

РИТУАЛ КАК СРЕДСТВО УПРАВЛЕНИЯ ПОЛИТИЧЕСКОЙ АГРЕССИЕЙ: ФОРМЫ, СТРАТЕГИИ, СЛУЧАИ

С.П. Поцелуев

Южный федеральный университет

Аннотация: *В статье предметом анализа выступает ритуал как механизм, ослабляющий политическую агрессию. По мнению автора, различные формы ритуализации политической агрессивности — ритуальные стереотипы и дискурс, ритуализованный протест, национальные праздники, карнавалы, спортивные зрелища, новостные передачи и др. — едины в функции канализации политической агрессии в безопасное русло. Однако это функциональное единство дискурсивно-символических стратегий ослабления политической агрессивности амбивалентно, поскольку ритуал может не только скрывать, но и обнажать фундаментальные противоречия и тем самым эскалировать конфликты.*

Ключевые слова: *ритуал, стереотип, дискурс, символическая политика, политическая агрессия, конфликт.*

Обращение к теме ритуализации политической агрессии актуально не только с научно-теоретической точки зрения, но и с учётом политического контекста современной России.

В 2011 году учёные Института социологии РАН в рамках социологического исследования «Двадцать лет реформ глазами россиян» задавали людям провокационный вопрос — «часто ли им хочется „перестрелять“ всех, кто виноват в их бедах?». Даже на этом, чисто вербальном, уровне обнаружился драматичный рост агрессивности в российском обществе. Желание «перестрелять всех взяточников и спекулянтов, из-за которых жизнь в стране стала такой, какова она сейчас» высказали 34% опрошенных (против 16% в 2008 году) [В российском обществе нарастают агрессия... 2011].

Кроме того, выяснилось, что в период 2007–2011 гг. с 28% до 36% увеличилось число тех, кто испытывает чувство страха перед «беспределом и разгулом преступности в стране». За это же время существенно снизился уровень доверия среди россиян. Если в 2007 году на вопрос «Как Вы считаете, большинству людей можно доверять, или в отношениях с людьми следует быть осторожными?» 18% респондентов высказывались за доверие, а 77% — за осторожность, то в апреле 2011 года таковых было соответственно 14 и 83% [Гражданский климат... 2011]. Как отмечают в этой связи социологи, «сказывается общий тревожный настрой, сводки о терактах и преступлениях, то, что многие люди живут в состоянии хронического

стресса — особенно в крупных городах. ... А стресс зачастую вызывает рост агрессии — с чем уже столкнулись вплотную Москва, Питер и другие крупные города» [Добрынина 2011].

Акции протеста, прошедшие в российских городах после выборов в Государственную Думу 4 декабря 2011 года, обнажили большой потенциал социального недовольства, явно недооценённый властью. Между тем социологические опросы ещё в первой половине 2011 года показали заметный рост протестных настроений в российском обществе¹. Причём речь шла о протестности не только в сфере социально-трудовых, но и межэтнических отношений².

Таким образом, с учётом данных социологических опросов, а также протестной активности периода 2011–2012 гг., можно без преувеличения сказать, что рост социальной агрессии стал одним из главных вызовов для российской власти. В стратегической перспективе власть, конечно, должна проводить достаточно успешную политику, чтобы устранить причины, ведущие к массовому недовольству граждан. Но чтобы приятные плоды такой политики успели созреть, необходимо время и гражданский мир, в котором, однако, менее всего заинтересованы силы, объявляющие власти войну. В этой ситуации пробивает час для стратегий ритуализации политической агрессии, о чем и пойдёт речь в данной статье.

Почему ритуал может снижать агрессию?

Необузданная агрессия есть признак примитивности, причём как в природе, так и в обществе. Но человеческая культура изначально выработала механизм, позволяющий хотя бы отчасти справляться с агрессивностью — ритуал. По мысли американского антрополога С. Мур [Moore 1975], любой ритуал есть драматически проигранное заявление против неопределённости в какой-то сфере человеческой жизни. Ритуал внушает, что мир или какие-то его части могут быть упорядочены, объяснены и на мгновение зафиксированы.

Но благодаря чему ритуал внушает организованность мира, снижая тем самым страх и агрессию людей в неопределённых, кризисных ситуациях? — Прежде всего, благодаря стереотипности, повторяемости и формализму своих дискурсивных элементов. Благодаря таким элементам ритуалы суть как бы «инсценирование вечности» [Michaels 1999: 44], символическая защита от «дьявола нарушений» сложившихся порядков [Moles 1983: 21].

Однако не только в очевидной стереотипности и неизменности заключена способность ритуальных действий уменьшать страхи людей и канализировать их агрессию. Здесь важно также учитывать, что любой ритуал предъясвляет его участникам нечто необычное и скрытое от повседневности, но реальность чего ритуал постулирует своей попыткой символически на него воздействовать. И это касается не только религиозных (магических) церемоний, но и «светских ритуалов» (по терминологии С. Мур и Б. Майерхофф³), характерных и для политической практики.

¹ Так, в мае 2011 г. на целых 10% по сравнению с 2009 годом увеличилось количество тех, кто «в последний месяц замечали недовольство, готовность людей участвовать в акциях протеста». Из этой категории респондентов в 2011 году опять же на 10% больше, чем в 2009, считали, что «в последний месяц недовольство, готовность людей участвовать в акциях протеста растут» [Опрос населения... 2011]. При этом существенно увеличилось число людей, выражающих одобрение «Маршу несогласных» (13% в июне 2010-го против 9% в апреле 2009) [Опрос населения... 2010].

² Так, 18% опрошенных в сентябре 2011 года признавались, что «в настоящее время довольно часто чувствуют враждебность со стороны людей другой национальности» (в 2005–2006 гг. таковых было только 10–12%). Заметно выросло и число тех, кто «довольно часто чувствуют враждебность к людям других национальностей» (20% в сентябре 2011 г. против 12–13% в 2005–2006 г.) [Левада-центр... 2011].

³ «Религиозные ритуалы основываются на *потустороннем* мире, светские ритуалы — только на мире *посюстороннем*. Религиозные ритуалы побуждают *иной* мир, чтобы воздействовать на мир *этом*. Светские же ритуалы побуждают исключительно *посюсторонний* мир» [Moore, Myerhoff 1977: 14].

Политический ритуал также «показывает», проигрываясь в соответствующих символах, наличие неких общих, базисных отношений: формы правления, партийной системы, политической культуры, а также основных политических идеологий и ценностей, которые трудно-обозримы в повседневности, но которые составляют рамочные условия политического процесса. Светский политический ритуал символически объективирует эти элементы и тем самым, посредством не прямой референции, устанавливает их «реальность» [Moore, Myerhoff 1977: 14]. Так, ритуал может символически утверждать реальность нации в стране, где она ещё не сформировалась, и такое утверждение может реально смягчать социальную напряжённость, выступая в роли «самосбывающегося пророчества».

Ещё одно свойство ритуала, важное для ослабления (канализации) политической агрессии — это его способность упрощать и переориентировать дискурс. Для ритуала характерна специфическая экономность и связанная с этим многозначность его символического языка. По словам немецкого публициста и медиа-теоретика Г. Просса, ритуал столь же экономичен, как и метафора, в этом смысле он упрощает дискурс [Pross 1983: 12].

В самом деле, исполнение людьми ритуальных стереотипов имеет важный коммуникативный смысл: оно сигнализирует сообществу, что эти люди лояльны. Напротив, так называемое «вызывающее» поведение, состоящее в игнорировании принятых в данном сообществе манер и жаргона, может восприниматься как сигнал или метафора агрессивного поведения. По мысли известного американского социолога И. Гофмана, ритуалы повседневного общения дают средства восстановления публичного порядка даже в тех случаях, когда он преднамеренно или непроизвольно нарушается. В неопределённой ситуации политических конфликтов и кризисов так понятая ритуальность поведения (точнее, её миротворческий потенциал) чрезвычайно важна.

Заметим, что ритуальные действия трактуются здесь как способ *выключения* сознания, как нечто аналогичное инстинктивным действиям животных. Иногда ритуалы представляются даже как бессмысленные психомоторные действия-реакции в случае физического возбуждения, — «подобно тому, как в отчаянной, безвыходной ситуации люди пытаются производить какие-либо телесные движения, причём все равно, какие» [Michaels 1999: 41]. На аналогичные (умиротворяющие) функции ритуальных автоматизмов указывал и выдающийся австрийский биолог К. Лоренц. «В конфликтной ситуации, — писал он, — часто большим облегчением бывает сделать что-то третье, нейтральное, не имеющее ничего общего ни с одним из конфликтующих мотивов, а кроме того, позволяющее показать свое равнодушие к ним. На языке учёных это называется смещённым действием, а на обиходном языке — жестом смущения» [Лоренц 1998: 112].

Такие «смещённые действия» в форме повседневных ритуалов не только предотвращают конфликты автоматизмом своего исполнения; они также сознательно или бессознательно сопровождают их, выполняя все ту же «миротворческую» функцию. Разбить в сердцах посуду вместо того, чтобы разбить лицо ближнего своего; сжечь чучело политика, вместо того, чтобы его убить — эта роль смещённых действий в канализации агрессии в более безопасное русло, т. е. её символизация, очевидна и в политическом процессе.

Однако при этом обнаруживается амбивалентная природа стереотипных действий в ритуале. С одной стороны, ритуал, как и миф, создаёт упрощённый образ мира, благодаря чему он может выразить социальную общность и отсесть те факты или идеи, которые могут вызывать смысловые и эмоциональные диссонансы. Но, с другой стороны, уменьшение затрат на отдельное сообщение может в конце концов лишить ритуал его смыслового содержания, когда смыслы ритуальных символов как бы «расходятся» и «стираются», превращаясь в рутину [Pross 1983: 12].

Между тем ритуалы — это отнюдь не только серия бессознательно-стереотипных или бессмысленных действий; в собственно человеческих ритуалах наступает заметное изменение сознания (идентичности) людей, ими приобретается новый социальный статус с выте-

кающими отсюда последствиями для дальнейшего общения. Именно компонент перехода, трансформации отличает, по мнению американского антрополога В. Тэрнера, «ритуал» от «церемонии»⁴.

Было бы ошибкой видеть в так понятой ритуальности исключительно способ «сдерживания» или «торможения» человеческой агрессии, к чему, по-видимому, склонен социобиологический подход.

В человеческом сообществе ритуал сам по себе не «призван» смягчать социальную агрессию. Ритуализация, конечно, в той мере полагает предел для агрессии, в какой она придаёт ей устойчиво-стереотипную форму проявления, пускает ее по определённом поведенческому руслу. Но такое полагание границ не всегда означает редукцию агрессии. Маньяк не становится менее агрессивным из-за того, что убивает свои жертвы не как придётся, а согласно ритуальному замыслу, но при этом и не ради денег, как профессиональный убийца. Ритуал может потребовать и массовых убийств, о чем свидетельствует опыт тоталитарных режимов.

Французский философ и культуролог А. Моль не без основания называет ритуал поведенческим «наркотиком», подчёркивая, что, хотя стереотипы помогают в процессе мысли и действия, они суть постоянная опасность для творческой и морально ответственной индивидуальности [Moles 1983: 19]. В этой связи трудно согласиться с тезисом, что назначение человеческих ритуалов в *такой же* мере состоит в торможении агрессии и создании социального союза, в какой мере функцией животных ритуалов выступает сдерживание агрессии и формирование связей между особями одного и того же вида [Лоренц 1998: 115–116].

Ниже мы рассмотрим ряд типичных форм и случаев из политической практики, акцентируя ценность и одновременно рискованность ритуала в качестве средства смягчения и канализации политической агрессии.

Символическая политика

Политическая агрессия существенным образом связана с конфликтом интересов. Но такие конфликты далеко не всегда удаётся разрешить рациональными средствами в ходе переговоров и достижения компромисса по сути разногласий. С другой стороны, всегда есть опасность того, что конфликт интересов перейдёт в стадию открытого противоборства, от которого все стороны могут проиграть. В этой связи достижение временного *эмоционального* консенсуса представляется более разумным выходом из ситуации, и как раз на это направлено стратегическое использование политических символов, включая и такие сложные их разновидности, как мифы и ритуалы.

Но почему агрессивный потенциал конфликтов может быть снижен посредством символов? На антропологическую подоплёку этого механизма проливает свет известная мысль классика социальной антропологии Б. Малиновского о том, что в жизненных ситуациях, когда людям нужен только успех, а фактический контроль над событиями у них отсутствует, люди остро нуждаются в *ощущении* такого контроля. Они нуждаются в нем не потому, что глупы, а потому, что такое чувство позволяет им психологически справиться с ситуацией. Это касается не только сферы личных отношений, но и публичной, политической жизни. Здесь люди также психологически заинтересованы в том, чтобы чувствовать, что они в какой-то мере контролируют правительство, решения которого затрагивают их интересы. Повторим: люди внутренне согласны поверить в такой контроль, даже если фактически он ничтожен или вообще отсутствует.

В этом кроется секрет успеха символической политики, причём не только в архаических, но и современных обществах. Эта политика предлагает людям символический суррогат того, что они очень хотели бы иметь, но при известной экономии на собственных гра-

⁴ «Ritual is transformative, ceremony confirmatory» [Turner 1972: 339].

жданских усилиях. Соответственно, символические политические акции нацелены не на разрешение конфликтов рациональными средствами диалогов и переговоров между ответственными и самостоятельными гражданами, но на ритуальную «канализацию» конфликтов через производство эмоционального консенсуса.

Так, чтобы «канализировать» какой-либо конфликт несовместимых интересов, власть использует в качестве символического прикрытия своих реальных действий риторические заявления о «разумности» и «внепартийности» своей позиции. Классическим примером такой политики считаются «антитрастовые законы» в Америке, но аналогичный опыт имеется и в современной России, о чем свидетельствует, к примеру, история о подписании генеральным директором «Базового элемента» О. Дерипаской и главой «Фосагро» М. Волковым летом 2009 года — в присутствии премьер-министра России В. Путина — договора о поставках сырья на заводы в Пикалево. Это событие было широко распропагандировано в выпусках новостей государственных телеканалов и даже нашло отражение в частушках «тандема» в новогоднем «Голубом огоньке»⁵. Активно обсуждалось оно и в российской блогосфере, причём большинство блогеров пришли к мнению, что «поведение В. Путина в Пикалево — хорошо разыгранная постановка для народа, верящего в доброго царя-батюшку» [Блогеры...2009].

Можно привести аналогичный пример символической политики из современной Германии: там правительство Г. Шрёдера, чтобы не потерять последнее красно-зелёное правительство в Северном Рейне-Вестфалии, открыло «дебаты о капитализме» (апрель–май 2005 г.). При этом создавался образ врага — хищного американского (шире — иностранного) капитала, который приходит в Германию, чтобы только делать там «быстрые деньги» и никак не помогать в решении социальных проблем немцев. В то же самое время именно правительство Шрёдера сопровождало социал-демократическую риторику о «социальной ответственности бизнеса» либеральными реформами и распродажей некогда национального бизнеса в иностранные (в том числе, американские) руки.

Нет сомнения, что достижение эмоционального консенсуса в ходе ритуализации политических конфликтов и протестов способно снизить агрессию или отсрочить ее эскалацию. Однако средства достижения такого консенсуса ведут в тенденции к иррационализации публичного дискурса, что сужает возможности долгосрочного решения проблем, заставляющих в срочном порядке искать упомянутый консенсус.

Ритуализованный протест

Социальные и политические конфликты только до поры до времени позволяют себя сдерживать средствами символической политики; рано или поздно они разрешаются в открытый протест, который, впрочем, тоже допускает ритуализацию. Суть этой ритуализации заключена в инверсии, «переполюсовке» социальных отношений: верхи и низы общества временно меняются своими местами. Это позволяет политической системе выпустить пар социального недовольства. По меткому замечанию французского антрополога Ж. Баландые, «высшая хитрость власти состоит в допущении ритуального оспаривания с целью более эффективной своей консолидации» [Баландые 2001: 48].

Хотя современные общества не знают точных аналогов «ритуалов восстания» архаических обществ, они, тем не менее, также практикуют ритуализацию самых разных протестов. В этом смысле вполне оправдано задаваться вопросом о том, «не служат ли современные массовые демонстрации протеста ритуализованным средством выражения недовольства, средством, которое подобно ритуалу перемены статуса, позволяет системе существовать дальше?» [Kertzer 1988: 132].

⁵ «Принял меры я и снова / Все спокойно в Пикалево / В этот город без опаски / Ездит даже Дерипаска...».

Впрочем, ритуализация агрессии в форме демонстраций и манифестаций тоже бывает разной. Одни демонстрации ослабляют политическую агрессию в том смысле, что направляют ее на символы вместо реальных людей и институтов. Такой тип политических демонстраций нередко содержит в себе театрално-карнавальные эффекты вроде сжигания государственных (политических) символов. Выдвижение требований носит в данном случае чисто демонстративный характер, не рассчитанный на исполнение этих требований каким-либо точно идентифицируемым адресатом. Как правило, к таким акциям склонны лояльные власти политические и профсоюзные организации. Со своей стороны, «власть терпит „недовольных холопов“ и не слишком усердствует в борьбе с ними, потому что понимает: лучше дать выпустить пар малочисленным группам людей, чем усиливать напряжение и допустить социальный взрыв» [Веселова 2011].

Второй тип демонстраций формулирует, правда, точный адресат своих посланий, однако сам этот адресат — с точки зрения предметного смысла проблем — носит скорее символический, чем реальный характер. Поэтому исполнение требований здесь также оказывается необязательным или даже невозможным; такие демонстрации ценны, прежде всего, ради них самих, как символическая форма, опять же, «выпускания пара» социального недовольства. Относительно свежим примером такого рода могут служить акции «Захвати Wall Street» или их аналоги в Европе. Эти акции ритуализируют агрессию в том смысле, что направляют ее против определённых (символически стилизованных) социальных институтов вместо того, чтобы адресовать ее политической системе в целом.

Наконец, есть третий вид демонстраций, которые ритуализируют политическую агрессию лишь тем, что облачают ее в форму символического послания, а не сырого действия (насилия). Но при этом само действие может быть весьма жестоким, агрессивным, бескомпромиссным. Такого рода демонстрации формулируют весьма конкретные требования к реальным адресатам, в роли которых может выступать не только отдельные лица, институты или правительства, но также весь правящий класс или существующий в стране политический режим. Соответственно, жёсткой оказывается и реакция властей на такие формы демонстраций: полицейские дубинки, слезоточивый газ, аресты и т. д. Даже возможное в такой ритуализации ослабление агрессии всегда чревато ее эскалацией.

Однако помимо демонстраций и акций гражданского неповиновения (вроде блокирования автотрасс или железнодорожных путей бастующими рабочими), в наши дни особенно актуален и протест в форме террористических актов.

В зарубежной литературе есть хорошо описанный случай ритуализации агрессии в рамках теракта, совершенного итальянскими «Красными бригадами» 16 марта 1978 года, когда был похищен, а затем убит Альдо Моро, бывший премьер-министр Италии.

Расправа террористов со столь крупным политиком должна была показать обществу слабость и коррумпированность итальянской государственно-политической системы, а также сорвать правительственную коалицию между христианскими демократами и коммунистами. В ответ итальянские парламентарии продемонстрировали беспрецедентную межпартийную солидарность, подключили к массовым демонстрациям, осуждавшим политический террор, профсоюзы и другие общественные организации. В результате политический истеблишмент, включая даже итальянскую компартию, не только не пострадал, но даже окреп в результате агрессии «бригадистов». Смысл ритуализации политической агрессии состоял здесь в том, чтобы «направить беспокойство и ярость общественности против красных бригад, а не против, по-видимому, некомпетентного правительства и его основных партий» [Kertzer 1988: 138].

Аналогичную задачу решает сегодня любая власть, сталкивающаяся с атакой террористов. У нас в России можно считать успешной ритуализацию общественного мнения, проведённую после теракта в Беслане в сентябре 2004 г. Правительству удалось нейтрализовать критические в свой адрес голоса, акцентируя бесчеловечность исламистов и общенациональ-

ный характер террористических угроз. Соответствующие тезисы были высказаны в выступлении президента В.В. Путина сразу же после теракта, 4 сентября 2004 года. Он охарактеризовал происшедшее не просто как вызов правительству и президенту, но как «вызов всей России», «прямую интервенцию международного террора против России», как «тотальную, жестокую и полномасштабную войну» [Путин 2004].

Этим оценкам отвечал и масштаб объявленных политических решений, которые не ограничивались выработкой «принципиально новых подходов к деятельности правоохранительных органов», но предполагали «мобилизацию нации перед общей опасностью» и «комплекс мер, направленных на укрепление единства страны» [там же], включая реформу политической системы (отмену прямых выборов глав субъектов Федерации). В итоге, центральная власть вышла из теракта не ослабленной, а усиленной.

Однако не следует переоценивать возможности ритуализации политической агрессии, провоцируемой в обществе террористическими атаками. Во-первых, ритуализация может не только смягчать, но и усиливать агрессию. Американский политический антрополог Д. Кертцер показывает это на примере «Красных бригад», которые в случае с А. Моро использовали инвертированный ритуал судебного процесса, пропагандируя свой теракт как блиц-диалог «истинных революционеров» с «преступной властью» в ходе «народного трибунала» [Kertzer 1988: 136–137]. Во-вторых, следует иметь в виду и границы той национальной солидарности, которую рождает эмоциональный консенсус против террора. Как верно было замечено, «опасность оказаться жертвой теракта объединяет и богатых, и бедных», однако это — «единство страха», а оно вряд ли может служить эквивалентом собственно национального, морально-политического единства [Садчиков 2002].

Национальные праздники

Национальные праздники, приуроченные к каким-то знаменательным для государства датам — Дню Независимости, Революции, Конституции, Победы и т. п. — смягчают политическую агрессию в той мере, в какой они формируют чувство национального единства, перекрывающее, пусть и на время, фундаментальные конфликты и антагонизмы, раздирающие общество. Почему национальному празднику удаётся сформировать чувство национального единения? — Одним из важнейших моментов выступает здесь способность праздника организовать своеобразный диалог граждан на уровне символов, результатом чего оказывается достижение эмоционального консенсуса.

Праздники — это не «аксессуар» политической жизни, а сама ее суть, если иметь в виду классический смысл государственности, как его выражал, к примеру, Аристотель. Для последнего целью государственного (полисного) общения было счастливое и самодовлеющее существование граждан, проявляющееся *прежде всего* не в военных походах, а в общих празднествах [Аристотель 1983: 462]. Если у сообщества нет общих праздников, то оно, по Аристотелю, вообще не является государством (полисом) в собственном смысле. Сегодня мы можем выразить эту аристотелевскую мысль так: без настоящих национальных праздников не может быть реальной нации. Если же национальный праздник организуется бюрократами без нации, то он не уменьшает социальную агрессию, а скорее усиливает ее, подчёркивая отчуждение между различными социальными группами и интересами.

Таков был, к примеру, эффект от официальных государственных праздников в Веймарской Германии. День республиканской Конституции (11.08.1919) так и не смог утвердиться там в качестве национального торжества. Празднование этого дня проводились очень скромно, с почти незаметным использованием республиканского (черно-красно-золотого) флага, спорного для значительной части населения тогдашней Германии. Таким образом, День конституции не давал даже минимального национального консенсуса, способного смягчить агрессивные импульсы враждующих политических партий. Оказалось нереа-

лизованным в Веймарской республике и предложение сделать главным национальным праздником 9 ноября — день революции и падения империи. Идея этого праздника явно проигрывала своему главному конкуренту — Дню основания Германской империи (18.01.1871). Этот день оставался единственным национальным праздником для многих немцев, причём не только убеждённых противников республиканского строя⁶.

Не лишены двусмысленности и государственные праздники современной (постсоветской) России.

Прежде всего, это касается праздника учреждения нового российского государства, который вначале назывался «Днём независимости России («Днём принятия Декларации о государственном суверенитете РФ»), а потом просто «Днём России». Социологические опросы показывают стабильную непопулярность этого праздника (причём в обеих его версиях) у большинства россиян. С 2008 г. и по настоящее время только четверть респондентов считает День России национальным праздником. Однако для большинства респондентов (более 60%) данная дата либо вообще ничего не значит, либо воспринимается только как дополнительный выходной⁷. Аналогичная картина наблюдалась и с празднованием Дня Конституции 12 декабря, до того, как эта дата перестала быть красным днём календаря.

Стоит согласиться с мнением российского социолога Г.Л. Кертман, что 12 июня не стал для подавляющего большинства российских граждан субъективно значимым праздником. «По этому поводу можно, конечно, сожалеть, завидуя, например, США, где День независимости — 4 июля — неизменно актуализирует чувство национального единства. Но реалистичнее — признать, что в российских условиях личностное, эмоциональное восприятие этой даты значительной частью граждан способствовало бы не консолидации, а, напротив, поляризации страны. Поэтому энергично „внедрять“ этот праздник в массовое сознание — в качестве альтернативы 7 ноября либо по каким-то иным мотивам — нецелесообразно» [Кертман 1998].

В самом деле, попытка руководства страны символически ослабить главный советский праздник, который был сначала переименован в «День примирения и согласия», а с 2005 года утратил статус официального праздника, не увенчалась успехом. Более того, в последние годы наблюдается любопытная тенденция в переосмыслении даты 7 ноября — главного советского праздника. Если в 2003 году эта дата не являлась значимой для 56% опрошенных граждан, а для 36% — значимой, то в 2009 году уже 48% респондентов назвали 7 ноября важным для себя днём, тогда как число тех, для кого эта дата не является значимой, сократилось до 46%.

Таким образом, мы видим, что понятное стремление руководства страны использовать праздники как способ национального единения пока что оставалось мало продуктивным. При этом учреждение некоторых праздничных дат было результатом сугубо бюрократических или абстрактно-академических решений, как в случае с «Днём народного единства» (4 ноября). По данным соцопросов 2007–2010 годов, три четверти россиян (более 70%) не планировали как-либо его отмечать, а более 40% вообще считали, что России такой праздник не нужен.

В этих данных социологических опросов можно увидеть признаки того, что немецкий политолог А. Дёрнер применительно к Веймарской республике назвал «гражданской войной символов» [Dörner 1996: 226]. Одним из главных ее признаков является распад семиотического пространства общества на враждующие лагеря, которые используют ритуалы скорее для усиления, чем ослабления своей политической агрессии. В этой ситуации власть может рассчитывать на государственные праздники как на средство ослабления политической агрессии только в том случае, если они выражают реальные настроения в обществе. Другими сло-

⁶ См. об этом подробнее: Speitkamp 1994.

⁷ Здесь и далее мы приводим данные социологических опросов, опубликованных на сайте «Фонда общественного мнения»: База данных ФОМ... б/д.

вами, учреждение национальных праздников должно быть в широком смысле *политическим*, а не бюрократическим решением.

Карнавальный смех

Помимо национальных праздников, в роли предохранительного клапана политической системы традиционно выступали *карнавалы*, какой мере они давали временную свободу от привычных социальных ролей, правил и статусов, инвертируя и нарушая их. И хотя карнавальная инверсия властных иерархий была временной и игровой, власти опасались, что празднования такого рода могут выйти из-под контроля, поэтому старались приложить руку к их организации, а то и сами в них участвовали.

Действительно, время от времени карнавалы приводили к серьёзному столкновению между властью и подвластными, богатыми и бедными, своими и чужими. Д. Кертцер сообщает, к примеру, что в 1647 году массы простых неаполитанцев взбунтовались против их аристократических правителей, используя время карнавальных веселий [Kertzer 1988: 145]. Во франкоязычных странах аналогичные случаи связаны с праздником «Mardi Gras» («жирным вторником»), который служил ритуализованным выражением классовых конфликтов и политических протестов. В ходе этого праздника простой люд мог делать мишенью осмеяния любых представителей знати. Правда, король часто изображался как жертва злого и коррумпированного окружения, однако были случаи и прямого карнавального вызова монархическому режиму⁸.

Отечественным православным аналогом «жирного вторника» считается «масленица», в которой также присутствует момент ритуализации социальной агрессии. Он был очевиден в традиции кулачных боев, открывавших возможность выступить на равных с представителями высших сословий. Впрочем, победа на «кулачках» ограничивалась только временем и пространством масленичного ритуала. Как мы видим, например, в лермонтовской «Песне про царя Ивана Васильевича, молодого опричника и удалого купца Калашникова» кулачная победа купца, отстаившего честь своей жены, не убергла его от последовавшей казни.

Карнавальную вседозволенность масленичных гуляний, выпускавших агрессивную энергию народа, точно подметил секретарь австрийского посольства И.Г. Корб, посетивший Россию на исходе 17 столетия. Он замечает в своем «Дневнике», что на русскую Масленицу «пропадает всякое уважение к высшим властям, повсюду царит самое вредное своеволие, как будто преступления, совершенные в это время, не подлежат никакому преследованию ни со стороны суда, ни со стороны беспристрастного закона» [Корб 1906: 128]. Известную политизацию русская масленица пережила в эпоху Петра I, который специальным указом повелел именовать ее «Всешутейшим, Всепьянейшим и Сумасброднейшим Собором». Такая «соборность» призвана была ослабить власть старорусских традиций, поэтому крайне важное место в ней занимали пародирование и дискредитация церкви (католической и православной). Вызывающее аномальное поведение предписывалось здесь в качестве нормы⁹.

В современных обществах карнавальная смех также продолжает выполнять важную функцию политического «предохранительного клапана». Причём ритуальный эффект современных карнавалов значительно усиливается их передачей по каналам масс-медиа. К примеру, на германском общественно-правовом телевидении под трансляцию карнавальных меро-

⁸ Так, по словам Д. Кертцера, в имперской Франции 1851 года во время «жирного вторника» несли триколор как символ Революции. В ответ режим запретил все крестьянские организации и клубы. Таким образом «процессия Mardi Gras предоставляла возможности, посредством которых обычный политический мир мог быть перевернут, и тем самым объявлена воля народа» [Kertzer 1988: 147–148].

⁹ К примеру, упомянутый И. Корб свидетельствует о глумливом обряде, устроенном молодым Петром I, когда только что отстроенный Лефортов дворец освящал шутовской патриарх («князь-папа»), благословлявший всех крестом, сделанным из перекрещенных табачных трубок [Корб 1906: 126–127].

приятий подстраиваются даже выпуски новостей и спортивные репортажи. Современный карнавальный смех может быть представлен и в чисто медийной форме, к примеру, в виде специальных телепередач. В известном смысле примером такого рода смеха можно считать «Comedy Club» на российском телевидении.

Разумеется, в случае с «Камеди-клубом» речь идёт не столько о карнавале, сколько о «карнавализации речи», как выразался М. Бахтин [Бахтин 1990: 470]. В отличие от собственно карнавала, который не является художественным зрелищем, но формой самой жизни, российский «камеди-клуб» есть одна из версий известного жанра «stand-up comedy» и в этом качестве — часть доходного отечественного шоу-бизнеса. Вместе с тем, этот жанр в той мере обнаруживает карнавализованность речи, в какой ему тоже присуща «своеобразная логика „обратности“ (à l'envers), „наоборот“, „наизнанку“, логика непрерывных перемещений верха и низа („колесо“), лица и зада, характерны разнообразны виды пародий и травестий, снижений, профанации, шутовских увенчаний и развенчаний» [Бахтин 1990: 16]. Все шутки «резидентов» камеди-клуба идут ниже пояса, но — и в этом их отличие от современных карнавалов — они знают чёткие политические границы и абсолютно комфортны для власти. Поэтому квалификация «Comedy Club» как «самого бунтарского жанра юмористических выступлений» [Лучшие шутки Comedy Club... б/д] является, конечно, не более чем само-рекламой.

Во всяком случае, власть ценит и приветствует смех, представленный данной передачей, в том числе, в качестве средства отвлечения от агрессивных и протестных настроений. В этом своем качестве отечественная версия «stand-up comedy» выполняет те же функции квази-карнавальной смеховой ритуализации социальной агрессии, какие в советское время выполнял КВН, откуда, как известно, и вышли резиденты «Камеди клуба»¹⁰. Следует только заметить, что аполитичность или системная лояльность смеха «stand-up comedy» не может служить заменой мощному ресурсу ослабления политической агрессии, который кроется в настоящем карнавале или в политической сатире. Комфортный для власти смех ещё не делает ее сильнее.

С другой стороны, собственно карнавальным смехом выступает лишь культурной альтернативой, но не исключением политической агрессии и насилия. «Примеров самой прямой связи между смехом и насилием, между карнавалом и авторитарностью слишком много», — замечает русский философ С. Аверинцев, критикуя известный бахтинский тезис о том, что за смехом никогда не таится насилие. И об этом, по словам С. Аверинцева, свидетельствует не только эпоха Петра I, но также фигура «великого карнавализатора» Ивана Грозного, создавшего «уникальную монашески-скоморошескую обрядность опричников» [Аверинцев 1992: 13]. Да и современные карнавалы, даже если они не связаны с прямым физическим насилием, практикуют насилие психологическое и вербальное. Власти имеют все основания опасаться амбивалентности карнавального Шута, который из «прививки» против смуты может в определённых условиях стать ее «возбудителем».

Спортивные зрелища

О том, что спортивные состязания есть альтернатива войне как средоточию агрессии и насилия, известно давно (Олимпийские игры). Сегодня эта функция спорта, как никогда, значима. Но очевидна и амбивалентность спорта как средства уменьшения (канализации) агрессии. Особенно ярко это видно в случае футбола, который Г. Просс не без основания назвал ритуальным действием, синхронизирующим жизненное время миллионов [Pross 1983: 11].

Футбол связан с насилием, так сказать, по праву рождения, поскольку он восходит к средневековым ритуальным сражениям, приуроченным к церковным праздникам. Эти сраже-

¹⁰ Неслучайно они были удостоены аудиенции у первого лица государства, по поводу чего метко было замечено, что «хорошо смеётся тот, кто смеётся вместе с президентом» [Медведев... 2011].

ния были соревнованиями между группами молодых людей (командами), представлявшими различные деревни или города. Овладение мячом в этих играх было типичной символизацией агрессии, связанной со сведением счетов по поводу застарелых споров и конфликтов. Но к началу 20 века эти ритуалы были переформатированы в собственно спортивные зрелища, отдалённо напоминавшие развлечения британской аристократии и ассоциировавшиеся с «викторианскими» добродетелями *fair-play* и «дисциплинированного» энтузиазма.

Однако генетическая связь футбола с агрессией не прерывалась никогда. С самого начала история этого вида спорта сопровождалась сообщениями о стычках между болельщиками, чему немало способствовал рост националистических (расистских) настроений в период до и между мировыми войнами. В послевоенное время эта агрессивность стала давать о себе знать с 70-х годов, на волне антииммигрантских настроений в Западной Европе. Но уже в 60-х годах в Англии возникает феномен «футбольного хулиганства», который некоторые авторы связывают не только с националистическими предрассудками, но и с «пролетаризацией» футбола, опосредованной телевизионной трансляцией матчей [Marsh et. al. 1996].

Таким образом, феномен «футбольного хулиганства» обнаруживает очевидную амбивалентность спортивной ритуализации агрессии в качестве средства ее смягчения. Причём этот феномен не является исключительно «английской болезнью», он представлен и в других странах, в том числе в России. Более того, в последнее время исследователи отмечают рост футбольного насилия, которое сопровождает как общение игроков, так и отношения между болельщиками.

Вместе с тем, уровень футбольной агрессивности существенно различается в зависимости от региональных особенностей. В некоторых европейских странах, в отличие от Англии, получил распространение «итальянский» стиль футбольной fan-культуры, для которого характерна неагрессивная квази-карнавальная театральность. В Дании, например, носителями такой культуры выступают так называемые «*Roligan*» (каламбурная аналогия с английским *hooligans*, где *rolig* значит «мирный») [Ibid.]. Различия между стилями поведения футбольных болельщиков обнаруживают существенное различие между ритуализацией и другими формами перформансного *смещения* (или «модуляции» в терминологии Э. Гофмана) агрессивного поведения. К этим другим формам можно как раз отнести стратегии театризации и «агонистизации»¹¹ (как это имеет место в спортивных состязаниях) агрессивных действий.

Футбол — это вообще большая политика. Конкуренцию между странами за право провести у себя международные матчи невозможно объяснить только соображениями краткосрочной экономической выгоды. Здесь важен символический капитал, который в долгосрочной перспективе может иметь и экономический эффект, но сразу же даёт эффект политический, сплачивая нацию и уменьшая агрессивный потенциал ее внутренних проблем. Именно на эту, ритуально-символическую сторону указывают многие авторы, анализирующие, к примеру, эффект от чемпионата мира по футболу 2010 года, состоявшийся в ЮАР.

Чемпионат позволил жителям этого африканского государства, пусть на время и только в пространстве спортивного праздника, почувствовать гордость за свою страну, принявшую первый чемпионат мира по футболу на Чёрном континенте, а также представить себя миру как единую нацию, а не как территорию, разделённую апартеидом по расовому признаку. Состоявшиеся в Сочи Олимпийские игры также несут в себе важный политический смысл, включая средства национального единения и смягчения внутренних конфликтов¹².

¹¹ Термин «агонистизация» мы употребляем, отталкиваясь от значений греч. слова *αγών*, означавшего любой вид состязательно-игровой деятельности, в том числе вербальной. Срав. англ. *agonistic* (участвующий в спортивном состязании, полемический).

¹² Это — один из лейтмотивов «Гимна Олимпиады в Сочи»: «В единстве наша сила, услышь меня Россия! / Довольно споров, не прикрываться форс-мажором. / Если каждый город от фауны до флоры, / Отбросив все дела и, на погоду не глядя, / Хором миллионов скажет «Да!» Олимпиаде!»

Вместе с тем не следует забывать, что способность спорта снижать социальную агрессию тоже обнаруживает свои пределы. Эмоционально и символически спланированная нация в период международных чемпионатов, спорт, во-первых, не способен надолго сохранить этот эмоциональный консенсус. Ведь турниры заканчиваются, и люди возвращаются в серую повседневность, где их встречают те же проблемы, от которых спортивные праздники только отвлекают, но не избавляют. Во-вторых, быстро обнаруживается и негативная сторона эмоционального единения на спортивных состязаниях: оно воспроизводит архаическую оппозицию «мы – они», которая в любой момент может обернуться не только оскорбительными лозунгами, но и реальными погромами, а те могут стать спусковым крючком для эскалации межэтнических или межнациональных конфликтов.

По замечанию Д. Кертцера, бразильца, например, во время международных футбольных матчей «ритуально выражают свой национальный шовинизм и враждебность по отношению к другим нациям» [Kertzer 1988: 129]. Аналогичным образом, когда западные индийцы побеждают британскую команду в игре в крикет, они переживают это как акт символического освобождения от колониального господства. Напротив, в случае поражения, их негативные эмоции могут достигать «точки кипения». Таким образом, «тот же самый ритуал, который служит замещению политической агрессивности, может служить и способом ее активизации» [Ibid.].

Новостные передачи

Тезис о том, что телевидение поощряет агрессивное поведение зрителей, хотя и не лишён оснований, все же не должен абсолютизироваться. Есть разные категории зрителей, есть разные жанры передач, наконец, есть разные культуры. Вполне возможно, что просмотр насилия по телевидению «содействует агрессии, по крайней мере, косвенно» и «снижает чувствительность зрителей к агрессии» [Старова б/д]. Но фактом остаётся и то, что ритуализация (и тем самым снижение) агрессии посредством медийных сообщений выступает одним из важнейших ресурсов современного социально-политического управления.

Г. Просс назвал способ подачи сообщений в СМИ «ритуализированной коммуникацией», способной управлять настроением широкой публики. Это касается не только юморин, эротики, спорта и «мыльных опер»; к важнейшим формам медийной ритуализации агрессии относятся выпуски новостей. Их можно определить как «ритуализированную коммуникацию посредством темпорально упорядоченного повторения комбинированных знаков и символов, как они имеют место в ритме выпуска номеров газет и последовательности передач в теле- и радиопрограммах» [Pross 1983: 8].

Ритуальность этому медийному жанру придают изобразительные стереотипы, повторяемость лиц, чередование тем, одна и та же последовательность рубрик и т. п. Но ритуальность заключена и в строгих критериях отбора информации. Прежде всего, это географический критерий: речь идёт о сосредоточенности на отечественных новостях и новостях из ближнего зарубежья, но также из культурно (исторически) близких или стратегически важных стран и регионов. Далее, важны темы, привлекающие широкое внимание: сенсационность, драматизм, конфликтность, личностная окраска событий. Это касается, прежде всего, разрушения живых и неживых объектов (убийства, покушения, катастрофы, несчастья и т. п.), а также происшествий, обнаруживающих внутреннюю драматическую структуру (интриги, заговоры, мятежи, революции и пр.).

Такая квази-сценическая препарированность (селективность) телевизионной информации дала основание немецким исследователям Т. Майеру и М. Кампманн назвать телевизионные выпуски новостей «социально-интегративным ритуалом» [Meuer, Kampmann 1998: 70–71]. Модератор «службы новостей», — замечают они, — подобно родительскому или магическому авторитету ведёт зрителя по лабиринту случившегося за день, упорядочивает хаос и

придаёт миру смысл. У каждого зрителя — масса проблем с домом и работой. Но вот в урочный час гражданин усаживается перед телевизором и как бы переносится в другой мир, который обрамляет его личные переживания. И этот гражданин узнаёт, что и у других людей нет денег, а если деньги есть, то счастья нет, а если есть счастье, то это все равно не спасёт от обещанного «конца света». Повсюду в мире несчастья и страдания, голод и наводнения, перевороты и убийства. Мир показывается зрителю как полный скрытых и явных угроз, но сразу же — и как исполненный надежды: пострадавшим помогут, кризисы разрешатся, от болезней найдутся лекарства, а войны закончатся миром. Ритуальность новостных передач усиливается заключительными фразами вроде «Развитие событий — в очередном выпуске новостей. До встречи!».

Вся структура «новостей» построена на игре двух базисных эмоций: беспокоящем страхе и успокаивающей надежде [Edelman 1988: 120]. На современного человека чередование указанных эмоций, а также повторяющиеся из передачи в передачу квазиритуальные формулы новостных модераторов оказывают столь же мощное суггестивное воздействие, какое, наверное, испытывал человек архаического общества, слушая магические заклинания местного колдуна. Новостные передачи внушают зрителю, что хотя проблем вокруг масса, но, в целом, ситуация находится под контролем компетентного правительства, и «гражданин Зритель» живёт не в самой плохой стране. Последнему убеждению как раз способствует информация о катастрофах и проблемах в других регионах мира, а также решительные лица местных политиков, строящих масштабные планы и устраняющих последствия очередной катастрофы.

Такого рода убеждение, неявно и продолжительно формируемое новостными передачами, существенно смягчает агрессивные импульсы зрителей, правда, если они питают доверие к источнику информации. Поэтому важно, чтобы государственные медиа формировали такое доверие, а это предполагает фактически надпартийный (общественно-правовой) статус информационных каналов. Если же он отсутствует или обесмысливается засильем рекламно-развлекательной продукции, то уровень доверия к новостной продукции таких СМИ существенно снижается.

Таким образом, «новости» как медийный жанр призваны спланировать, умиротворять и приободрять нацию. Они не просто дают информацию; одновременно они помещают сознание реципиентов в ритуальное пространство, которое всей системой своих стереотипов синхронизирует мозги миллионов людей. Ведь любая ритуализация означает синхронизацию субъектов, а темпорально упорядоченное повторение информации вроде новостных передач есть важнейшее средство такой синхронизации [Pross 1983: 8].

Риск этой ситуации состоит, однако, в том, что ритуальная «синхронизация» сердец в интересах нации легко обращается в манипулятивную «промывку мозгов» в интересах властвующих клик.

* * *

«Ритуализация политической агрессии» как научный концепт имеет то преимущество, что позволяет наглядно представить функциональное единство между такими, казалось бы, очень далёкими друг от друга образованиями социальной текстуры, как символические законы властей, демонстрации оппозиции, национальные праздники, террористические акты, карнавалы, футбольные матчи, выпуски новостей и пр. С другой стороны, этот концепт позволяет лучше понять сложность и риски дискурсивно-символических стратегий ослабления политической агрессии. Он показывает, в частности, что ритуальное «откровение» — это всегда палка о двух концах. С одной стороны, ритуал может обнажать невидимые связи, которые помогают маскировать фундаментальные противоречия общества и тем самым служить каналом отвода политической агрессии в безопасное для политической системы русло. Но ритуал может обнажать и сами эти противоречия, тоже невидимые в своей фундаментальности, и

тем самым не смягчать, а эскалировать конфликты, усиливать агрессию. В какой мере ритуальный дискурс способен снижать агрессивный потенциал конфликтов — это зависит, в конечном счёте, от политического искусства тех, кто здесь и сейчас пытается этими конфликтами управлять.

Аверинцев С. 1992. Бахтин, смех, христианская культура. — *М.М. Бахтин как философ*. — М.: Наука.

Аристотель. 1983. Аристотель. *Политика*. Соч.: в 4 т. — Т. 4. — М.: Мысль.

База данных ФОМ... б/д. *База данных ФОМ. Праздники памятные даты*. — Доступно: http://bd.fom.ru/cat/job_and_leis/lei_/. — Проверено: 10.03.2014.

Баландые Ж. 2001. *Политическая антропология*. — М.: Научный мир.

Бахтин М.М. 1990. *Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса*. 2-е изд. — М.: Худож. лит.

Блогеры... 2009. Блогеры: Путин в Пикалёво — спектакль удался (5 июня 2009) // *Закс.ру. политическая жизнь Северо-Запада*. — Доступно: <http://www.zaks.ru/new/archive/view/57504>. — Проверено: 10.03.2014.

В российском обществе нарастают агрессия... 2011. *В российском обществе нарастают агрессия, чувство несправедливости и стыда (23.06.2011)*. — Доступно: <http://dymovskiy.name/blog/analytics/4670.html>. — Проверено: 10.03.2014.

Веселова А. 2011. Власть позволяет выпустить пар (18.10.2011). — *Комментарии: comments.ua*. — Доступно: <http://politics.comments.ua/2011/10/18/295603/vlast-pozvolyaet-vipustit-par.html>. — Проверено: 10.03.2014.

Гражданский климат... 2011. *Гражданский климат. Опрос «ФОМнибус» 2–3 апреля 2011 г.* — Доступно: <http://bd.fom.ru/pdf/d15gk11.pdf>. — Проверено: 10.03.2014.

Добрынина Е. 2011. Назло дефолтам. Институт социологии РАН обнародовал результаты исследования «Двадцать лет реформ глазами россиян». — *Российская газета*. № 5515 (139). — 30.06.2011 — Доступно: <http://www.rg.ru/2011/06/29/sociologia-poln.html>. — Проверено: 10.03.2014.

Кертман Г.Л. 1998. День независимости России. — *База данных ФОМ. Праздники и памятные даты (07.06.1998)*. — Доступно: http://bd.fom.ru/report/cat/hist_ro/collapse_FSU/o837101. — Проверено: 10.03.2014.

Корб И.Г. 1906. *Дневник путешествия в Московию (1698 и 1699 гг.)*. — С.-Петербург: Издание А.С. Суворина.

Левада-центр... 2011. *Левада-центр о национализме в России (07.09.2011)*. — «Сова». Информационно-аналитический центр. — Доступно: <http://www.sova-center.ru/racism-xenophobia/discussions/2011/09/d22479/>. — Проверено: 10.03.2014.

Лоренц К. 1998. Так называемое зло. — Лоренц К. *Оборотная сторона зеркала*. — М.: Республика.

Лучшие шутки Comedy Club... б/д. *Лучшие шутки Comedy Club. Vol. 19*. — Комеди Клуб. Выпуск 19. — Доступно: <http://www.dvdserver.ru/video/13003119/>. — Проверено: 10.03.2014.

Медведев... 2011. *Д. Медведев: Мне нравится Комеди Клуб. Президент России в День смеха встретился с резидентами популярного комедийного шоу (01.04.2011)*. — Доступно: <http://old.er.ru/about/text.shtml?19/5089,110920>. — Проверено: 10.03.2014.

Опрос населения... 2010. *Опрос населения. «Марши несогласных» как форма протеста (24.06.2010)*. — Доступно: <http://bd.fom.ru/pdf/d24mnkfp10.pdf>. — Проверено: 10.03.2014.

Опрос населения... 2011. *Опрос населения. Уровень протестных настроений (12.05.2011)*. — Доступно: <http://bd.fom.ru/pdf/d18yupn11.pdf>. — Проверено: 10.03.2014.

Путин В.В. 2004. *Обращение Президента России Владимира Путина к гражданам России от 4 сентября 2004 года.* — Доступно: <http://archive.civitas-russia.ru/upload/publication/115126460055.htm> . — Проверено: 10.03.2014.

Садчиков А. 2002. Терроризм — опасность, которую отмечают и бедные, и богатые. — *Известия.* — 27 октября.

Старова О. б/д. *Средства массовой информации как источник агрессии.* — Доступно: <http://www.newsland.ru/news/detail/id/620496/> . — Проверено: 10.03.2014.

Dörner A. 1996. *Politischer Mythos und symbolische Politik. Der Hermann-Mythos: zur Entstehung des Nationalbewußtseins der Deutschen.* — Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Edelman M. 1988. *Constructing the Political Spectacle.* — Chicago-London: The University of Chicago Press.

Kertzer D.I. 1988. *Ritual, Politics, and Power.* — New Haven & London: Yale University Press.

Marsh P., Fox K., Carnibella G., McCann J. and Marsh J. 1996. *Football Violence in Europe. A Report to the Amsterdam Group (1996).* — Доступно: http://ihs.mysteria.cz/football_violence.pdf . — Проверено: 10.03.2014.

Meyer Th., Kampmann M. 1998. *Politik als Theater. Die neue Macht der Darstellungskunst.* — Berlin: Aufbau-Verlag.

Michaels A. 1999. «Le rituel pour le rituel» oder wie sinnlos sind Rituale? — *Rituale heute: Theorien – Kontroversen – Entwürfe.* — Hrsg. Corina Caduff: Joanna Pfaff-Czarnecka. — Berlin: Reimer.

Moles A.A. 1983. Rituale der Massenkommunikation im Alltag. — *Rituale der Medienkommunikation. Gänge durch den Medienalltag.* — Pross H., Rath C.-D. (Hrsg.). — Berlin: Verlag Guttandin & Hoppe.

Moore S.F. 1975. Uncertainty in Situations: Indeterminacies in Culture. — *Symbol and Politics in Communal Ideology: Cases and Questiones.* — Moore S.F., Myerhoff B. (ed.). — Ithaca: Cornell University Press. — P. 210–240.

Moore S.F., Myerhoff B. 1977. Introduction: Secular Ritual: Forms and Meanings. — *Secular Ritual.* — Moore S.F., Myerhoff B. (ed.). — Amsterdam: van Gorcum.

Pross H. 1983. Ritualismus und Signalökonomie. — *Rituale der Medienkommunikation. Gänge durch den Medienalltag.* — Pross H., Rath C.-D. (Hrsg.). — Berlin: Verlag Guttandin & Hoppe.

Speitkamp W. 1994. «Erziehung zur Nation». Reichskunstwart, Kulturpolitik und Identitätsstiftung im Staat von Weimar. — *Nationales Bewußtsein und kollektive Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewusstseins in der Neuzeit 2. Herausgegeben von Helmut Berding.* — Frankfurt am Main, Suhrkamp. — S. 541–580.

Turner V. 1972. Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage. — *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach.* — New York: Harper and Row.