VII. МЕТОДОЛОГИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ

УДК 101.1:316.752

О.Т. Лойко, А.Н. Уткина

РИТУАЛ КАК СПОСОБ ТРАНСЛЯЦИИ ЦЕННОСТНО-СМЫСЛОВОГО МИРА СОЦИАЛЬНОЙ ПАМЯТИ

Анализируется значимость ритуала в сохранении и адекватной передаче ценностно-смыслового мира социальной памяти. Авторы определили, что ритуал не только имел способность вбирать в себя «вертикальный» пласт памяти социума в древних культурах, но также играет важную роль в сохранении и трансляции социальной памяти современного хронотопа. Авторами поддерживается гипотеза Ю.М. Лотмана, что социальная память имеет тенденцию к сохранению экстраординарных событий, но при помощи ритуала в ней сохраняются сведения о порядке, т. е. об упорядоченной обыденности. На основе анализа самых ангажированных в научной литературе теоретических подходов к ритуалу Я. Ассманна, Б. Малиновского, Ю. Лотмана сделан вывод о фиксации сущности ритуала в герменевтической парадигме.

Ключевые слова: ритуал, социальная память, ценностно-смысловое содержание, герменевтика.

Начнем с того, что ритуал выступает одной из первых форм, представляющих содержание ценностно-смыслового мира социальной памяти. В дописьменных культурах ценность ритуала была значительна, так как именно он передавал наиболее значимые поведенческие концепты. На эту особенность ритуала обращает внимание Я. Ассманн, рассматривая значимость ритуала и его роль в понимании и последующей трансляции ценностно-смыслового мира социальной памяти. Согласно позиции этого авторитетного исследователя «высоких культур древности», под которыми он понимает в первую очередь Израиль и Египет, культурная память является единственной возможностью сохранить идентичность группы, так как отсутствие широко распространенной письменности не способствовало сохранению знаний и представлений о прошлом. Разумеется, тотальной неграмотности эти высокие культуры не знали, но те события, которые происходили в повседневной обыденной жизни, зачастую не находили отражения в исторических анналах. Поэтому вне возможности письменного сохранения информации о повседневных жизненных ситуациях социальная группа была бы не способна не просто сблечь, но и транслировать последующим поколениям представления о себе самой [1].

Продолжая анализ значимости ритуала в постижении сущности социальной памяти и адекватной передачи ее содержания от одной группы к другой, находящейся в едином ценностно-смысловом поле, Я. Ассманн выделяет два основные «предугаданные, чувственно ощутимые» функции, отражающие своеобразие ритуала – нормативную и формальную. Именно эти функ-

ции способны реализовать ритуал в предельно явном и в силу этого понятном виде: «как сохранение, сообщение, вызов, или в качестве поэтической формы, ритуальной инсценировки и коллективной партиципации» [1. С. 65]. Поэтическая форма во всем многообразии мнемотехнических целей идентифицирует явленное в ритуале знание с той целью, чтобы его содержание было понятно всем участникам ритуального процесса, активно и непосредственно переживающим развертывающееся на их глазах ритуальное действие. Ритуальная инсценировка предполагает, что факты общего знания, отраженные в содержании социальной памяти, постоянно повторяются голосом, телодвижениями, жестами, танцем, ритмом и ритуальными взмахами руками. В ритуальных действиях человек выступает не как сторонний наблюдатель, а как активный участник события. Причем в самом процессе со-бытийности он как бы переносится из модальности аподиктической, в рамках которой событие уже свершилось, в модальность деонтическую, события которой развиваются «здесь и сейчас», и от самого субъекта действия зависит его благополучный или, напротив, трагический исход. Партиципальные формы ритуала предполагают наличие особых групп людей, связанных некими высшими духовными скрепами и прибегающих к услугам определенных, профессионально подготовленных субъектов, способных совершать сакральный ритуал.

В этом случае происходит своеобразная сублимация ритуала: из действия «для всех» он превращается в действие, таинство для посвященных. Сам процесс ритуального действия в его партиципальной форме осуществляется под руководством

профессионально подготовленных учителей, шаманов, гуру. Понимая, насколько процесс участия в партиципальных действиях зависит от личностных качеств его организаторов, Я. Ассманн задает риторический вопрос: «Каким образом группа выбирает тот раздел, часть культурной памяти, руководство которой она доверяет отдельным специалистам? Ответ может быть следующим: через совместное решение и персональный выбор» [1. S. 57]. Это положение известного ученого слишком поспешно производит заведомо субъективную аберрацию объективного содержания ритуалов социальной памяти как ритуалов приобщения к культурным смыслам и ценностям, само содержание которых зависит лишь от совместных решений и персонального выбора. Возникает вопрос – чей персональный выбор и чье решение определит форму и способ партиципации? Далеко не со всеми положениями, выдвинутыми Я. Ассманном, можно согласиться, но несомненным достоинством его концепции ритуала является тщательная, обоснованная классификация (по форме и содержанию) как способа сохранения культурной памяти дописьменных эпох. Одновременно вряд ли можно принять предложенную классификацию ритуала лишь, с одной стороны, по формально – неформальным признакам, когда не задана критериальная парадигма, что и на каком основании позволительно считать формальным, а что неформальным признаком. С другой – выявление таких функций, как сохранение, вызов и сообщение, без должного методологического обоснования, может представить лишь достаточно ограниченное инновационное пространство для дальнейших научных рецепций ритуала. Но если следовать лишь полученным выводам, то напрашивается вопрос о том, имеют ли место в современной памяти ритуалы, при помощи которых возможно донести остенсивную ясность ее содержания.

Как бы предугадывая подобное возражение, Я. Ассманн для более точного и полного описания значимости ритуала в сохранении содержания памяти вводит философу трикстерного альтер-эго ритуала – праздник. «В ритуальном действии и празднике посредством регулярного повторения осуществляется возобновление идентификации на уровне знания для непрекращающейся культурной самоидентификации социума» [1. S. 57]. Введение философы праздника позволяет Я. Ассманну выйти из затруднительного теоретического положения и, таким образом, разделить своеобразную сферу действия ритуала и праздника в постижении мира социальной памяти. «Ритуальное повторение в этом случае обеспечивает когерентность группы

в пространстве и времени. Посредством праздника, как примитивной формы организации культурной памяти, связываются временные формы дописьменных культур как повседневности и праздника» [1. S. 57]. Тем самым автор «разводит» функциональную значимость праздника и ритуала в архаических дописьменных культурах. Отдавая ритуалу право обеспечения «когерентности» группы, что позволяет говорить о глубинной укорененности ритуала в социальной памяти, праздник приобретает тем самым особую легитимность на фиксирование, повторение и вследствие этого передачу внешних, профанных явлений памяти. Позиция Я. Ассманна, которая определялась в первую очередь последовательностью реализации программы исследования культурной памяти, осуществляемой группой ученых Института египтологии Гейдельбергского университета, позволила достаточно отчетливо представить значимость ритуала в сохранении содержания памяти и ее передачи на примерах «высоких культур» древности [1].

В некотором отношении аналогичную позицию занимает Бронислав Малиновский, когда исследует древние культуры. Но его выводы были сделаны на иных основаниях. Принципы теории Б. Малиновского основывались на: 1) детальном эмпирическом изучении небольшого общества усилиями одного этнографа; 2) постоянном и непосредственном контакте с членами этого сообщества; 3) последовательном проведении тезиса о том, что все явления данной культуры рассматриваются как прямое выражение основных человеческих потребностей [2]. Таким образом, выводы, сделанные на основе полевых исследований, на первый план выдвигают традицию, «воплощенную в каждом действии, а, следовательно, и в племенной традиции» [2. С. 20]. Традиция в этом случае формулировалась отчасти стихийно. «Но в ней были заключены два элемента: педагогический и теоретический. Во-первых, прежде всего традиция была воплощена в двигательных навыках рук каждого поколения, которая на личном примере и в процессе обучения передавалась подрастающим членам общества. Во-вторых, каким бы средством выражения ни пользовался примитивный символизм – «этот символизм должен был работать» [2. С. 20–21]. Но традиция могла лишь обучить действию по «аналогии», по образцу, являя как бы «горизонтальный» пласт реализации преемственности, отражающийся в памяти. Ритуал, фундируя более глубокие слои памяти, выступал как действие, понять которое возможно было лишь из контекста предшествующего события.

Поэтому ритуал был способен вобрать в себя «вертикальный» пласт памяти социума.

Но если воззрения Я. Ассманна и Б. Малиновского ограничиваются в основном анализом древних культур, то следующим необходимым теоретическим шагом, который мы предпримем, будет анализ значимости ритуала в сохранении, трансляции и адекватной передаче содержания социальной памяти современного хронотопа. Научная позиция, достаточно ангажированная в современной литературе, рассматривает ритуал как определенную сложную форму символического действия, имеющего собственную семантику, позволяющую непосредственно зафиксировать содержание происходящего и передать его смысл последующим поколениям. Наиболее полно она представлена в исследованиях Ю.М. Лотмана. Не ставя перед собой цель изучения ритуала как такового, Ю.М. Лотман анализирует ритуал в качестве особой формы памяти [3]. В работе «Иконическая риторика» он рассматривает феномен искусства как процесс постоянного удвоения мира, которое и позволяет включить его в семиотическую ситуацию, в рамках которой постоянно происходит акт семиотического осознания. В этом случае факт реального существования семиотических объектов приобретает особый статус «значимых или незначимых» объектов. Реальное существование ритуала в данном случае как бы отступает на задний план, приобретая значимость для культуры и, соответственно, памяти прошлого. Для культурно-исторических реалий настоящее ритуала должно пройти своеобразное перекодирование, чтобы стать содержанием существующей в актуальном бытии социальной памяти. Процесс осуществления перекодирования, по справедливому высказыванию Ю.М. Лотмана, может реализовываться путем отождествления «жизненных ситуаций с мифологическими, а реальных людей – с персонажами мифа или ритуала. На разных этапах культуры таким посредующим кодом может явиться этикет или ритуал» [3. С. 80]. Для нашего дальнейшего исследования важное значение имеет замечание Ю.М. Лотмана о глубинном бытии, которое имеет свои эквиваленты в ритуале. Именно это обладающее подлинным бытием содержание ритуала и может быть внесено в гипотетическую модальность социальной памяти. Исследуя роль ритуала в сохранении содержания социальной памяти, Ю.М. Лотман во многом сближает свою позицию с позицией Я. Ассманна, хотя, исходя из норм научной этики, следует отметить, что авторы настоящего исследования не обнаружили факта знакомства Ю.М. Лотмана с исследовательской

позицией Я. Ассманна. Объяснение данного факта кроется в различных исторически-временных рамках, в которых работали данные исследователи. И тем отраднее факт обнаружения содержательно сходной научной позиции по исследуемой нами проблеме глубокой укорененности ритуала в дописьменных культурах как одного из наиболее эффективных способов сохранения, понимания и последующей передачи содержания культурной памяти.

В статье «Альтернативный вариант: бесписьменная культура или культура до культуры?» Ю.М. Лотман отмечает особую значимость именно ритуала в плане сохранения содержания памяти в отсутствие культуры письма. Но, в отличие от Я. Ассманна, российский семиотик задает иные парадигмальные отношения, складывающиеся в дописьменной культуре. Общеизвестно, что в хроники обычно попадают события о явлениях необычных, которые со временем получают статус исторических. «Для памяти такого рода, – отмечает Ю.М. Лотман, – ориентированной на сохранение эксцессов и происшествий, письменность необходима. Культура такого рода постоянно умножает число текстов: право обрастает прецедентами, юридические акты фиксируют отдельные случаи – продажи, наследства, решения споров, причем каждый раз судья имеет дело с отдельным случаем. Этому же закону подчиняется и художественная литература. Возникает частная переписка и мемориально-дневниковая литература, также фиксирующая «случаи» и «происшествия» [3. С. 346]. В этом случае запоминаются единичные явления, которым придается определенная, иногда достаточно субъективная значимость. Одним из доказательств подобного перформанса памяти является неоконченный спор о том, кто же явился победителем в Бородинском сражении. В зависимости от позиции рассказчика, участника этого конкретно-исторического события, русского или француза – ответ будет диаметрально противоположным, причем этот ответ находит свое отражение в текстовых источниках, где сам факт битвы при Бородине выступает как событие, в исторической реальности которого нет оснований сомневаться. Именно как событие экстраординарное, оно достаточно прочно укоренилось в социальной памяти в ее аподиктической модальности. Мы позволим себе утверждать, что социальная память вмещает в свое содержание воспоминания о событиях незаурядных, о тех, которые мы называем экстраординарными, сообщение о которых обычно достаточно объемно представлено в письменных текстах. Но это все касается письменной па-

мяти. А если, как достаточно смело предлагает Ю.М. Лотман, представить себе возможность другого типа памяти, в которой сохраняются сведения о порядке, а не о его нарушении. Такого рода память будет фиксировать то, что было ритуалом повседневной жизни, отражало ее упорядоченную обыденность. В этом случае на первый план выступают порядок, обычай, календарь, фиксирующий происшедшие события, и «ритуал, позволяющий все это сохранить в коллективной памяти» [3. С. 347].

Архаическая культура, ориентированная на многократное повторение содержания того или иного события в исторической памяти, создает иные мнемические средства, на роль которых могут претендовать как природные, так и искусственно созданные человеком. Основная цель данных мнемокодов – сохранить и передать содержание исторической памяти с наименьшей фальсификацией. Соответственно, и память, которая способна достаточно длительное время хранить воспоминание о давно прошедшем событии, но не ставшем явлением истории, в силу того, что оно не совершило перехода от аподиктической к деонтической модальности, становится памятью сакральной. В этом отношении мы полностью разделяем позицию Ю.М. Лотмана, отмечающего, что сакрализация памяти устанавливает более прямую и непосредственную связь с комплексом действия для коллектива, которые соответствуют данной ситуации. «Поэтому, не зная ритуалов, не учитывая огромного числа календарных и иных знаков (например, длины и направления тени, отбрасываемой данным деревом или данным сооружением, изобилия или недостатка листьев или плодов в данном году на определенном сакральном дереве и др.), мы не сможем судить о функции сохранившихся сооружений» [3. С. 347].

Еще одной характеристикой памяти, которая раскрывает ее содержание в ритуале, является гипотетическая модальность социальной памяти, означающая, что в ритуале не просто сохраняется и передается воспоминание о событии, продолжающемся «здесь и сейчас», ритуал позволяет, как отмечает Ю.М. Лотман, осуществлять футурологический эксперимент, как обращение к божеству за помощью в осуществлении выбора. Существенная нефальсифицируемость гипотетической модальности социальной памяти, зафиксированная в

ее футурологической ориентации, наиболее тесно связывает память, отражающуюся в ритуале с активным поведением человека, но само это поведение демонстрирует высшую степень понимания бытия «человека разумного», т.е. знающего законы бытия исторической памяти в ритуале. В этом случае именно ритуал позволяет все это сохранить в коллективной памяти. Взаимосвязь ритуала и поведения способствует раскрытию его регулирующие-нормативной функции, которая выражается в постоянном повторении социальных действий согласно правилам, которые предписываются фактом наличия священных предметов. Эта позиция в понимании сущности ритуала, разрабатываемая Б. Малиновским, позволяет установить сакральную сущность ритуала, но не выявляет его значения для понимания коммуникативной сущности ритуала как способа трансляции ценностно-смыслового мира памяти.

Проанализированные в данной статье теоретические подходы к ритуалу как способу сохранения и передачи содержания социальной памяти позволяют подвести некоторые итоги, фиксирующие сущность ритуала в герменевтической парадигме. Во-первых, ритуал в силу своей непосредственности фиксации содержания памяти, характерной для дописьменных культур, позволяет явить в своем содержании сущность события, отражающегося в социальной памяти, слабо подвергающейся герменевтической интерпретации. «Холодное» воспоминание наиболее полно представляется в ритуале, что формирует более устойчивое содержание памяти, в меньшей мере подверженное девальвации. Во-вторых, ритуал, включая в свое содержание активное действие (жесты, танцы, определенные магические движения), более ориентирован на активность человека, который в ритуале, как уже было отмечено, переносится не в деонтическую, а в гипотетическую модальность, обретая именно там свою сублимированную идентификацию.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Assmann J.* Das kulturelle Gedächtnis Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München, 2000. 344 S.
2. *Малиновский Б.* Научная теория культуры. М.: ОГИ, 1999. 208 с.
3. *Лотман Ю.М.* Внутри мыслящих миров: Человек. Текст. Семиосфера. М.: Наука, 1996. 447 с.