

## РИТУАЛ КАК СТРУКТУРА: ПРОБЛЕМА ИНТЕРПРЕТАЦИИ СМЫСЛА

*Исследование проведено при поддержке гранта Президента РФ МК-1872.2013.6.*

Целью данной статьи выступает анализ структуралистских концепций, исследующих ритуал с точки зрения поиска его универсальной структуры, что в дальнейшем позволило бы создать единую методологию интерпретации смысла ритуального действия. В результате исследования автор приходит к выводу, что двойственная природа ритуального акта не дает возможность выделить ту константу в структуре ритуала, которая позволила бы однозначно решить проблему интерпретации ритуала. Однако определяемый представителями структурализма синтаксис ритуального акта позволяет систематизировать уровни ритуального действия, за счет чего возможно осуществить синтез предложенных процедур интерпретации ритуала.

**Ключевые слова:** ритуал; структурализм; структура; сакральное; мифология; интерпретация; герменевтика.

Феномен ритуала и связанные с ним понятия жертвенности, сакрального и профанного миров и пр. являются одними из центральных мотивов не только в архаических культурах или христианской мифологии, но и значимы для современной парадигмы коммуникативной онтологии, отражающей основные следствия постметафизического поворота в философии. С этой точки зрения представляется актуальной задача выявления специфики рассмотрения новой онтологии смысла ритуального действия, ее роли в формировании основ лингвистического решения проблемы интерпретации ритуала, когда ритуал становится структурным элементом повседневности. Целью данной статьи является раскрытие одного из аспектов рассмотрения ритуала в современной философии – с точки зрения его структуры как уникального кода, разгадав который, можно создать универсальный метод его интерпретации.

Для рассмотрения ритуала в качестве структуры необходимо прояснить понятие ритуала и связанных с ним категорий. В самом традиционном смысле ритуал можно обозначить как часть вечного, которая существует здесь и сейчас, вырывая человека из сферы обыденного к трансцендентному. Таким образом, особое значение уделяется категории перехода, который происходит во время ритуала, в результате чего осуществляется «переход из одной мифологически-религиозной зоны в другую» [1. С. 117]. Этот переход с неизбежностью влечет за собой внутренние и внешние трансформации для его участников, чье наличное бытие разделяется им на определенные периоды и этапы. А. ван Геппен была предложена схема ритуалов перехода, которая «теоретически состоит из обрядов прелиминарных (отделение), лиминарных (промежуток), постлиминарных (включение)» [2. С. 15]. Если в качестве неотъемлемой части ритуального акта подразумевается внутреннее изменение, которое влечет за собой внешнее, то следует признать, что все ритуалы являются в каком-то смысле ритуалами перехода и укладываются в предложенную схему. Жертвоприношение в данной схеме играет роль цены за этот переход.

Однако следует уточнить возможные интерпретации категории сакрального в ритуальном акте. Для архаического человека, во времена господства мифо-

логического мышления, этот переход носил иной характер, нежели для современного человека. Ранее мир сакрального и профанного были гораздо ближе друг к другу, но, тем не менее, граница обозначена и для современного дексакрализованного мира. «Каждый магический ритуал имеет свое название, свое время и место, соответствующие плану работ, и четко выделяется на фоне повседневной деятельности» [3. С. 33]. Для современного человека, мир которого не пронизан сакральным, действие которого осознанно и носит рациональный характер, разрыв между сакральным и профанным более очевиден. Хотя зачастую ритуальные действия, которые регулярно выполняются современным человеком, являются десакрализованными ритуалами, которые в прошлом имели и собственную мифологию, и особое время и место исполнения. Таким образом, при интерпретации ритуальных актов следует проводить различие между архаическими ритуалами и современными, учитывая происходящие изменения и в структуре ритуала, и в его эффектах. Выделение универсальной структуры ритуального акта, действенной для современных и архаических ритуалов, позволило бы избежать подобных затруднений при интерпретации.

С точки зрения рассмотрения ритуала как особой структуры, одной из наиболее знаковых фигур является В.Я. Пропп, который отказался от исторического и генетического метода исследования в пользу синхронического структурного анализа, реализованного им сначала на материале сказок, а потом на примере праздников, которые также являются формами ритуальной деятельности. Прежде всего, исходя из идей В.Я. Проппа, можно говорить о внеисторическом характере ритуала, и в этом смысле сама структура и внутренняя цель ритуального действия остаются неизменными. Как следствие, структурный анализ позволяет выделить эту общую структуру, что, в свою очередь, дает возможность однозначно и ясно интерпретировать ритуалы. Но последний вывод не соответствует действительности в силу самой сути ритуала. Анализируя праздники в работе «Русские аграрные праздники» [4], Владимир Яковлевич так же, как и в случае сказок, утверждает наличие некой константной части. Выделяя некоторые функции (которые как раз и являются теми элементами-

константами, которые свойственны всем ритуалам), В.Я. Пропп фактически вводит классификацию ритуалов, этим осуществляя структурный анализ, что он делал ранее на примере сказок. «При всех отличиях в деталях мы устанавливаем типичное сходство форм обряда в разные сроки. <...> Объясняя отличия, мы не решаем самой проблемы о происхождении и исконном смысле аграрных праздников. Поэтому раньше, чем решить вопрос о множестве и различиях, необходимо решить вопрос о единстве и сходстве, которое объясняет это множество» [4. С. 101, 102]. Но в отличие от сказок ритуал является одновременно и знаком, и средством, в том смысле, что любой ритуал помимо содержания в себе некоего сообщения-символа, имеет силу или интенцию для того, чтобы изменять настоящее и будущее и собственно осуществлять переход. Таким образом, утверждается некая единая структура для любого ритуального действия, но за счет двойственности функций ритуала, а как следствие, множественности смыслов, нельзя с полной уверенностью говорить об однозначной процедуре интерпретации ритуала, а только о классификации. Более того, анализируя работы В.Я. Проппа, следует указать, что его поиск единой структуры ограничивается скорее внешним планом выражения ритуала, нежели внутренней интенцией и сообщением, что объясняется как раз тем, что интерпретация ритуала не являлась основной задачей для исследователя, хотя он и зафиксировал многоуровневость данного феномена. В связи с концепцией В.Я. Проппа следует упомянуть и идеи К. Бремона, который подверг критике подход Владимира Яковлевича к функциям языка. В работе «Структурное изучение повествовательных текстов после В. Проппа» [5] он утверждает, что помимо функций, нам необходимо выделять более крупные элементы структуры, которые он называет последовательностями. «Почти все последователи Проппа почувствовали необходимость ввести наряду с наименьшей (функция) и наибольшей (“ход” из тридцати одной функции) повествовательными единицами промежуточные группировки, где функции объединялись бы в пары или в триады и были бы связаны парадигматическими и синтагматическими отношениями: таково, например, отношение <...> последовательность возможность действия / ее реализация в форме поступка / результат» [Там же. С. 478]. Это укрупнение имело своей целью отказаться от финализма, который утверждает В.Я. Пропп при анализе волшебной сказки. Клод Бремон расширяет сферу своего исследования на все повествовательные тексты, вследствие чего предзаданность результатов, которая есть в сказке, перестает реализовываться. Это замечание справедливо и для ритуалов, так как возможные действия (пусть они и предзаданы) не всегда приводят к тому результату, который задумывался изначально.

Еще одним исследователем в традиции структурализма, который рассматривал ритуал, являлся Ролан Барт. Он был одним из тех мыслителей, которые окончательно утвердили мифологическую природу ритуала, называя последний «материальным носителем мифического сообщения» [6. С. 77]. С одной сто-

роны, связывая миф и ритуал, Р. Барт позволяет перейти к новому уровню осмысления ритуального действия, а с другой стороны, понимая «миф» как вторичную семиологическую систему, исследователь ошутимо сужает смысл и функции ритуала. Ритуал в этом значении становится лишь элементом в структуре мифа и лишается реальной действительности. По сути, Р. Барт делает ритуал таким же конструктом и продуктом человеческого сознания, как и миф, придавая ему негативную смысловую нагруженность. Ритуал Р. Барта лишен связи с трансценденцией, представляясь пустой оболочкой, служащей основой для конструирования мифов. Как следствие, ритуал, «лишенный Бога» [7. С. 138], является достаточно простым объектом для интерпретации. В контексте данного исследования важным представляется иная идея в концепции Р. Барта. Структура мифа и то, как он его определял, во многом соответствует тому, что было зафиксировано выше в качестве характеристик ритуала. Во-первых, это представление Р. Барта о мифе как об особом виде коммуникации, который несет в себе сообщение и обладает интенцией для того, на кого это сообщение направлено. Во-вторых, важен тот смысл, который вносит Р. Барт в так называемый метаязык. Если обратиться к той схеме мифа, которую он предложил в работе «Мифологии», опираясь на концепцию знака Ф.Д. Соссюра, «миф представляет собой особую систему и особенность эта заключается в том, что он создается на основе некоторой последовательности знаков, которая существует до него; миф является вторичной семиологической системой. Знак (то есть результат ассоциации концепта и акустического образа) первой системы становится всего лишь означающим во второй системе» [6. С. 78]. То есть вводятся понятия языка-объекта и метаязыка, и в последней описанной схеме миф является метаязыком. Если обратиться к тому определению ритуала, которое было сформулировано ранее, то последний является также особой коммуникацией, несущей в себе сообщение, обладающей собственной интенцией, а также он выступает метаязыком в том смысле, что он есть язык, на котором говорят о языке-объекте или, как его определил Р. Барт, «метаязык есть система, план содержания, которой сам является знаковой системой; это семиотика, предметом которой является семиотика» [8. С. 158]. И с этой точки зрения, во-первых, происходит расширение тех коммуникаций, которые можно назвать ритуалом, а во-вторых, при исследовании и интерпретации метаязыка «незачем интересоваться строением языка-объекта, учитывать особенности языковой системы; он берет языковой знак в его целостности и рассматривает его лишь с точки зрения той роли, которую он играет в построении мифа» [Там же. С. 79].

Таким образом, для процедуры интерпретации ритуала в концепции Р. Барта можно выделить два плана в структуре ритуала. Первый – внешний, который без внутреннего плана является одноуровневой системой. Второй – внутренний, который использует первый для конструирования собственного смысла, и если первый является относительно произвольным, то у второго есть внутренняя цель и интенция. Таким

образом, основная сложность при интерпретации ритуала также заключается в его двойственности, следовательно, уже изначально возможно говорить об отсутствии единственного способа истолкования и понимания любого ритуального действия, и как следствие фиксируется неопределенность интерпретации.

Структуру коммуникации развил в своих работах Роман Осипович Якобсон, который разрабатывал славянскую сравнительную поэтику на основании анализа языка. Следует отметить, что Р.О. Якобсон рассматривал исключительно вербальную коммуникацию, однако его схему речевой коммуникации можно применять с определенными ограничениями и для невербальной коммуникации. Как и остальные структуралисты, он искал общее в языковой структуре ритуальных практик, таких как тосты, праздничные речитативы и пр. В результате Р.О. Якобсон представляет схему речевой коммуникации через категории адресат, контекст, сообщение, контакт, код [9. С. 198]. Он дополняет ее языковыми функциями: коммуникативной (референтивной), апеллятивной, поэтической, экспрессивной, фатической, метаязыковой [Там же. С. 203]. Роман Осипович концентрирует свое внимание на поэтической функции языка. В контексте данного исследования наибольший интерес представляет фатическая функция, которая доминирует в некоторых ритуальных коммуникациях, так как целью ритуала зачастую является не донесение содержания некоторого сообщения, а установление контакта и направленность на его поддержание. С этой точки зрения, фатическая функция «осуществляется посредством обмена ритуальными формулами или даже целыми диалогами, единственная цель которых – поддержание коммуникации» [Там же. С. 201]. Выделение подобной функции в структуре ритуала как коммуникации дает возможность исключить из сферы интерпретации те ритуалы, в которых доминирует данная функция.

Примером решения проблемы интерпретации ритуала через поиск универсальной структуры может служить и концепция Э. Лича, который понимал ритуал максимально широко, не ограничиваясь лишь религиозной сферой. Также он не разделял понятия «обряд» и «ритуал» и основным объектом своего изучения сделал разнообразные обряды перехода. «Во всех человеческих обществах в подавляющем большинстве случаев ритуалы – это «обряды перехода», отмечающие пересечение границы между одной социальной категорией и другой» [10. С. 47]. Обряд – это безвременье, когда социальный пространственно-временной континуум прерывается и человек – участник того или иного перехода – оказывается вырван за пределы своего обыденного уклада жизни. Именно поэтому то, что именуется сферой сакрального, по мнению Э. Лича, есть вырывание из обыденности. Однако, даже при понимании сакрального как вырывания из контекста обыденного, и сакральное, и профанное являются двумя зонами социального пространства-времени.

Таким образом, Э. Лич максимально отходит от религиозно-трактовки ритуала, так же как и предшествующие мыслители, обращая внимание

прежде всего на его социальные функции. С этой же спецификой рассмотрения ритуала данным исследователем связано и то, что он рассматривает обряд как материализацию ментального, которая играет чрезвычайно важную роль, так как «переводя идеи, т.е. продукты разума, “ментифакты”, в материальные объекты “вне нас”, мы придаем им относительное постоянство и в этой постоянной материальной форме можем подвергнуть их техническим операциям, которые недоступны разуму, если он действует сам по себе» [10. С. 48]. И далее, для того чтобы понять, как расшифровать послание, заложенное в ритуале, Э. Лич вводит две бинарные оппозиции: знак – символ и метонимия – метафора соответственно. В каждом ритуале есть некоторый код, который возможно расшифровать лишь будучи в его контексте. Но при этом внутри религиозных ритуалов, «прибегая к символам (метафорам) – в отличие от сигналов, естественных индексов и знаков, – мы используем свое воображение, чтобы связать вместе две сущности или два ряда сущностей (материальных или абстрактных), которые обычно принадлежат к совершенно разным контекстам» [Там же. С. 51].

Таким образом, отвечая на вопрос о том, как истолковать послание, заложенное в ритуале, Э. Лич говорит о «сгущении опыта». Соответственно, мыслитель дает следующее правило для дешифровки послания, заложенного в тексте ритуала: «Знаки и символы передают смысл, когда они сочетаются друг с другом, а не тогда, когда представляют собой наборы бинарных знаков в линейной последовательности или наборы метафорических символов, связанных единой парадигмой. Говоря иначе, мы должны много знать о данном культурном контексте, о «художественном оформлении сцены», прежде чем сможем хотя бы начать расшифровывать послание» [Там же. С. 116]. Слабость подобной предпосылки заключается в немотивированных допущениях. Во-первых, допущение о том, что невербальная коммуникация всегда имеет упрощенный синтаксис, во-вторых, что ритуал есть невербальная коммуникация.

Подобные процедуры интерпретации были предложены еще одним известным представителем структурализма, который занимался исследованием феномена ритуала, – К. Леви-Строссом. И хотя в его работах ритуал занимает далеко не центральное место, тем не менее он уделял ему достаточно внимания, так же как и Р. Барт, связывая его с мифологией. Клод Леви-Стросс разделяет две системы – систему наименований (которая образует систему терминов) и систему установок. Первая более ясна и понятна, так как именно система наименований служила объектом изучения для большинства исследователей. В свою очередь, установки, образующие вторую систему, не столь однозначны и бывают двух видов: «прежде всего установки неясные, неотстоявшиеся и лишенные характера определенных институтов, о которых можно сказать, что в психологическом плане они являются отражением или порождением терминологии родства; и наряду с этими установками или в дополнение к ним существуют установки, фиксируемые ритуалом, обязательные, санкционированные посредством табу

или привилегий и выражающиеся с помощью определенного церемониала» [11. С. 44].

Таким образом, К. Леви-Стросс утверждает заданную структуру ритуала. Соответственно, процесс интерпретации ритуального действия начинается с разделения ритуала на отдельные элементы, так как самый незначительный из них может содержать в себе большее, чем предполагает исследователь извне. «Тонкости ритуала, которые могут показаться бесполезными, когда их рассматривают поверхностно и извне, объясняются заботой о том, что можно было бы назвать “микрораспределением”: не упустить никакое существо, объект или аспект, с тем чтобы отвести ему место внутри какого-либо класса» [12. С. 60]. Как следствие, каждый элемент в структуре ритуала имеет свое четко заданное действие, определив данное место, все микроэлементы ритуала, их значение и характер взаимодействия, возможно полностью понять смысл, заложенный в ритуальном действии. Возможным недостатком предложенной процедуры интерпретации ритуала является нарушение закона эмерджентности. Ритуал есть система, и если разбить ее на элементы, то из склады-

вания смыслов, заложенных в каждом элементе, не получится единое сообщение, зашифрованное в ритуале. Последнее возражение справедливо для большинства структуралистских концепций. Пытаясь интерпретировать смысл ритуала через перечисление и классификацию его элементов, ожидаемый результат – интерпретация ритуала как целостной системы – не достигается.

Таким образом, подводя итог данному исследованию, следует говорить о том, что в современной философии ритуал выступает как многоуровневая система или коммуникация, а сообщение, заложенное в ритуале, обладает собственной интенцией. Представители структурализма считали, что задача дешифровки послания, заложенного в ритуальном действии, автоматически решится за счет понимания синтаксиса текста ритуала. Однако любое разбиение ритуала на элементы нивелирует общий смысл, зашифрованный внутри него, но позволяет систематизировать уровни ритуального действия, за счет чего возможно осуществить синтез предложенных процедур интерпретации ритуала, что является возможным направлением для дальнейших исследований.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 2. Мифологическое мышление. М.: Универ. книга, 2002. 279 с.
2. Геппен А., ван Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. 198 с.
3. Малиновский Б. Магия. Наука. Религия. М.: Рефл-бук, 1998. 304 с.
4. Пропп В.Я. Русские аграрные праздники. Л.: Изд-во ЛГУ, 1963. 142 с.
5. Бремон К. Структурное изучение повествовательных текстов после В. Проппа // Семиотика: антология. Екатеринбург: Деловая книга, 2001. С. 472–480.
6. Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика. М.: Прогресс, 1989. 616 с.
7. Барт Р. Империя знаков. М.: Практика, 2004. 144 с.
8. Барт Р. Основы семиологии / Структурализм: «за» и «против». М.: Прогресс, 1975. С. 114–164.
9. Якобсон Р.О. Лингвистика и поэтика / Структурализм: «за» и «против». М.: Прогресс, 1975. С. 193–231.
10. Лич Э. Культура и коммуникация: Логика взаимосвязи символов. К использованию структурного анализа в социальной антропологии. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. 142 с.
11. Леви-Стросс К. Структурная антропология. М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001. 512 с.
12. Леви-Стросс К. Первобытное мышление. М.: Республика, 1994. 382 с.

Статья представлена научной редакцией «Философия, социология, политология» 11 ноября 2014 г.

## THE RITUAL AS A STRUCTURE: THE PROBLEM OF INTERPRETATION

*Tomsk State University Journal*, 2015, 390, pp. 49–53. DOI 10.17223/15617793/390/9

**Kirilenko Yulia N.** Tomsk State University (Tomsk, Russian Federation). E-mail: kirilenko\_julia@mail.ru

**Keywords:** ritual; structuralism; structure; sacred; mythology; interpretation; hermeneutics.

The aim of this article is to analyze structuralist concepts which explore the ritual in terms of its universal structure. It allows creating a methodology for interpreting the ritual's meaning. From the viewpoint of V.Ya. Propp, there is a constant part in the ritual as well as in the case of a fairy tale. As a result, V.Ya. Propp actually implements structural analysis and introduces a classification of rituals. But the ritual (unlike fairy tales) is the sign and the means at the same time, in the sense that any ritual has the power or intention to change the present and the future and actually make the transition. R. Barthes links myth and ritual and proceeds to the new level of the ritual's meanings. On the other hand, he understands the myth as a secondary semiological system, the researcher significantly narrows the meaning and function of the ritual. The ritual of R. Barthes is no communication with transcendence. As a result of R. Barthes' investigation, we can distinguish the two dimensions in the structure of the ritual. The first is external; it is a one-tier system without internal plan. The second is internal; it uses the first dimension to construct its own meaning. E. Leach departs from the theological interpretation of the ritual, he, as well as the previous thinkers, pays attention to the social functions of the ritual. For the interpretation of the ritual's message E. Leach speaks of "thickening experience". Each ritual has a code which is possible to decode only being in its context. From the point of view of C. Levi-Strauss, the process of interpretation of a ritual action begins with the ritual's division into individual elements, because the most insignificant of them may contain more than the researcher assumes from the outside. As a consequence, each element in the structure of the ritual has its own clearly specified action; by identifying its place it is possible to fully understand the meaning of the ritual action. The violation of the law of emergence is a possible disadvantage of the proposed procedure for the interpretation of the ritual. It was concluded according to the study that the ritual is a multi-level system or communication in modern philosophy and the message of the ritual has its own intention. Structuralism representatives supposed that the task of deciphering the messages will be solved automatically by understanding the syntax of the ritual text. However, any ritual's partition on elements eliminates common sense encoded in it; but it allows to organize the levels of the ritual action, thereby it is possible to synthesize the proposed procedures of interpretation of the ritual.

## REFERENCES

1. Cassirer E. *Filosofiya simvolicheskikh form* [Philosophy of symbolic forms]. Moscow: Universitetskaya kniga Publ., 2002. Vol. 2, 279 p.
2. Gennep A. van. *Obryady perekhoda. Sistematicheskoe izuchenie obryadov* [Rites of passage. A systematic study of rituals]. Moscow: Vostochnaya literatura Publ., 1999. 198 p.
3. Malinovskiy B. *Magiya. Nauka. Religiya* [Magic. Science. Religion]. Moscow: Refl-buk Publ., 1998. 304 p.
4. Propp V. Ya. *Russkie agrarnye prazdniki* [Russian agrarian holidays]. Leningrad: LSU Publ., 1963. 142 p.
5. Bremond K. *Strukturnoe izuchenie povestvovatel'nykh tekstov posle V. Proppa* [Structural study of narrative texts after V. Propp]. In: Stepanov Yu. S. (ed.) *Semiotika: antologiya* [Semiotics: An Anthology]. Ekaterinburg: Delovaya kniga Publ., 2001, pp. 472–480.
6. Barthes R. *Izbrannye raboty: Semiotika: Poetika* [Selected Works: Semiotics: Poetics]. Moscow: Progress Publ., 1989. 616 p.
7. Barthes R. *Imperiya znakov* [Empire of signs]. Moscow: Praksis Publ., 2004. 144 p.
8. Barthes R. *Osnovy semiologii* [Fundamentals of semiology]. In: Basin E. Ya., Polyakov M. Ya. (eds.) *Strukturalizm: "za" i "protiv"* [Structuralism: "pros" and "cons"]. Moscow: Progress Publ., 1975, pp. 114–164.
9. Jacobson R. O. *Lingvistika i poetika* [Linguistics and Poetics]. In: Basin E. Ya., Polyakov M. Ya. (eds.) *Strukturalizm: "za" i "protiv"* [Structuralism: "pros" and "cons"]. Moscow: Progress Publ., 1975, pp. 193–231.
10. Leach E. *Kul'tura i kommunikatsiya: Logika vzaimosvyazi simvolov. K ispol'zovaniyu strukturnogo analiza v sotsial'noy antropologii* [Culture and communication: The logic of the relationship of symbols. On the use of structural analysis in social anthropology]. Moscow: Vostochnaya literatura Publ., 2001. 142 p.
11. Levi-Strauss C. *Strukturnaya antropologiya* [Structural Anthropology]. Moscow: EKSMO-Press Publ., 2001. 512 p.
12. Levi-Strauss C. *Pervobytnoe myshlenie* [Prehistoric thinking]. Moscow: Respublika Publ., 1994. 382 p.

Received: 11 November 2014