

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВАНИЯ СОЦИАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ РИТУАЛА

Исследование проведено при поддержке гранта Президента РФ МК-1872.2013.6.

Представлен анализ трех философских традиций – структурализма, постструктурализма и философии повседневного языка, которые внесли вклад в создание обновленного проекта феномена ритуала в аспекте социальной онтологии, в рамках которой он трактуется как текст или как коммуникация. По результатам исследования делается вывод о том, что герменевтическая проблема является наиболее значимой в социальной онтологии ритуального действия. Также автором представляются герменевтические проекты трех рассматриваемых философских традиций.

Ключевые слова: ритуал; структурализм; постструктурализм; философия повседневного языка; герменевтика.

Современная философия предлагает иные подходы к рассмотрению многих традиционных категорий, которые позволяют осуществить новую трактовку устоявшихся понятий и актуализировать их форму и содержание. Не стал исключением и ритуал, интерес к которому возрос вместе с изменением его значения и расширением сферы понимания и применения. Происходящие в XX в. трансформации философского знания сделали одним из наиболее актуальных подходов к любым феноменам реальности социальную онтологию. Данная статья будет посвящена анализу историко-философских оснований подобного обновленного проекта категории ритуала в аспекте социальной онтологии. Значимость подобного пересмотра феномена ритуала основывается на нескольких факторах. Во-первых, следует отметить уже упомянутое расширение смысла категории ритуала, а следовательно, возрастание интереса к нему в современном научном дискурсе. Во-вторых, все более значимой становится проблема интерпретации смысла ритуального действия. И социальная онтология с этой точки зрения является одним из наиболее эффективных инструментов решения герменевтических проблем ритуала.

Попытка дать самое общее определение ритуала в аспекте социальной онтологии видится в том, что ритуал выступает особой формой коммуникации, несущей в себе сообщение, обладающей собственной интенцией; он является также метаязыком в том смысле, что ритуал 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» [1. С. 158]. И с этой точки зрения, во-первых, происходит расширение тех видов коммуникации, которые мы можем 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» [1. С. 79]. В данной статье будет разобрано несколько историко-философских оснований для построения коммуникативной модели ритуала: это учения структуралистов, постструктуралистов и представителей философии языка повседневности. Структуралисты и постструктуралисты внесли наибольший вклад в современную философскую концепцию ритуала, а

после лингвистического поворота одним из наиболее актуальных подходов к любым феноменам реальности стала философия языка. Поиск возможного синтеза этих традиций в рамках социальной онтологии ритуала позволит дать универсальное понимание ритуала безотносительно конкретных исторических проявлений, а также в силу своих изначальных предпосылок в наибольшей степени отвечает герменевтическим задачам, стоящим сегодня перед исследователями ритуальных практик.

С точки зрения структурализма ритуал представляется, прежде всего, как структура, в которой зашифрован некоторый код. Следовательно, первым основным принципом, в соответствии с которым рассматривается ритуал в структурализме, является поиск во всех ритуалах схожей структуры и отказ от диахронического анализа в пользу синхронического, т.е. ритуал рассматривается вне своего исторического контекста. Иными словами, хотя и возникают новые ритуалы, а многие уходят в прошлое, но сама структура и внутренняя цель зачастую остаются неизменными и укладываются в определенную схему, следовательно, структурный анализ позволяет выделить эту общую структуру, что, в свою очередь, даст возможность однозначно и ясно интерпретировать ритуалы. Например, анализируя праздники, Владимир Яковлевич Пропп, как и в случае сказок, утверждает в ритуале наличие некой константной части: «...при всех отличиях в деталях мы устанавливаем сходство форм обряда в разные сроки» [2. С. 101]. В свою очередь, Р.О. Якобсон рассматривал так называемую «магическую» функцию языка, которая определяется «как бы превращением отсутствующего или неодушевленного “третьего лица” в адресата конативного сообщения» [3. С. 200]. Таким образом, если учитывать то представление, что ритуал всегда есть коммуникация с трансцендентным, то можно говорить, что структура ритуальной коммуникации может содержать в себе как два референта, так и три. Таким образом, с позиции структурализма ритуал предполагает под собой отношение между знаками, т.е. коммуникацию, в которой могут участвовать два или три адресата, он есть метаязык, что подчеркивает его многоуровневость.

Еще один представитель структурализма Клод Леви-Стросс утверждал, что заданность ритуальных действий является следствием изначальной заложенной истины детерминизма [4]: сообщение-шифр, заложенное в

структуре ритуала, может быть постигнуто как рациональными процедурами, так и внерациональными. Участники ритуального действия воспринимают этот шифр непосредственно, не прибегая к процедуре интерпретации. Исследователь, не включенный в контекст, не способен к «угадыванию» смысла, поэтому он использует рациональные процедуры структурного анализа. И в этом смысле ритуал становится преднаучным способом постижения мира, в котором зашифрованы определенные интуиции, принимаемые участниками ритуала на веру. Таким образом, можно зафиксировать, что структуралисты рассматривают ритуал как определенный метаязык, в основе которого лежат универсальные структуры, которые необходимо эксплицировать и классифицировать. Эти структуры являются знаковыми и предполагают определенную связь друг с другом.

Постструктурализм является трансформацией структурализма, и, как следствие, их роднит понимание ритуала как системы, обладающей определенной структурой. Однако постструктурализм отказывается от абсолютизации структурного анализа как метода интерпретации культурных текстов. В отличие от структуралистов, постструктуралисты начали большее внимание уделять внерациональной и внеструктурной составляющим объектов культуры. И, наконец, постструктуралисты отказались от идеи поиска единого ядра системы, сосредотачиваясь на понимаемых интуитивно сообщениях и шифрах. В результате перечисленных выше установок постструктурализма можно дать первичное понимание того, как эта философская традиция повлияла на коммуникативную онтологию ритуала. Повторяемость ритуала перестает быть его основной характеристикой, а синхронический анализ различных ритуальных практик не является основным методом постижения шифров, заложенных внутри ритуала. Можно также констатировать невозможность создания единой классификации всех ритуалов, так как в их исследовании становятся главными внерациональная и маргинальная части, а не рациональная и структурированная.

Итак, постструктурализм позволяет говорить о том, что ритуал, как и все остальное в мире, является текстом – особой знаковой системой, имеющей явный и скрытый смыслы. Для того чтобы постичь второй, необходимо понять первый. И под явным смыслом мы подразумеваем тот обрядовый уровень интерпретации ритуала, для понимания которого необходим общий контекст исследователя и участника ритуального действия, т.е. это требование говорить на одном языке, в результате чего ритуал не может быть рассмотрен вне своего контекста. Ж. Деррида, один из знаковых представителей постструктурализма, который соединил в своей концепции установку постмодернизма на деконструкцию и основные идеи постструктурализма писал: «Понимание знака в нем самом, в его непосредственной знаковой материи есть, если можно так выразиться, лишь первый момент, но вместе с тем и необходимое условие любой герменевтики и любого притязания перейти от знака к означаемому. Вообще говоря, пытаясь перейти от языка явного к языку скрытому, прежде всего надо вполне удостовериться в явном смысле» [5. С. 45].

Таким образом, структурный анализ не может дать нам понимание смыслов, заложенных внутри ритуального действия. Но даже при условии нахождения в едином контексте интерпретация не будет однозначной. Жак Деррида образно говорит о различении интерпретаций раввина и поэта: «...общая невозможность соединиться со средой священного текста и эта общая необходимость экзегезы, этот императив интерпретации по-разному интерпретируется поэтом и раввином. Различие между горизонтом оригинального текста и письмом экзегезы делает различие между поэтом и раввином неустраняемым» [5. С. 86]. Исследователь, пытающийся понять ритуал извне, уподобляется поэту, воспринимающему экзегетический текст, созданный раввином, участником ритуального действия, как исходный. В свою очередь, В.Н. Топоров, как и структуралисты, видит в ритуале определенное послание, которое обладает четко заданной структурой, что и позволяет участникам ритуала понимать смысл происходящего. Однако саму структуру В.Н. Топоров понимает по-другому, нежели как она представлена в работах структуралистов. Он связывает ритуал с мифом, считая их двумя взаимодополняющими формами архаического мышления. В отличие от мифа, ритуал прагматичен, он «гарантия выживания коллектива... и является главной операцией по сохранению “своего” космоса» [6. С. 494]. Более того, в ритуале используются все возможные средства выразительности (начиная от слов и заканчивая жестами). Основной прием, помогающий понять суть ритуала, – это отождествления. В.Н. Топоров сравнивает ритуал с грамматикой, говоря о том, что работа жреца и работа грамматика имеют одну цель – сохранить космос: «Они оба расчленяют, разъединяют первоначальное единство, идентифицируют разъединенные его части, т.е. определяют их природу через установление системы отождествлений... синтезируют новое единство, не только артикулированное и организованное, но и осознанное через повторение и выраженное в слове, что придает достигнутому “вторичному” единству... силу вечности... с одной стороны, и большую структурность, лучшую воспринимаемость и, следовательно, возможность быть верифицируемым – с другой стороны» [6. С. 497–498].

Таким образом, структура ритуала может быть подвергнута рациональной процедуре дешифровки. И, наконец, когда В.Н. Топоров говорит о структуре ритуала, он доказывает, что она повторяет и воспроизводит акт творения, когда из Хаоса возникает Космос и соединяет в себе диахронические и синхронические аспекты бытия. Ритуал «начинается с действий, которые противоположны тому, что считается в данном коллективе нормой, с отрицания существующего статуса, и заканчивается восстановлением организованного целого путем дифференциации элементов Космоса и Хаоса с помощью системы общих семантических противопоставлений» [6. С. 493]. Ритуал возникает из Хаоса отрицания, но не самого себя, а внешнего по отношению к нему. И В.Н. Топоров, утверждает, что ритуал есть условие появления языка. Хотя постструктуралисты также пытались описать ритуал через его структуру, уделяя особое внимание маргинальным элементам. Таким образом, невозможно найти единую универ-

сальную процедуру интерпретации. Но, несмотря на отказ от синхронического анализа, постструктурализм не обращается к диахроническому анализу. В результате ритуал как знаковая система в самой своей структуре содержит отрицание возможности рациональной интерпретации.

И последней историко-философской традицией, которая будет рассмотрена в рамках данной статьи и которая внесла вклад в понимание ритуала в аспекте социальной онтологии, является философия языка повседневности. Первоначальная общая и наиболее очевидная установка представителей философии языка заключается в том, что ритуал есть текст, в котором зашифровано некоторое послание и который функционирует по определенным правилам и имеет четко заданную структуру (эта часть определения сближает философию повседневного языка с идеями структурализма и постструктурализма), и этот текст является языковой игрой. Что дает подобное определение ритуала как игры? В рамках данного исследования игра понимается в более широком смысле, как ее определял И. Хейзинга: «Игра есть добровольное действие либо занятие, совершаемое внутри установленных границ места и времени по добровольно принятым, но абсолютно обязательным правилам с целью, заключенной в нем самом, сопровождаемой чувством напряжения и радости, а также сознанием “иного бытия”, нежели обыденная жизнь» [7. С. 41]. В качестве примера можно взять любой из ритуалов инициации – как религиозных и магических, так и современных социальных. Инициация есть переход из одного статуса в другой, в части случаев (например, замужество) инициация требует смерти предыдущего состояния для перехода в новое. Соответственно, чтобы неофит смог ощутить этот переход, создаются определенные традиции и особое пространство, которые позволяют нарушить повседневный пространственно-временной континуум. В этом смысле процедура посвящения в студенты является ритуалом инициации, когда от человека требуют переступить через его привычную модель поведения и принять новую, причем она является абсолютно добровольной.

В ритуальном пространстве используется несколько языков, каждый из которых требует отдельного изучения и интерпретации. Это многоязычие ритуала дополняется еще одной, не менее важной для понимания семиотичности ритуала, стороной, «которая связана с интенсификацией средств выразительности, т.е. более полным (по сравнению с повседневным) использованием возможностей каждого из применяемых языков» [8. С. 145]. Следовательно, переход из сферы профанного в сферу сакрального заключается еще и в постижении разных уровней языковой коммуникации. Чаще всего при повседневном общении у нас теряется глубинный символический уровень передачи информации, в котором и заложены ритуальные архетипы. (Однако необходимо учитывать, что символы в современном мире зачастую являются рационализированными социальными условностями, т.е. те образцы, которые приобретаются и усваиваются в процессе социального развития. Мы же под символическим уровнем понимаем то, что имел в виду А.Ф. Лосев, когда говорил, что символ непосредственно связан с действительностью: «Есть такое

обобщение, которое имеет свою собственную структуру, и структура эта есть закон конструирования отраженной в ней действительности, ее порождающая модель» [9. С. 5].) Многие ритуалы уже давно десакрализованы и превратились в повседневные обряды, например рукопожатие, танцы, поклоны, приветствие и т.д. Все они изначально имели утилитарную цель и ритуальное значение, были многоуровневыми, в современном мире это фактически это одноуровневое действие, дань традиции, в котором не заложен мифологический архетип.

Но что отличает ритуал от всех остальных языковых игр? Для решения этой проблемы следует обратиться к концепции О. Розенштока-Хюсси, который связывает ритуал с категорией времени. «Отношение какого-либо ритуала ко времени – это отношение часа или дня ко всему прошлому, к которому этот час вызывает от его имени, и ко всему будущему, которое он облачает в праздничные одежды» [10. С. 141], т.е. проходя сквозь ритуальное действие, в частности инициацию, человек обретает другое имя и другое положение в универсуме. При этом О. Розеншток-Хюсси понимает ритуал в современном мире достаточно широко. Не обязательно, чтобы он нес религиозный смысл, главное, чтобы обряд и церемония, которые его сопровождают, позволяли человеку «переродиться» и включали его в отношения со временем.

Исходя из описания ритуала как языковой игры, можно сформулировать несколько принципов осмысления его в рамках традиции философии языка повседневности. Во-первых, ритуал рассматривается как многоуровневый текст, который содержит как минимум три уровня – глубинный символический, социальный символический и выразительный. Во-вторых, подобная многоуровневость позволяет говорить о том, что часть информации, заложенной в ритуале, является интуитивно понятной абсолютному большинству людей, а другая выполняет функцию самоопределения и отделения участников ритуала от других, таким образом, формируется общее ритуальное макротекстовое пространство, в котором наличествуют микротекстовые уровни (под макротекстом понимается культурный контекст, в котором осуществляется и который определяет ритуальную деятельность; под микроуровнями понимаются уровни-элементы, существующие внутри ритуальной структуры).

Итак, подводя итог рассмотрению историко-философских оснований изучения феномена ритуала с позиции социальной онтологии, следует отметить, что ритуал в рамках упомянутых выше традиций представлен или как текст, или как коммуникация. В случае с философией повседневного языка эти две трактовки являются взаимодополняющими. Каждая из философских традиций представляла свой герменевтический проект для объектов культуры вообще и для ритуала в частности. В структурализме ритуал, во-первых, предполагает отношение между знаками, т.е. коммуникацию, в которой могут участвовать два или три адресата, во-вторых, ритуал есть метаязык, что подчеркивает его многоуровневость, в-третьих, ритуал есть одновременно знак и средство, в результате чего сообщение, заложенное в нем, обладает собственной интенцией, и,

в-четвертых, структуралисты рассматривают ритуал через те функции, которые он выполняет. Следовательно, задача дешифровки послания, заложенного в ритуальном действии, автоматически решится за счет понимания синтаксиса текста ритуала. Основной предпосылкой для утверждения, что за интерпретацией синтаксиса кроется возможность извлечения смысла и значения ритуала, является то, что ритуальный акт состоит из определенных элементов, каждый из которых несет в себе определенный смысл, складываясь в результате в единое сообщение. Условиями интерпретации в этом случае становятся экспликация и классификация всех элементов ритуала. В традиции постструктурализма наиболее значимым представляется утверждение двойственности ритуала, наличие в нем логических и внелогических оснований, причем происходит доминирование вторых, что не позволяет подвергнуть ритуал рациональной процедуре интерпретации.

Таким образом, в представлении ритуала в аспекте социальной онтологии основной проблемой становится

герменевтическая, решение которой затрудняется многоуровневостью ритуальной коммуникации, что приводит или к существованию нескольких равноправных интерпретаций, или к попытке найти через дешифровку сообщения каждого уровня общий смысл. Следовательно, необходимо развести уровни ритуала и относящиеся к ним процедуры дешифровки, что в потенции позволит синтезировать результаты реконструкции идей структуралистов, постструктуралистов и представителей философии языка повседневности относительно проблемы интерпретации ритуала. Однако следует учитывать, что подобная схема не позволит получить единую однозначную интерпретацию ритуального действия. Она направлена на систематизацию представлений о ритуале и процедурах его дешифровки, но синтез смыслов частей ритуала не дадут единого общего смысла. Создание подобной схемы выходит за рамки задач, заявленных в данной статье, и послужит предметом отдельного рассмотрения.

ЛИТЕРАТУРА

1. Барт Р. Основы семиологии // Структурализм: «за» и «против»: сб. статей; пер. с англ. М.: Прогресс, 1975. С. 114–164.
2. Пропп В.Я. Русские аграрные праздники: (Опыт историко-этнографического исследования) Л.: Изд-во ЛГУ, 1963. 142 с.
3. Якобсон Р.О. Лингвистика и поэтика // Структурализм: «за» и «против»: сб. статей; пер. с англ. М.: Прогресс, 1975. С. 193–231.
4. Леви-Строс К. Структурная антропология: пер. с фр. / под ред. и с прим. Вяч. Вс. Иванова; отв. ред.: Н.А. Бутинов и Вяч. Вс. Иванов. М.: Наука, 1985. 535 с.: ил.
5. Деррида Ж. Письмо и различие / пер. с фр. Д.Ю. Кралечкина; науч. ред. В. Ю. Кузнецов. М.: Академический проект, 2000. 494 с.
6. Топоров В.Н. Исследования по этимологии и семантике. М.: Языки славян. культуры (Кошелев), 2005. Т. 1. 814 с. URL: <http://sun.tsu.ru/mminfo/2013/000202589/000202589.pdf>
7. Хейзинга Й. НОМО ЛУДЕНС: В тени завтрашнего дня / пер. с нидер. и прим. В.В. Ошиса; общ. ред. и послесл. Г.М. Тавризян. М.: Прогресс; Прогресс-академия, 1992. 461 с.
8. Байбури А.К. Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов / отв. ред. Б.Н. Путилов. СПб.: Наука, 1993. 240 с.
9. Лосев А.Ф. Символ и художественное творчество // Известия АН СССР. Отделение литературы и языка. Т. XXX, вып. 1. М., 1971. С. 3–14.
10. Розенцток-Хюсси О. Язык рода человеческого / сост. и пер. А.И. Пигалев; науч. ред. Т.Е. Егорова, А.В. Матешук. Москва; Санкт-Петербург: Университетская книга, 2000. 607 с.

Статья представлена научной редакцией «Философия, социология, политология» 30 августа 2013 г.