

ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА КАК ПРЕДМЕТ МЕЖДИСЦИПЛИНАРНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

Н.А. ХРЕНОВ
(Москва)

«ЧЕЛОВЕК ПИРУЮЩИЙ»: ОТ ПРИРОДЫ К КУЛЬТУРЕ

Тотчас другие, рассекли на части и первый из
каждой
Части кусок, отложенный на жир для богов,
был Эвмеем
Брошен в огонь, пересыпанный ячной мукой;
остальные ж
Части, на острые вертелы вздев, на огне
осторожно
Начали жарить, дожарив же, с вертелов
сняли и кучей
Всё на подносные доски сложили. И поровну
начал
Пищею всех оделять свинопас: он приличие
ведал.
На семь частей предложенное всё разделив,
он назначил
Первую нимфам, и Эрмию, Маину сыну,
вторую;
Прочия ж каждому, как кто сидел,
наблюдая порядок,
Раздал, но лучшей, хребтovou частью свињи
острозубой
Гостя почтил; и внимаемьм таким
несказанно довольный,
Голос возвысив, сказал Одиссей хитроумный:
да будет
Столь же, Эвмей, и к тебе многомилостив
вечный Кроцион,
Сколь ты ко мне, сироте старику, был
приветлив и ласков.
Страннику так отвечал ты, Эвмей, свинопас
богоравный:
Ешь на здоровье, таиственный гость мой,
и нашим доволен
Будь угощеньем; одно нам дарует, другого
лишает
Нас своенравный в даяньях Кроцион; ему всё
возможно.

(Гомер. Одиссея. Песнь XIX, 427—445
[Жуковский 1902, 95])

Цитата из Гомера позволяет продемонстрировать основополагающие функции застолья как значимого акта не только архаических и традиционных, но и современных культур. В отношении человека к вкушению пищи есть определенная константа, которая сохраняется на протяжении истории человечества. Ее можно обнаружить во всем разнообразии вызванных к жизни в разных культурах и в разные эпохи форм застолья. В данной статье мы попытаемся раскрыть архетипический смысл застолья. Однако начнем всё же не с главного, а скорее с второстепенного его признака, а именно осмысления застолья как обряда перехода.

Как мы убеждаемся, вчитываясь в Гомера, застолье устраивается специально для того, чтобы «гостя попотчевать». Эвмей, свинопас из Итаки, куда возвращается неузнанный Одиссей, устраивая трапезу, исходит из некой культурной нормы. Одиссей долго путешествовал, он пребывал в чужих краях. Оказываясь в статусе чужака, он находится в состоянии неопределенности. Для того чтобы вновь войти в родную среду, он должен пройти через специальный обряд. В зависимости от типа культуры с чужаком поступают по-разному. Его могут истязать и даже убивать, но его могут и обожествить, относясь к нему как к наделенному магической силой существу.

Одиссей оказывается в центре организуемого Эвмеем застолья. Это не просто приглашение гостя к обеду. Это обед по случаю появления чужестранца, когда в жертву принесено животное (древний грек питался мясом весьма редко и только в исключительных случаях) и хозяин «гостя почтил» лучшей частью, выделив его тем самым среди остальных участвующих в трапезе людей. Обращает на себя внимание торжественная атмосфера застолья, связанная с

загадкой, тайной, ибо всегда трудно представить, какие намерения имеет чужестранец, пришел он с добром или со злом. Поэтому, угощая Одиссея, Эвмей говорит: «Тайнственный гость мой». У Гомера эта загадочность усиливается тем, что Одиссей — не чужак, он свой, хотя признать в нем своего никто не может — длительные странствия изменили его внешний облик.

Присутствие чужестранца пугает. Жертвоприношение и следующая за ним трапеза означают снятие страха, взаимное согласие и исключают непредвиденные эксцессы договор между участниками трапезы. Фактом организации трапезы Эвмей показывает, что страннику доверяют. Связанные с едой и питьем древние представления предполагают, что есть и пить с кем-нибудь означает принятие на себя взаимных обязанностей. На это обращает внимание З. Фрейд, когда ставит вопрос о доисторических архетипах: «Обычаи, которые и теперь еще в силе у арабов в пустыне, показывают, что связующим звеном в совместной трапезе является не религиозный момент, а самый акт еды. Кто разделил хотя бы маленький кусок пищи с таким бедуином или выпил глоток его молока, тому нечего его бояться как врага, тот может быть уверен в его защите и помощи. Разумеется, не на вечные времена: строго говоря, только на такой период времени, пока предполагается, что совместно съеденное еще сохранилось в теле. Так реалистически понимается связь соединения; она нуждается в повторении, чтобы укрепиться и стать длительной» [Фрейд 1991, 324]. Происходит то, что А. ван Геннеп называет «обрядом включения» [Геннеп 1999, 31]. Совместная трапеза, в процессе которой осуществляется сближение чужестранца со свинопасами из Итаки, как раз и является таким обрядом.

А. Н. Афанасьев обнаруживает сходство в обрядах перехода (в частности, в трапезе как значимом элементе этого обряда), имеющих место у разных народов и в разных культурах. Гостеприимство можно фиксировать и у дикарей северной Америки, и у народов Кавказа, где гостю передавали права старшего в семье и где за нанесенную ему обиду ждала жестокая месть. В славянском мире чужестранец, входя под кров дома, оказывался под защитой его хозяина. Ког-

да чужестранец садился у очага, он становился как бы членом семейства. Обидеть странника, не принять его означало нарушить уважение к очагу как святыне и к семейным связям. У славян «позволительно было даже украсть — для того, чтобы достойно уподчивать гостя; напротив обида, причиненная гостю, влекла за собою общественную месть: сожжение дома. На Руси, во многих отдаленных от торговых путей деревнях, принимают странников с благовоительным уважением; ибо, по народному поверью, Бог посылает за это урожай; брать с проезжих и путников деньги за обед или ужин признается там за грех: кто поступает вопреки этому мнению, у того не будет спорыньи в доме. Доселе почетных и дорогих гостей встречают с хлебом-солью, и в народе существует убеждение, что странник, вкусивший нашего хлеба-соли, уже не может питать к нам неприязненных чувств, становится как бы родственным нам человеком: "хлеб-соль не бранится", "хлеб-соль не попустит на зло!". Верят, что вместе со странником является сам Господь испытывать людское милосердие» [Афанасьев 1994 (II), 63—64]. Всё это позволяет говорить о славянском гостеприимстве. Как и у славян, у древних греков нарушение закона гостеприимства является грехом и оскорблением богов. Не случайно в связи с этим А. Н. Афанасьев опять же цитирует гомеровскую «Одиссею»: «Мстит за пришельцев отверженных строго небесный Кронон, / Бог-гостелюбец, священного странника вождь и заступник» (Гомер. Одиссея. Песнь IX, 270 [Жуковский 1902, 35]).

В «Одиссее» Гомера чужаком предстает один человек. Однако в культуре имеют место варианты, когда вместе может оказаться группа (или группы) чужаков: люди, придерживающиеся разных убеждений, находящиеся в ссоре, враждующие между собой. И тогда трапеза служит сближению, объединению. В этом смысле любопытно то место в послании апостола Павла к галатам, когда Петр разделяет трапезу с язычниками («Ибо, до прибытия некоторых от Иакова, ел вместе с язычниками...» [Гал. 2, 12]). Приведенный пример свидетельствует о социальном импульсе христианства, оказавшегося способным объединить самые разные народы [Геннеп 1999, 161].

Т
е
Н
Р
С
К
Ч
Д
П
Д
П
С
Н
Н
И
Д
Р
К
М
Б

за
тс
л
ед
д
го
ж
ле
ли
ма
К
по
ко
ва
ли
на
не
щи
а
г
уч
и
рег
и
во
его
ко
эти
сте
обр
вуд

Правда, если иметь в виду реальную историю, то тезис о застолье как способе объединения звучит достаточно абстрактно. Например, о каком единении может идти речь, когда на Руси христианство распространялось в среде устойчивого язычества, которое не отступало и не исчезало, а подчас только рядилось в христианские одежды. Известно, что православный обиход требовал двух постных дней в неделю, когда запрещалась скоромная (мясо-молочная) пища. Это были среда и пятница. Но представим себе, что праздник имеет место именно в эти дни. Значит, застолье во время праздника, совпадающего со средой и пятницей, исключает мясные блюда. Между тем, традиция языческого праздника предполагает ритуальную еду. Это обстоятельство нередко становилось поводом для конфликтов между светской и церковной властью [Рыбаков 1993, 32].

Тем не менее объединяющая функция застолья — одна из важнейших. Начнем с того, что застолье служит семейной консолидации. Э. Канетти считает, что семейное единство не проявляется так ярко ни в чем другом, как именно в повторении семейного застолья, в процессе которого семейная жизнь достигает апогея, становится наиболее интенсивной. Такое ощущение, что лишь совместная трапеза и делает отца, мать и детей семьей [Канетти 1997, 241]. Кроме того, застолье укрепляет дружбу, и потому за столом могут оказаться не только родственники. Этому служат так называемые «званные обеды». По мнению Р. Коллингвуда, «церемония званого обеда предназначена для обновления связей, причем не связей на основе взаимопонимания, общих интересов или политических взглядов, а простых эмоциональных связей между участниками или, точнее, между хозяином и каждым из приглашенных. Этот обряд укрепляет и кристаллизует чувство дружбы, и в лучшем случае каждый из его участников ощущает, до чего же очаровательны все его сотрапезники, а в худшем — что они в конце концов не такие уж мерзавцы. Если эти чувства не появились и хоть в какой-то степени не сохранились после обеда, такой обряд можно считать неудачным» [Коллингвуд 1999, 80].

Любая форма социальности с застолья начинается и во многом держится благодаря застолью. В организации пиров в древней истории имело место функционирование значимых социальных институтов, призванных поддерживать единство человеческих коллективов. Пересматривая этнографические исследования XIX в., И. Фроянов обнаруживает форму общения княжеской власти с народом в знаменитых, воспетых в былинах пирах князя Владимира. Пир становится орудием укрепления престижа власти в народе [Фроянов 1976, 42]. Нечто подобное можно уловить и на полотнах художников сталинской эпохи, и в фильме М. Чиаурели «Клятва», где есть эпизод пира в Кремле, на который съезжаются передовики производства, чтобы отметить свои достижения и помянуть погибших в борьбе за идеалы социализма. Здесь налицо связь отношения к застолью в XX в. с отношением к нему в архаических культурах [Хренов 2000, 81].

Совместное принятие пищи способствует подъему чувств, возникновению особой атмосферы, когда стираются различия между индивидами и классами, когда возникает чувство братства и, что еще более важно, происходит выход за пределы эмпирической реальности и контакт со сверхчувственным. «Это очевидно в случае маскарадов, церемоний, праздников, пиршественных и сексуальных оргий. Каковы бы, однако, ни были обстоятельства, одержимость перемешивает людей разного положения, преображает их, делает их открытыми к взглядам или ощущениям, отличающимся от обычных. Они демонстрируют чрезмерную общительность и активность, как если бы они прорвали плотину. Вместо того чтобы погружаться в самих себя, их можно видеть доходящими до необъяснимого вдохновения и творческих порывов» [Московици 1998, 89]. И дело не только в эмоциональном подъеме. Возникая в момент общего вкушения пищи, такое состояние создает особое, почти религиозное чувство братства.

Очевидно, что застолье — социальный феномен, заслуживающий внимания социолога. Однако оно может быть также и предметом исследования психолога, улавлива-

ющего в отношении к пище проявления вытесненных в бессознательное комплексов. По мнению Э. Канетти, «здесь происходят многие загадочные процессы, о которых мы даже не задумываемся. Еда — это самое древнее в людях, и даже то, что много в этих процессах объединяет нас с животными, до сих пор не вызывает в нас любопытства» [Канетти 1997, 220]. В человеке продолжают сохраняться животные инстинкты, определяющие его отношение к окружающему миру. Так, в акте приема пищи актуализируются и одновременно угасают каннибальские рефлексии. Поедание ведь означает не только поглощение пищи. Когда-то оно означало и взаимное поедание людьми друг друга. Поэтому, опускаясь в бездны психологии масс, Э. Канетти формулирует следующее, почти шокирующее положение: «Было бы полезно бросить взгляд на *принимающих пищу* вообще, независимо от их ранга. Неоспоримо определенное уважение по отношению друг к другу среди тех, кто *ест вместе*. Оно выражается прежде всего в том, что они *делят пищу*. Лежащее на общем блюде принадлежит им всем. Каждый берет часть себе, каждый видит, что и другие взяли. Все стараются быть справедливыми, никто не берет себе слишком много. Самая сильная связь между едоками возникает, когда они едят от *одного* — одного животного, одного тела, которое они знали живым и единым, или от одного каравай хлеба. Но ощущение легкой праздничности, царящее среди них, только этим не объяснить; их взаимное уважение означает также, что они не будут есть *друг друга*. Хотя такая опасность всегда существует между людьми, живущими совместно в группе, в момент еды она наиболее заметна. Люди сидят вместе, люди обнажают зубы, люди едят, но даже в этот критический момент ни одному не приходит охота попробовать от другого. Каждый следит за собой, но следит и за другими, ибо все равно обязаны сдерживаться» [Канетти 1997, 240—241].

Исследуя проблематику пищи в связи с властью, Э. Канетти тоже касается социологического аспекта застолья. Причем его суждения имеют отношение не только к архаическим культурам, но и к современно-

сти¹. Оказывается, восприятие вождя невозможно без пищевого символизма. Вождь ассоциируется с образом главного едока, то есть человека, способного съесть больше других. Восхищаясь своим сытым лидером, находящимся в окружении изобильных угощений, его подчиненные никогда не страдают от голода. В этом смысле ситуация в бывшей советской империи полностью воспроизводит эту архаическую модель. Достаточно вспомнить популярные фильмы времен сталинизма вроде «Свинарки и пастуха» или «Кубанских казаков», в которых полное изобилие и пищевое блаженство торжествуют в эпоху весьма скудных продовольственных достижений. Исходя из этого, можно утверждать, что история становления социальности развертывается параллельно истории застолья в его разнообразных формах. Эволюция застолья сохраняет следы трансформации человека от природы к культуре, в границах которой происходит обуздание природных влечений.

Ощутить функцию совместной трапезы позволяет историческая ситуация упадка или переходности, когда имеет место раздробленность общества и обособление групп или отдельных индивидов. Когда разрушаются формы традиционной социальности (ситуация, которую мы переживаем сегодня), кажется, что социальность свертывается до стихийно возникающих совместных акций. Это касается, в частности, и застолья. В качестве иллюстрации этого положения сошлемся на античную культуру. Речь в данном случае пойдет о Древнем Риме. «Поскольку микрогруппы были почти всегда также и культовыми объединениями, то совместные трапезы включали и обязательный ритуальный элемент: но шли люди за общий стол не столько ради богов, сколько прежде всего ради забвения общественных антагонизмов, в поисках человеческой солидарности и взаимной приязни, которые они ассоциировали с легендарным "золотым" прошлым общины, которые нуж-

¹ Как показал французский психолог С. Московичи, в формах отношения массы к вождям в XX в. проявилась архаическая ментальность (ср., в частности, отношение архаического человека к культурному герою как значимому элементу мифа) [Московичи 1996, 26].

ны были им как воздух и которые они всё реже находили в неуклонно отчуждающемся огромном государстве, в раздираемой обостряющимися противоречиями римской повседневности. Еда и питье, благочестивая благодарность богам за их покровительство и человеческая солидарность составляли или обязательно должны были составлять в их идеализирующем сознании единство, имя которому было "сена" — совместная трапеза членов фамилии, общины, коллегии, кружка» [Кнабе 1993, 306].

Нельзя утверждать, что атмосфера социального отчуждения или «социальной аномии» знакома лишь поздним обществам.

В древности люди тоже сталкивались с распадом коллективов, враждой и взаимным истреблением. История социума даже в его архаических формах повторяет логику космологического мифа, то есть социальный космос также накапливает противоречия, истощается и угасает, уступая место хаосу. Чтобы этого избе-

жать, архаический человек вызвал к жизни обряд потлача, способствующий примирению людей и племен. Потлач не сводится к застолью. Однако, как утверждает М. Мосс, в совместных трапезах каждый сопричастен сущности другого [Мосс 1996, 197], а следовательно застолье также предстает значимым механизмом достижения и сохранения мира. Приготовление еды для праздничной трапезы означает приготовление не для себя и даже не для своего клана, а для представителей других кланов. При этом организуемая каким-либо кланом в соответствии с требованием потлача трапеза означает или реакцию, ответ на уже состоявшуюся трапезу, устраиваемую другим кланом, или же предвосхищает устраиваемую чужим кланом будущую трапезу. В любом случае организация трапезы выражает игровую стихию, в которую различные кланы втягиваются. Игровая атмосфера праздничных трапез предохраняет от возможных вспышек жестокости, кровопролитных и истребительных акций.

История становления социальности разворачивается параллельно истории застолья в его разнообразных формах. Эволюция застолья сохраняет следы трансформации человека от природы к культуре, в границах которой происходит обуздание природных влечений.

Чем дальше в историю, тем больше поводов для зависти и конфликтов, для поединков и убийств, которые могли заливать кровью в том числе и пиршественные столы. Тем не менее, человеческая мудрость побеждала, и племена учились солидарности. Известно, что свадьба с ее пирами и весельем служила значимым механизмом, с помощью которого находящиеся во враждебных отношениях кланы, племена, фратрии и роды примирялись. Ведь свадебный обряд — форма не индивидуального, а коллективного поведения. Кроме того, мифологический мир свадьбы представляет собой контраст по отношению к жестокой

реальности, в которой враждовали, сражались и убивали. Свадьбы «завязывали узел общности, воспитывали ее и поддерживали. В них, и посредством их, всего чаще происходило сближение между людьми и устанавливались постоянные отношения. Поэтому их должно по всей справедливости признать

одним из деятельнейших двигателей древней гражданственности» [Кавелин 1848, 126].

Тема застолья достойна внимания и в связи с бытом и жизненным укладом различных сословий [Попов 1854, 33], микрогрупп и субкультур, цехов, дружеских компаний и религиозных объединений, которые, культивируя застолье, стремятся укрепить дух единения. Особого разговора заслуживают так называемые *братчины* как выражение общинного духа Древней Руси. Братчина есть «мирская пирушка» [Кашева 1998], устраиваемая сельской общиной, например, по случаю дня чтимого в какой-то местности святого или по случаю храмовых праздников. С.М. Соловьев так объясняет слово *братчина*: «Оно означает, во-первых, пиво, сваренное в складчину на какой-нибудь праздник и которое вместе распивают; означает также складчину солодом и овсяною мукой для сварения пива или браги, и яйцами, для общей ячницы перед Троицыным днем; наконец, означает и просторную избу, где все, участвующие в складчи-



не, пируют в Троицын день» [Соловьев 1856, 108]. Братчина символизирует общее дело, общие ценности, общие интересы. Не случайно о человеке, который по своей неуживчивости не способен к общему делу, на Руси говорили: «С ним пива не сварить». В эпоху христианства братчина обычно устраивалась возле церкви. Кроме обязательных участников на ней присутствовали приглашенные почетные гости, например князь. Другие названия братчины — *ссылчина* или *ссыльная крестьянская братчина*. Ее участники называются сыпцами, ибо в застолье каждый вносит свою долю, называемую сыпью, будь то солод или овсяная мука, ссыпавшиеся в одно место. При этом доля каждого не определялась: некоторые состоятельные люди могли давать долю, несопоставимую со взносами других.

Застолья, трапезы и пиры носили общественный характер. В них принимали участие все представители коллектива. Однако некоторые документы свидетельствуют, что на пирах могли присутствовать *званные* и *незванные* гости. Например, существовал запрет на посещение сельских братчин незванными гостями, в том числе служилыми людьми (наместниками волостей, тиунами и их людьми) [Попов 1854, 21]. Видимо, такое ограничение объяснялось опасениями перед возможными драками и стычками, которые могли иметь место во время братчин. Ссоры могли происходить, в частности, в результате соперничества за место за столом во время пира (особенно в том случае, когда в обществе имеет место жесткая социальная иерархия, которую неизбежно приходится соблюдать и за столом [Найденова 1999, 79]). При этом разбирательством дела и судом занималась сама сельская община². «На пирах и братчинах при большом стечении народа и попойках естественным образом могли совершаться преступления, покражи и даже убийства. Вероятно в этом отношении пиры и братчины обращали на

² Интересно, что при организации братчин на Руси некоторые регионы добивались большей самостоятельности и освобождались от опеки властей. Так, в городах Новгороде и Пскове, где такая опека была минимальной, возможные драки во время братчин разбирались не представителями власти, а самими участниками братчины, что свидетельствует о доминировании ответственности над государственными институтами.

себя внимание, и жители сел и волостей слагали в таком случае вину с членов братчины на чиновников и их людей и вообще на гостей незванных. Новую привилегию общинами запрещалось как чиновникам великокняжеским, так и вообще всем незванным приезжать на пиры и братчины. Таким образом общины удерживали право, утвержденное вследствие сих грамот великими князьями, приглашать на свои пиры по своей воле кого пожелают и высылать вон всякого, кто бы явился без приглашения, не подвергаясь в этом случае никакому взысканию. Напротив, тот, кто бы ослушался братчины и остался пить сильно, без всякого суда и исследования обязывался платить вдвое за всякое лихо, какое бы ни случилось на братчине, и сверх того подвергался и денежному взысканию по суду великого князя» [Попов 1854, 22].

Выше мы констатировали, что процесс вкушения пищи предстает как акт социальной и, в частности, групповой жизни. Однако процесс поглощения пищи в группе может рассматриваться и как сакральный акт. Сакрализация пищи приводит к тому, что отношение к ней оказывается амбивалентным. Происходит трансформация пищи, которая вбирает в себя магико-религиозные силы. Поглощают ее или отказываются от нее в соответствии с определенными правилами (например, потреблять по частям и т.д.). Если такую пищу употреблять всю сразу и много, то она может оказаться вредоносной [Элиаде 1999, 58].

Когда и почему эта трансформация происходит? Происходит ли она лишь в архаических и традиционных культурах, т.е. в культурах «идеационального» типа (П. Сорокин), в которых чувственный смысл явления не существует без сверхчувственных значений, или же эта трансформация в такой же мере характерна для секуляризованных культур? Чтобы уловить этот сверхчувственный признак застолья, обратим внимание на то, что у Гомера насыщению пищей предшествует заклинание животного, в данном случае свиньи. Иначе говоря, речь идет о *жертвоприношении*, которое и является решающим в процессе трансформации акта насыщения в сакральный акт. А. ван Геннеп утверждает, что совместная трапе-

за предполагает жертвоприношение [Геннеп 1999, 172]. Б. Малиновский настаивает на том, что пищевой символизм можно свести к двум фундаментальным признакам: жертвоприношению и причастию [Малиновский 1998, 45].

Остановимся прежде всего на жертвоприношении. Архаический человек не может не обращаться за помощью к божеству. В обмен за это он приносит в жертву долю общего достатка. Он отдает ее богу, как отдал бы гостю или любому навещающему его человеку. Правда, Б. Малиновский убежден, что архаический человек воспринимает еду еще и как знак благосклонности судьбы, а значит Провидения [Там же]. Застолье, коль скоро его сопровождают символы сакральности, необходимо отнести к ритуалу, и потому, как и во всяком ритуале, его центральным элементом будет жертвоприношение [Топоров 1988, 15].

У Гомера принесение в жертву связано с молитвой Эвмея, его обращением к бессмертным богам. Он просит, чтобы боги помогли остающемуся неузнанным Одиссею вернуться домой. После молитвы жертва рассекается на части, а первый из каждой части кусок, предназначенный богам, сжигается. «Во всех древнееврейских жертвоприношениях, в то время как кровь полностью предназначалась для окропления и выливания, жир и внутренности сжигались на огне жертвенника. Части, посвящаемые таким образом богу, воплощавшему освящение, поступали к нему в виде благоуханного дыма. Когда бог принимал участие в жертвоприношении, считалось, что он реально и вещественным образом ест жертвенное мясо; это было "его мясо". Гомеровские поэмы показывают нам богов восседающими на жертвенных пирах. Вареное мясо, предназначенное для бога, предлагалось ему и ставилось перед ним. Он должен был поглотить его. В Библии несколько раз упоминается, как вспыхивает божественный огонь и всё лежащее на жертвеннике исчезает» [Мосс 2000, 47].

На первоначальных этапах жертва понималась как приношение божеству с целью умилостивить его, сделать к себе благо-

склонным. В жертву приносилось то, что можно было есть и пить, то есть мясо, хлеб, плоды, вино и масло. «Самой древней формой жертвы, более старой, чем употребление огня и знакомство с земледелием, была жертва животного, мясо и кровь которого поедались вместе — богом и верующими. Важно было, чтобы каждый участник получал свою долю в трапезе» [Фрейд 1991, 324]. Это обстоятельство подмечает и Гегель: «Греки считали акт жертвоприношения священным. Жертвуя, человек показывает, что он готов отказаться от предмета, посвященного богам, и пользования им. Для греков характерно то, что у них "приносить жертву" означало вместе с тем устроить пир, так как они предназначали для богов только одну, и притом несъедобную часть животных, мясо же они оставляли для себя и съедали» [Гегель 1969,

Из простого поглощения пищи застолье трансформируется в ритуал лишь в том случае, если наделяется сакральным смыслом.

158]. Условие всеобщего участия в ритуале распространяется и на застолье, которое тоже связано с отношением к жертве каждого члена рода, племени, фратрии, то есть коллектива в любых его формах. М. Мосс упоминает, что даяки создали даже целую правовую и моральную систему, обязывающую не уклоняться от участия в трапезе, которую они готовят или на которой присутствуют [Мосс 1996, 101].

Описанный Гомером обряд не очень отличается от обрядов, имеющих место в архаических культурах. Перед тем, как принести свинью в жертву, Эвмей обратился к богам с просьбой вернуть Одиссея домой. Прежде чем принести в жертву быка, зулусы тоже просят бога, чтобы он послал им дождь. Нечто подобное можно наблюдать и в других племенах. «Жители острова Сервати приносят в жертву идолам буйволов, свиней, коз и домашних птиц, если намечается какое-нибудь важное дело или путешествие отдельным лицом или целой общиной. Так как убитые животные поедаются присутствующими, то случаи больших жертвоприношений сопровождаются обыкновенно многочисленными собраниями. У диких племен Северной Индии приношение в жертву животных сопровождаются возлияниями опьяняющего напитка, так что здесь сло-



ва "жертвоприношение" и "праздник" становятся в самом деле синонимами» [Тайлор 1989, 476].

Сакрализация пиров и трапез с помощью жертвоприношения знакома и славянскому миру. Описанный Гомером обряд включения, или переходный обряд, известен по архаическим славянским обрядам. Славяне вкушали пищу, обращаясь к богам за помощью и выделяя для них часть. На эту особенность обращал внимание Н.М. Карамзин, описывая праздник по случаю *соборания хлеба*: «Первосвященник накануне должен был выместить святилище, неприступное для всех, кроме его; в день торжества, взяв из руки Святовидова рог, смотрел, наполнен ли он вином, и по тому угадывал будущий урожай; выпив вино, снова наполнял им сосуд и вручал Святовиду; приносил богу своему медовый пирог, длиною в рост человеческий; спрашивал у народа, видит ли его, и желал, чтобы в следующий год сей пирог был уже съеден идолом, в знак счастья для острова; наконец объявлял всем благословение Святовидова, обещая воинам победу и добычу» [Карамзин 1994, 79]. В данном случае контакт с богом с помощью пищи происходил в святилище. Как пишет А.Н. Афанасьев, если жертвенные приношения имели общественный смысл, то их совершали перед очагом князя и тогда в них принимало участие всё племя. В этом случае пиры организовывались в складчину [Афанасьев 1994 (III), 753].

Однако вкушение пищи прежде всего происходило в доме, у родного очага. Дом был не только жилищем, но одновременно и храмом, в котором с участием богов совершались жертвоприношения, молитвы и трапезы. Центром такого дома-храма был очаг, ведь предназначенные для божеств жертвы приносились лишь с помощью возженного в нем пламени. При этом в ходе истории по отношению как к божеству, так и к очагу существовали разные позиции. Так, предполагалось, что во время вкушения пищи божество, находящееся где-то в другом месте (например, на небесах), спускалось на землю и оказывалось у очага вместе с пирующими. Видимо, в данном случае мы имеем дело с поздним представлением о божестве. Более древним можно считать поклонение божеству, которое еще не

успело стать богом, а было лишь умершим родственником или главой рода, наиболее авторитетным лицом в племени. Первоначально домашний очаг соотносился с умершим предком. Предок, которому поклонялись, покоился перед камнем домашнего очага. Очаг и возникает потому, что лишь огонь способен поддерживать жизнь предка [Пропп 1976, 223]. Культ умершего переходил в культ огня, а совершаемая у очага трапеза соответственно соотносилась со смертью. При этом, согласно архаическим представлениям, смерть была оборотной стороной жизни. Ведь, как считали древние, умершие родственники не исчезают, а возвращаются к живым в виде новорожденных детей. В данном случае почитание предка и почитание божества не являются несоприкасающимися явлениями. Божество предстает лишь иным, более поздним представлением о предке. Таким образом, почитание умерших предков оказывается в основе почитания божества.

В качестве иллюстрации того, что застолье представляет контакт человека с божеством, сошлемся на А.Н. Афанасьева. Собранные им факты свидетельствуют о том, что праздничные пиры связаны с жертвами, предназначенными богу. «В некоторых местностях уцелели остатки древних пиршеств и жертвенных приношений, совершавшихся некогда Перуну во время жатв, как подателю земного плодородия. Вся волость собирается на Ильин день к церкви и сгоняют туда рогатый скот; после обедни выбирают одно животное, за которое и платят миром хозяину деньги; потом закалывают его, варят мясо и раздают по кускам за деньги; вырученные деньги идут на церковь» [Афанасьев 1994 (I), 475]. В связи с этим поеданием жертвы А.Н. Афанасьев подчеркивает: в обряде принимают участие все члены общины. Видимо, это условие соблюдалось во всех архаических культурах. По некоторым источникам известно также, что, путешествуя с товарами, купцы из славянского мира приносили жертвы идолам. Когда товары выгодно сбывались, они, обращаясь к божеству, говорили: «Владыка помог мне, и я должен заплатить ему!». Затем они убивали быков и овец и часть мяса оставляли перед истуканами [Бушкевич 1999, 209].

Ссылаясь на античные и славянские источники, под жертвой мы понимаем прежде всего животное. Однако жертвой мог быть и человек (имеется в виду ритуальная антропофагия), например враг или преступник, который становился козлом отпущения. Вкушение человеческой жертвы имеет магическое значение, ибо предполагает приобщение к силе убитого врага [Жирмунский 1965, 10]. Для этого необходимо употребление крови убитого врага. Однако по мере развития культуры человек отказывается от человеческих жертвоприношений и ритуального каннибализма. Они перестают быть удобными божеству. Людьми и богами они уже осуждаются как отвратительные злодеяния. В истории это явление продолжало иметь место, о чем свидетельствуют многочисленные «бродячие» сюжеты, в которых соперник или враг предлагал вкушать мясо или выпить крови родственников своего антагониста. Это явление нашло отражение в древнегреческом сказании, согласно которому родоначальник династии микенских царей Тантал был проклят богами за то, что поднес им в виде угощения мясо своего сына Пелопа. Этот сюжет получает развитие в «Орестее» Эсхила, где внуки Тантала — Атрей и Фиест — пребывают в ссоре. Под предлогом примирения Атрей устраивает пир и подносит Фиесту мясо его детей. В трагедии «Агамемнон» Эгист об этом рассказывает так:

*Фиест вернулся, к очагу с мольбой припал,
И было тут обещано несчастному,
Что кровью брата царь земли отеческой
Не осквернит. Но злой, безбожный замысел
Таил Атрей. На праздничное пирушество,
Как друга друг, позвал он моего отца
И гостя мясом чад его попотчевал:
Поодаль от пирующих рассек Атрей
Ступни и кисти рук — чтоб не узнал никто;
Отец кусок поднес ко рту в неведение
И, на погибель роду, начал мясо есть.
Вдруг, распознав злодейство богомерзкое,
Он закричал, упал, изверг убоину
И опрокинув стол проклятьем бешеным
Семью Пелопа проклял, пожелав, чтоб весь
Плисфенов род погиб такой же гибелью*
[Эсхил 1978, 243].

Очевидно, что здесь человеческое жертвоприношение представляется не нормаль-

ным ритуальным установлением, а актом индивидуальной мести как следствия родовой или семейной распри.

В акте жертвоприношения объект освящается, то есть переходит из сферы мирского в сферу религиозного [Мосс 2000, 15]. До свершения обряда предполагаемая жертва сакральных свойств лишена и приобретает их лишь в момент жертвоприношения, то есть убийства. Налицо противоречие: жертвоприношение всегда связано с насилием, а потому противостоит святости [Топоров 1988, 38]. Жертва не может приобрести сакральных свойств, если она не будет убита (следовательно, любое последующее действие не будет иметь смысла, то есть не будет ритуалом). Эта закономерность, прослеживаемая в тотемических культурах, когда в качестве жертвы предстают животные, будет просматриваться и в более поздних культурах, в которых тотемизм заменяется более сложными религиозными системами и в качестве жертвы предстает сам бог. Такая трансформация характерна и для христианства, в котором бог становится жертвой. Может быть, О.М. Фрейденберг наиболее близка к истине, когда утверждает, что трапеза является заменой изображения божества. Отсюда символика престола, представляющего обыкновенный стол на четырех столпах (стол — буквально «четырёхножие»), стоящий на возвышении посредине алтаря. Из этого обстоятельства выводится и семантика стола. Здесь имеет место смысловое равенство между божеством, столом, небом и гробом. «Мы получаем семантический ключ к нашим вопросам. Теперь погребальный помост, катафалк, с его ложем-гробницей, высоким столом и пологом предстает нам в виде престола. Стол с возлежащим покойником и пирушественный стол с трапезой, на котором ставится подвижная фигурка мертвеца или кукла в гробу — оказывается дублером той же идеи алтаря с лежащей на нем жертвой, или престола с "телом Господним", с божественным хлебом и вином» [Фрейденберг 1988, 21].

О том, что жертвоприношение как ядро трапезы ассимилировано христианством, размышляет и Э. Тайлор. Однако эту ассимиляцию он объясняет сугубо внешними мотивами, а именно необходимостью обра-



тить в христианскую веру народы, у которых жертвоприношение оказывалось центральным мотивом их отношения к миру. «Кроме того, — пишет он, — обряд жертвоприношения хотя и не входил первоначально в христианское богослужение, уже рано занял выдающееся место в ритуале. Христианство вербовало своих сторонников среди народов, у которых идея жертвоприношения укоренилась очень глубоко, а церемония жертвоприношения была одним из наиболее важных обрядов богопочитания. Отсюда возник обычай, которому предстояло заполнить пустое место после вытеснения язычества христианством. Это было достигнуто не нововведением, а приспособлением. Евхаристическая трапеза ранних христиан приняла характер жертвоприношения, обедни, мессы, во время которой приношение пищи и питья совершается священником, возлагающим их на алтарь, после чего они потребляются священником и верующими» [Тайлор 1989, 484]. Таким образом, в основе христианства также лежит принцип жертвы, которая много значила для предшественников этой религии тотемических и аграрных культов [Богораз-Тан 1926].

Бог не существует без сакральной ауры, а сакральность возникает лишь в акте жертвоприношения. Поэтому он обречен быть жертвой. «Чтобы бог мог снизойти до роли жертвы, нужно чтобы между его природой и природой жертвы было нечто общее. Чтобы он подверг себя уничтожению в качестве жертвы, необходимо, чтобы именно жертвоприношение его порождало. Конечно, в определенном смысле такое условие выполняется при всех жертвоприношениях: ведь в жертве всегда есть нечто божественное, что высвобождается в момент принесения в жертву» [Мосс 2000, 85]. Высвобождение сакральности способствует возвеличанию жертвы. Это возвеличивание — усло-

вие обожествления, воссоздания сакральной ауры бога. Вот почему поздние религии, и в частности христианство, оказались бессильными упразднить символику ранних религий и представления, сложившиеся в архаических культурах.

Говоря о жертве как средстве трансформации застолья в сакральный акт, мы затронули основную тему, а именно *архетипический смысл поглощения пищи*. Казалось бы, в результате перехода к секуляризованному, то есть чувственному, ценностям возникает специфическая ментальность и

особая культура, в которой нет ничего общего с предшествующими культурами, ориентированными на сакральные ценности. Как свидетельствует опыт современной культуры, поведение в них человека тоже соотносится с архаическими и традиционными нормами. Связующим звеном между архаическими, традиционными и современными культурами оказывается именно архетип, то есть *первообраз*³, в соответствии с которым воспринимаются многие проявления современного человека. Этот архетип вызывается

Связующим звеном между архаическими, традиционными и современными культурами оказывается архетип, то есть первообраз, в соответствии с которым воспринимаются многие проявления современного человека. Этот архетип вызывается к жизни в архаических культурах и на протяжении длительной истории человечества лишь повторяется, пронизывая подобные акции во всех религиозных системах, во всех культурах, в том числе «идеациональных» и чувственных, или секуляризованных.

к жизни в архаических культурах и на протяжении длительной истории человечества лишь повторяется, пронизывая подобные акции во всех религиозных системах, во всех

³ Это понятие встречается уже у древних мыслителей, в частности у Платона. Однако мы полагаем, что применительно к древним текстам (застолье также можно рассматривать в герменевтическом смысле, то есть именно как текст) это понятие можно использовать так, как его понимает К. Юнг, подразумевая под ним не какой-то понятный лишь в границах индивидуальной психологии образ, а соотносимый с коллективной психологией или коллективным бессознательным образ. Это некая вневременная формула, постоянно актуализируемая в мифах, верованиях, снах, фантазии, воображении, художественном творчестве.

культурах, в том числе «идеациональных» и чувственных, или секуляризированных. Хотя применительно к современному обществу не приходится говорить о застолье как сакральном акте, тем не менее у современного человека отношение к пище и процессу еды соотносимо с архетипическими формулами. Это в полной мере касается тех типов культуры, в которых реальными продолжают быть архаические и традиционные элементы, в частности русской культуры. В этом смысле заслуживает внимания мысль М. Элиаде по поводу того, что культуры, продолжающие сохранять элементы традиционных ценностей, испытывают интерес не к частному и индивидуальному, а к образцовым моделям и парадигматическим событиям [Элиаде 1996, 140].

Как уже было отмечено, застолье выполняло значимую социальную функцию — оно примиряло находящиеся в конфликте индивиды, группы или субкультуры. Следовательно, застолье несло на себе печать некоего воображаемого, идеального состояния, в реальности не существующего или трудно достижимого. С этой точки зрения застолье — нечто вроде утопии (продовольственная утопия как часть некоей утопической картины мира, какой она предстает, например в сказке). Возможно, на заре человеческой истории эта функция в акте поглощения пищи отсутствовала и оказалась значимой лишь на поздних этапах истории, когда сверхчувственные смыслы застолья начали забываться. Поскольку в истории разворачивается процесс индивидуализации и развития личного начала, со временем обостряется ностальгия по тем эпохам, когда человек не ощущал этой разъединенности с другими. Значит, проблема укрепления социальности с помощью застолья возникает лишь в поздней истории.

Однако есть основание полагать, что эта функция застолья была реальной уже в архаических культурах. Об этом свидетельствуют предполагавшие жертвоприношение тотемические культы. Цель тотемического ритуала заключалась в том, чтобы поддерживать единство, воодушевляющее людей и достижимое с помощью сопричастности тотему. Во время пиршества поедающие тотем люди уподоблялись ему, тем са-

мым объединяясь с ним, а через это и друг с другом [Мосс 2000, 10]. Поэтому сближению и объединению людей застолье способствует не простым актом насыщения, а в силу связываемых с застольем символических, точнее сверхчувственных, смыслов. Людей объединяет не застолье, а совместное поедание представляющего в виде животного или растения тотема. При этом совместное поедание следует понимать не просто как совместное пребывание за пиршественным столом вместе с другими. Смысл единства участников обряда заключается в значимой подробности, точнее, условии этого обряда, а именно: умерщвление жертвы предполагает поступок не отдельного индивида (что запрещалось в архаических культурах), а дело всей общины, клана, коллектива, племени, то есть какого-то числа соотносимых с одним и тем же тотемом людей⁴.

Заклание животного, то есть тотема, происходит лишь в исключительных случаях, в момент, когда допускается нарушить табу. Это оказывается возможным лишь в исключительное, праздничное время. При этом обряд предполагает оплакивание жертвы, что составляет оборотную сторону этого акта, его торжественности и праздничности. Следовательно, жертвоприношение вызывает амбивалентное чувство. По З. Фрейду, амбивалентное отношение к умерщвляемому тотему соотносится с амбивалентным отношением сына к отцу. Для сына отец — одновременно объект поклонения, восхищения и соперник, препятствие для осуществления влечения к матери. Поэтому в бессознательном сына существует ненависть по отношению к отцу и желание его убить. Исходя из этого, убийство животного З. Фрейд рассматривает чем-то вроде сублимации убийства отца, предлагая психологическую трактовку ритуала (разрешение

⁴ «Жизнь, которую не имеет права отнять один человек и которая может быть принесена в жертву только с согласия и при участии всех членов клана, стоит так же высоко, как и жизнь самих членов клана» [Фрейд 1991, 326]. Поэтому убийство животного не является элементарным актом. Это убийство может быть оправдано лишь тем, что священная связь между людьми, а также людей с богом может быть достижима лишь с помощью жертвоприношения.

в архаических обществах комплекса Эдипа). Убийство сыновьями отца, а затем и совместное поедание его тела вызвало к жизни то, что З. Фрейд называет тотемистической трапезой и что по сути является архетипом застолья в его поздних формах [Фрейд 1991, 331]. Анализируя работу З. Фрейда, С. Московичи заключает: «Трапеза, вкушаемая сообща, и погребальные обряды отмечают первостепенное событие: убийство первобытного отца его сыновьями-заговорщиками. Всякая человеческая эволюция начинается этим доисторическим событием, которое она продолжает искупать и воспоминание о котором периодически возвращается» [Московичи 1996, 363]. Отсюда проистекает важная особенность праздничного времени, на первый взгляд не восходящая к мифу, его актуализирующему: праздник предполагает жертву, убийство, смерть и воспринимается как воспоминание о трагедии. На этой основе возникают поздние формы социальности и религиозности. Раскаяние сыновей и стремление воскресить образ отца вызывает к жизни бога, в котором мы можем узнать отца, и вообще религию.

Если комплекс вины сыновей первоначально вызвал к жизни убийство тотема (то есть животного), то в последующие эпохи праздник предполагает жертвоприношение бога. Ссылаясь на Дж. Фрезера, который обратил внимание на убийство в праздник царей латинских племен, З. Фрейд пишет: «Церемониал человеческих жертв в различных местах обитаемой земли оставляет мало места сомнению в том, что эти люди находили свою смерть как представители божества, и еще в позднейшие времена можно проследить этот жертвенный обычай в виде замещения живого человека неодушевленным суррогатом (куклой). Богочеловеческое приношение в жертву бога <...> бросает яркий ретроспективный свет на смысл более древней жертвенной формы. Оно признает с полнейшей откровенностью, что объект жертвенного действия был всегда один и тот же, именно тот, который теперь почитается как бог, т.е. отец» [Фрейд 1991, 340].

Касаясь застолья, мы сознательно исходили из фактов, не связанных с каким-то конкретным регионом или даже типом куль-

туры. Для архетипического истолкования застолья региональные признаки ритуала не имеют значения. Эта вневременная и безличная формула возникает там, где человек существует в коллективе (а именно в коллективе он всегда и существует). Следовательно, она сопровождает жизнь людей в каждом обществе и в каждой культуре. Причем ее присутствие нельзя объяснить лишь заимствованиями. Архетип есть там, где есть контакт коллектива со сверхчувственным. Поэтому любые проявления как отдельного человека, так и всего коллектива укладываются в определенные границы, некогда установленные предками, богами, культурными героями.

Таким образом, в архаических культурах любое действие является воспроизведением прадействия, повторением образца. «В проявлениях своего сознательного поведения "первобытный", архаический человек не знает действия, которое не было бы произведено и пережито ранее кем-то другим, и притом не человеком. То, что он делает, уже делалось. Его жизнь — непрерывное повторение действий, открытых другими. Это сознательное повторение определенных парадигматических действий свидетельствует о своеобразной онтологии. И необработанный продукт природы, и предмет, изготовленный самим человеком, обретает свою реальность, свою подлинность лишь в той мере, в какой они причастны к трансцендентной реальности» [Элиаде 1987, 33]. Причастность к трансцендентной реальности — это причастность к сверхчувственной реальности как следствие трансформации физического акта в акт сакральный. Если иметь в виду трапезу с предшествующей ей церемонией жертвоприношения, то последнее оказывается центральным актом этого сакрального действия.

Приобщение к сакральному, причастие или евхаристия — второй после жертвоприношения фундаментальный признак вкушения пищи. Правда, таинство причастия распространяется лишь на том уровне культуры, когда символический и мистический смысл пищи не исчерпывается имеющей место в архаических культурах примитивной психологией еды [Малиновский 1998, 45]. Евхаристия введена Иисусом Христом

на Тайной вечере. В евхаристии христианин становится причастником тела и крови Господа. Евхаристия связана с изменением статуса христианина, выделением его из массы непосвященных.

Называя ритуал совместного поглощения и усвоения пищи причастием, Э. Канетти подчеркивает его торжественный характер. «Процесс поглощения, чтобы оно достигло своей цели, требует концентрации, тишины и терпения. Благоговение перед могуществом и святостью того, что вошло внутрь, обеспечивает на какое-то время тихое и пристойное поведение» [Канетти 1997, 131]. Эта особая атмосфера объясняется тем, что поедаемое животное должно чувствовать к себе уважение. Лишь в этом случае животное способно вернуться и может позволить на себя охотиться. Если же это правило не соблюдается, то животное не возвращается, а значит, возможен голод.

Это обстоятельство доказывает амбивалентное отношение к пище: она и притягивает к себе, и в то же время пугает, страшит, отталкивает. Однако торжественность пиршества объясняется не только необходимостью почтения к поедаемой жертве, но и страхом перед тем, что трапезу могут разделить демонические силы. «За обед и ужин, по народному убеждению, должно приступать благословясь, сидеть тихо и скромно, ногами не болтать, не смеяться, пустошных речей не говорить и тем "беса не тешить". Приготовлять опару для хлеба и всякие яства должно как некое священнодействие — с благоговением и благословясь; где стряпают без соблюдения этих условий, там в обеде принимают участие нечистые духи, распевая срамные песни и предаваясь буйным пляскам; к благословенным же яствам они и приступиться не смеют» [Афанасьев 1994 (II), 43]. Не случайно в «Домострое» описывается трапеза, которая способна перерасти в дьявольский разгул («И аще начнут смрадные и скарденные речи, и блудные, срамное слово и смехотворение, и всякое глумление, или гусли, и всякое гудение, и плясанье, и плескание и скотькатание, и всякие игры, и песни бесовские, — тогда яко ж дым отгонит пчелы, тако ж отъидут Ангели Божии от тоя трапезы и смрадныя беседы,

и возрадуются беси и придут и волю свою улучив, и вся угодная творится им» [Домострой 1990, 44].

Поскольку вкушение пищи оформляется в обряд, то есть получает форму повторяющегося акта, оно и приобретает архетипический смысл. «Мы сможем убедиться в том, что всякий обряд заключается в воспроизведении архетипического поступка, совершенного *in illo tempore* (в начале "истории") предками или богами, а потому первобытный человек стремится посредством иерофаний сообщить истинно "бытийный" смысл самым банальным и обычным актам. Через процесс повторения обряд совпадает со своим "архетипом", упраздняя таким образом профанное время. Мы сопresentуем тому же действию, совершаемому *in illo tempore*, на заре творения» [Элиаде 1999, 84]. Хотя культуры чувственного плана, сформировавшиеся в последние столетия, утратили связь со сверхчувственным (что обеспечивала религия), роль первообразов остается значимой. Может быть, понятие архетипа в его юнгианском смысле именно для секуляризованных культур оказывается еще более важным, чем для культур архаических. Ведь архаический человек — создатель обрядов и ритуалов — не относился к ним как к архетипам. Для него эти обряды и ритуалы были реальностью. Справедливо суждение К. Леви-Строса о том, что не люди мыслят в формах мифа, а «мифы мыслят в людях без их ведома... Говорящие субъекты, производящие и передающие мифы, если и осознают их структуру и способ действия, то лишь частично и не непосредственно. С мифами дело обстоит так же, как и с языком: говорящий субъект, который станет сознательно применять фонологические и грамматические законы (при условии, что он обладает необходимыми знаниями и навыками), почти тут же потеряет нить своего рассуждения. Точно так же использование мифологического мышления требует, чтобы его свойства оставались скрытыми; иначе человек окажется в положении исследователя, который не может верить в мифы, поскольку занимается их анализом» [Леви-Строс 2000, 20]. Что же касается современного человека, то он на-

учился отделять чувственную реальность от сверхчувственной и привык относиться к чувственной реальности как определяющей и единственной. Применительно к нашей теме это означает то, что для современного человека пища означает элементарный физиологический акт и не более того. Имея в виду это обстоятельство, М. Элиаде говорит, что наши обеды — это заурядные физиологические акты, в то время как архаический человек усматривал в них таинства, с помощью которых он входил в контакт с означаемыми жизнью силами, с далеким от профанного миром [Элиаде 1999, 84].

Тем не менее, в редкие моменты, когда чувственная реальность начинает постигаться современным человеком в соответствии со сверхчувственной стихией (а именно в этом случае архетип и актуализируется), она им воспринимается острее и кажется особенно ценной. Касаясь распространенного обычая пить за здоровье человека, Э. Тайлор даже употребляет выражение «нелепый» обычай. Между тем смысл этому тосту придает его связь с древним обрядом — возлиянием на торжественных пиршествах в честь богов и умерших. Когда скандинавы и германцы приняли христианскую веру, языческие возлияния в честь богов и культурных героев у них заменились тостами в честь Христа, Богородицы, святых, а тосты за умерших предков и живущих сопровождались восклицаниями «Во славу Божию!». «Вообще можно предположить, хотя и не с полной уверенностью, что обычай пить за здоровье живых исторически связан с религиозным обрядом пить в честь богов и умерших» [Тайлор 1989, 82].

Актуализацию архетипа предполагает организация в современном профанном мире свадебного пира. Не случайно Р. Барт утверждает, что великосветская, аристократическая свадьба осуществляет ту же функцию, что и пир в архаических культурах. «... Это одновременно и потлач, осуществляемый двумя семействами, и тот же самый потлач, явленный взору толпы, которая обступает это расточение богатств» [Барт 1996, 91]. Как архетипический акт рассматривает Э. Нойманн поедание и переварива-

ние, то есть пищевой символизм возникает именно на основе архетипа. «Где бы ни появлялись напитки, фрукты, травы и т.д. как средство выражения жизни и бессмертия, включая "хлеб" и "воду" жизни, причащение и любую форму культа еды, вплоть до нашего времени, мы наблюдаем этот древний способ выражения. Материализация психических сущностей, когда сущности, которые мы будем называть "психическими", такие как жизнь, бессмертие и смерть — обретают в мифе и обряде материальную форму и появляются как вода, хлеб, фрукты и т.д., характерна для примитивного разума. Как мы говорим, внутреннее проецируется наружу. В действительности происходит "психизация" объекта: всё, что находится вне нас, воспринимается символическим, как наделенное сущностью, которую мы соотносим с психикой, чем-то психическим или духовным. Затем этот материальный объект, находящийся вовне, "ассимилируется", т.е. поедается. Осознанное понимание "разыгрывается" в элементарной схеме пищеварительной ассимиляции, и ритуальное действие конкретного поедания является первой формой ассимиляции, известной человеку» [Нойманн 1998, 45].

Однако сохранение на позднем этапе истории культуры пищевого символизма с его архетипическим подтекстом не означает, что современный человек или человек, представляющий секуляризованную культуру, продолжает оставаться на уровне примитивного разума. Между отношением к пище и вообще к застолью в идеациональных и в секуляризованных культурах существует несходство. Применительно к застолью понятие архетипа становится неизбежным лишь в поздних культурах. Когда в секуляризованных культурах сверхчувственная стихия угасла и реальность предстала в своих натуралистических, чувственных, материальных формах, человек всё же не утратил способности ее постижения в соответствии с архаическими образцами. Эти образцы и явились посредниками между человеком и реальностью. Именно эту, подчеркивающую историческую преемственность культуры мысль, нам и позволяет продемонстрировать застолье.

Литература

- Афанасьев 1994 — *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. В 3-х т. М., 1994.
- Барт 1996 — *Барт Р.* Мифологии. М., 1996.
- Богораз-Тан 1926 — *Богораз-Тан В.* Миф об умирающем и воскресающем звере // Художественный фольклор. Орган фольклорной подсекции литературной секции ГАХН / Под ред. Ю. Соколова. М., 1926. № 1. С. 67—77.
- Бушкевич 1999 — *Бушкевич С.П.* Жертва // Славянские древности. Этнолингвистический словарь под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 2. М., 1999. С. 208—215.
- Геннеп 1999 — *Геннеп А., ван.* Обряды перехода. М., 1999.
- Гегель 1969 — *Гегель Г.* Эстетика в 4-х т. Т. 2. М., 1969.
- Домострой 1990 — *Домострой.* М., 1990.
- Жирмунский 1965 — *Жирмунский В.М.* «Пир Атрея» и родственные этнографические сюжеты в фольклоре и литературе // Советская этнография. 1965. № 6. С. 3—22.
- Жуковский 1902 — *Жуковский В.А.* Полн. собр. соч. в 12 т. СПб., 1902. Т. 7.
- Кавелин 1848 — *Кавелин К.Д.* «Быт русского народа» А. Терещенко // Современник. 1848. № 12. С. 95—138.
- Канетти 1997 — *Канетти Э.* Масса и власть. М., 1997.
- Карамзин 1994 — *Карамзин Н.М.* История государства Российского. Т. 1—2. М., 1994.
- Кашеева 1998 — *Кашеева Е.Б.* Купеческое застолье как форма сословного общения и проведения досуга // Традиционные формы досуга: история и современность. Вып. 8. М., 1998. С. 198—209.
- Кнабе 1993 — *Кнабе Г.С.* Римский обед // *Кнабе Г.С.* Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима. М., 1993. С. 298—328.
- Коллингвуд 1999 — *Коллингвуд Р.* Принципы искусства. М., 1999.
- Левин-Строс 2000 — *Левин-Строс К.* Мифологии. Т. 1.: Сырое и приготовленное. М.; СПб., 2000.
- Малиновский 1998 — *Малиновский Б.* Магия, наука и религия. М., 1998.
- Московичи 1996 — *Московичи С.* Век толп. Исторический трактат по психологии масс. М., 1996.
- Московичи 1998 — *Московичи С.* Машина, творящая богов. М., 1998.
- Мосс 1996 — *Мосс М.* Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах // *Мосс М.* Общества. Обмен. Личность. М., 1996. С. 83—222.
- Мосс 2000 — *Мосс М.* Очерк о природе и функции жертвоприношения // *Мосс М.* Социальные функции священного. СПб., 2000. С. 7—104.
- Найденова 1999 — *Найденова Л.П.* Трапеза в старшей редакции Домостроя: парадоксы кодификации // *Одиссей. Человек в истории.* Трапеза. М., 1999. С. 78—84.
- Нойманн 1998 — *Нойманн Э.* Происхождение и развитие сознания. М.; Киев, 1998.
- Попов 1854 — *Попов А.* Пир и братчины // Архив историко-юридических сведений, относящихся до России, издаваемый Н. Калачевым. М., 1854. Кн. 2. Ч. 2. С. 19—41.
- Пропп 1976 — *Пропп В.Я.* Фольклор и действительность. М., 1976.
- Рыбаков 1993 — *Рыбаков Б.А.* Стригольники. Русские гуманисты XIV столетия. М., 1993.
- Соловьев 1856 — *Соловьев С.М.* Братчины // Русская беседа. 1856. № 4. С. 108—117.
- Тайлор 1989 — *Тайлор Э.* Первобытная культура. М., 1989.
- Топоров 1988 — *Топоров В.Н.* О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 7—60.
- Фрейд 1991 — *Фрейд З.* Тотем и табу. Психология первобытной культуры и религии // *Фрейд З.* «Я» и «Оно»: Труды разных лет. Т. 1. Тбилиси, 1991.
- Фрейденберг 1988 — *Фрейденберг О.М.* Миф и театр. М., 1988.
- Фроянов 1976 — *Фроянов И.* Престижные пиры и дарения в Киевской Руси // Советская этнография. 1976. № 6. С. 39—46.
- Хренов 2000 — *Хренов Н.А.* Художественная картина мира 30-х годов в ее кинематографических формах // Мифы эпохи и художественное сознание. Искусство 30-х. М., 2000. С. 61—92.
- Элиаде 1987 — *Элиаде М.* Космос и история. М., 1987.
- Элиаде 1996 — *Элиаде М.* Аспекты мифа. М., 1996.
- Элиаде 1999 — *Элиаде М.* Трактат по истории религий. Т. 1. СПб., 1999.
- Эсхил 1978 — *Эсхил.* Трагедии. М., 1978.