

© *Поletaева Ю. Г., 2012*

РИТУАЛЬНЫЙ СИМВОЛ КАК «СЛОЖНАЯ» СИСТЕМА

Аннотация. В статье обсуждается вопрос о необходимости системной и динамической интерпретации ритуального процесса в контексте перехода от первобытности к цивилизации. Раскрывается роль ритуала как протоформы (кода) в становлении новой социальной организации (ранней цивилизации). В качестве кода рассматривается ритуальный символ. Это позволяет представить данный процесс не как промежуточный, образованный взаимоналожением старого и нового, а как относительно самостоятельное образование – систему динамического характера с имманентными ей и «сложными» законами функционирования.

Ключевые слова: культура, история, цивилизация, системный подход, ритуал, символ, ритуальный символ, код.

© *Yu. Poletaeva, 2012*

RITUAL SYMBOL AS A «COMPLEX» SYSTEM

Abstract. The article covers the question of system and dynamic interpretation of rituals in the period of transition from primitive society to civilization. The author discloses the ritual role as a protoform (a code) in the process of a new social organization emerging (the early civilization). The ritual symbol is considered as a ritual code. The author states that the given process is a relatively independent phenomenon, but not an intermediate one. It is mentioned that the phenomenon is represented as a dynamic system with immanent and «complicated» laws of functioning.

Key words: culture, history, civilization, system approach, ritual, symbol, cultic symbol, code.

Вопрос о ритуале как о семиотическом образовании, по нашему мнению, должен быть переведен в контекст динамического, «сложного» аспекта данного культурно-исторического образования. Избегая преформистских интерпретаций данных положений, мы хотим подчеркнуть, что в становлении систем различного типа (социально-исторических, конкретно-научных) большую роль играют коммуникативные механизмы прямой и обратной связи. Рассмотрим ритуальный символ в качестве некоего кода, играющего значительную роль на ранних этапах становления цивилизации.

Теоретико-методологические основы исследования ритуала сложились в работах Дж. Дж. Фрезера, А. Ван Геннепа, О. М. Фрейденаберга, Б. Малиновского, Э. Б. Тайлора, В. Тэрнера, М. Элиаде. Различия в подходах к проблеме ритуала можно свести к следующим противопоставлениям: рациональное – иррациональное, практическое – символическое [1, с. 16–17; 25–29]. Первоначальная концепция сложилась в русле эволюционизма. Согласно Э. Б. Тайлору, ритуал представлял собой одну из первых попыток рационального объяснения окружающего мира, «первобытную гносеологию» [5, с. 136–138]. Данного положения придерживался также Дж. Дж. Фрезер. Он выделил два этапа развития, характерные для первобытного мышления, – магию и религию [8; 9]. В основе магии

лежит принцип мышления, подобный научному, согласно которому признается наличие причинно-следственных связей, а также единообразие действие различных сил природы. На определенном историческом этапе магия уступила место религии. Рациональное объяснение ритуала опирается на положение о том, что ритуал представляет собой объяснительную модель происхождения мироздания. Мифо-ритуальная картина мира в качестве объяснительной модели упорядочивала действительность, задавала основные категории ее первобытного понимания. Магия и религия представляли собой формы объяснения мира и являлись продуктом различного исторического опыта.

В рамках другого подхода к объяснению ритуала предметом основного внимания становится ритуал как система социальных «практик». Этот подход представлен в трудах М. Мосса, который рассматривал соотношение рационального и иррационального в структуре ритуала как соотношение внутри социального целого, подобного знаку, представляющему собой единство означаемого и означающего [4, с. 225]. Посредством ритуала человеческий коллектив осуществлял контроль, сохранение и воспроизводство основных ценностей. Такой взгляд на природу ритуала предполагал взаимосвязь символического и практического в жизненном пространстве коллектива. «Символичность ритуала, его преимущественная ориентация на ценности знакового характера вовсе не свидетельствует о полном отсутствии практических функций. Они проявляются хотя бы в плане перераспределения материальных ценностей, что происходит не только в ритуалах типа погача, но практически во всех обрядах, включающих жертвоприношение, обмен и подобные процедуры. Можно также вспомнить, что в ряде конкретных традиций с помощью ритуалов совершалась регуляция экономической и экологической сфер жизнедеятельности» [1, с. 30].

Важным аспектом ритуала является механизм символической идентификации индивида. Символическая идентификация включает в себя две противонаправленные тенденции: дистанцирование и аппроксимирование. К дистанцированию относится поддержание иерархии социальных статусов; подавление импульсивности поведения и канализирования эмоций; социальная психогигиена. Аппроксимирование предполагает устранение дистанций посредством ряда символических практик: групповой солидарности, интериоризации социокультурных норм, сигнификации (создание знаков с их значением и смыслом) исторически выработанных культурных значений, установления информативного и психоэмоционального контакта с прошлым, инициации, то есть закрепления за индивидом новых социальных ролей как средства включения в группу.

Во многом подобным вышеизложенному является определение ритуала, данное В. Тэрнером: «Ритуал – это стереотипная последовательность действий, которые охватывают жесты, слова и объекты, исполняются на специально подготовленном месте и предназначаются для воздействия на сверхъестественные силы или существа в интересах и целях исполнителей» [6, с. 32]. Другими словами, ритуал – это устойчивый, повторяющийся порядок коллективных манипуляций с целью воздействия как на божество, так и на поведение отдельного человека. Согласно В. Тэрнеру, технический аспект ритуала является необходимой его частью.

В работах М. Мосса, последователя Дюркгейма и Малиновского, мы видим прямое указание на технику и ее особенности в ритуале. У М. Мосса понятие «техники» фиксирует специфический объект социального, а именно телесность человека. Тело человека – это «технический объект». М. Мосс указывает: «Я называю техникой традиционный действенный акт (и вы видите, что в этом отношении он не отличается от акта магического, религиозного, символического)... Но какова разница между религиозным, символическим, юридическим, коллективным, моральным, традиционным, действенным актом, с одной стороны, и традиционным техническим актом с другой стороны?»

...В таких обстоятельствах можно просто утверждать: мы имеем дело с техниками тела. Тело есть первый и наиболее естественный инструмент человека. Или, если выражаться более точно и не говорить об инструменте, можно сказать, что первый и наиболее естественный технический объект и в то же время техническое средство человека это его тело. До инструментальных техник существует совокупность техник тела» [4, с. 242]. Выражением данной связи, согласно М. Моссу, является «тотальный человек» – нечто, находящееся «между» обществом и индивидом, психологический посредник между ними. В использовании своего тела «тотальный человек» подчиняется подражанию и воспитанию. В социальной теории такую технику определяют как *habitus*. Она означает продукт инкорпорирования объективных структур общества, организующих действие и восприятие человека. Другими словами, *habitus* выражает априорные внутренние или поведенческие предпосылки деятельности человека. По своей сути, «габитус» выражает вертикальные связи и отношения, организующие действие человека [4, с. 246]. Таким образом, можно утверждать, что компоненты ритуала – символ и техника – раскрывают архетип вертикальной связи составляющих сообщество индивидов (мир «жизни») с обществом как целым, обособленным от индивидов и представленным «миром предков», тотемом (мир «смерти»). Это целое, возникающее в контексте вертикальной связи между человеческой реальностью («жизнью») и родовым первоначалом («смертью»), получает характер «сложной» системы. Качество системности, с нашей точки зрения, есть проявление техники (технического) в структуре ритуала. Такая связь характеризуется единством, особым образом организующим действие, а также восприятие человеком социальной и естественной среды. Символ, его онтологическая составляющая в виде оппозиции жизни/смерти, становится прообразом (социальной) организации вертикального типа. Исходя из вышесказанного, мы считаем, что технико-символическая структура ритуала представляет собой принципиальную схему (организацию) последовательного рационального управления поведением членов сообщества в пространстве и времени ритуального действия.

Исходя из вышеизложенного, можно говорить о целостности «сверхчувственного, сложно-разделенного, дистанцированно-связного, динамического бытия» ритуального символа [3, с. 11].

Исходя из описанного так ритуального символа, ритуал может рассматриваться как социокультурная матрица ранней цивилизации, определяемой Льюисом Мэмфордом как мегамашина, а сама мегамашина – как социальное изобретение. Понятие социального изобретения введено в научный оборот в работах Г. Гарда для выявления механизма социальной эволюции. По его мнению, социальная эволюция происходит посредством чередования двух процессов: изобретения и подражания. Социальное изобретение имеет двойственный, индивидуально-коллективный характер. Посредством этого понятия осуществляется фиксация базовых условий кодирования индивидуального поведения в рамках коллективного действия.

Ритуал является наиболее массовым, регулярно воспроизводимым коллективным действием, обладающим высшим социальным значением, заключает в себе код (образец, стереотип) других коллективных и индивидуальных действий с убывающим социальным значением (по шкале «сакральное-профанное») и потому представляет собой матрицу для различного рода социальных изобретений. Ритуальный символ – матрица потенциального социального изобретения, раскрывает следующие признаки организации: 1) синкретичность коллективного действия, удерживающая индивидуальные различия и отклонения в рамках целого, 2) способ адаптации коллектива, социальной группы к изменениям окружающей среды, 3) осуществление нового, 4) искусственный характер новообразований.

Таким образом, учитывая положение о социальном изобретении как потенциальной способности ритуала приспособляться к любым, вплоть до радикальных, переменам условий существования, можно заключить, что возникающая социальная организация вертикального типа – это новое пространство социальности, в котором рождается миф системы. Миф системы, основанием которой является ритуальный символ, представляет собой мир абстрактных смыслов (идей), форм сверхиндивидуального (общего как такового), отвлеченных от массива реальных актов социальных взаимодействий и получающих максимально высокую ценность по вертикальной шкале значений «трансцендентное – реальное». Это – надгрупповой уровень социальных взаимодействий, заключающий в себе универсальные принципы новой социальной организации. Денотатом системы как мифа является «мир смерти», область родовых первоначал, тотем, занимающий позицию сакрального «верха» в социокультурной вертикали по отношению к земному основанию, «низу», где размещается мир человеческой повседневности, «мир жизни».

Исходный пункт описания ритуального символа как матрицы социального изобретения новой социальной организации – анализ ритуалов «перехода», описанных А. Ван Геннепом и В. Тэрнером. В исследовании «Обряды перехода» (1908) А. Ван Геннеп указывает на важную особенность в жизни сообщества: на ранних стадиях культуры жизнь сообщества заключается в последовательных переходах от одного состояния к другому, опосредованного символами. В частности это видно на примере перехода от профанного состояния к сакральному. Человек с помощью восприятия и собственной оценки оказывается «обернувшимся вокруг самого себя»: он смотрит на сакральное, будучи в состоянии светском, и наоборот» [2, с. 17]. При этом конец одного состояния означает начало другого. Данное изменение представляет собой систему, обладающую единством.

Переход от профанного состояния к сакральному А. Ван Геннеп называет «кругом вращения» [2, 16]. Он выполняет регулятивную функцию в жизни сообщества. Существенно, что обряды перехода направлены на смягчение противоречий, нарушений норм и их последствий для общества. Основным параметром ритуала, по мнению В. Тэрнера, следует считать состояние разделения, границы («лиминальность») и восстановления («коммунитас») [6, с. 168, 170]. Это накладывает особенность и на семантическую структуру ритуала. Выделяя экзегетический, операционный и позиционный параметры ритуального символа, В. Тэрнер приходит к выводу: символ является не только фактором знания. «В близнечных обрядах мы встречаемся, по сути, с приручением тех диких импульсов – сексуальных и агрессивных – которые, как считают ндембу, присущи людям наравне с животными. Нерастроченная энергия, высвобождаемая откровенной символикой сексуальности и враждебности между полами, направляется на высокие символы, представляющие структурный порядок, а также ценности и достоинства, которые служат основой этого порядка» [2, с. 168]. Таким образом, символы в ритуале выражают и направляют не только умственную деятельность человека, но и естественные проявления жизни.

Согласно В. Тэрнеру, ритуалы «перехода» состоят из трех фаз: разделение, грань (порог), соединение. Первая фаза – разделение. Она включает в себя «символическое поведение», разрушающее связь личности с группой, и, более того, связь личности с культурой. Вторая фаза предполагает промежуточный, «лиминальный» характер ритуального субъекта. Такое положение двойственно. Это весьма неоднозначная позиция, поскольку участник ритуала – субъект культуры, которая существует вне времени. И, наконец, третья фаза – фаза восстановления, воссоединения. «Ритуальный субъект – личность или группа – опять обретает сравнительно стабильное состояние и благодаря этому получает vis-a-vis к другим правам и обязанностям четко определенного и «структурного» типа» [2, с. 169]. Собственный вклад В. Тэрнера заключается в толко-

вании свойства «лиминальности» (порогового состояния) и введении понятия «коммунитас». Тэрнер устанавливает два главных типа лиминальности: а) повышение статуса; б) перемена статуса. Особенность лиминальных субъектов состоит в том, что они находятся в состоянии, фиксируемом как «между». В. Тэрнер пишет: «Лиминальные существа ни здесь, ни там, ни то, ни се; они – в промежутке между положениями, предписанными и распределенными законом, обычаем, условностями и церемониалом... Так, лиминальность часто уподобляется смерти, утробному существованию, невидимости, темноте, двуполости, пустыне, затмению солнца или луны» [2]. Однако, несмотря на неоднозначность такого положения, «коммунитас» представляет собой социальные отношения, обладающие сакральным статусом. Данная позиция формируется в процессе перехода от прежнего социального положения к новому. Именно здесь находит свое выражение сущностная и родовая связь между людьми. Таким образом, общность порождает отношения, выраженные в форме оппозиций: высокое/низкое и сакральное/обыденное. В. Тэрнер утверждает, что противоположные элементы оппозиций «взаимно необходимы и формируют друг друга» [2, с. 171].

Следовательно, для функционирования общества необходимы две противоположные модели отношений:

1) общество как структура правовых, политических, экономических отношений, где, как указывает В. Тэрнер, «личность лишь неясно угадывается, заслоненная социальным персонажем» [2];

2) общество как коммунитас, где индивид принадлежит единому человеческому коллективу.

Первая модель утверждает дифференциацию и иерархическую систему социальных позиций, закрепленных социальными институтами. Вторая модель отображает общество, представляющее собой искусственно созданную недифференцированную и гомогенную совокупность. В таком обществе связи и отношения носят искусственно созданный интегративный характер. Сообщество индивидов, представляющее вторую модель, становится организацией. Последняя является посредником в общественных трансформациях, которые охватывают культурное, политическое и экономическое измерения жизни. Во второй модели представлена символическая организация. Она создана в ритуалах «перехода», является социально-техническим устройством по воздействию на сознание и психику индивидов, на их установки и императивы, на их поведение.

Ритуальный символ как матрица социального изобретения, появившаяся в период перехода от первобытности к цивилизации, стимулировал возникновение следующих свойств переходности: (1) превращение общности людей в тотальную общность и (2) десакрализацию. Рассмотрим их подробнее. В первом случае речь идет об абсолютной, идеальной «общине общин». Вместе с тем В. Тэрнер указывает, что такой общности сопутствуют онтологическая «пустота», отсутствие времени, «пустыня бесстатусности», обуславливающие полную «ничтожность» индивида, его абсолютную подчиненность онтологическому «верху». Напротив, в работе А.Б. Франца такого рода общность характеризуется как фактор, порождающий чувство принадлежности к коллективному единству и новую систему этических принципов. «Внутри лиминальной группы возникают отношения бескорыстного товарищества, взаимоподдержки, взаимопомощи... Именно здесь, в пороговом состоянии внеструктурности, состоянии лишения любых социальных статусов и различий – дух всеобщности и единства...» [7, с. 94]. Необходимо указать на целостность человеческого коллектива, в которой зафиксирована указанная двойственность, вызываемая переходом от низшего статуса к высшему. В процессе перемены статуса раскрывается особенность власти в рассматриваемый период: она представляет собой право старейшины или вождя распоряжаться жизнью и смертью человеческой

«массы». На стадии перехода вождь является и богом, то есть обитателем «верха», и одновременно реальным индивидом. Как властвующий, он является представителем «мира смерти» в структурах повседневности, управляющим началом жизненных процессов. Таким образом, тотальная общность характеризуется появлением бога-вождя. Этот процесс начало возникновения нового вертикального измерения жизни коллектива, которое обладает свойствами целостности и системности.

ЛИТЕРАТУРА:

1. *Байбурин А.К.* Ритуал в традиционной культуре. СПб.: Наука, 1993.
2. *Ван Геннеп А.* Обряды перехода. М.: Восточная литература, 1999.
3. *Кемеров В.Е.* Единство знания: традиции и перспективы // Социумы, № 18. 2010. – С. 11.
4. *Мосс М.* Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. – М.: Восточная литература, 1996.
5. *Тайлор Э.Б.* Первобытная культура. М.: Наука, 1989.
6. *Тэрнер В.* Символ и ритуал. М.: Изд-во вост. литературы, 1983.
7. *Франц А.Б.* Политическая анатомия морали. – Екатеринбург: УрО РАН, 1993.
8. *Фрезер Дж. Дж.* Золотая ветвь: Исследование магии и религии. – М.: Политиздат, 1980.
9. *Кобцева Н.Е.* Весенний праздник чувашей Башкортостана // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Лингвистика. 2010. № 3. – С. 219.
10. *Ковалева Т.А.* Концептуальные особенности английских фразеологических эвфемизмов (на примере лингвокультурного поля CRIME) // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Лингвистика. 2008. № 2. – С. 63–68.