



политика

Г.И.Мусихин

«БЛЕСК И НИЩЕТА» ПОЛИТИЧЕСКИХ РИТУАЛОВ

Ключевые слова: ритуал, политический ритуал, религиозный ритуал, символизация, миф, политическое действие

Если говорить об отношении к ритуалам в науках об обществе, то можно обнаружить очевидную двойственность. С одной стороны, значение ритуалов в социальной жизни вообще и в политике в частности никто не отрицает. С другой стороны, изучение самих ритуалов часто упрекают в ненаучности, видя в нем не более чем «слабо структурированные мысли по поводу слабо определенной темы»¹. Тем не менее не подлежит сомнению, что ритуалы представляют собой особые социальные практики, которые не могут быть отождествлены с привычками, моральными устоями и даже традициями ввиду особого перформативного эффекта, возникающего благодаря регулярному повторению заранее усвоенных знаковых действий, наделенных очевидным «драматургическим» смыслом². Джеффри Александер понимает под коллективными ритуалами «регулярные и упрощенные эпизоды культурного общения, в котором непосредственные участники социального взаимодействия и те, кто за ним наблюдает, разделяют веру в описывающую и предписывающую достоверность символического содержания коммуникации, а также согласны с подлинностью намерений друг друга»³.

Что касается политических ритуалов, то, как правило, это перформативные речевые акты, совершаемые участниками тех или иных церемоний на основе общей веры в значимость произносимых слов. И хотя «весь мир театр», ритуалы все же надо отличать от театральных представлений как таковых. Нерадивые политтехнологи, не понимающие отличия одного от другого, способны дискредитировать политические ритуалы, лишив их смысла и символического содержания. *У ритуалов нет «зрителей» как сторонних наблюдателей.* Созерцание/восприятие ритуала предполагает ту или иную форму приобщения как участия (а не просто зрительского сопереживания).

Ритуалы как речевые акты являются (в терминологии Джона Остина⁴) и *иллокутивными* (непосредственно), и *перлокутивными* (институционально). Иллокутивное речевое воздействие побуждает участников ритуала к формированию коллективного «Мы»; ритуальные фразы, будучи произнесены, делают произнесшего их соучастником, а не просто заинтересованным зрителем. Перлокутивная сила ритуальных речевых актов запускает механизм символической власти институтов, которая наделяет события упорядоченностью и предска-

¹ Goody 1977: 25—35.

² Kertzer 1988: 8—9.

³ Alexander 2006: 29.

⁴ Подробнее см. Остин [Austin] 1986.

⁵ См., напр. Kertzer 1988: 9—10.

зуюмостью, символически соединяя прошлое, настоящее и будущее⁵. Именно такая символическая институционализация ритуалов создает ощущение постоянства, придавая ритуалам смысл «единиц хранения» традиций.

Однако при этом не нужно забывать о принципиальном различии между иллокутивными и перлокутивными речевыми актами, зафиксированном Остином. Иллокутивные речевые акты обладают *определенной коммуникативной силой, лишь будучи конвенциональными*; в этом случае они обеспечивают указание не только на значение выражаемой пропозиции, но и на коммуникативную цель высказывания (как раз поэтому и возникает коллективное «Мы»). Перлокутивные речевые акты служат *намеренному воздействию на адресата и достижению некоего результата вследствие своей неконвенциональности*. Именно последняя *запускает процесс символизации*, а не просто обозначения.

Наличие политических ритуалов является показателем зрелости существующих обществ и серьезности намерений общественных и освободительных движений. Особый интерес здесь представляют столкновения одних ритуалов с другими, как, например, в Польше 1970—1980-х годов, когда официальные коммунистические ритуалы стали с очевидностью уступать позиции ритуалам религиозным и протестным. Отчетливее всего это было заметно в периоды майских праздников и пасхи, которые отмечались примерно в одно и то же время⁶.

⁶ Kubik 1989.

Типологизацией ритуалов вообще и политических ритуалов в частности наиболее последовательно занимались Роберт Гудин и Макс Глюкман⁷. Глюкман классифицировал ритуалы *per se*, выделяя магические и религиозные действия, конституирующие и каузальные ритуалы⁸. Гудин фокусировал внимание именно на политических ритуалах, поэтому магическое и религиозное он объединил в единый тип магически-религиозных ритуалов и, оставив в неизменном виде тип конституирующих ритуалов, разделил каузальные ритуалы на схематизирующие (упорядочивающие) и представительные⁹.

⁷ Gluckman 1962; Goodin 1978.

⁸ Gluckman 1962: 23.

⁹ Goodin 1978: 291.

Различия между двумя последними, которые не столь очевидны, как в остальных случаях, можно проследить на примере символических акцентов демонстраций 1 мая и парадов 9 мая в Советском Союзе. Если первомайская демонстрация была призвана в первую очередь служить внедрению в массовое сознание систематически упорядоченных идеологических догм, то парад 9 мая на Красной площади был свидетельством представленного «здесь и сейчас» единства советского общества, которое помнит, гордится и готово к отражению любой агрессии.

Вместе с тем, опираясь на функциональность политики как таковой, упомянутые классификации упускают из виду многие содержательные аспекты самих ритуалов. Поэтому в настоящей статье я буду следовать данным классификациям лишь отчасти, включив в рассмотрение наиболее популярные формы политических ритуалов.

**Политические
и религиозные
ритуалы:
онтологическое
различие и
коммуникативное
сходство**

Магически-религиозные ритуалы являются самими «прозрачными» с точки зрения содержательного компонента, привносимого в политическое действие. Коронация — наиболее распространенный вид такого ритуала. Но даже в сугубо светских ритуалах религиозный компонент может «чудесным образом» получить право на жизнь. Достаточно вспомнить инаугурацию президентов Соединенных Штатов, которые должны приносить присягу на Конституции и произносить клятву, в которой нет слов «Да поможет мне Бог». Однако Джордж Вашингтон по собственной инициативе положил под Конституцию США Библию и добавил к клятве последнюю фразу, сообщив сугубо светскому акту (в нашем случае — разновидности конституирующего ритуала) очевидный религиозный компонент.

Важно учитывать, что политические ритуалы преследуют менее амбициозные цели, нежели религиозные обряды. В рамках политической жизни было бы чересчур претенциозно воздвигать преграду природному хаосу, упорядочивая через апелляцию к потустороннему социальную действительность. Тем не менее как минимум два элемента веры в политических ритуалах присутствуют: во-первых, все политические ритуалы вырастают из четко выраженных политических убеждений, во-вторых, устойчивые политические ритуалы создают условия для общей системы взглядов.

Другими словами, на собственно ритуальном уровне повторяющегося перформативного действия ассоциация политических ритуалов с религиозными обрядами очевидна. И если онтологически различия между первыми и вторыми обнаруживаются достаточно легко, то на коммуникативном уровне разница становится трудноуловимой, на что указывал еще Эмиль Дюркгейм¹⁰. Влияние религиозной формы и способов воздействия в политических ритуалах особенно усиливается, если ритуалы посвящены близким религии темам сотворения (революции) или смерти (войны).

¹⁰ Дюркгейм
[Durkheim] 1998:
180.

**Ритуалы
как политическая
рутина**

Подавляющее большинство политических ритуалов относится не к знаменательным событиям, а к повседневной политической жизни. Как правило, это институционально упорядоченные действия, *претендующие* на символическое содержание. Такие ритуалы во многом структурируют политическую повседневность: регулируемые регламентом заседания парламента и правительства, официальные выступления ведущих государственных деятелей (обращения к тем же парламентам), различного рода государственные визиты, политические приемы, съезды и форумы и т.д.

Ритуальная структуризация политической повседневности происходит за счет насыщения последней событиями, которые задают характер «политического времени». Так, неожиданное значение приобретает *ритуал появления*, например сходжение прибывшего политика по трапу самолета. Это событие гарантированно привлечет к себе вни-

¹¹ Подробнее о ритуалах в СМИ см. Черных [Chernykh] 2013.

мание СМИ, хотя содержательное его наполнение ничтожно¹¹. Особым ритуалом является также *вступление в контакт* (начало коммуникации). Ритуально-событийная протяженность этих структурных элементов политической рутины гораздо больше реального времени. Прямо противоположным образом обстоит дело со следующим ритуалом, собственно *рабочим действием*, ритуальный механизм которого заключается как раз в том, чтобы «схлопнуть» временную протяженность, а затем вновь увеличить событийную значимость *ритуала объявления* результатов (например, в форме пресс-конференции) и *ритуала ухода*.

Иначе говоря, мы сталкиваемся с довольно любопытным механизмом *повседневной политической ритуализации: увеличением событийной значимости менее содержательных компонентов политического действия*. Принципиальную роль здесь играет четкое соблюдение регламента или протокола. В противном случае структура политического события нарушается, что может привести к непредсказуемым последствиям, приобретающим уже реально символическое звучание. Весьма показательным в этом отношении знаменитое коленопреклонение Вилли Брандта перед памятником погибшим в ходе восстания в Варшавском гетто. Данное событие само было увековечено в памятнике и вызвало волну обсуждений в политических кругах, и не только немецких, а дискуссии исследователей по поводу этого казуса продолжают до сих пор¹².

¹² Dieter, Mooren 2004.

Именно такие чреватые политической символизацией флуктуации наиболее четко демонстрируют угрозу превращения повседневных политических ритуалов, утративших свой ценностный фундамент в виде убеждений, в рутинизированную процедуру и фольклорную постановку, лишенную истинного духа традиции. Однако при попытках технологизировать отклонения от «ритуальной нормы» последние неминуемо теряют силу символического воздействия, носящего мультиплицирующий неконвенциональный характер. Эти отклонения являются *знаковыми, но не символическими*. Не соответствующий месту проповеднический тон речей Барака Обамы в Конгрессе, полет Владимира Путина с журавлями, апелляции Николая Саркози к Жану Жоресу и Леону Блюму — все это стало знаковыми и узнаваемыми событиями, но не привело (и не могло привести) к массовой мобилизации коллективного самосознания различных социальных слоев, что происходит в случае успешной политической символизации.

Ярче всего подобная квазисимволизация прослеживается в рамках *выборов как миметических* (подражательных) *ритуалов демократии*. Еще Уильямом Райкером было показано, что никакого народа как единого юридического волящего субъекта в момент выборов нет¹³, однако сама ритуальная процедура выборов демонстрирует как бы имеющийся народ, который как бы осуществляет верховную власть. Тем самым выполняется очень важная искупительная функция «демократического катарсиса», в ходе которого будто бы звучит *vox populi*¹⁴.

¹³ Riker 1982: 283.

¹⁴ Об «искупительном» значении демократии см. Canovan 1999: 9.

В свое время Мюррей Эдельман показала, как подобные механизмы «обезвреживают» реальные социально-политические конфликты и способствуют укреплению власти¹⁵. Квазисимволическим образом такие конфликты как бы переносятся на властный уровень, подвергаясь институциональному выхолащиванию. Словесно зафиксированные в массовом сознании, они продолжают артикулироваться политическими оппонентами, но подлинная борьба за власть и ее претворение, как правило, сильно расходится с этой «театральной постановкой»¹⁶. В итоге *реальная демократия заменяется ритуальной*, где связь власти с настоящими социальными интересами становится фрагментарной, хотя и никогда полностью не исчезает.

¹⁵ Edelman 1969: 245.

¹⁶ Об этом см. Bourdieu 1991: 496—499.

**Ритуалы
преобразования
и установления:
упорядочивание
пограничных
состояний**

Наиболее наглядными примерами политических ритуалов преобразования и установления являются различного рода инаугурации. Особенно показательны в этом отношении инаугурации президентов США. Было подмечено, что в ходе этих сугубо светских на первый взгляд мероприятий «естественное тело» кандидата преобразуется в бессмертное «политическое тело» лидера нации¹⁷. Подобные ритуалы призваны обозначать начало нового политического цикла, обновление политического поля и одновременно преемственность политической жизни. Посредством таких ритуалов происходит явное или имплицитное обоснование господствующих идеологических постулатов и существующей социальной иерархии, диктующей соответствующее распределение власти. Тем самым в очередной раз *торжественно подтверждаются невидимые, но фактически непреодолимые границы между управляющими и управляемыми*.

¹⁷ Müller 1998: 200.

Другая особенность политических ритуалов преобразования и установления заключается в том, что они знаменуют собой *пограничное* состояние, когда одно качество политической жизни уже не действует, а другое еще не провозглашено как действующее. Это пороговое состояние, которое можно назвать стадией маргинальности¹⁸, создает *иллюзию преодоления социальной иерархии*, порождая чувство общности между неравными. Но в конечном счете это чувство еще больше укрепляет сложившийся социальный порядок.

¹⁸ Об этом см. Turner 1989: 94—158.

Ритуалом преобразования и установления можно считать и *процедуру выборов*, которые, занимая очень небольшой промежуток времени, подобно молнии, на мгновение освещают политический ландшафт, символизируя наличие сообщества, где все граждане уравниваются правилом «один человек — один голос». Эта кратковременная *«вспышка эквивалентности»* не преодолевает социально-политические различия, а лишь фиксирует их постфактум, после своего «угасания»¹⁹. Иными словами, равенство голосующих существует только в сам момент голосования как ритуала, знаменующего собой переход от одного политического состояния к другому.

¹⁹ Lefort, Gauchet 1990: 113.

**Политические
ритуалы жертво-
приношения:
ослабление через
формализацию**

Ограниченность символизирующего воздействия политических ритуалов наиболее отчетливо демонстрируют политические ритуалы жертвоприношения. Во многом это обусловлено тем, что переход из религиозной сферы в сферу политическую неизбежно выхолащивает смысловую и символическую силу жертвенного откровения.

Изначальный социальный смысл религиозных ритуалов жертвоприношения заключался в снятии угрозы массового насилия между людьми. Если грехи можно перенести на козла отпущения, нет непосредственной необходимости воздавать за них строго по заслугам всем согрешившим. Однако в политической сфере этот смысл жертвоприношения уже фактически не действует. Поисками врага время от времени занимаются и в современной политике, но эти поиски, будучи следствием случайного стечения обстоятельств, не могут претендовать на статус регулярного ритуала.

Даже самые распространенные на сегодняшний день военные ритуалы, связанные с памятью о жертвах войны, все больше приобретают формализованный характер, превращаясь в нечто вроде театральной постановки, о которой все знают, но которая не порождает подобающего чувства сопричастности²⁰. И «креативные» попытки стимулировать такое чувство являются скорее подтверждением данного кризиса, нежели преодолением его. Достаточно вспомнить кампанию по раздаче Георгиевских ленточек, которая способствовала не столько возрождению ритуала жертвенности, сколько его деградации. Символическая орденская лента солдатского самопожертвования (Георгиевский крест был солдатским орденом, как и его советский аналог Орден Славы) на бампере автомобиля больше ассоциируется с кощунством, чем с сопричастностью жертвенному подвигу.

Зеркально перевернутое символическое звучание получил ритуал жертвоприношения в современных радикальных фундаменталистских движениях, которые заставили вспомнить о том, что изначально жертвоприношения были человеческими не в символическом, а в прямом смысле слова. Как это ни парадоксально, но именно террористические показательные убийства возродили в памяти истинный смысл жертвоприношения как символизации насилия, призванного очистить мир от «зла».

В случае с терактами 11 сентября 2001 г. сработал даже мультиплицирующий эффект истинной политической символизации: палестинские арабы в массовом порядке приняли участие в стихийных митингах, приветствовавших события в Нью-Йорке. Это шокировало жителей стран Запада и встревожило политическую элиту арабских стран. При этом если западная общественность была обескуражена именно искренней радостью палестинцев, то арабская элита, с одной стороны, опасалась реакции США, а с другой, тревожилась по поводу неподдельной коллективной самоидентификации, сработавшей фактически мгновенно и «поверх голов» политических лидеров. В этом смысле теракты 11 сентября действительно стали символом (а не знаком, выдаваемым за символ) политико-культурного раскола в мире.

²⁰ См., напр. Behrenbeck 1998.

**Политические
праздники
как ритуализация
мифов**

Если говорить о ключевых политических праздниках, то они представляют собой одно из самых наглядных воплощений состояния, когда политические ритуалы соединяются с политическими мифами, выступают их непосредственным продолжением: мифический штурм Зимнего дворца, мифическое *национальное* освобождение Североамериканских колоний (английский не является государственным языком США в полном смысле этого слова).

На неразделимость мифа и ритуала указывал еще Эрнст Кассирер, который рассматривал миф как эпическую, а ритуал — как драматическую стороны одной медали, утверждая, что *ритуал есть «жизненный принцип» мифа*²¹. Миф и ритуал образуют «взаимовыгодную политическую коалицию»: первый наделяет второй легитимностью, а второй, в свою очередь, обеспечивает первому механизм поддержания в повседневной жизни, будь то устойчивый нарратив, монументальная пропаганда или некая форма аффективного приобщения. Благодаря ритуалу миф существует здесь и сейчас и вместе с тем обладает упорядоченной (и что крайне важно для коллективной самоидентификации) хорошо известной процедурой воплощения. То есть, если миф раздвигает (стирает) границы времени и пространства, то ритуал придает этим пространственно-временным «перемещениям» чувственно воспринимаемый вид. Через ритуал мифическое время символизирует себя как объединяющая основа времени вселенского и времени человеческого²². Регулярность праздничного ритуала сообщает человеческой жизни определенный ритм, который одновременно соизмерим с повседневностью и выходит за ее пределы, так как значимые политические годовщины отмечаются *каждый год*, хотя первоисточник данного события может отстоять от нас уже *на столетия*.

Непременная черта политического ритуала как праздника — его привлекательность. При этом при особом стечении обстоятельств политические праздничные ритуалы могут вызывать чрезвычайную конденсацию эмоций, получающих радикальный выход, именуемый массовой эйфорией²³. В наибольшей степени это характерно для тоталитарных государств с их массовыми политическими литургиями и продуманной политической хореографией, что позволяет вводить в состояние политического транса обычных обывателей, не склонных в повседневности к идеологическому фанатизму. В связи с этим существует — и довольно широко распространена — точка зрения, согласно которой моменты массового экстаза, срежиссированного тоталитарной политической хореографией, являются модернизированной версией дионисийских вакханалий, сексуализирующей связь масс с лидерами²⁴.

Можно сказать, что в последнем случае мы наблюдаем действительную политическую символизацию, поскольку даже срежиссированная хореографическая политическая постановка здесь не только получает ожидаемое массовое одобрение, но и порождает неконвенциональное массовое обожание, лежащее в основе коллективной самоидентификации в данном месте и в данное время. Однако проблема

²¹ Cassirer 1994: 41.

²² Об этом см. Ricoeur 1988: 168—172.

²³ Об этом см. Klimó, Rolf (Hrsg.) 2006: 13—15.

²⁴ Об этом см. Kühberger 2006.

такого рода политической символизации в том, что она необычайно ресурсозатратна (подобные постановки требуют серьезных временных, финансовых, организационных и художественных вложений) и краткосрочна (эйфория как основа самоидентификации не способна существовать дольше конкретного события, поддерживающего состояние эйфории).

Более долговременный (но менее символический) эффект имеет *воспитательная* составляющая политических праздников. В политических ритуалах этого типа именно знаковый и конвенциональный аспекты массовой коммуникации играют ключевую роль. Коллективному сознанию объясняют и предписывают определенные политические принципы и ценности, ожидая их усвоения и согласия с ними²⁵. Поэтому воспитательный компонент политических праздников часто рутинизируется, продуцируя не столько массовую идентичность, сколько массовое *конформистское* равнодушие.

²⁵ Assmann 1991.

В наименьшей степени риску рутинизации подвержены политические праздники, призванные подчеркнуть военную мощь государства. Будучи, как правило, хорошо срежиссированными мероприятиями, привлекающими массовое внимание, военные парады выполняют функцию «схлопывания» исторического времени, так как отсылают к своему первоисточнику в прошлом и вместе с тем демонстрируют военную силу и выучку в настоящем. Но подобные политические праздники тоже носят ярко выраженный конвенционально-знаковый, а не спонтанно-символический характер. Мы получаем удовольствие от предвкушения события, которое потом оправдывает (или не оправдывает) наши ожидания, а не от чувства единения, вызванного способностью сходным образом воспринимать одни и те же вещи. Для того чтобы такое единение возникло, нужны события, выходящие за рамки самой праздничной демонстрации силы (как это было, например, во время парада 7 ноября 1941 г. на Красной площади).

Несколько особняком стоят траурные торжества в связи с кончиной выдающихся политических деятелей. С одной стороны, это ритуалы, поскольку к ним целенаправленно готовятся, но с другой — уникальные «разовые» мероприятия, ибо смерть выдающихся лидеров подразумевает, что такие лидеры были, а это в политической и государственной жизни явление, как известно, редкое. Но именно вследствие уникальности подобных ритуалов они могут способствовать действительной политической символизации, оставляющей долгий след в коллективном сознании. Достаточно вспомнить траурные мероприятия, связанные с похоронами Владимира Ленина, в ходе которых спонтанная сплоченность и солидарность с умершим вождем проявились настолько очевидно, что послужили основанием для квазирелигиозного культа и поклонения не только делу Ленина, но и его телу *per se*. Однако случаи такой истинной (а не технологически-пропагандистской) сакрализации скорее исключение, нежели правило траурных политических торжеств.

В целом же можно констатировать, что современные политические праздники все больше утрачивают сакральный ритуальный смысл, превращаясь в обычные выходные дни. Это ослабляет роль профессиональных политических акторов в такого рода мероприятиях, но позволяет широким слоям населения более пластично подключаться к их смыслам (разумеется, при наличии соответствующего желания). Тем не менее символическое наполнение подобной коммуникации обычно бывает минимальным.

**Памятные даты
и юбилей
как «двойное
слияние»**

Ритуальные политические мероприятия, посвященные юбилейным торжествам, могут быть охарактеризованы как «двойное слияние». Во-первых, речь идет о слиянии с прошлым. Круглая дата указывает на то, что с момента соответствующего события прошло уже продолжительное время, и вместе с тем на то, что благодаря памяти людей, данное событие отмечающих, это расстояние исчезает. И здесь задействуется (во-вторых) коллективное слияние (единение) тех, кто помнит и обещает помнить в будущем, сохраняя тем самым единство.

²⁶ *Об этом см. Welzer 2002.*

Политические юбилей способствуют активации коммуникативной коллективной памяти²⁶. В данном случае обмен и усвоение информации приобретают значение общей судьбы для всех помнящих и отмечающих (празднующих). В этом контексте юбилей одновременно выполняют три коммуникативные функции: создают повод для взаимодействия и участия; делают возможным продуцирование коллективного «Мы»; побуждают к коллективной рефлексии об общем прошлом и общем настоящем²⁷. Через коллективную память события прошлого, *объявленные* посредством юбилейного ритуала принципиально *важными для настоящего*, с той или иной степенью успешности участвуют в конструировании актуальной *коллективной идентичности*²⁸.

²⁷ *Assmann 2005: 310—314.*

²⁸ *Gillis (ed.) 1996: 3—24.*

В известном смысле любой значимый юбилейный ритуал так или иначе посвящен *актуальным на данный момент* политическим проблемам²⁹. Весьма показательны в этом плане годовщины Октябрьской революции. В 1977 г., накануне ее 60-летия, была принята новая Конституция СССР, и все торжества прошли под знаком успешного построения развитого социализма, идея же неизбежности коммунизма фиксировалась формально и не была главным лейтмотивом юбилея. В 1987 г. в ходе празднований акцентировалась связь перестройки с возрождением ленинского наследия и «забытых» идеалов Октября.

²⁹ *О неоднозначности политического осмысления истории см. Мусихин [Musikhin] 2012.*

Не менее показательным было празднование 200-летия Великой французской революции. В год, когда отмечалась эта дата, пала Берлинская стена, поэтому собственно революционный пафос в официальных мероприятиях был отодвинут на задний план, чтобы не возникало ассоциативных связей с тоталитарными «наследниками» революции. Устроители юбилея проявили «избирательную амнезию», сосредоточившись на первом этапе революции с ее «Декларацией прав человека и гражданина». Однако правые радикалы сделали все, чтобы напомнить

о революционном терроре. Призывая отмечать революцию как поминовение сотен тысяч ее жертв, Жан-Мари Ле Пен апеллировал к исследованиям консервативных историков, назвавших подавление восстания в Вандее «революционным геноцидом против французского народа», а саму революцию — прародительницей «монструозных дочек» в виде большевизма и нацизма³⁰, так как именно события Французской революции дали заразительный пример, когда «глупость и вандализм объединились, чтобы выхолостить национальное наследие...»³¹.

³⁰ Christadler 1998: 28

³¹ Ibid.: 29.

Справедливости ради нужно отметить, что символизирующее воздействие подобного рода юбилеев крайне ограничено. В случае с Октябрьской революцией политическая символизация ослаблялась рутинизацией юбилейных торжеств, в случае с Французской революцией на первое место выходил конфликт смыслов и значений, а не символов.

* * *

Опираясь на изложенное выше (и вспоминая название данной статьи), можно взять на себя смелость утверждать, что непосредственное *побуждающее* воздействие ритуалов («клянемся», «обещаем», «не забудем», «встать, суд идет» и т.д.) есть не более чем «*договорная иллюзия*» символического воздействия, которая может быть разрушена неконвенциональным и перлокутивным: «А король-то голый!». А вот уже «голый король» становится реально *символической*, а не *ритуальной* фигурой.

Вместе с тем не стоит недооценивать значение ритуалов для современных сообществ вообще и политических сообществ в частности. Если говорить о воздействии ритуалов на человеческое поведение, то они могут стимулировать как когнитивные, так и аффективные и конативные (волевые и мотивационные) процессы. Ритуалы могут быть проводниками знаний и полезной информации (достаточно вспомнить разнообразные религиозные ритуалы, связанные с фазами луны и движением солнца). Ритуалы могут продуцировать сильные эмоции — и приводить к разрядке таковых. Наконец, ритуалы способны структурировать межличностные отношения, порождая устойчивые согласованные образцы массового поведения. Другими словами, хотя мы фиксируем ритуалы как прежде всего речевые акты, компонент *действия* им тоже присущ. Подобный комплексный характер позволяет ритуалам выполнять *функцию стабилизации социального порядка* (чаще всего через оправдание социальных различий) и адекватного тому или иному социальному порядку использования власти.

Библиография

Дюркгейм Э. 1998. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии // Красников А.Н. (ред.) *Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения: Антология*. — М. [Durkheim É. 1998. *Ehlementarnye formy religioznoj zhizni: totemicheskaja*

sistema v Avstralii // Krasnikov A.N. (red.) *Mistika. Religija. Nauka. Klassiki mirovogo religiovedenija: Antologija*. — M.].

Мусихин Г.И. 2012. Идеология и история // *Общественные науки и современность*. № 1 [Musikhin G.I. 2012. Ideologija i istorija // *Obshhestvennye nauki i sovremennost'*. № 1].

Остин Д.Л. 1986. Слово как действие // *Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 17: Теория речевых актов*. — М. [Austin J.L. 1986. Slovo kak dejstvie // *Novoe v zarubezhnoj lingvistike. Vyp. 17: Teorija rechevykh aktov*. — M.].

Черных А.И. 2013. *Медиа и ритуалы*. — М., СПб. [Chernykh A.I. 2013. *Media i ritualy*. — M., SPb.].

Alexander J.C. 2006. Cultural Pragmatics: Social Performance between Ritual and Strategy // Alexander J.C., Giesen B., Mast J.L. (eds.) *Social Performance: Symbolic Action, Cultural Pragmatics, and Ritual*. — Cambridge.

Assmann J. 1991. Der zweidimensionale Mensch. Das Fest als Medium des kollektiven Gedächtnisses // Assmann J. (Hrsg.) *Das Fest und das Heilige*. — Gütersloh.

Assmann J. 2005. Jahrestage — Denkmäler in der Zeit // Münch P. (Hrsg.) *Historische Jubiläen: Private und öffentliche Erinnerung*. — Essen.

Behrenbeck S. 1998. Gefallenengedenken in der Weimarer Republik und im «Dritten Reich» // Arnold S., Fuhrmeister C., Schiller D. (Hrsg.) *Politische Inszenierung im 20. Jahrhundert: Zur Sinnlichkeit der Macht*. — Wien, Köln, Weimar.

Bourdieu P. 1991. Die politische Repräsentation // *Berliner Journal für Soziologie*. № 4.

Canovan M. 1999. Trust the People! Populism and the Two Faces of Democracy // *Political Studies*. Vol. 47. № 1.

Cassirer E. 1994. *Der Mythos des Staates: Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens*. — Frankfurt/M.

Christadler M.L. 1998. 200 Jahre danach: die Revolutionsfeier zwischen postmodernem Festival und republikanischer Wachsamkeit // *Aus Politik und Zeitgeschichte*. № 22.

Dieter K., Mooren H. 2004. Spontan oder geplant? Bemerkungen zu Willy Brandts Kniefall in Warschau // *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht*. № 55.

Edelman M. 1969. Escalation and Ritualization of Political Conflict // *American Behavioral Scientist*. № 13.

Gillis J.R. (ed.) 1996. *Commemorations: The Politics of National Identity*. — Princeton.

Gluckman M. 1962. *Essay on the Ritual of Social Relations*. — Manchester.

Goodin R.E. 1978. Rites of Rulers // *British Journal of Sociology*. № 3.

Goody J. 1977. Against «Ritual»: Loosely Structured Thoughts on a Loosely Defined Topic // Moore S.F., Myerhoff B.G. (eds.) *Secular Ritual*. — Amsterdam.

- Kertzer** D.I. 1988. *Rituals, Politics and Power*. — New Haven, L.
- Klimó** A. von, Rolf M. (Hrsg.) 2006. *Rausch und Diktatur: Inszenierung, Mobilisierung und Kontrolle in totalitären Systemen*. — Frankfurt/M.
- Kubik** J. 1989. Polish May Day Celebrations in the 1970's and in 1981: An Essay on the Symbolic Dimension of a Struggle for Political Legitimacy // *The Polish Review*. № 2.
- Kühberger** C. 2006. *Metaphern der Macht: Ein kultureller Vergleich der politischen Feste im faschistischen Italien und im nationalsozialistischen Deutschland*. — Münster.
- Lefort** C., Gauchet M. 1990. Über die Demokratie: Das Politische und die Instituierung des Gesellschaftlichen // Rödel U. (Hrsg.) *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*. — Frankfurt/M.
- Müller** M.G. 1998. Die zwei Körper des Präsidenten: Zur Inszenierung politischer Übergänge im amerikanischen Inaugurationszeremoniell // Arnold S., Fuhrmeister C., Schiller D. (Hrsg.) *Politische Inszenierung im 20. Jahrhundert: Zur Sinnlichkeit der Macht*. — Wien, Köln, Weimar.
- Ricoeur** P. 1988. *Time and Narrative*. Vol. 3. — Chicago.
- Riker** W. 1982. *Liberalism against Populism: A Confrontation between the Theory of Democracy and the Theory of Social Choice*. — San Francisco.
- Turner** V.W. 1989. *Das Ritual: Struktur und Anti-Struktur*. — Frankfurt/M.
- Welzer** H. 2002. *Das kommunikative Gedächtnis. Eine Theorie der Erinnerung*. — München.