



Алла Черных

Ритуалы и мифы медиа



Nota Bene

Алла Черных

Ритуалы и мифы медиа

«ЦГИ Принт»

2014

УДК 32.001
ББК 66.0

Черных А. И.

Ритуалы и мифы медиа / А. И. Черных — «ЦГИ Принт»,
2014 — (Nota Bene)

Мы живем в обществе, которое называют медиатизированным. Большинство традиционных подходов к изучению СМИ, четко разделяющих реальность общества и медийный образ этой реальности, плохо работают в этом новом социальном контексте. Обращение к трактовке медиа как ритуала позволяет предложить значительно более широкое видение медиатизированного мира. Автор – доктор социологических наук, профессор Департамента политической науки Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». В работе использованы результаты, полученные в ходе выполнения проекта № 10-01-0009 «Медиаритуалы», реализованного в рамках Программы «Научный фонд НИУ ВШЭ» в 2010–2012 гг.

УДК 32.001

ББК 66.0

© Черных А. И., 2014
© ЦГИ Принт, 2014

Содержание

1. Что такое ритуал (страницы истории понятия)	6
Конец ознакомительного фрагмента.	12

Алла Черных

Ритуалы и мифы медиа

Мы живем в обществе, которое с легкой руки английского исследователя Джона Томпсона, предложившего в 1993 г. термин медиатизация (mediatization), называют *медиатизированным*. Этим фиксируется не просто факт выдвижения медиа, т. е. средств массовой информации на передний план социальной жизни, но *процесс надделения базовых элементов социальной и культурной реальности особенной, характерной для медиа формой, или медиа-формой*.

Большинство привычных, можно даже сказать, традиционных подходов к изучению и пониманию СМИ, четко разделяющих реальность общества и медийный образ этой реальности, не работают, или плохо работают в этом новом социальном контексте. Обращение к трактовке *медиа как ритуала* позволяет предложить значительно более широкое видение этого нового, медиатизированного мира. Но прежде чем показать, почему медиа можно рассматривать как ритуал, и в чем состоят ритуалы медиа, надо ввести читателя в курс дела, дав хотя бы предварительный ответ на вопросы: что такое ритуал, каковы характеристики и типы ритуалов, какое место ритуал занимает в жизни общества?

1. Что такое ритуал (страницы истории понятия)

Ритуал, возникший практически одновременно с *homo sapiens*, становится предметом исследовательского интереса с конца XIX века в рамках социальной и культурной антропологии. Столкнувшись с многообразием традиций и образов жизни, ученые сосредоточились, в частности, на поисках универсалий, то есть общих черт, характерных для всех народов, несмотря на внешние различия в их культуре, традициях, социальной организации и т. д. Одним из результатов такого поиска стало фундаментально важное для нашей темы заключение о наличии буквально во всех исследуемых антропологами обществах принципиального для так называемого примитивного (или первобытного) мышления разделения мира на *две генетически и функционально тесно связанных друг с другом части: «сакральное» (священное) и «профанное» (повседневное, мирское)*.

Указывая на то, что это разделение характерно для первобытного мышления, мы как бы косвенно намекаем на то, что современному рациональному мышлению это разделение чуждо, а значит, оно не играет сколько-нибудь значимой роли в современном обществе. Это действительно распространенная точка зрения, и *mainstream* современного понимания смысла и направления социального развития, выраженный, например, в разнообразных концепциях модерна как социокультурной эпохи, состоит в представлении о рационализации как постепенной и необратимой «редукции» священного в мире, что приводит, в конечном счете, к секуляризованному сознанию современного человека, для которого единственно существующим «на деле» оказывается мир профанного.

Здесь-то и возникает особый интерес к изучению ритуала. Как будет видно из дальнейшего изложения, *ритуал есть именно социальный механизм, обеспечивающий связь и единство сакральной и профанной, священной и мирской «половинок» общественного целого*.

Происходящее от лат. «*ritus*» (ритуал, обряд, церемония) это понятие закрепляется в европейских языках к XVI–XVII векам в значении «процедуры» отправления христианского культа. С конца XIX в. понятие ритуала уже в качестве научного концепта становится базовым элементом анализа традиционных и первобытных культур антропологами и археологами, историками и социологами, филологами и лингвистами и даже активно используется биологами для описания поведения животных в качестве стандартного сигнального поведенческого акта, используемого ими при взаимодействии друг с другом. Несколько позже распространяется бытовое значение этого слова, когда ритуал понимается как выполняемое с особой тщательностью действие, мотивы которого определяются не практической пользой (с точки зрения практики оно может выглядеть бессмысленным), но высшими, т. е. символическими, ценностями, стоящими над обыденностью; это означает, что размывается граница между сакральным и мирским, и аналог сакрального опыта обнаруживается в пространстве повседневности каждого индивида.

Для социологии ритуал (обряд, церемониал) – *это система строго стандартизованных действий символического характера, совершение которых (чаще всего в строго определенных условиях и строго определенным кругом лиц) значимо с точки зрения обеспечения и поддержания стабильности социальных групп и организаций*.

Одной из первых работ, где началось систематическое изучение ритуала, считается книга английского антрополога, теолога и историка религии У. Робертсона Смита (1846–1894) «Лекции по религии семитов» (1889). Робертсон Смит выделял в структуре любой религии два основных элемента: верования и догматы (*beliefs*) и ритуальную практику и правила поведения (*rites*). В современной религии основой является догмат, а ритуальная практика производна от него, а в древних религиях, наоборот, действие предшествует догмату, поскольку там ритуал связан не с догматом, но с *мифом*. Однако из того, что миф объясняет ритуал, еще не сле-

дует, что он его порождает: наоборот, ритуальная (первичная) практика определяет содержание объясняющего ритуал мифа, который меняется от эпохи к эпохе, тогда как сама практика остается неизменной. Для раскрытия тайны ритуала, утверждал он, следует изучать не мифы и не верования, а реальную жизнь общества, ибо главное в религии – не догматика, а духовное единение верующих с божеством: «фундаментальная концепция древней религии – солидарность богов и их почитателей как элементов одного органического сообщества».

Одним из первых заимствовал идею Робертсона Смита о социальном значении религиозного ритуала, порождающего групповую солидарность, признанный классик современной социологии Эмиль Дюркейм (1858–1917), который вместе со своим учеником (и племянником) Марселем Моссом (1872–1950) совершил подлинный прорыв в понимании ритуала. В основе осуществленной Дюркгеймом попытки анализа многообразных функций ритуала как сложного системно организованного целого лежит специфическое понимание общества как реальности *sui generis* (т. е. специфической, своеобразной реальности), не сводимой к сумме эмпирических жизней его членов. Анализируя элементарные формы религиозной жизни первобытных сообществ (на примере аборигенов Австралии), Дюркгейм пришел к выводу, что «жизнь» любого общества осуществляется в двух изолированных и качественно отличных друг от друга сферах – сфере «сакрального» («священного») и сфере «профанного» («мирского»). Хотя не существует объективного критерия, отделяющего одно от другого, однако каждый носитель культуры отчетливо ощущает их разнокачественность и без труда может дифференцировать любую конкретную ситуацию, отнеся ее к *le sacre* или к *le profane*, интуитивно, но явственно сознавая их принадлежность различным областям бытия. Оппозиция «священного» и «мирского» универсальна, т. е. присуща всем культурам и связана с индивидуально-коллективной природой человека, где сакральное выражает общественное начало в человеке. Эта оппозиция и оказывается зафиксированной в религии, смысл которой, по Дюркгейму, – *obo-жествление общества*. Религия включает в себя верования и ритуалы. Смысл ритуалов как системы «правил поведения, которые предписывают, как человек должен вести себя в присутствии сакральных объектов», состоит в недопущении смешения двух миров.

Здесь нужно сказать хотя несколько слов о вкладе в исследования ритуала историка античной Греции и Рима, учителя Дюркгейма в Ecole Normale Нумы Фюстеля де Куланжа (1830–1889), идеи которого оказали значительное влияние на формирование взглядов его выдающегося ученика. В своем грандиозном труде «Древний город» (1864) он детально проанализировал роль религиозных ритуалов в создании и функционировании основных социальных институтов – от семьи и частной собственности до войны и политики. В главном, описанном Фюстелем, церемониале, который сопровождался жертвоприношениями, молитвами и гимнами и происходил в семье перед приемом пищи, он выделил все те основные черты социального, которые Дюркгейм впоследствии объединил в понятии ритуала: (1) наличие группы непосредственно взаимодействующих лиц, (2) существование общего центра внимания и (3) общих эмоций, (4) действия, осуществляемые не с практическими, но с символическими целями. Смысл этого ритуального действия – конституирование группы и придание ей морального единства. На ритуалах, по мнению Фюстеля де Куланжа, держатся город и политика, даже война (главное занятие древнего государства) ведется на основе ритуалов, ибо война между городами (государствами) была войной между их богами. Не в последнюю очередь жизнестойкость Римской империи, считал Фюстель, объясняется включением в общий пантеон богов тех городов, которые покоряли римляне.

Когда Дюркгейм называет общество религиозным феноменом, он артикулирует заимствованную у Фюстеля идею, правда, перевернув ее «с ног на голову»: для Дюркгейма именно структура общества объясняет религиозные идеи, а не наоборот (как у Фюстеля). Отталкиваясь от еще одной идеи учителя о ритуале как орудии господства, Дюркгейм развивает ее дальше: *ритуал, задающий определенные конфигурации социальных взаимодействий, «произ-*

водит» религию – мощную моральную силу, служащую не только фундаментом общества, но всегда, при всех политических структурах и режимах выступающую орудием легитимации господства.

Главным произведением Дюркгейма, где была разработана теория ритуалов, стала книга «Элементарные формы религиозной жизни» (1912), посвященная анализу австралийского тотемизма. Проблема возникновения религии и понятие сакрального рассматривается им в завершающей, третьей части работы, озаглавленной «Основные ритуальные отношения». Сакральное возникает в результате человеческих, социальных по своему характеру, взаимодействий, оно – порождение этих взаимодействий – выступает фундаментальной основой конкретного общества. Именно в этом – смысл принципиального убеждения Дюркгейма: нет религий, которые были бы ложными¹. Круг священных предметов не может быть определен заранее, поскольку это свойство может приобрести любая, не только необычная, но даже самая заурядная вещь. Но сакральное в трактовке Дюркгейма выполняет еще одну, эпистемологическую функцию, позволяя выявить глубинную связь между групповым социальным опытом и *коллективными представлениями*, то есть совокупностью символов, идей, традиций, привычек, обычаев, значимых для всех членов общности, вызывающих у них сходные интеллектуальные и эмоциональные реакции, обеспечивающих тем самым единство общности, солидарность ее членов². Коллективные представления, как мы увидим, крайне важны для анализа ритуалов вообще и ритуалов медиа, в частности.

Проблема различения двух миров – сакрального и профанного стала одной из главных тем в творчестве знаменитого историка религий Мирчи Элиаде (1907–1986). Он считал, что ритуальные практики отражают модели бытия не только «примитивного», так называемого *homo religious*, но и современного нерелигиозного человека. В основе «модели бытия» лежит восприятие «священного» как «преображенной реальности» – особой формы осмысления жизни в ее природной цельности, космическом «Всеединстве»; вместилищем этой интимной «святости», воплощаемым в ней «божественным началом» является символ, не соотносимый с видимой стороной предмета, а центральное в его концепции понятие *иерофании* как явления священного в повседневном порождено осознанием традиционных корней цивилизации – «религиозного почтения к Земле и к Жизни».

Предпосылкой размышлений Элиаде было убеждение в неразрывной связи религиозного и нерелигиозного типов человека, благодаря чему изучение ситуаций и духовного мира религиозных людей должно вести к *углублению представлений о человеке вообще* (Курсив мой. – А. Ч.). И хотя большинство ситуаций, в которых оказывался религиозный человек «примитивных» обществ, давно забыты человечеством, они не исчезли без следа, поскольку профанный, мирской человек не может уничтожить свою собственную историю, «выскочить» из собственного происхождения. Эти ситуации не только сформировали современного человека, но и продолжают жить в его сознании и деятельности: «чувствующий и объявляющий себя неверующим, обладает всей скрытой мифологией, а также множеством деградировавших обрядов»³, которые в значительной степени задают «рамки» его повседневности⁴. Свидетельством несвободы большинства современников от религиозных идей, считает Элиаде, является то, что они

¹ В таком сжатом виде традиционно передается идея Дюркгейма, которая им самим выражена так: «Созданный людьми институт не может базироваться на заблуждении и обмане; в противном случае он не мог бы сколько-нибудь долго сохраниться. Если бы он не коренился в природе вещей, он встретил бы в ней сопротивление, которого не смог бы преодолеть». Цит. по: Гофман А. Б. Семь лекций по истории социологии. М.: Мартис, 1995. С. 174.

² На это обращает внимание русский социолог Питирим Александрович Сорокин, одним из первых откликнувшийся на книгу Э. Дюркгейма. См.: Сорокин П. А. Эмиль Дюркгейм о религии//Новые идеи в социологии. Сб.4. СПб.: Образование, 1914. С. 80.

³ Элиаде М. Священное и мирское. М.: Изд-во МГУ, 1994. С. 127.

⁴ Как писал Вальтер Беньямин, именно благодаря забвению забытое присутствует в нашей современности. См.: Беньямин В. Франц Кафка. Пер. с нем. С. А. Ромашко. М., 2000, с.80.

«завалены ворохом магико-религиозных представлений, искаженных до карикатурного состояния, а потому и плохо узнаваемых. Процесс разрушения святости человеческого бытия не раз приводил к возникновению гибридов дешевой магии с обезьяньей религией. Мы не думаем о бесчисленных «микрорелигиях», которыми кишат все современные города, о церквях, о сектах, о псевдоокультурных, неоспиритуалистических или... «герметических» школах, хотя все эти явления относятся к сфере религии, даже если почти во всех случаях речь идет о нелепых разновидностях псевдоморфоза»⁵. Более того, характерная для ритуала посвятельная составляющая присутствует даже в таком методе, как психоанализ: «Пациенту предлагается погрузиться как можно глубже в самого себя и пережить свое прошлое, вновь пережить события, ставшие причиной заболевания. С формальной точки зрения эта опасная операция напоминает погружение в «Ад» к ларвам⁶ во время посвящения и бои с «чудовищами». Подобно тому, как посвященный должен выйти с победой из этих испытаний, «умереть» и «воскреснуть», чтобы достичь вполне ответственного и открытого духовными ценностям существования, современный пациент психоаналитиков должен преодолеть собственное «бессознательное», где кишат ларвы и чудовища, чтобы обрести здоровье, психологическую целостность и мир культурных ценностей»⁷. Посвящение настолько тесно вплетено в человеческую жизнь, что значительное число наших поступков и действий во многом повторяет характерные для ритуала сценарии посвящения, ведь именно таковы испытания и трудности, которые преодолевает на своем жизненном пути каждый из людей; «удары судьбы», страдания, особенно в молодости, позволяют человеку испытать себя, познать свои возможности и осознать собственные силы, стать самим собой, т. е. перейти во взрослое состояние. Именно это и происходит в процессе ритуалов инициации, когда прошедший их юноша приобретает аскриптивный и реальный статус взрослого.

Возвращаясь к Дюркгейму, надо отметить, что ему принадлежит первая развернутая классификация ритуалов на основе следующих из его теоретических представлений различных критериев: запретительные (табу), имитационные, «мемориальные» («культ предков») и очистительные («траур») ритуалы.

Внутри этой типологии выделяются две главные категории ритуалов, регулирующие взаимоотношения человека с профанным и священным мирами: *отрицательные*, представляющие собой систему запретов, направленную на недопущение как пространственного, так и временного смешения этих миров, и *положительные*, цель которых – приблизить человека к миру священного. Последние направлены на завоевание расположения божества и, как следствие, должны обеспечить желаемое состояние дел; в зависимости от типа используемой инсценировки Дюркгейм выделяет *имитационные ритуалы*, в основе которых – подражание, и *коммеморативные* ритуалы, в ходе которых воспроизводится прошедшее. Особым видом положительных ритуалов выступают *искупительные*, направленные на смягчение вины или последствий святотатства, в ходе которых осуществляется жертвоприношение⁸.

Отталкиваясь от своего представления об обществе как воплощении сакрального, Дюркгейм отличает магию от религии, выделяя *магические* и *религиозные* ритуалы. Если основу религии составляет вера в персонифицированные сверхъестественные силы – бога или богов, объединяющая общество, соответственно, в религиозных ритуалах участвует, как правило, все общество или его ключевые группы и символические персоны, то магию, связанную с индивидуальным опытом человека, несмотря на наличие в ней догматической и обрядовой состав-

⁵ Элиаде М. Священное и мирское. С. 128.

⁶ Ларвы (лат. larva) – злые духи, привидения.

⁷ Элиаде М. Священное и мирское. С. 129.

⁸ Этой теме посвящена интереснейшая книга знаменитого франко-американского антрополога Рене Жирара «La Violence et le Sacré» (1972), где он трактует жертвоприношение как заместительное насилие, коллективный перенос вины на жертву, что позволяет защитить группу от ее собственного насилия. (Русск. пер.: Жирар, Рене. «Насилие и священное». М.: Новое литературное обозрение, 2000).

ляющей, Дюркгейм относит к сфере профанного, ибо она ориентирована на преследование индивидами собственных целей, так как в ней отсутствуют объединяющее начало.

Близкий к концепции Дюркгейма подход, делающий упор, однако, на существенно иные элементы функционирования ритуала, предложил Арнольд ван Геннеп (1873–1957). Изучая ритуалы перехода, он также, хотя и с оговорками, использует оппозицию «сакрального» и «мирского». В споре о том, что первично в обряде – ритуал или текст (миф), ван Геннеп отстаивает первичность текста: ритуал – это драматизированная передача мифа, который в этом случае является сценарием; эту схему он прослеживает от обрядов инициаций через мистерии до современного театра. Однако в центре его внимания не столько социальный контекст, сколько непосредственный *механизм* ритуального действия: он одним из первых описывает внутреннюю структуру ритуала и выделяет в ней некоторые инварианты. В качестве структурных единиц – «атомов», из которых строится ритуал, ван Геннеп выделяет «ритуалы перехода», основными типами которых выступают три – ритуалы *отделения, перемещения и объединения*. Именно эти ритуалы и представляют, по его мнению, собственно ритуалы (хотя он не отрицает возможности существования и других типов ритуальных действий). Основным «полем» перехода, считает ван Геннеп, выступают обряды, связанные с изменением социального статуса человека (рождение, инициация, брак, смерть). Такая последовательность, оформленная в систему обязательных ритуалов, существует во всех обществах, независимо от их традиций и степени экономического и политического развития. Он вводит понятие *вращение*⁹ как процесс смены сакрального на профанное и наоборот в зависимости от конкретной ситуации; это – один из видов ритуала перехода, поскольку в течение жизни каждый человек оказывается обращенным то к одной, то к другой стороне бытия. Подобное чередование ритуалов, которому другие исследователи не придавали значения, трактуется им как магический момент, важный для всего ритуального комплекса. Анализируя ритуалы перехода, Ван Геннеп впервые обращает пристальное внимание на промежуточную стадию, отделяющую один этап ритуального действия от другого, – выдвинутая им идея *лиминальности* (границы) была впоследствии подхвачена и развита выдающимся британским антропологом и социальным мыслителем Виктором Тёрнером.

Предложенные Э. Дюркгеймом и А. ван Геннепом классификации ритуалов не могли охватить все многообразие ритуальных практик; да это, по-видимому, и невозможно, поскольку расширение критериев и методов анализа ведет к выделению все новых типов ритуальных действий, возникающих в меняющихся социальных условиях. Хорошим примером возникновения ритуала в обществе модерна является процедура посвящения иммигрантов в американцы, получившая название *melting pot* (букв. плавильный котел). Вот как описывает эту символическую «переплавку» Уолтер Липпман: «Это происходило в городе автомобильных заводов, где занято много рабочих иностранного происхождения. В центре бейсбольного поля соорудили своего рода огромный “плавильный котел” из досок и обтянули его полотном. К краям этого “котла” с двух сторон приставили лестницы. После того, как публика расселась и оркестр сыграл, что ему было положено, на дорожке, ведущей к полю, показалась процессия. В ней были представители всех национальностей, работавших на заводах. Люди эти были одеты в свои национальные костюмы, они пели свои национальные песни и танцевали свои национальные танцы, и несли они при этом флаги почти всех стран Европы. Руководил церемонией директор местной начальной школы, одетый как дядя Сэм. Он возглавил процессию и подвел ее к “плавильному котлу”. Затем, поднявшись по одной из лестниц, он спустился в “плавильный котел” и оттуда позвал остальных участников процессии. Те последовали за ним, а затем через некоторое время они поднялись из “плавильного котла”, но на этот раз уже с другой стороны. Все они были одеты в пальто, брюки и жилеты, на шее у каждого был твердый ворот-

⁹ Pivotement букв. «полный поворот вокруг оси».

ничок и галстук в горошек, на голове – котелок. Несомненно, каждый из них имел в кармане вечное перо. Все они пели американский гимн»¹⁰

¹⁰ Lippmann W. Stereotypes // Reader in Public Opinion and Communication / Ed. by B. Berelson and M. Janowitz. N.Y.: 1953. P. 65

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.