

Архаический ритуал как коммуникация

Ю. Е. СОКОЛОВ

(ИНСТИТУТ СОВРЕМЕННОГО ИСКУССТВА, Г. МОСКВА)*

Ритуал можно рассматривать как коммуникацию, а также как модификацию хронотопа, так как в границах ритуала существенно трансформируется представление человека о пространстве и времени. Этому способствует погружение человека в измененное состояние сознания с помощью различных практик. Они в значительной степени связаны с изменением функционирования всех органов чувств человека, притупление одних из которых приводит к активизации других.

Ключевые слова: мифология, архетип, коллективное бессознательное, пространство, время, культурные универсалии, архаическое мышление.

Archaic Ritual as Communication

Yu. E. SOKOLOV

(THE MODERN ART INSTITUTE, MOSCOW CITY)

Ritual can be defined as communication as well as modification of chronotope, in so far as in the context of ritual human's perception of time and space transforms significantly. Immersion of a person into the altered state of consciousness with the help of different techniques contributes to this transformation. These techniques involve to a great extent all human's sense-organs modification; atrophy of some of them provokes promotion of the others.

Keywords: mythology, archetype, collective unconscious, space, time, cultural universals, archaic mentality.

Трудно не согласиться с тем, что архаический ритуал — прежде всего коммуникация: установление связи между различными пластами бытия, проявление тех всеобщих связей, которые исконно пронизывают все в мироздании. Успех этой коммуникации зависит от полноты реализации двух условий. Первое — преодоление преград между человеческим и демоническим планами бытия, его механизм условно можно именовать «эффектом камертона», мифопоэтическое сознание (как современная квантовая физика) рассматривает пространство космоса как многослойное и неоднородное. Каждой области этого пространства соответствуют свое натяжение, подобно особому натяжению каждой струны на музыкальном инструменте.

Точное воспроизводство ритмической структуры, присущей тому или иному измерению в ходе ритуала (в музыке, поэтическом тексте, танце, организации ритуально-го пространства и т. п.), неизбежно влечет за

собой его отклик, подобно тому, как отзывается хорошо настроенная струна на звук камертона. Полнота отклика зависит от характера ритуала и может варьироваться от подания некоего знака в рамках той или иной реальности до полного преобразования данного пространства в сакральное, подобно проявлению фотографии на белом первоначально листе бумаги.

Однако, для того чтобы организовать воспроизведение подобного нечеловеческого ритма, необходимо изменить структуру сознания и всю систему ощущений его участников, что собственно и является вторым из вышеупомянутых условий, необходимых для достижения желаемых результатов. Это пространство исследователи ритуала обозначали как «иное», «обратное» (имея в виду обратность его параметров человеческого миру), «сакральное».

Ввиду разработанности вопроса мы ограничимся ремаркой, что дело, конечно, не

* Соколов Юрий Евгеньевич — доцент Института современного искусства (г. Москва). Тел.: (499) 749-83-80. Эл. адрес: mail@isi-vuz.ru

в незнании чего-то, что обеспечило бы правильность действий трагического античного героя, действующего в рамках того или иного ритуала, но в принципиальной неразрешимости ситуации с позиций человеческой логики. Эдип, Аякс, Пенфей, Агамемнон и другие гибнут в столкновении с космосом не по причине морального изъяна или потому, что чего-то не знают именно вследствие своей принадлежности к человеческому роду. Крах человеческого здесь определяется фатальной ограниченностью смертных, неспособностью их расширить свое сознание и посмотреть на жизненный лабиринт «сверху».

И дело не в том, что герой не знает тех или иных страшных тайн мироздания, но в том, что он неспособен посмотреть на это мироздание в нужном ракурсе, дабы увидеть его истинную сущность. Несовершенство же зрения есть проявление ущербности биологии, ограниченных возможностей органов восприятия, косности плоти и т. п. Принципиальное античное отличие биологии языческих богов (которые синонимичны современным демонам) от человеческой — общее место всех мифологий (Sissa, Detienne, 1999).

Известно, что мифологическое мышление исходило из того, что взаимодействие человека с иными планами бытия — дело отнюдь не безопасное и требующее серьезной предварительной подготовки. Гибель Семелы, заставившей Зевса появиться перед ней в облике, присущем миру языческих богов, но оказавшейся фатально неподготовленной к этому, конец Пенфея, слишком человеческое восприятие которого не позволило ему разглядеть Диониса в образе лидийского «шарлатана», достаточно ярко иллюстрируют эту позицию. Преодоление грани, разделяющей миры, — не механическое движение тела с небес на землю или из под земли, но прежде всего сущностная его метаморфоза, обеспечивающая возможность существования в данном плане бытия.

Языческие боги (они же суть демоны) облекаются плотью перед явлением в земное измерение, поскольку явление их в истинном

виде повлечет катастрофу и гибель их последователей. Люди перед проникновением в языческое демоническое пространство меняют параметры своего телесного бытия, дабы иметь возможность там выжить. Слепота, немота, однорукость, одноноготь, зооморфность прорицателей, трактовавшиеся позднее как наказание за дерзость, первоначально — лишь фиксация неизбежных изменений соматики, без которых божественное видение невозможно. Не менее показателен и популярный способ проникновения в иные измерения в снах, область которых характеризуются не только вывернутой логикой, но и принципиально иными ощущениями тела, времени и пространства.

Достижение состояния коммуникации с демоническим началом в ритуале обеспечивается подавлением человеческого начала через массивную атаку на органы чувств с целью полной их дезориентации, облегчающей перестройку всей системы восприятия на основе иных принципов, часто представляющих собой полную противоположность тому, что признается нормой. Именно на этом настаивал на исходе XIX в. А. Рембо применительно к поэзии. В ходе этой перестройки изменяется привычная иерархия чувств: основные средства ориентации (например, зрение) отодвигаются на второй план или устраняются, второстепенные (осязание, обоняние) становятся доминирующими.

В осуществлении данных изменений ритуал обнаруживает крайний прагматизм, выражающийся в абсолютной функциональности всех его элементов при полном отсутствии случайного, лишнего, чужеродного, приводящего к разрушению ритуального воздействия. Последнее может быть исследовано в контексте коммуникации современной культуры о нетрадиционными или архаическими культурами. На наш взгляд, ритуал в данной связи поможет более глубоко и полно ответить на ряд непосредственно культурологических вопросов.

Точка зрения отношения к ритуалу как к некоему пережитку культуры усложняет

исследование его коммуникативного аспекта. Однако необходимо остановиться на причинах такого отношения к ритуалу, дабы, преодолев их, можно было претендовать на более «чистое» в культурологическом плане исследование. Одной из главных причин однозначно негативного отношения к ритуалу является деление культур на «развитые» и «отсталые».

Исследования функционалистов показали нам всю сложность организации каждого культурного организма, поэтому невозможно разделить культуры на «примитивные» и «высокоразвитые». К числу исследований, посвященных вопросам и чередования культур, и вычленения более совершенных их видов, следует отнести работы Х. Ортеги-и-Гассета, в которых с позиции экзистенциальной философии рассматривается и выделяется поколение людей в качестве ведущего субъекта культурного творчества и ведется разработка понятия кризиса в истории.

Попытки проанализировать единство культур, вне зависимости от степени их организации, которая часто носит субъективный характер, в философии языка в научных трудах Э. Сепира, А. Потебни, А. В. фон Гумбольдта, являются особенно ценными. Э. Сепир считал, что «язык культуры — это путеводитель в социальной действительности», и очень серьезно к нему относился: «Философу необходимо понимать язык хотя бы для того, чтобы обезопасить себя от своих собственных языковых привычек, поэтому неудивительно, что, пытаясь освободить логику от грамматических помех и понять символическую природу знания и значение символики, философы вынуждены изучать основы самих языковых процессов» (Сепир, 1993: 259–265).

А. Потебня писал: «Прогресс в языке культуры есть явление до такой степени несомненное, что даже с точки зрения [зрения] противоположной ему теории нужно было признать, что единство, к которому стремится человечество своими средствами, выше того, которое скрыто от нас «призматиче-

скими туманами», — а значит, смена культур, как более совершенных, так и менее, затрагивает все области культуры (Потебня, 1989: 17).

Стоит также подчеркнуть ценность размышлений о структурной взаимосвязи элементов культуры, связанных с языком, внутренним и внешним ритмом его функционирования, с пространством форм социокультурной деятельности (Л. Витгенштейн, К. Леви-Стросс, Р. Барт). Одной из важнейших парадигм в науке К. Леви-Стросс считал эмпирическую парадигму: «...принцип, лежащий в основе классификации, никогда не может быть постулирован заранее; его можно лишь открыть a posteriori путем этнографического наблюдения — иначе говоря, опытным путем» (Леви-Стросс, 2008).

О взаимодействии науки и той или иной реальности говорил также Р. Барт: «...в концепт впитывается не сама реальность, а скорее определенные представления о ней; при переходе от смысла к форме образ теряет какое-то количество знаний, но зато вбирает в себя знания, содержащиеся в концепте. На самом деле, представления, заключенные в мифологическом концепте, являются смутным знанием, сформировавшимся на основе слабых, нечетких ассоциаций. Я настоятельно подчеркиваю открытый характер концепта; это никоим образом не абстрактная, стерильная сущность, а скорее конденсат неоформившихся, неустойчивых, туманных ассоциаций; их единство и когерентность зависят прежде всего от функции концепта» (Барт, 1989).

В работах Т. Парсонса, А. Моля, П. Сорокина, Т. Веблена, И. Е. Ширшова также рассматривалась динамика развития культур, вне оценочного их контекста. Рассмотрев их, разделим подходы к их исследованию на несколько групп:

— рассмотрение с точки зрения философии содержит в основе «метафизические установки и мировоззренческие стратегии;

— ученые основываются на непосредственно научной парадигме;

— специалисты в области этики и теологии основываются на принципе духовности и определенных нематериальных ценностей;

— искусствоведение берет за основу те или иные художественные стили эпохи, общую «картину мира»;

— социология рассматривает взаимоотношения в социуме и влияние культуры на него; лингвистика и литературоведение берут за основу особый вид языка, отражающегося в текстах.

Интересно, что теории культурного развития в эмпирических науках стали культурно-философским основанием для подобного рода изучения. Основоположником циклических теорий в современной науке о культуре стал Н. Я. Данилевский, с которого началось изучение данного вопроса, продолженное Сорокиным и Шпенглером. Понятие культурных циклов трактовалось как регулярно повторяющихся фаз развития культуры: рождение, юность, зрелость, старение, смерть. С культурами происходило то же самое: каждая культура совершает свой цикл и приходит в упадок, здесь можно провести параллель с жизнью человека: детство, юность, зрелость, старость и смерть, то же самое относится и к «жизни» культуры ритуала.

В контексте исследования ритуала как коммуникации между культурами стоит также отметить огромный вклад в теорию циклов Арнольда Тойнби, который считал, что культура неразрывно связана с историей цивилизаций и теория цикличности цивилизаций относится и к культуре. Тойнби рассматривал развитие цивилизаций как движение вперед, но каждая цивилизация имеет свой путь развития, и не может быть единой, общей точки к которой они стремятся. С другой стороны, в теории Тойнби цикл не рассматривается как беспорядочное коловращение цивилизаций и культур.

В противопоставление теории Шпенглера, согласно которой культура развивается по некоему жизненному циклу, Тойнби рассматривал развитие цивилизации как непрерывное движение вперед с точки зрения ду-

ховного развития, на пути которого постоянно возникают препятствия, которые могут сломать или полностью разрушить цивилизацию. Он говорил, что роль людей в этом трудном движении и живущих в данном сообществе очень важна, и каждый человек несет ответственность за развитие своего общества: «Пока есть жизнь, есть надежда, что с божьей помощью человек — хозяин своей судьбы, хотя бы отчасти, хотя бы в чем-то» (Тойнби, 1995: 259).

Подобные теории цикла вместе с функционализмом создали совсем другой вид представления о культуре, чем тот, который был общепринятым в эволюционистской парадигме. Стало неважным, какое место занимает культура в эволюционной «иерархии», так как она стала рассматриваться как самостоятельное, особое ядро в составе мировой культуры. Поэтому культуры, которые ранее считались примитивными и не воспринимались всерьез, встали в один ряд с высокоразвитыми, причиной этого стало понимание того, что эти культуры самобытны и имеют иную структуру и законы существования. Последнее стало определенным потрясением и ударом по мировоззрению европейских ученых, продолжением и развитием антропологической революции (Токарев, 1978).

Все это в свое время создало предпосылки для теоретического анализа культуры. Стало возможным и даже необходимым выяснить, почему такие идеи, такое мировоззрение, легенда, лабиринт, ритуал или миф типичны именно для данной культуры, какую они выполняют функцию и как сочетаются со сферой, в которой возникла эта культура. Эту новую научную парадигму назвали плюралистической, потому что ее сторонники разделяли идеи плюрализма, разнообразия культур.

Рассматривая смену культурных парадигм в современном социокультурном контексте, необходимо отметить, что одной из проблем, изучаемых в социально-философском знании, является соотношение статики и динамики в культуре, ее устойчивость и из-

менчивость, а также преемственность традиций, способность данной культуры учитывать опыт иных культур и творчески их реализовывать.

Безусловно, ритуал как культурную коммуникацию в данном контексте анализируемого вопроса следует рассматривать как единое целое в определенный период времени, и при этом основным элементом культуры выступает смысл, объединяющий и структурирующий существующие в современные ритуалу времена явления и понятия. Известно, что культура — это определенная системой смыслов, с помощью которых определяется поведение и мышление людей. В этом смысле, культура является составной частью человека, значит, основой культуры являются смыслы, с помощью которых человек строит свои отношения с окружающим миром. Именно с помощью смысла могут быть проанализированы литература, наука, искусство, ценности человека, мечты и его ориентиры в жизни. Культура собирается в единое целое с помощью смысла, который существует в языке и «разлит» по всем областям социокультурной реальности. Последнее утверждение по-новому ставит вопрос о ритуале: каков его внутренний смысл и каков смысл его исследования для современной культуры?

Ритуал являет собой огромное значение прежде всего как утраченный элемент архаики культуры, позволяющий по-новому анализировать многое из происходящего в истории культуры и в современной культуре тоже. Культура ритуала определяет мышление, поведение людей его эпохи и мировосприятие, являясь культурным кодом для материального мира и языка, а также «текстом» определенной эпохи, в которой социокультурные единицы объединены общим смыслом, общим культурным временем, возможностью решать определенные задачи в жизни людей.

Необходимо также отметить, что исследования ученых в области гуманитарных наук с социальной направленностью за первооснову всегда брали «потребности» как ис-

точник деятельности человечества. Гегель определял культуру как уровень восхождения над ограниченным кругом потребностей в жизни человека, как духовную «всеобщность». В этой связи можно говорить о том, что жизненный стиль людей в определенное культурное время формируется на основе жизненных задач, или проблемах как первом элементе.

Традиционно воспринимаемая основа забот человека в жизни — «верное» существование в реально складывающихся жизненных обстоятельствах, в выработывании индивидуального способа воздействия на них, в выработывании особого стиля вхождения в жизненные ситуации (в широком смысле этого понятия), нахождения в них, деятельности и выхода из них. Х. Ортега-и-Гассет говорил: «Культура — это не что иное, как столкновение человеком собственной жизни, набор удачных или неудачных решений, которые он принимает в процессе преодоления трудностей и нужд. Последние могут быть материальными и духовными. А поскольку данные решения предназначены для подлинных проблем, сами они тоже подлинны. Это идеи, оценки, человеческие стремления, различные подходы в философии, искусстве, праве и т. д. Все они берут начало в предельных и незамутненных человеческих глубинах, в исходной основе человека в момент рождения культуры...» (Ортега-и-Гассет, 1997: 303).

В целях распознавания сути анализируемого того или иного социокультурного явления необходимо выяснить его особенности функционирования и структуры. Уникальность ритуала как коммуникации выражается в сочетании определенных структурных элементов: «Ценности не представляют собой действительности, ни физической, ни психической. Сущность их состоит в их значимости, а не в их фактичности» (Риккерт, 1998).

Безусловно, наличие интегрирующей и дифференцирующей функции ритуала обусловлено целостностью и взаимопроникновением исследуемого явления. Так, интегрирую-

шая функция выражается в способности данного феномена объединять людей одной эпохи в единый социокультурный контекст посредством формирования общих целей, смыслов и способов решения жизненных проблем; способностью выступать условием целостности культуры в единице культурного времени и пространства. В рамках дифференцирующей функции мы подразумеваем возможность каждой конкретной культурной парадигмы быть отличной от других, несмотря на целостность обособляться от предшествующей и последующей культурной формы существования.

Конституирующая или регулятивно-нормативная функция ритуала может быть сформулирована в определении ведущих моделей решения жизненных задач, моделей сознания и поведения большинства субъектов культурной парадигмы. Несмотря на это, каждая культурно-историческая эпоха обладает собственным уникальным общекультурным стилем, неповторимым стилем организации жизни. Данные особенности фиксируются и находят отражение в конкретных эмпирических социально-исторических фактах и явлениях.

Незыблемым является факт: человеческий опыт существует в любом культурном явлении и при реализации он проникает в настоящее, помогая решать актуальные проблемы в жизни человека. Насколько человеческий опыт, как феномен культуры, может решить поставленные задачи в насто-

ящем, настолько он значим, значит, надо учитывать различные формы, элементы, явления культуры с точки зрения решения актуальных проблем в настоящем, а также каким образом данная способность меняется с течением времени, при переходе от одной культурной эпохи к другой. В этой связи стоит задуматься о единице измерения культурного времени, что это за шкала анализа социокультурного процесса, в том числе что является «носителем» культуры.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Барт, Р. (1989) Избранные работы: Семиотика: Поэтика. М. : Прогресс.
- Леви-Стросс, К. (2008) Тотемизм сегодня. Неприрученная мысль. М. : Академический проект.
- Ортега-и-Гассет, Х. (1997) Избранные труды: пер. с исп. / сост., предисл. и общ. ред. А. М. Руткевича. М. : Изд-во «Весь Мир».
- Потебня, А. А. (1989) Мысль и язык // Потебня А. А. Слово и миф. М. : Правда.
- Риккерт, Г. (1998) Науки о природе и науки о культуре. М.
- Сепир, Э. (1993) Избранные труды по языкознанию и культурологии. М.
- Тойнби, А. (1995) Цивилизация перед судом Истории. СПб. : Ювента ; Прогресс ; Культура.
- Токарев, С. А. (1978) История зарубежной этнографии. М.
- Sissa, G., Detienne, M. (1999) *The Daily Life of the Greek Gods*. Stanford University Press.