

Кириленко Юлия Николаевна

СООТНОШЕНИЕ САКРАЛЬНОГО И ПРОФАННОГО В СОЦИАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ РИТУАЛА

Предметом исследования данной статьи является социальная онтология ритуального действия в соотношении с проблемой переосмысления священного и профанного в современном научном дискурсе. В работе осуществлен комплексный и систематический анализ смыслов категорий сакрального и профанного в свете рассмотрения различных теоретических концепций, предлагающих расширение сферы сакрального на социальное в целом. Автор выявляет основные проблемы, которые несет данная трактовка для интерпретации ритуального действия.

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/3/2014/12-1/25.html

Источник

Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики

Тамбов: Грамота, 2014. № 12 (50): в 3-х ч. Ч. I. С. 107-110. ISSN 1997-292X.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/3.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/3/2014/12-1/

© Издательство "Грамота"

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: www.gramota.net

Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: hist@gramota.net

УДК 81:1

Философские науки

Предметом исследования данной статьи является социальная онтология ритуального действия в соотношении с проблемой переосмысления священного и профанного в современном научном дискурсе. В работе осуществлен комплексный и систематический анализ смыслов категорий сакрального и профанного в свете рассмотрения различных теоретических концепций, предлагающих расширение сферы сакрального на социальное в целом. Автор выявляет основные проблемы, которые несет данная трактовка для интерпретации ритуального действия.

Ключевые слова и фразы: ритуал; сакральное; профанное; социальная онтология; обряд.

Кириленко Юлия Николаевна, к. филос. н.

Национальный исследовательский Томский государственный университет

kirilenko_julia@list.ru

СООТНОШЕНИЕ САКРАЛЬНОГО И ПРОФАНОГО В СОЦИАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ РИТУАЛА[©]

Исследование проведено при поддержке гранта Президента РФ МК-1872.2013.6.

Обращение к традиционной теме сакрального и профанного в ритуальном пространстве обусловлено фактом переосмысления данных категорий в XX веке, которые перестали восприниматься исключительно как аспекты проявления религиозного сознания. В результате практического поворота в постметафизической онтологии сегодня можно говорить о новых смыслах ритуального действия, которое является способом осуществления и утверждения человеком самого себя в этом десакрализованном социальном мире. Это новое представление ритуала наиболее явно высвечено в социальной или коммуникативной онтологии. В предшествующих исследованиях нами уже было определено, что ритуал в упомянутом выше направлении мысли представлен или как текст, или как коммуникация. «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» [6, с. 54]. Исходя из постановки герменевтической проблемы как определяющей в социальной онтологии ритуала, тематизация сакрального и профанного становится значимым вопросом, который в дальнейшем позволит эксплицировать смысл и назначение ритуальной коммуникации.

Если обратиться к этимологии, которая позволит внести большую ясность в изначальное значение сакрального и профанного в ритуальном пространстве без ограничения какой-либо парадигмой, то ритуал и близкие к нему категории – церемония и обряд – в латинском языке образовались от протоиндоевропейского корня «-ар». «Слово «ритуал» пришло к нам из санскрита, в котором есть корень «ар» – «приводить в движение, двигаться». Причастие от этого глагола «рита» как прилагательное означает «соответствующий, подходящий, правильный», как существительное – «закон», «порядок», «истина», «священный обряд» и «жертвоприношение»» [7]. Таким образом, в коннотации категории ритуала попадало несколько понятий. Каждое из них подходит под категорию ритуала в аспекте социальной онтологии, который также для своих исполнителей является священным законом, упорядоченным и упорядочивающим окружающую реальность, делая ее «правильной», «соответствующей». Ритуал сохраняет в современном словоупотреблении свой изначальный смысл, включающий в себя и переход посредством него из сферы профанного в сферу сакрального.

Однако следует отметить, что не для всех подходов в современном научном дискурсе данное суждение является справедливым. Например, в рамках социологического и естественнонаучного подходов процедура ритуала трактует данный переход иным образом, который, однако, позволит нам более ясно продемонстрировать специфику постановки проблемы сакрального и профанного с точки зрения социальной онтологии ритуального действия. Биологическая трактовка ритуала обрела наибольшее влияние к началу и середине XX века и исходила из того убеждения, что абсолютно любое явление человеческой жизни может быть описано с научной точки зрения и религия не является исключением. А все мистическое, сверхъестественное и сверхреальное не более чем продукт биологической и культурной эволюции. Сакральное описывается в худшем случае как некий эмпирический факт, имеющий под собой физиологическое объяснение, а в лучшем – как некоторый объект морали, которая также имеет под собой научное объяснение в своем происхождении и развитии. В качестве примера, можно привести высказывание английского ученого Джулиана Хаксли: «Боги являются культурными образованиями, которые могут и должны развиваться» [12, с. 43]. Следовательно, по сути, любая деятельность человека может стать ритуальной, то есть обрести особое «сакральное» значение. «Ритуал не вторичен по отношению к религиозной деятельности, но скорее является непосредственным их выражением» [Там же, с. 53]. Таким образом, трактовка ритуала, с одной стороны, расширяется за счет

расширения сферы ее употребления, с другой стороны, теряет глубину и специфику, подменяясь перечислением своих социальных и биологических функций, а также внешних, формальных признаков.

Еще одной проблемой, которая возникает в ходе применения естественнонаучного подхода к ритуалу, является нивелирование границы между ритуалами животных и людей. «Понятие ритуала долгое время применялось к обозначению правил религиозной деятельности: недавнее присвоение данного термина биологической наукой, похоже, вносит неясность в это понятие, смешивая сверхчеловеческое с недочеловеческим» [1, с. 417]. Для обывателя эта разница не всегда очевидна, более того, в начале и середине XX в. под воздействием исследований этологов, проводивших параллели между животным и человеческим миром, эта грань стерлась окончательно в силу того, что именно наличие ритуалов в животном и в человеческом мирах служило доказательством единства этих двух миров. Более того, уже сами принципы, сформулированные этологами и положенные в основу их науки, подразумевали сходство целей, результатов и задач ритуального поведения животных и людей. «Этология рассматривает поведение животных и человека как функцию системы, обязанной своим существованием и своей особой формой историческому ходу ее становления, отраженному в истории вида, в развитии индивида и, у человека, в истории культуры» [10, с. 63]. То есть этологи расширяют сферу сакрального, вводя в нее все достижения культуры, в том числе и научные открытия, а затем уподобляют ее эволюционному развитию поведения животных. Таким образом, этологи полагали, что ритуалы и животных, и людей родственны друг другу, отличается лишь способ их передачи – у животных они закреплены на уровне инстинктов, а у человека передаются через традиционное знание из поколения в поколение. Ритуал имеет утилитарную и строго определенную цель, которая состоит в том, чтобы создать некое коммуникативное единство, которое позволяет биологическому сообществу поддерживать устойчивую коммуникацию за счет подмены реальных действий символическим суррогатом.

В свою очередь, социологический подход к исследованию ритуала также является в своей сущности функциональным. Начиная с Э. Дюркгейма, социологи рассматривали религию и различные символические практики, прежде всего, через те социальные функции, которые они выполняют в обществе. «Религия это ключ к социальной солидарности, а религиозные верования важные не по своему собственному праву, а как символы социальных групп» [8, с. 441]. В результате Бог – становится символом идеального общества, а сакральное приравнивается к общественному. Следовательно, в социологическом подходе первоначально можно выделить две установки, которые влияют на понимание категорий сакрального и профанного в данной области познания: во-первых, ритуал рассматривается как социальное действие, выполняющее функцию упорядочивания и консолидации социальных групп; во-вторых, ритуал есть действие коллективное и имеет смысл и значение, только осуществляясь в обществе.

В качестве примера классической социологической теории ритуала можно взять за основу концепцию Э. Дюркгейма. Помимо вышеупомянутых характеристик ритуала Э. Дюркгейм выделяет еще одну – символическую сущность ритуала, которая позволяет индивидуальному сознанию включиться в коллективное, а также описывает процесс создания коллективных представлений-ритуалов из единых общественных (а не индивидуальных) движений, знаков и т.д. По мнению социолога, существование подобных коллективных ритуалов является необходимым условием существования самого общества: «Индивидуальное сознание не может вступать в контакт и общение с каким бы то ни было другим, если оно не выходит за пределы себя самого; но оно не может этого сделать помимо каких-то движений. Гомогенность этих движений есть то, что дает этой группе осознание себя и, следовательно, дает ей существование» [3, с. 290]. Данное приобщение через ритуал к социальной общности является общим местом и для естественнонаучного и социологического подходов, однако данная трактовка ритуального действия через его социальные функции не стала исчерпывающей, так как расширяя сферу сакрального до границ социального происходит десакрализация и «опустошение» этого мира. И человек вновь обращается в себе, пытаясь через внутренний символизм обрести фундирующее начало в социальном мире.

Зачастую исследователи говорят о знаковой, символической, метафорической и т.д. природе ритуала, по сути дела, подразумевая лишь одну мысль, что в ритуале события, объекты и субъекты изображаются и под ними подразумевается совсем не то, что когда-либо имело место в реальности. Они есть символы, знаки реальности, но не сама реальность, даже если изначально ритуал опирался на некие события из прошлого. Коллективное сознание видоизменяет единичный случай для того, чтобы он стал повторяемым, обладающим сакральным смыслом и значением, и выходил за имманентные пределы, устремляясь к трансцендентному. Таким образом, постановка проблемы профанного и сакрального в социальной онтологии ритуала определяется следующими характеристиками. Во-первых, ритуал ровно настолько обладает смыслом, насколько в него верят все его участники. Вера в реальность символических действий – необходимое условие существования ритуала, но не обряда. В то же время, нельзя сказать, что форма для ритуала является второстепенной. Ритуал ровно настолько действенен, насколько «правильно» выполнен. Понимание духа ритуала не может подменить и заменить собой неукоснительное соблюдение его формы, которая продиктована прежде всего традицией.

Также ритуал есть приобщение к некой сверхреальности, воспринимаемой как божественной, хотя смысл данного понятия сегодня далеко не всегда относит нас к религии, о чем было сказано в самом начале. Ритуал обладает сакральностью, как одним из модусов своего сосуществования. Но мир сакрального является чуждым и неизвестным для человека и потому вызывает у человека страх. «Религиозный обряд почти всегда «серьезен»: вызывается некая опасность, пробуждающая беспокойство, которое затем повышает внимательность и поднимает последующие действия над пестрым потоком повседневного опыта» [1, с. 419]. Таким образом, большинство ритуалов являются ритуалами перехода и содержат элемент «задабривания»

высших сил. Но современная философия рассматривает ритуал куда шире. Ритуал в ее рамках также разделяет мир на сакральное и профанное, но уже не в сфере религиозного, а в сфере социального, общественного. Сохраняется дух ритуала, но не его изначальный смысл.

Однако следует учитывать, что ритуал связывает человека с сакральным миром, социальным миром, в котором он находится, и с его собственным имманентным миром, что различает смысл ритуала в естественнонаучном и социологическом подходах и социальной онтологии ритуала. В этом смысле можно говорить, что упомянутые подходы подменяют ритуал обрядом, если принять то понимание, что обряд есть часть ритуального действия или редуцированный ритуал, не обладающий сакральным значением, но стремящийся к установлению социального единства и социальной самоидентификации. Он не требует от участника осознанности и может осуществляться только лишь под влиянием традиции и не оказывать серьезного воздействия на своих участников.

Таким образом, особое значение уделяется категории перехода, который происходит во время ритуала, в результате чего происходит «переход из одной мифологически-религиозной зоны в другую» [5, с. 117]. Этот переход с неизбежностью влечет за собой изменения – внутренние и внешние – 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 мы подразумеваем внутреннее изменение, которое влечет за собой внешнее, как неотъемлемую часть ритуала, то нам следует признать, что все ритуалы являются в каком-то смысле ритуалами перехода и укладываются в предложенную схему.

Данный переход осуществляется из сферы профанного в сферу сакрального и, как результат, разными философами рассматривается значение категории сакрального. При этом следует отметить, что для человека архаических времен, когда господствовало мифологическое мышление, этот переход носил иной характер, нежели для современного человека. В древние времена мир сакрального и профанного были гораздо ближе друг к другу. Но тем не менее, граница эта есть, пусть и не столь значительная как для современного человека. «Каждый магический ритуал имеет свое название, свое время и место, соответствующие плану работ, и четко выделяется на фоне повседневной деятельности» [11, с. 33]. Для современного человека, мир которого не пронизан сакральным и действии осознанно и носит рациональный характер, разрыв между сакральным и профанным более очевиден. Хотя зачастую действия, которые мы выполняем, и то, что мы называли ранее обрядом, являются десакрализированным ритуалом, который в прошлом имел и собственную мифологию, и особое время и место исполнения. Таким образом, при интерпретации ритуалов следует проводить различие между архаическими ритуалами и современными, так как происходит изменение и в структуре ритуала, и в его эффектах. Для современного человека божественное происхождение архетипа подменяется следованием традиции или правилам, принятым в обществе, отсюда и трансформация понятия сакрального, которое из сферы божественного и религиозного переходит в сферу социального. Следовательно, меняются и сущность перехода из мира профанного в мир сакрального, а также сами методы интерпретации ритуального пространства.

Примером решения проблемы интерпретации ритуала может служить 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. Обряд – это безвременье, когда социальный пространственно-временной континуум прерывается, и человек – участник того или иного перехода – оказывается вырван за пределы своего обычного уклада жизни. Именно поэтому то, что мы называем сферой сакрального, по мнению Э. Лича, есть вырывание из обыденности. Но даже при подобном понимании, и сакральное, и профанное являются двумя зонами социального пространства-времени. Таким образом, Э. Лич максимально отходит от религиозной трактовки ритуала, так же как и остальные структуралисты, обращая внимание, прежде всего, на его социальные функции. С этой же спецификой рассмотрения сакрального и профанного 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 — «в 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» [9, 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. Таким образом, ритуал как определенный феномен ускользает от исследователя, и герменевтическая задача, по сути, не решаема, так как текст ритуала различается для исследователя и для участника ритуала. Для участника ритуала расшифровка послания, заложенного в ритуальном действии, не представляет большого труда. Исследователь, в свою очередь, даже изучив весь возможный культурный контекст, вряд ли сможет достичь необходимого уровня истолкования всех смыслов, заложенных в ритуальном действии. Следовательно, герменевтическая задача остается не решенной.

Таким образом, в соотношении сакрального и профанного в рамках социальной онтологии ритуала следует отметить главное: утверждая сведение сакрального к социальному и выводя на этом основании процедуры интерпретации ритуального действия, исследователи, по сути, попадают в ловушку, не позволяющую говорить об универсальной процедуре интерпретации, так как «стирание священного, его полное устранение готовят тайный возврат священного – в форме уже не трансцендентной, но имманентной, в форме насилия и знания о насилии» [4, с. 391]. Исходя из этого, следующим логичным шагом в направлении исследования социальной онтологии ритуала является изучение феномена насилия и жертвенности и то, как они преломляются в свете герменевтической проблемы ритуального действия, что выходит за границы данной статьи и послужит предметом последующего изучения.

Список литературы

1. Буркерт В. Жертвоприношение в древнегреческом ритуале и мифе // Жертвоприношение: ритуал в искусстве и культуре от древности до наших дней. М.: Языки рус. культуры, 2000. С. 405-481.
2. Геппен А. ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. 198 с.
3. Дюркгейм Э. Коллективный ритуал // Религия и общество: хрестоматия по социологии религии. М.: Аспект Пресс, 1996. С. 277-297.
4. Жирар Р. Насилие и священное. М.: Новое лит. обозрение, 2000. 400 с.
5. Кассирер Э. Философия символических форм. М. – СПб., 2002. Т. 2. Мифологическое мышление. 279 с.
6. Кириленко Ю. Н. Историко-философские основания социальной онтологии ритуала // Вестник Томского государственного университета. 2013. № 376. С. 51-54.
7. Клопыжникова А. А., Ромах О. В. Ритуал как кодификация обряда [Электронный ресурс] // Аналитика культурологии: электронное научное издание. URL: http://www.analiculturolog.ru/journal/archive/item/480-article_13-3.html (дата обращения: 10.05.2014).
8. Коллинз Р. Социологическая интуиция: введение в неочевидную социологию // Личностно-ориентированная психология. М.: Академический проспект, 2004. С. 399-599.
9. Лич Э. Культура и коммуникация: логика взаимосвязи символов. К использованию структурного анализа в социальной антропологии. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. 142 с.
10. Лоренц К. З. Восемь смертных грехов цивилизованного человека. Б. м., 1979. 81 с.
11. Малиновский Б. Магия. Наука. Религия. М.: Рефл-бук, 1998. 290 с.
12. Хаксли Д. Религия без откровения. М.: Знание, 1992. 60 с.

CORRELATION OF SACRED AND PROFANE IN SOCIAL ONTOLOGY OF RITUAL

Kirilenko Yuliya Nikolaevna, Ph. D. in Philosophy
National Research Tomsk State University
kirilenko_julia@list.ru

The object of this article is to study the social ontology of ritual action in relation to the problem of the rethinking of sacred and profane in contemporary scientific discourse. The paper presents the comprehensive and systematic analysis of the meanings of sacred and profane categories in the light of the consideration of various theoretical conceptions offering the expansion of sacred into social in general. The author identifies the main problems that this theory conveys for the interpretation of ritual action.

Key words and phrases: ritual; sacred; profane; social ontology; rite.

УДК 93/94

Исторические науки и археология

В статье определяется роль восточного вопроса для России XVIII века. Автор рассматривает влияние, оказываемое русско-турецкой войной 1768-1774 гг. на жизнь историописателя Ф. А. Эмина. Проанализированы причины создания и особенности написания его произведения «Краткое описание древнейшего и новейшего состояния Оттоманской Порты». Ф. А. Эмин стремился с помощью этого сочинения улучшить свое материальное положение в России, а Екатерина II – узнать военно-политическое и экономическое состояние Турции – противника России в войне. В ходе проведенного исследования поставлено под сомнение турецкое происхождение Ф. А. Эмина.

Ключевые слова и фразы: Ф. А. Эмин; Екатерина II; восточный вопрос; Турция; русско-турецкая война 1768-1774 гг.; историописатели; Мухаммед; XVIII век.

Козлова Мария Игоревна, к.и.н.

Сыктывкарский государственный университет
drowing-psyche@yandex.ru

ЛИЧНЫЕ АМБИЦИИ Ф. А. ЭМИНА И ВНЕШНЕПОЛИТИЧЕСКИЕ
ИНТЕНЦИИ РОССИИ XVIII ВЕКА[©]

В XVIII веке для Российского государства особую актуальность приобрел восточный вопрос, политико-экономические потребности регулировали рост интереса к южным территориям, важную роль приобрела необходимость выхода к Черному и Азовскому морям, обеспечивающего активизацию торговли и мореплавания, ослабление противника, оплота варварства – Османскую империю. В этот период в России (1761 г.) появился Федор Александрович Эмин (ок. 1735-1770), биография этого историописателя до сих пор не изучена (в историографии существуют 4 возможных варианта его биографии).