утворилася невелика кількість різновидів, утворилася сукупність жестів, стало необхідним поіменно називати померлих, ніби в молитві промовляючи їхні імена. І швидше, ніж можна було гадати, деякі рухи та жести стали обов'язковими: сісти тісним колом, тримаючись за руки; запалити свічки, дати язичкам полум'я згаснути, або загасити їх, спалюючи папір. І як у багатьох старих суспільствах, спільний прийом їжі після святкування стає непорушним звичаєм, ніби існує внутрішня причина поминального столу.

Всі дії, що я назвав, входять до складу церемонії.

**Т.** Але щоб соціально й культурно відмежуватися від померлого від СНІДу, часто потрібно більше, ніж просто церемонія. Потреба викрикувати своє ім'я — це одне, а записувати його на шматочках тканини — інше. Притулятися один до одного в колі є тваринним, а збиратися у коло і співати — звісно є культурним явищем. Шифрування жестів та звуків, аби вони означали більше, ніж злість чи хвилювання, окреслює поняття обряду, однак не вириває його з лона церемоніалу. Обряд тоді починає відрізнятися від церемоніалу, коли розроблені система жестів та система звуків, їм надані, регламентовані значення, що сприймаються спільнотою, яка ви-

користує єдиний ключ для їх шифрування та розшифрування.

Не випадково церемоніали, створені цими громадами, захотіли відокремити від встановлених церквою ритуалів — то було прагнення розробки «нових ритуалів», а не позбавлення змісту обряду, що звільняється від церемонії.

Також не випадково так багато спільнот використали в своїх «нових ритуалах» ті самі жести, що були формалізовані церквою, і предмети, наділені складним семантичним змістом, що використовуються під час літургії: квіти, свічки, вода, що гасить полум'я, папір, що горить. Здається, не вистачає лише олії та бальзаму.

Можливо, існують певні імперативи обряду, хоча б у культурах де утворювалися «нові ритуали»? Спостерігаючи за сучасними спробами, можна зробити висновок, що члени спільнот не далекі від такої думки. Але чи це можна уявити?

**У.** З етнологічної точки зору все складніше.

Проте це не означає, що в «нових ритуалах», які утворюються з церемоніалів, що відзначають смерть від СНІДу, немає нічого загального. Я вже згадував номінацію: промовляння певним чином імен, оскільки імена означають унікальність особи.

Скажемо більше. Будь-який ритуал відбувається за сценарієм, що має початок і кінець. «Нові ритуали» не виняток. Отже, вони у справжньому зв'язку із плином особистого життя, що, як і будь-яке тваринне життя, має свій початок і кінець. Отже, ритуальній дії властива індивідуальна форма вираження, що під час вшанування померлого прагне зібрати розрізнені спогади, значущі епізоди, відновити події, у яких покійний брав участь, написати його «Історію». Те, що в агіографії називають *vita*. Ось у чому, на мою думку, полягає обряд.

**V.W. Висновок.** Життя може бути наділене багатьма сенсами. Хіба не часто люди не згодні з батьками щодо організації похорону та церемонії вшанування пам'яті через те, що вони по-різному пережили події, що призвели до захворювання чи до смерті?

Я не здивуюся, якщо в процесі вивчення текстів біографій померлих від СНІДу будуть виявлені ті ж проблеми тлумачення та герменевтики, як і в життях святих та міфів про героїв. Оскільки смерть завжди перетворює на долю те, що до цього було існуванням і, залежно від розуміння цього кінця, надає сенсу прожитому життю.

Але, щоб оповісти історію життя, думка потребує всіх ресурсів.

**Х.** Ось чому філософія смерті потребує обряду й оповіді; мови слів, але, окрім неї, і мови жестів та предметів; руху людського тіла; переміщення тварин, рослин, кольорів, запахів та смаків, прикрас і костюмів, предметів і форм із метою спілкування; а як підсумок — руху плодів природи й витворів культури, про які ми знаємо, що їх різноманіття таке велике, що в усіх комбінаціях, які здатен уявити людський розум, воно перевершує людське сприйняття.

## Примітки

<sup>1</sup> Щодо такого тлумачення римського ритуалізму, див. Франсуа Ерана (1986).

<sup>2</sup> Перші ритуали призначалися для монастирських орденів. Приблизно 1280 року з'явився понтифік єпископа з Мо, у 1525 року — Liber Sacerdotalis домініканця Альберто Кастелані; з 1670 по 1840 роки з'являлися епархіальні книги літургій, поки французькі єпископи не були вимушені прийняти римський ритуал (Ibid.: 12 — 15).

<sup>3</sup> К. Леві-Стросс в основному підтверджує дослідження В. Тернера. У В. Тернера дивіться «Феномен ритуалу» (1990).

<sup>4</sup> З археологічної, а не еклезіастичної точки зору, див. працю Віолле-Ле-Дюка (1858).

<sup>5</sup> Так називають відлюдні місця, у яких проживають декілька монахів чи, з дозволу їх ігумена, самотні монахи, приписані до головного монастиря.

<sup>6</sup> Для різних варіантів, див. добірку «Пісня поховального дерева та вранішньої зорі» (1988) Маріани Каан, Лючилії Жеоржеску-Станкулеску, Cîntecul Zorilor si Bradului (1988).

## Література

Augustins G. Comment se perpétuer. — «Nanterre, Société d'ethnologie». — 1989.

Bayet J. Histoire politique et psychologique de la religion romaine. — Paris, 1979.

Benveniste E. Le vocabulaire des institutions indo-européennes. — Paris, 1969.

Cuisenier J. La maison Rustique, logique sociale et composition architecturale. — Paris, 1991.

Le feu vivant, la parenté et ses rituels dans les Carpathes. — Paris, 1994.

Les noces de Marko, le mythe et le rite en pays bulgare. — Paris, 1998.

Dumezil G. La religion romaine archaïque. — Paris, 1966.

Durkheim E. Les formes élémentaires de la vie religieuse. — Paris, 1925.

Hegel. Leçons sur la philosophie de l'histoire. — Paris, 1946.

L'esprit du christianisme et son destin. — Paris, 1948.

Héran F. Le rite et la croyance // Revue française de sociologie. 1986. — № 27(2). — P. 231 — 263.

Heusch Luc de, Le roi ivre ou l'origine de l'Etat. — Paris, 1972.

«Introduction à une ritologie générale», in Edgar Morin, dir., L'Unité de l'homme. T. 3: Pour une anthropologie fondamentale. — Paris, 1974.

Homere. Iliade. — Paris, 1947.

Huxley J. «Introduction», Le comportement rituel chez l'homme et l'animal. — Paris, 1971.

Kahane M., Georgescu-Stanculescu L., Cîntecul Zorilor si Bradului. — Bucuresti, 1988.

Leach E. «La ritualisation chez l'homme par rapport à son développement culturel et social», in Julian Huxley, dir., op. Cit. — 1971. — P. 241 — 275.

Lévi-Strauss C. Tristes tropiques. — Paris, 1955.

L'Homme nu. — Paris, 1971.

Molin J.-B., Aussedat-Minvielle A. Répertoire des rituels et processionnaires imprimés conservés en France. — Paris, 1984.

Moricot C. Collectif et automatisation dans le cockpit, les pilotes de ligne au quotidien // Ethnologie française : La ritualisation du quotidien. — 1996. — № 2. — P. 309 — 316.

Rivière C. Pour une théorie du quotidien ritualisé // Ethnologie française: La ritualisation du quotidien. — 1996. — №2. — P. 229 — 238.

Sallman J.-M. Naples et ses saints. — Paris, 1994.

Turner V. Le phénomène rituel. — Paris, 1990.

Viollet-Le-Duc. Dictionnaire raisonné du mobilier français, 6 vol. — Paris, 1858.