

УДК 130.2

Д. Д. Овсяникова

(аспирант кафедры философии)

Донецкий национальный технический университет

(г. Донецк, Донецкая Народная Республика)

E-mail: dareyos@list.ru

ОБРЯД И МИФ КАК ФОРМЫ СОЦИАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКОЙ ПРЕЕМСТВЕННОСТИ

Аннотация. В статье предпринимается попытка осмыслить обряд и миф в качестве форм социально-исторической преемственности. Рассматриваются причины и условия возникновения мифо-обрядового комплекса как сообразного определённому этапу развития общества способа фиксации, сохранения и трансляции значимого социального опыта.

Ключевые слова: культурная память, обрядовая практика, миф, преемственность.

Преемственность, будучи неотъемлемым фактором развития человеческого общества, получающим своё осуществление в различных формах фиксации и трансляции социально значимого опыта, с одной стороны, обуславливает возникновение новых условий жизни и взаимодействия людей, с другой – сохраняет социальное целое в его сущностной самоидентификации. Внутренняя противоречивость механизмов развития социальной действительности диктует необходимость установления причин и условий образования и реализации форм культурно-исторической преемственности, в частности – обряда и мифа, представляющих собой сообразный определённому этапу развития общества способ воспроизведения условий существования общественного организма.

В исследовательской литературе на сегодняшний день не существует устоявшегося общепризнанного подхода в демаркации понятий «обряд» и «ритуал». Например, А. К. Байбурин в своей монографии «Ритуал в традиционной культуре» использует данные термины как синонимичные, отдавая предпочтение термину «ритуал» как «международному» [1, с. 4]. В то же время другие авторы стремятся к родо-видовой дифференциации данных понятий. Однако существуют различные взгляды на проблему определения родового понятия, при этом признаки, которыми характеризуют понятие видовое, также несходны. Так, с одной стороны, в исследовательской литературе можно обнаружить подход, при котором ритуал определяется как «...вид обряда, форма сложного символического поведения...» [2, с. 136]; с другой – например, Ю. В. Чернявская в работе «Народная культура и национальные традиции» понимает обряд как «десакрализованный ритуал», наделяя тем самым «обряд» подчинённым значением по отношению к термину «ритуал» [3].

Обращение к терминологической составляющей – этимологии слов – также не обнаруживает очевидного фактора, способствующего определению способа разграничения «ритуала» и «обряда»: слово «ритуал» происходит от латинского ritus и имеет, согласно Э. Бенвенисту, общий для санскрита, иранского, латинского и других индоевропейских языков корень, выражающий представление о «порядке как гармоническом соответствии всех частей некоего целого» [4, с. 299], так же как и славянское слово «обряд», являющееся ему однокоренным [5].

Подход к пониманию субстанциальной сущности ритуала, предложенный Т. Э. Рагозиной, предполагает закрепление термином «ритуал» понятийного со-

держания, фиксирующего первичную форму знаково-символического взаимодействия, выступающего в качестве элемента в цепи производственной деятельности древнего общества. «Обряд» же фиксирует более позднюю форму, возникшую в результате выделения ритуала из производственного процесса¹⁶, что требует дальнейшего исследования, фокусирующегося на особенностях осуществления обряда вне рамок непосредственной трудовой деятельности.

Обряд, являясь превращённой формой ритуала, воспроизводит выработанный обществом способ совместной целесообразной деятельности как необходимый ценный социальный опыт, нуждающийся в сохранении и передаче, однако, осуществляясь вне процесса производственного взаимодействия и тем самым сосредоточиваясь исключительно на своём знаково-символическом выражении, обряд обнаруживает необходимость *в новых средствах фиксации и трансляции своего сущностного содержания*.

Неизменность установленного способа взаимодействия в рамках ритуальной практики обуславливалась её включённостью в производственный процесс, требующий, в силу своей нацеленности на конкретный результат, чёткого следования выработанному порядку действий. Обряд же, будучи выведенным из цепи производственной деятельности, нуждается в утверждении непреложности сохраняемого им общественного знания, что осуществляется *посредством мифа*, зарождающегося как *способ обоснования неприкосновенности* фиксируемого обрядом образца социального взаимодействия. В результате миф и обряд формируют определённую функциональную целостность, в рамках которой, с одной стороны, миф, представляющий собой истолкование обряда, выражает словесную, «теоретическую» составляющую данного комплекса, а с другой – обряд, выступая словно бы инсценировкой мифа, являет собой действенный, практический аспект целостности.

Однако в истории исследования мифо-ритуальной практики обнаруживаются различные взгляды на проблему связи и соотношения обряда и мифа. Так, представители мифологической школы утверждали примат мифа над обрядом. Например, английский этнограф Э. Тайлор, рассматривающий веру в души и духов отправным этапом в развитии религии, формирует подход, согласно которому обряды и жертвоприношения возникают в результате стремления древних людей задобрить духов и богов, вера в которых в первую очередь находила отображение в мифотворчестве: «...анимисты думают, что духи общаются с людьми и что поступки последних доставляют им радость или неудовольствие...», поэтому «...рано или поздно вера в их существование должна привести естественно и, можно даже сказать, неизбежно к действительному почитанию их или желанию их умиливать» [7, с. 142].

Последователь русской мифологической школы А. Н. Афанасьев также, устанавливая в качестве источника возникновения мифологических образов «закономерные процессы развития языка и сознания первобытного человека, отражающего окружающую его природу в своих представлениях» [8, с. 117], тем самым предполагает первичность мифа по отношению к обряду: определяя миф естественным следствием трансформации поэтико-метафорического языка древних людей, автор утверждает таким образом приоритетность словесно-теоретического аспекта в мифо-ритуальной целостности.

¹⁶ Более детально обозначенный подход представлен в статье Т. Э. Рагозиной «Труд и ритуал: ритуал как превращённая форма объективной целесообразности труда» [6].

Иное представление, постулирующее примат обряда над мифом – ритуалистическая (обрядовая) теория мифа, – впервые получило своё выражение в работах У. Робертсона-Смита и Дж. Дж. Фрэзера. Согласно взглядам английского историка религии У. Робертсона-Смита, «поскольку мифы представляют собой объяснения обрядов, их значение второстепенно, и можно с уверенностью утверждать, что почти в каждом случае миф произошёл из обряда, а не наоборот; так как обряд оставался неизменным, а миф мог измениться, обряд был обязательным, а вера в миф была предоставлена на усмотрение поклонников культа» [9, с. 318]. Продолжая данную исследовательскую линию, Дж. Дж. Фрэзер также подчёркивал приоритет ритуала (обряда) над мифом. Согласно его взглядам, «во всех формах сознания, в том числе мифе, следует усматривать некоторый слепок ритуала, его эпифеномен, обуславливающий исходную потребность субъекта в манипуляционном отношении с миром» [8, с. 334]. Дальнейшее развитие обрядовая теория получила в работах последователей Фрэзера – представителей так называемой «кембриджской школы».

Обрядовая теория мифа имела преобладающее значение в исследовательской мысли вплоть до середины XX века, когда в рамках структуралистского подхода к мифу со своей концепцией выступил французский этнолог К. Леви-Стросс, определяющий «мифы основателями ритуалов» [10, с. 93]. Утверждая вторичность ритуала, автор указывает: «Ритуал не есть реакция на жизнь. Он есть реакция на то, что из жизни сделала мысль. Он не соответствует непосредственно ни миру, ни опыту мира; он соответствует лишь тому образу, в котором человек мыслит мир» [10, с. 94].

Несмотря на несхожесть взглядов на проблему соотношения мифа и обряда (ритуала), исследователи, приводя аргументы, обосновывающие представляемый ими подход, в большинстве случаев опираются на опыт эмпирических исследований: рассматривая разнообразные конкретно-исторические примеры, иллюстрирующие предлагаемые концепции, авторы не уделяют должного внимания проблеме динамического развития рассматриваемых ими явлений.

Миф и ритуал, осуществляющиеся во всём своём разнообразии в различных конкретно-исторических общественных образованиях, с необходимостью возникают на определённом этапе формирования социального целого и являются *неотъемлемой составляющей его развития*. Обнаружение потребности древних обществ в установлении мифо-ритуальной практики позволяет выявить социальную обусловленность данных явлений и тем самым приводит к проблеме поиска субстанциональных источников их возникновения в самом процессе общественной жизнедеятельности: то есть в том, что выступает ядром общественного существования, – в труде.

Утверждение труда, направленного на реализацию человеческих потребностей, основанием в становлении различных форм социального взаимодействия позволяет выявить причины и условия происхождения мифо-ритуальной практики в рамках процесса общественного развития: нацеленность социальной деятельности на практический результат позволяет определить первичность и приоритетность возникновения рассматриваемых форм культуры.

Как уже было показано выше, потребность производственного процесса в выработке оптимальной деятельностной модели определяет формирование ритуала как средства фиксации упорядоченного способа взаимодействия. Миф же становится необходимым элементом социальной жизнедеятельности на более позднем

этапе развития культуры, когда установленный в рамках производства уклад приобретает характер рутинности, и оформленный в ритуальной практике опыт, обособляясь от производственной деятельности, получает реализацию в виде обряда. Дальнейшее развитие мифа и обряда вне рамок производственной практики определяет формирование характерных особенностей, выражающих специфику мифо-обрядового комплекса как способа осуществления культурно-исторической преемственности.

Так, миф, призванный сохранять неизменным воспроизводимый обрядом ценный социальный опыт, стремится установить *запрет на вмешательство в уже выработанную систему взаимодействия*, подчёркивая исключительную значимость фиксируемого знания: утверждая непреходящую важность содержания обряда, миф внушает благоговейное отношение к нему, запуская тем самым *процесс сакрализации*. Придание мифо-обрядовому действию статуса священного обосновывает неприкосновенность его сущностного ядра, и таким образом, опираясь на чувство трепетного почитания, *сакрализация обеспечивает бережное сохранение ценного социального опыта*.

Другая характерная черта осуществления мифо-обрядового комплекса связана с особенностями внешнего выражения фиксируемого им знания. Отстранение обрядового действия от плоскости непосредственной производственной целесообразности и сосредоточение на реализации в форме знаково-символической деятельности обуславливают *необходимость усиления внешней выразительности*, способствующей более прочному запечатлению воспроизводимого знания: обрядовая практика прибегает ко всем доступным на данной стадии развития знаковым системам, включая мимику, жесты, пение, хореографию и т.д.

С достижением более высокого уровня развития культуры разрыв между ритуалом, нацеленным на практическое действие, и обрядом, принимающим облик праздника, облачаясь во всё более пышные формы своего внешнего выражения, становится отчётливее и наглядно демонстрирует разницу между данными формами культуры, имеющими единый субстанциальный источник, но различающимися по условиям и способу осуществления. Как пишет Я. Ассман: «когда повседневный уклад формирует свой, особый порядок, праздник становится местом других, специфических порядка, времени и воспоминания» [11, с. 61].

Таким образом, если в рамках производства сама целесообразность деятельности предполагала сохранение оптимальной выработанной модели совместного труда, то с вычлениением обряда из производственной практики средством утверждения фиксируемого знания становится миф, объясняющий и сакрализующий транслируемый обрядом опыт. Следовательно, миф, возникающий как способ сохранения важного общественного знания, *представляет собой форму культурной памяти* – с одной стороны, *и превращённую форму социальной деятельности* – как своего субстанциального основания – с другой. Получив своё формирование в качестве вспомогательного инструмента утверждения существующего общественного уклада, миф, реализуя свою основополагающую объяснительную функцию, становится способом понимания и обоснования явлений окружающей действительности, приобретая самостоятельную, не всегда связанную с непосредственным обрядовым действием, форму существования.

В бесписьменных культурах миф и обряд выступают одним из наиболее надёжных средств передачи того опыта, который общество признаёт необходимым для своей жизнедеятельности. С возникновением письменности миф получает но-

вое оформление, становясь частью канона, обряд же, делегировав канону функции фиксации и трансляции ценного социального знания, продолжает существовать скорее как «пустая оболочка»: специфика обрядового действия по-прежнему способствует объединению участников социальной группы и упрочению коллективной идентичности, однако, освобождаясь от необходимости выполнения своего прямого предназначения, *обряд утрачивает сущностное содержание формы культурно-исторической преемственности.*

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Байбурин, А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов / А. К. Байбурин. – СПб., 1993. – 240 с.
2. Большая советская энциклопедия. В 30 т. Т. 22 : Ремень – Сафи / гл. ред. А. М. Прохоров. – 3-е изд. – Москва : Сов. энциклопедия, 1975. – 627 с.
3. Чернявская, Ю. В. Народная культура и национальные традиции [Электронный ресурс] / Ю. В. Чернявская. – Минск, 1998. – URL : http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Chern/index.php
4. Бенвенист, Э. Словарь индоевропейских социальных терминов / Э. Бенвенист; пер. с фр.; общ. ред. и вступ. ст. Ю. С. Степанова. – М. : Прогресс–Универс, 1995. – 456 с.
5. Емельянов, В. В. Ритуал в древней Месопотамии [Электронный ресурс] / В. В. Емельянов. – СПб.: Азбука-Классика: Петерб. востоковедение, 2003. – 317 с. – (Мир востока). – URL : https://royallib.com/read/emelyanov_v/vvemelyanov_ritual_v_drevney_mesopotamii.html#0
6. Рагозина, Т. Э. Труд и ритуал: ритуал как превращённая форма объективной целесобразности труда / Т. Э. Рагозина // Вестник МИРБИС. – № 1 (21), 2020. – С. 162-172.
7. Тайлор, Э. Б. Миф и обряд в первобытной культуре [Электронный ресурс] / Э. Б. Тайлор; пер. с англ. Д. А. Коропчевский. – Смоленск : Русич, 2000. – 623 с. – URL : http://yanko.lib.ru/books/sacra/taylor=mif_i_obryad-a.htm
8. Найдыш, В. М. Философия мифологии. XIX – начало XXI в. / В. М. Найдыш. – М. : Альфа-М, 2004. – 544 с.
9. Робертсон-Смит, У. Лекции о религии семитов [Электронный ресурс] / У. Робертсон-Смит // Классики мирового религиоведения: антология. – М.: Канон+, 1996. – Т. 1. – С. 303-325. – URL : https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Relig/klass/07.php
10. Леви-Стросс, К. Миф, ритуал и генетика / К. Леви-Стросс // Природа, 1978. – №1.– С. 90-106.
11. Ассман, Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Я. Ассман; пер. с нем. М. М. Сокольской. – М. : Языки славянской культуры, 2004. – 368 с.

D. D. Ovsianikova

(graduate student of the department of philosophy)

Donetsk National Technical University

(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail: dareyos@list.ru

RITE AND MYTH

AS FORMS OF SOCIO-HISTORICAL CONTINUITY

Annotation. The article attempts to understand rites and myths as forms of socio-historical continuity. The causes and conditions of mytho-ritual complexes as a method of recording, preserving and transmitting significant social experience that relates to a certain stage of society's development.

Key words: cultural memory, ritual practice, myth, continuity.