

Розділ 5. Ритуал – символ – міф



5.1. Ритуали і ритуалізм

У повсякденному розумінні під ритуалом мається на увазі стандартна стійка послідовність дій, що має церемоніальний характер. При цьому передбачається, що ритуал — лише формальна процедура, тобто цінності і змісти, приписувані ритуальній дії, не є воістину цінностями і змістами індивіда, що здійснює ритуал. Тому і говорять: “для нього (неї) це тільки ритуал”, “усе це тільки ритуал”, припускаючи якщо не пряме лицемірство й удавання індивіда, то у всякому разі невідповідність його зовнішньої поведінки і внутрішнього світу, який він повинен виражати в поведінці. Тобто термін “ритуал” у повсякденній мові має негативне ціннісне забарвлення.

Праота повсякденного судження полягає в тому, що значна частина наших повсякденних взаємодій дійсно ві характер ритуалу саме в цьому негативному розумінні слова. М.Зіммель у ряді робіт, присвячених аналізу “чистих форм” (термін Зіммеля) взаємодій, прийшов до висновку, що велика частина повсякденного життя людини складається з дій ритуального характеру, мало чи зовсім не пов’язаних із субстанцією хвилювань і турбот.

Наприклад, аналізуючи звичай світського спілкування, він показав, що воно цілком ритуалістичне в тому розумінні, що його правила вимагають від учасників не стосуватися реальних життєвих проблем: сімейних ускладнень, фінансових утруднень, хвороб тощо. Таке спілкування — продукт свідомої угоди ігнорувати реальні цінності життя, що виходять за межі самої форми спілкування. Багато моралістів таврували світське спілкування за його порожнечу і лицемірство. Але, як показав Зіммель, це не “змістовні” порожнеча і лицемірство, а порожнеча і лицемірство гри. Будь-яка гра порожня в тому розумінні, що ходи в цій грі (відповідно репліки у світській розмові) мотивуються правилами гри, а не реальними життєвими проблемами учасників; так, хвороба дружини шахіста не визначає, який варіант захисту він вибере в грі. Так само і докір у лицемірстві світського спілкування не витримує критики, тому що, вступаючи в гру, індивіди свідомо грають роль, яка диктується правилами гри, відмовляючись (зовсім чи частково) від власної індивідуальності.

Вивчений ним феномен світського спілкування Зіммель назвав *чистою ігровою формою*. Ми могли б сказати, що це форма цілком ритуалізованого спілкування. Така форма в житті зустрічається рідко (якщо взагалі зустрічається), так само як і зовсім неритуалізовані форми, які характеризуються тим, що зміст, сповідувані цінності, глибина переживання знаходять абсолютно адекватне, ніякими ритуалами не опосередковане вираження (такі іноді любовні злиття, у яких

виражається чиста еротика; але в звичайному житті еротика має свою ігрову, як говорив Зіммель, чи ритуальну, як могли б сказати ми, форму — кокетство).

Реальні життєві взаємодії завжди ритуалізовані коли більшою, коли меншою мірою. І чим освіченіша, культурніша (у загальноприйнятому розумінні цього слова) людина, тим більшу роль у її житті відіграють ритуальні моменти. Феномен *такту* є феноменом ритуалізації повсякденності. Тактовна людина не вставить у розмову репліку про власну особисту проблему, навіть якщо вона для неї в тисячу разів важливіша від теми даної бесіди. Точно так вона не прореагує безпосередньо і “змістовно” на недоречну репліку чи недоречний вчинок іншої.

Таким чином, негативний відтінок, що дається в характеристиці дії як ритуальний, не завжди правильний. Розділити негативне і позитивне в ритуалі так само важко, як визначити, де закінчується такт і починається лицемірство, хоча саме з негативної інтерпретації слова “ритуал” виникло поняття ритуалізму.

Ритуалізм можна розуміти в трьох значеннях: по-перше, ритуалізм як принцип міжіндивідуальних повсякденних взаємодій; по-друге, ритуалізм як форма адаптивної поведінки; по-третє, ритуалізм як ціннісна характеристика особистостей, груп чи навіть великих соціокультурних систем. Спочатку про перший. Тут можна згадати про експерименти Г. Гарфинкеля, які ставлять своєю метою “розкриття” звичайно незауважуваних, що приймаються людьми на віру, чи, можна сказати, латентних структур повсякденності. Один з експериментів полягав у такому: студент-експериментатор отримував завдання при зустрічі з приятелем, знайомим чи колегою замість звичайної відповіді на вітання поцікавитися, що має на увазі партнер у цих привітальних словах. Почувши стандартне питання: “Як справи?”, студент зупинявся і приступав до “допитування” приятеля, що мав нещастя трапитися йому на дорозі: “Що ти маєш на увазі під справами? Як справи на факультеті? Зі здоров’ям? Чи з дівчиною? Чи щось ще...?” Допитуваний починав сердитися. А бесіда, як правило, завершувалася сваркою і лементами: “Так пішов ти... Навіщо мені потрібні твої справи!” чи якими-небудь іншими настільки ж бурхливими проявами почуттів.

У даному контексті експерименти Гарфинкеля важливі як демонстрація ритуалізму, характерного для переважної більшості нормальних людських ситуацій і взаємодій.

Інше значення слова “ритуалізм” бере початок з визначення, даного Р. Мертоном. Для нього ритуалізм — це тип індивідуальної адаптації, коли індивід відкидає культурно визначені цілі через нездатність їхнього досягнення, але продовжує виконувати інституціональні правила і норми, призначені для досягнення цих цілей. Таке розуміння можна розглядати як концептуалізацію ритуалу в повсякденному розумінні, про яке сказано вище. Мертон роз’яснював ритуалізм таким чином: індивід відчуває себе захищеним, наслідуючи рутинним процедурам, запропонованим для досягнення успіху. Навіть якщо він упевнений, що ніколи не доб’ється успіху і не підніметься на більш високий ступінь в організації, сама ця ритуальна відповідність інституціональній моделі охороняє його від гострої тривоги і нервових зривів, що провокуються провалом спроб досягнення мети. Ритуалізм — один з п’яти виділених Мертоном типів адаптації індивідів до культурних цілей і вироблених для їхнього досягнення інституціональних норм.

Інші чотири типи: конформізм, коли індивід цілком приймає як культурні цілі, так й інституціональні правила їх досягнення; інновація, коли індивід приймає цілі культури, але відкидає інституціональні засоби їх досягнення (індивіди саме такого складу роблять злочини, типові для конторських службовців, клерків: посадові підробки, розтрата державних грошей тощо); ритритизм, коли заперечуються як культурні цілі, так і засоби їхнього досягнення; бунт, коли індивід відкидає як мету, так і цінності, однак заміняє їх на нові, альтернативні (така поведінка характерна для молоді, що відкидає цінності батьків, а разом з ними і стандартні способи реалізації цих цінностей). Ця вкрай корисна типологія фіксує основні типи поведінки в стабільному соціокультурному середовищі.

Третє значення слова “ритуалізм” має на увазі систематичну відповідність нормам і правилам, які традиційні за своїм походженням і характером, але вже давно не відповідають потребам і цінностям реального життя. Ритуалізм такого роду може породжуватися різними причинами: інтересами влади імущих, відсталістю відповідних організацій та інститутів, відсутністю сильних імпульсів до зміни сформованої нормативної системи.

Наведу тільки два приклади. Найближча до нас в історичному плані — ритуалістична форма існування радянської монотилістичної культури в останні роки Радянської влади, у роки застою і початку перебудови. У цей період критика радянської системи здійснювалася, так сказати, зсередини і була спрямована проти ритуалістичного характеру системи, відображала потребу її відновлення, приведення у відповідність з життям і часом.

Такий же характер антиритуалістичного протесту мала на перших її порах релігійна Реформація XIV ст. Спочатку Лютер боровся не з католицизмом як таким, а з його ритуалістичними рисами. Так, богослужіння і Біблія тільки на латині, безліч складних різноманітних ритуалів, що мали багатовікову історію, зміст яких давно забувся, і деякі інші риси догматики й обряду суперечили вимогам часу і, на думку реформатора, їх потрібно було відкинути геть як порожню мушлю, як стару зміїну шкіру.

Правда, виявилось, що як зараз, у ході недавньої перебудови, так і п’ятсот років тому, у випадку Реформації, усе далеко не просто: ритуал, те що вважалося чистою формою, наповненою, власне кажучи, іншим, новим змістом, небайдужий стосовно цієї самої форми. З’ясувалося, що відкидання одного за іншим елементів ритуалу послідовно, крок за кроком веде або до знищення, або до трансформації відповідних інституціональних утворень, які частково містяться саме в цих ритуалізованих структурах дій. Католицька церква мудро зберегла ритуал і багато в чому завдяки цьому існує ось уже п’ять століть після Реформації.

Ці приклади дозволяють зробити висновок, що войовничий антиритуалізм, боротьба проти застарілих форм насправді завжди (чи майже завжди) є боротьбою проти змісту, що полягає в цих формах. Революції починаються з антиритуалістичного протесту і завершуються тотальним зламуванням відповідних інститутів. Інший висновок полягає в тому, що немає ритуалів, які зовсім не відповідають цінностям, що виражається в них. Формування цінностей історично складається саме в таких, якими вони є, ритуалах, і будь-який антиритуалізм не-

минуче зводиться до боротьби проти основних цінностей, що виражаються в ритуалах, за інші, нові цінності.

5.2. Ритуали і соціальні інститути

Ритуалізація певних систем діяльності, відрив їх від реального життєвого енергетичного субстрату є формою утворення соціальних інститутів. Інституціоналізовані ритуали є формою каналізації індивідуальних енергій найрізноманітнішого плану й одночасно фундаментом соціального порядку.

Щоб роз'яснити цю тезу, корисно звернутися до зіммелівського розрізнення форми і змісту соціального. Зміст — це все те, що є в наявності в індивідах у вигляді потягів, цілей, інтересів, прагнень, психічних станів і переживань. Змісти завжди конкретні і за суттю не соціальні. Голод, любов, праця, релігійна віра, технічні знаряддя та інші речі — “не є безпосередньо суспільне; усе це стає таким лише остільки, оскільки перетворить ізольоване існування індивідів у певні форми спільного існування, що підпадають під загальне поняття взаємодії”. За словами Зіммеля, зміст — це матерія або, можна сказати, енергія соціального, вона знаходить упорядковане суспільне вираження через форму.

Дати визначення форми досить складно. Зіммель, виявивши і проаналізувавши десятки різних соціальних форм (наука, мода, конфлікт, закон, звичай, мораль, честь тощо), не зміг сформулювати однозначного визначення форми і скласти класифікацію соціальних форм. Останні він називав формами усупільнення, припускаючи під цим, що у формах і за допомогою форм усупільнюються змісти, тобто індивідуальні переживання, мотиви, цілі, прагнення, інакше кажучи, з фактів індивідуальної психіки і життя вони перетворюються в суспільні факти, що вливаються в потік суспільних взаємодій.

У даному випадку нас цікавлять не стільки точні визначення зіммелівських понять форми і змісту соціального, скільки проблема їхньої взаємодії, тобто усупільнення. Звернімося безпосередньо до Зіммеля: “...Коли практичні потреби і відносини спонукають людей силами розуму, волі, емоцій, творчості переробляти узятий з реальності життєвий матеріал, надаючи йому форми, що відповідають життєвим цілям, ...ці сили й інтереси раптом виявляються відірваними від життя — того самого життя, з якого вони вийшли і якому зобов'язані своїм існуванням. Відбувається звільнення й автономізація деяких енергій, останні уже виявляються не пов'язаними з предметом, оформленню якого вони служили... Вони тепер “грають” у собі і заради себе, захоплюють і створюють матерію, що служить тепер тільки засобом їхньої самореалізації.

Так, наприклад, будь-яке пізнання є спочатку засобом боротьби за існування; знати дійсний стан речей найвищою мірою важливо для збереження і розвитку життя. Виникнення ж науки свідчить, що пізнання відірвалося від практичних цілей, стало цінністю в собі, самостійно обирає свій предмет, перетворює його в згоді з власними потребами і не ставить інших питань, крім тих, що приносять йому самозадоволення. Далі формування наочних і абстрактних реальностей, упорядкованих у своїй просторовій структурі, у ритмі і звучанні, значущості й ієрархії, зумовлено насамперед потребами практики. Але тільки ці форми стають само-

ціллю, знаходять право і силу в собі самих, обирають і діють заради самих себе, а не заради злиття з життям, перед нами мистецтво, цілком відділене від життя, і бере з нього тільки те, що йому потрібно, ніби твориться ним повторно...

Такий же поворот визначає і суть права. Суспільна необхідність спонукає чи легітимізує певні способи поведінки індивідів; вони доречні й існують спочатку винятково через доцільність. Однак з появою права зміст їх стає зовсім іншим; тепер вони реалізуються тільки тому, що спонукувані і підтримані правом нехай навіть усупереч життю, що породило їх: *fiat justitia, pereat mundus!* Отже, хоча відповідна праву поведінка корениться з метою соціального життя, саме право в його чистому вигляді позбавлене будь-якої “мети”. Воно вже не є засобом, але, навпаки, із самого себе, без споглядання на узаконення якоюсь вищою інстанцією, визначає спосіб організації життєвого матеріалу.

Тут Зіммелем висловлено кілька дуже важливих думок. По-перше, форми, що згодом “тверднуть” і перетворюються в ритуали, походять із самого життя і колись мали очевидну практичну життєву доцільність. По-друге, будучи ритуалізованими, ці форми ніби позбавляються мети, стають “порожніми” формами, не пов’язаними з безпосередністю життя. По-третє, вони починають впливати на життя, визначаючи і формуючи по-своєму матерію життя, її зміст.

Те, що Зіммель говорить про науку, мистецтво, право, можна сказати про будь-який із соціальних інститутів: про сім’ю, освіту, охорону здоров’я. Зрозуміло, ці інститути пройшли довгий шлях перш ніж придбали сучасний вигляд і зміст. Їх власний, незалежний розвиток відбувався після відділення від субстрату життя, від “життєвих змістів”. Він визначався впливом двох складових, двох найважливіших факторів. Насамперед впливом (тепер у край опосередкованим) “життєвих змістів”, тобто людських цілей, прагнень, мотивів, що аж ніяк не завжди могли виразитися в ритуалізованих інституціональних моделях, а тому впливали на зміну (у напрямку їхнього вдосконалювання) цих моделей. Коли в будь-якому суспільстві й у будь-який час починають переконувати в необхідності реформи соціальних інститутів, це означає, що існуючі форми перестали відповідати реальним життєвим потребам і адекватно задовольняти ці потреби. У такому випадку або відбуваються зміни соціальних інститутів: перевизначаються їхні права, обов’язки, напрями та цілі діяльності, змінюються бюджет і персонал, або зміни не відбуваються, але допускається вторинна інституціоналізація, тобто формально фіксуються, будучи вже ритуалізованими, форми поведінки, характерні не для всього суспільства, а для якоїсь з його груп, наприклад, молоді в рамках молодіжної субкультури чи національних, сексуальних меншин.

Інший шлях розвитку і зміни соціальних інститутів визначається їх власною інституціональною логікою, тобто логікою організацій, тому що сучасні соціальні інститути мають форму соціальної організації. Логіка організацій — це логіка бюрократії. Бюрократія (принаймні у її раціональній формі, властивій сучасній західній цивілізації) — феномен порівняно недавнього походження; історія її збігається з історією європейського Нового часу.

У наше завдання не входить аналіз логіки розвитку соціальних інститутів і їхньої взаємодії з зовнішнім середовищем. У даному контексті важливо лише підкреслити, що соціальні інститути формуються на основі ритуалізованих форм

поведінки. У суспільствах зі слаборозвиненими інституціональною системою і системою стратифікації ритуали практично виконують функції соціальних інститутів, є знаряддям соціальної інтеграції, засобом соціальної мобільності й формою відтворення соціальної структури.

5.3. Визначення ритуалів

Очевидно, що нас не влаштує наведене в 5.1 тлумачення ритуалу як своєрідної форми нещирої поведінки. Справа не в тому, щирі чи нещирі вираження почуттів у діях, а в складності організації соціального співжиття, що припускає безліч інстанцій, опосередковуючих “крик душі” і його доречне, соціально прийнятне вираження. Однією з таких інстанцій і є ритуал, що породжує ритуалізовану, соціально прийнятну поведінку.

Відомо кілька визначень ритуалу. У багатьох етнографічних працях українською мовою, як вітчизняних, так і перекладних, як синонім до слова *ритуал* застосовується термін *обряд*. Нічого поганого в цьому немає. Ми вживаємо *обряд* як синонім до *ритуалу*. Однак треба мати на увазі, що *обряд* — слово досить багатозначне, так що застосування терміна *ритуал* вважаємо більш точним у технічному розумінні. Етнографи, етнологи, культурантропологи мають на увазі під ритуалом “певні встановлені дії, що здійснюються з метою впливати на дійсність, мають символічний, неемпіричний характер і, як правило, соціально санкціоновані” (Р. Фирт).

Лаконічне і виразне визначення ритуалу дали Р. і К. Берндти: “*Обряд, магійний чи релігійний, є стилізованою і символічною дією, яка здійснюється для досягнення визначеної мети у земному житті чи в загробному*”.

Антропологу М. Дуглас належить таке визначення: “*Ритуали — це певні типи дій, які служать меті вираження віри чи прихильності певним символічним системам*”.

Соціологічне розуміння ритуалу має за необхідністю більш загальний характер. Ритуал, за визначенням В.Фукса, це “*соціально регульована, колективно здійснювана послідовність дій, що не породжують нової предметності і не змінюють ситуацію у фізичному розумінні, а переробляють символи і ведуть до символічної зміни ситуації*”.

Тут ритуал — не обов’язково релігійне явище. Визначення, дане В.Фуксом, до речі, може бути віднесене і до бюрократичних організацій у сучасному їхньому розумінні: вони також є строго здійснюваною і колективно регульованою послідовністю дій, що не породжують нічого матеріального, а займаються переробленням символів і “ведуть до символічної зміни ситуації”. Адже будь-яке рішення, розпорядження чи дозвіл, отримуваний бюрократичним шляхом, змінює ситуацію лише символічно, як, наприклад, штамп у паспорті про одруження чи дозвіл на отримання десяти тонн дахового заліза на такому-то складі.

Ще одне досить розгорнуте визначення (утім, швидше опис, який, мабуть, вичерпним чином формулює бачення ритуалу для соціологів) належить Дж. і А.Теодорсонам: “**1.** Культурно стандартизований набір дій символічного змісту, здійснюваний у ситуаціях, що передбачаються традицією. Слова і дії, що складають ритуал, визначені дуже точно і дуже мало змінюються, якщо взагалі скільки-небудь змінюються, від одного випадку здійснення ритуалу до іншого. Традиція

також визначає, хто може проводити ритуал. У ритуалах часто використовуються священні об'єкти; передбачається, що наприкінці ритуалу його учасники повинні відчувати загальне емоційне піднесення. У випадку, якщо мова йде про магічний ритуал, його учасники вірять, що ритуал сам по собі здатний викликати певні результати — зміни зовнішнього середовища. Релігійні ритуали звичайно символізують фундаментальні вірування і проводяться для того, щоб продемонструвати благочестя і благоговіння. Ритуали також служать посиленню групової єдності, наприклад, націоналістичні ритуали. У період кризи ритуали можуть знімати відчуття тривоги і неблагополуччя. Ритуал потрібно відрізнити від *церемонії*, яка є більш деталізованою послідовністю дій і включає в себе певну кількість ритуалів. Крім того, церемонія завжди має соціальний характер і її не може проводити одна людина, тим часом як ритуали бувають як колективні, так й індивідуальні.

2. Символічна поведінка, що повторюється у певні періоди часу, виражає в стилізованій явній формі певні цінності чи проблеми групи (або індивідуума). У такому розумінні терміна маленькі і недовго існуючі соціальні групи можуть виробляти ритуали, що не входять у культурну традицію, а є специфічними для даної групи”.

5.4. Дюркгейм про релігію і ритуали

Єдина спроба проаналізувати різноманітні функції ритуалів як єдине системно організоване ціле належить Е. Дюркгейму. У своїй інтерпретації ритуалу Дюркгейм відобразив власне розуміння природи соціального і природи релігійного життя. Як відзначалося раніше, у розумінні Дюркгейма суспільство — це реальність *sui generis*, тобто реальність особлива, що не зводиться до реальності емпірично сприйманого життя членів суспільства. Досліджуючи елементарні форми релігійного життя, а саме, конкретні релігійні вірування й обряди тубільців Австралії, Дюркгейм прийшов до висновку, що поділ їхнього світу на священний і світський відтворює відокремлення суспільства як реальності особливого роду від наявного теперішнього життя: суспільство — це священне, а наявне життя — вульгарне, профанне, світське. Тобто австралійські аборигени розрізняють два життя, два світи, і цей дуалізм знаходить своє вираження в релігійному культі — у ритуалах і обрядах.

Ось як інтерпретує П.Сорокін цю думку Дюркгейма. Життя австралійських племен звичайно поділяється на два періоди. Протягом першого періоду клани розсіяні по населеній ними території, відрізані й ізольовані один від іншого, їхнє життя йде спокійно, без особливого розпалювання пристрастей, часом навіть нудно, у працях і турботах: вони зайняті рибальством, полюванням, забезпеченням усього необхідного для життя. Другий період, що настає звичайно після закінчення сезону дощів, різко відрізняється від першого. У цей час розсіяні клани збираються разом, звичайне життя змінюється святом — “коробборі”. Працювати вже немає потреби: достатні запаси їжі заготовлені заздалегідь. Сам факт з'єднання розсіяних до того кланів порушує рутинний плін життя, усі відчувають неабияке пожвавлення; як сказав би Зіммель, темп і ритм життя прискорюються. Відбувається індукування свого роду психічної енергії, як у юрбі на стадіоні перед початком матчу чи в глядацькій залі перед концертом, чи в мітинговій

юрбі. Живучи нормально і розмірено протягом усього року, аборигени в цей період стають легко збудливими, і будь-які, навіть найпростіші стимули викликають бурхливу реакцію, так ніби енергія, що нагромадилася, тільки чекає приводу вилитися.

Напруженість дедалі зростає і, нарешті, відбувається загальна “розрядка”: аборигени впадають у священний екстаз, при цьому всі заборони, зокрема статеві, зникають, танці і збудливі наркотики підсилюють почуття повного звільнення, а прикраси, нові татуювання, маски перетворюють торжествуючих не тільки зовні, але і внутрішньо, змушуючи кожного вважати себе в цю мить новою, іншою істотою, не тією, що виконувала нудну роботу весь довгий і тяжкий рік.

“Звідси випливає, що в свідомості цього кожного повинно було виникнути вірування в існування двох світів, несумісних один з одним: світу звичайного, “вульгарного” (profane), де він веде нудне і важке монотонне життя, і світу “священного”, у якому він перероджується і випробує надзвичайні переживання”.

Якщо сфера спільного, колективного, суспільного — це “священне”, а сфера окремого, ізольованого існування — це “вульгарне”, то релігія є не що інше, як обожнювання суспільства, а *релігійний культ — сукупність ритуалів, спрямованих на здійснення цього дуалізму в поведінці людей і на те, щоб не допустити змішання цих двох різних світів.*

Саме під цим розуміється поділ ритуалів на дві головні категорії: *негативні й позитивні*. Перші є системою заборон, покликаних різко розділити світ священного і світ вульгарного. Наприклад, несвященна істота не може торкатися священного: непосвячений не може не тільки брати в руки *чурингу*, але навіть бачити. *Чуринга* — священний предмет, камінь чи шматок дерева, на якому вирізаний знак тотема і який тому має надприродні властивості. У деяких племен кожен чоловік має свою чурингу, у якій міститься його життя. До певного часу вони зберігаються в спеціальних печерах; для молодих людей проводиться спеціальний ритуал, під час якого вони вперше бачать свої чуринги; звичайно не можна їсти м’ясо тотемної тварини. Забороняється як просторове, так і тимчасове змішання цих двох світів. Результат заборони просторового змішання очевидний: це створення особливих священних місць — печер — для здійснення деяких ритуалів і збереження святинь. Заборона тимчасового змішання зводиться до заборони деяких “вульгарних” занять у періоди спеціально релігійного життя (у релігійні свята). Під час одних обрядів заборонено вживати їжу, під час інших заборонена будь-яка робота.

Позитивні обряди виконуються з протилежною метою: не розділяти два світи, а наблизити віруючого до світу священного. До ритуалів цього типу належать ритуальне спільне поїдання тіла тотемної тварини, жертвоприношення, що переслідують ту ж ціль, визначені дії, вироблені для того, щоб завоювати прихильність божества і забезпечити бажаний стан справ або за допомогою програння і наслідування (так звані *імітаційні* ритуали), або шляхом відтворення минулого (*комеморативні* ритуали). Крім того, Дюркгейм виділяє особливий тип ритуалів — *спокутні*, котрі відбуваються з метою спокути чи зм’якшення наслідків святотатського вчинку.

Перерахування цих ритуалів і деякі наведені вище приклади, що показують обрядову сторону релігії австралійських аборигенів, дає уявлення про деякі універсальні форми релігійної обрядовості. Це заборона приймати їжу (започаткування посту), існування ізольованого місця для відправлення обрядів (храм), поїдання тіла тотема (причастя) і багато чого іншого.

Але названі універсальні форми стосуються не тільки *релігійної* обрядовості. Їх можна назвати *культурними універсаліями*, тому що відповідні обрядові форми продовжують існувати й у світських культурах, хоча, звичайно, й емоційне тло, і раціональне обґрунтування ритуалів докорінно міняються. Тут можна згадати ритуалізацію радянського життя: партійні збори як форма позитивних ритуалів, “колективне поїдання тіла” дисидентів тощо. А як по-іншому, якщо не жертвоприношеннями, можна назвати численні дарунки трудящих, що стали експонатами Музею подарунків Сталіну, який був відкритий у 1949 році до сімдесятирічного ювілею вождя (чи бога?). До негативних ритуалів відносилася і відноситься заборона, хоча і не торкання, але недбалого чи зневажливого ставлення до прапора й інших державних символів. До типу комеморативних обрядів належать щорічні свята, що відтворюють славні сторінки минулого, наприклад День Перемоги в нашій країні; аналогічні ритуальні церемонії є всюди.

Тут намічені лише загальні аналогії; зрозуміло, зміст цих, досить складних соціальних явищ не можна прямо ототожнювати з ритуалами австралійських аборигенів. Але в той же час варто помітити, що й у тому, і в іншому випадках мова йде про відносини індивіда і суспільства та про суспільство як деяку особливу переважаючу реальність, що вимагає ритуального поклоніння.

Дюркгеймівська соціологія релігії, заснована на його концепції суспільства, не стала загальноприйнятною, але сформовані в її рамках пояснення незаперечні, а запропонована ним класифікація ритуалів багато дала для розуміння цього феномена релігійного культу.

5.5. Типи і функції ритуалів

Дюркгеймівська класифікація ритуалів — мабуть, найсистематичніша й найобґрунтованіша. Але і вона не містить у собі всього різноманіття типів ритуалів.

Ритуали класифікуються за різними підставами-критеріями. Важливим вважається поділ ритуалів на *магічні* та *релігійні*. Дюркгейм відповідно до своїх уявлень про суспільство пропонував вважати головною відмінністю магії від релігії те, що перша має індивідуальний характер, а друга — суспільний. Якщо говорити більш конкретно, можна відзначити, що в магії (чаклунстві) відсутня характерна для релігії віра в персоніфіковані надприродні сили, тобто в Бога. Магічні ритуали переслідують безпосередні, найближчі цілі і, що дуже важливо, вони є справою індивідумів, а в результатах релігійних ритуалів звичайно буває зацікавлене все суспільство (клан, плем'я) і тому, як правило, усе суспільство (чи ключові групи, чи символічні суспільні фігури) беруть участь у їхньому здійсненні.

Ритуали можна класифікувати також за їхніми функціями. У першу чергу, варто виділити *кризові* ритуали, здійснювані індивідом чи групою в критичні періоди життя чи як відповідь на гостру і зовсім невідкладну проблему. Прикладом може служити танець дощу, що здійснюється звичайно в період довгої посухи, коли

втрата врожаю загрожує племені повним вимиранням. Цей складний ритуал відбувається за участю практично всього племені під керівництвом верховних жерців, шаманів чи священиків. Він детально і чітко розроблений, прийшов зі старожитніх часів. Відзначимо, що взагалі ритуал та імпровізація виключають одне одного.

У сучасному суспільстві характер кризового ритуалу – звернення глави держави до народу у випадку нещастя, його перебування безпосередньо на місці нещастя. Кризовим ритуалом надзвичайної сили впливу став військовий парад 7 листопада 1941 року на Червоній площі у Москві, коли війська прямо з параду йшли на фронт. Завдяки випадковому збігу обставин комеморативний обряд перетворився в кризовий, багаторазово підсиливши тим самим свій вплив.

Календарні ритуали відбуваються регулярно в міру настання передбачуваних, повторюваних природних явищ, таких, як зміна пір року, зміна фаз місяця, дозрівання врожаю тощо. У всіх сільських культурах є величезна кількість таких ритуалів, украй складних, насичених елементами еротики, зі своїми особливими богами, героями, міфічними персонажами. В міру розвитку суспільства, його індустріалізації вони частково секуляризуються, частково відмирають. Календарні ритуали нерідко розглядаються як один з різновидів ритуалів переходу.

Особливий клас утворюють ритуали *інтенсифікації*. Цей термін введений американськими антропологами Чеплом і Куном для позначення сукупності ритуалів різних типів: кризових, календарних й інших, здійснюваних для того, щоб протистояти порушенню рівноваги групового життя, викликаного або внутрішніми, або зовнішніми причинами, інтенсифікувати взаємодію між членами групи і взагалі підвищити ступінь групової згуртованості. Саме з такими ритуалами ми зіштовхуємося, наприклад, коли на весілля чи інше сімейне торжество з'їжджаються члени родини, розкидані по всій країні й до цього випадку не бачили один одного роками, якщо не десятиліттями. Функцію інтенсифікації виконують, як правило, кризові ритуали. Звичайно ритуали інтенсифікації не мають власного специфічного змісту, об'єднання їх в один клас відбувається на основі тієї ролі, яку вони відіграють у підтриманні рівня інтенсивності групового життя.

За своїм змістом і соціальною функцією виділяються ритуали *споріднення*, причому вони стосуються не споріднення по крові чи по шлюбу, а родинних відносин, що сформувалися на основі функціональних взаємозв'язків. Такі, наприклад, ритуали взаємин членів родини з хрещеним батьком чи хрещеною матір'ю. Це так зване ритуальне споріднення (третій тип споріднення поряд зі спорідненням по крові чи по шлюбу). У традиційних культурах воно відіграє дуже важливу роль.

Ми назвали лише найбільш поширені типи ритуалів. Узагалі ж залежно від застосовуваних критеріїв і рівня аналізу можна виділити буквально нескінченну кількість типів ритуалів. Наприклад, ритуали можуть класифікуватися за участю в них чоловіків чи жінок на суто чоловічі, суто жіночі та змішані ритуали. У суто чоловічих ритуалах мають право брати участь тільки чоловіки, але деякі з них фігурують у ролі жінок і символічно імітують фізіологічні функції, властиві жінкам; у суто жіночих ритуалах, навпаки, окремі жінки імітують фізіологічні функції чоловіків. Але це зовсім не означає “прийняття ролі” жінки чи, навпаки, чоловіка, відповідно до відчужених рольових визначень (якщо говорити сучасною мовою).

Це означає *буття* жінкою чи відповідно чоловіком у період ритуального часу, виключеного з нормального чергування часів.

Крім того, ритуали можуть бути класифіковані за масовістю, тобто за кількістю тих, що беруть у ньому участь, за ступенем структурованості, за чергуванням елементів аморфності та структурованості, за характеристиками групи, усередині якої і в ім'я якої вони виповнюються. Останній момент дуже важливий, тому що ритуали *стратифіковані*, причому стратифіковані подвійно — щодо як земної, так і міфологічної ієрархії. Деякі ритуали можуть виконуватися тільки вождями, тільки старійшинами чи тільки мисливцями (тільки брахманами чи тільки кшатріями тощо), причому виконання відповідних ритуалів представниками інших груп (чи каст) тягне незліченні важкі наслідки як для винуватців, так і для опоганених груп і навіть самих опоганених ритуалів. Боги (та інші міфічні істоти) ревниво ставляться до виконання ритуалів. Так, використання ритуального предмета, призначеного для служіння на честь однієї міфічної істоти, у ритуалі, призначеному для іншої, може призвести до зовсім непередбачених наслідків. Наприклад, до деградування Бога, зміни місць і значущості богів, коротше, до перевертання у світобудові, що, безперечно, відіб'ється і на людях (як помста ображеного Бога).

У будь-якій культурі присутня також безліч ритуалів нерелігійного чи не прямо релігійного характеру. Тут мається на увазі ритуалізований характер будь-яких типів дій і форм діяльності, аж до таких, що зустрічаються найбільш часто. Такі ритуалізовані форми, важливі й значущі також у сучасному житті, можна назвати *дифузійними формами ритуальної поведінки*. Але оскільки ці ритуали не кодифіковані, не стандартизовані, а найчастіше навіть і не рефлексовані й у той же час виконують найважливішу функцію створення і підтримання досить стабільних структур міжіндивідуальних взаємодій, точніше їх можна було б іменувати *дифузійними формами соціальності*. Тонкий аналіз таких ритуалів провів американський соціолог І.Гофман.

Не будемо аналізувати концепцію Гофмана в повному обсязі, а покажемо його підхід до ритуалістичного за своєю природою феномену поважної поведінки, тобто поведінки, функція якої — висловити повагу і вдячність однієї людини іншій. Гофман пише, що поважна поведінка з боку актора складається звичайно в демонстрації шанобливості, вдячності і благоговіння перед реципієнтом такою мірою, що це здається надто комплементарним і, ймовірно, перевершує ті почуття, що актор міг би дійсно відчувати стосовно реципієнта. Здається, начебто актор віддає реципієнту перевагу сумніву і може навіть ховати за розсипом компліментів свою дуже низьку оцінку його достоїнств. Такі акти поваги формують ідеальну модель, відповідно до якої тепер і надалі будуть розгортатися реальні взаємини актора і реципієнта.

Розрізняють поважну поведінку двох видів, кожна з яких орієнтується на відповідний тип ритуалу: ритуал запобігання чи ритуал презентації. *Ритуали запобігання* — це передбачувані обмеження поведінки, призначені для підтримання соціальної дистанції між індивідами. Вони обмежують ступінь втягнутості індивідів у соціальні відносини, допомагають зберігати деякий рівень формальності та визначений ступінь індивідуальної автономії для його учасників. Відзна-

чимо, що ритуали запобігання в тому вигляді, в якому вони описуються Гофманом, нагадують зіммелівське поняття такту.

Ритуали презентації — це моделі поважної поведінки, передбачувані також, але служать меті заохочення й активізації взаємодії. Якщо ритуали запобігання передбачають, чого не треба робити стосовно партнера, щоб не принизити його свободу й індивідуальність, то ритуали презентації передбачають способи залучення партнера у взаємодію шляхом виявлення знаків поваги. Це, за Гофманом, “...вітання, запрошення, компліменти, дрібні послуги”.

5.6. Rites de passage

Ритуали переходу — це особливий клас ритуалів, що існують у кожній культурі та виконують особливі функції, пов’язані, в першу чергу, з послідовним проходженням індивідом стадій свого життєвого шляху — від народження до смерті. Ритуалами переходу відзначаються моменти зміни індивідуальної ідентичності. Ритуали переходу особливо важливі і мають особливо виразний характер у традиційних, а також у “первісних” суспільствах. Тут момент переходу найчастіше означає повну втрату старої ідентичності та придбання нової, зовсім іншої ідентичності, що передбачає зміну всіх соціальних характеристик особистості, іноді аж до зміни імені. У ряді культур *ініціація* — перехід у статус дорослого повноправного члена клану чи племені — ототожнюється зі смертю і новим народженням. У деяких культурах ініціація не короткочасний акт чи подія, а розтягнутий на кілька тижнів чи навіть місяців процес, під час якого дійсно відбувається перетворення ініційованого, перетворення його в іншу людину.

Представимо схему церемонії ініціації в африканських племен регіону Убанге. Молодих кандидатів (*ганза*) поселяють у спеціально побудованому таборі далеко від села. Три дні їх змушують практично голодувати, потім ведуть до річки купатися, а після повернення проводять між двома шеренгами озброєних міцними лозинами дорослих чоловіків, що піддають *ганза* найжорстокішому кривавому биттю. На цьому їхні муки не закінчуються: настає обрізання. У той же вечір свіжообрізані *ганза*, не звертаючи увагу на біль і кровотечу, танцюють перед старійшинами. Увесь цей час їм не можна видати ні стогону, ні крику, ні яким-небудь чином виявляти біль; нестриманість може стати джерелом довічної ганьби. Потім вони повертаються в табір, де їм читають короткий освітній курс (сім’я, цивільні обов’язки, статева мораль, ритуальні танці, ремесла) і відбувається “змиття” старих гріхів, для чого *ганза* працюють на суспільному полі як раби — під батогом наглядача, під палючим сонцем, без якого-небудь захисту від мурах, бджіл тощо. Після такого служіння кожен *ганза* отримує нове ім’я. Уперше вони залишають табір, який відразу спалюють, через місяць після обрізання повертаються у свою родину в спеціальному розфарбуванні й в особливому убранні. Тут їм три дні не дозволяється вимовляти ні слова, адже вони тільки що народилися і не вміють говорити.

У ряді племен аборигенів Австралії процесом ініціації передбачаються такі ритуали.

Обрізання. Воно здійснюється на “живому столі”: у землю встромляється палиця, навколо якої, тримаючись за неї руками і нахилиючись уперед, стають п’ять

чи шість чоловіків, утворюють стіл, на який обличчям догори кладуть ініційованого. Оперують, сидячи верхи на ініційованому, зрізують крайню плоть. У племені аранда операція відбувається під звуки сопілки — голосу великого духу Тванйирика.

Підрізання. У тих племенах, де ця операція здійснюється, вона вважається найважливішою в процесі ініціації. Того, хто піддається ініціації, кладуть на “живий стіл”, піднімають його пеніс і роблять на ньому розріз. Дорослі чоловіки знову надрізають ті місця, де в них колись під час ініціації були зроблені розрізи, і кров стікає по стегнах. Ініційованого кладуть на землю обличчям униз, а інші танцюють над ним, окропляючи його кров’ю. Існує думка, що цей обряд рівнозначний обряду надрізання піхви в дівчаток, який практикувався в деяких племенах, імітуючи менструальну кровотечу. Він іменується *Кунапипи* і має відповідне міфологічне обґрунтування “Кунапипи означає надріз чи живіт Матері-прародительки, пеніс символізує Пітона або Змію-Веселку, або Змію-Блискавку, а надріз — жіночу матку. Таким чином, чоловічий член, на якому була зроблена операція підрізання, символізує одночасно як жіночі, так і чоловічі статеві органи, що повинні з’єднатися, щоб відбулося запліднення. Кров з надрізу, чи то в первісній операції чи в наступних, символізує відразу і післяпологову, і менструальну”. Післяпологова кров, власне, і означає народження нової людини, а регулярне повернення менструальної крові — постійне, тобто безупинне плодоносіння роду.

Поетичному генію Платона належить знаменитий міф про андрогинів. Задовго до Платона австралійські аборигени втілили аналогічний міф у безпосередності колективних ритуалів.

Чоловічі ініціації — не єдині, хоча, мабуть, найважливіші та найскладніші з ритуалів переходу. Існують ініціації дівчат, ритуали вступу до шлюбу, настання старості, нарешті, ритуали народження і смерті. Етнографами описані тисячі і тисячі подібних ритуалів. Усі вони мають у загальному той самий зміст і виконують той самий набір функцій: установа новітньої ідентичності індивіда, фіксація його нового статусу й інтеграція основних статусних груп племені, клану, громади. Процес ініціації — це процес приписування статусу. Тому ініціації так само, як й інші ритуали переходу, — головне знаряддя соціальної мобільності і відтворення соціальної структури в умовах досучасних суспільств, коли відсутні інститути освіти і прижиттєві статуси.

У сучасних суспільствах роль ритуалів переходу сильно зменшилася, а точніше сказати, сильно змінилася, хоча продовжує існувати величезна кількість ритуалів цього типу: церковне причастя, одержання паспорта як свідчення повноліття, допуск до виборів як визнання цивільної зрілості, вручення атестата зрілості й університетського диплома, укладення і розірвання шлюбу, перехід на пенсію та, звичайно, як завжди і всюди із найдавніших часів культури, — народження і смерть. Ці сучасні ритуали переходу ріднить з аналогічними ритуалами далекого минулого, по-перше, їх символічний характер, по-друге (частково), їх соціальна функція — функція стабілізації соціальної структури, категоризації індивідів, наділення їх свідченнями статусної ідентичності.

Але існує дуже багато відмінностей сьогоденних ритуалів переходу від ритуалів переходу минулого. Вони пов'язані, в першу чергу, з більшою свободою вибору ідентифікації, можливістю відмовитися від якого-небудь переходу. Образно кажучи, якщо ритуали минулого (у тій формі, як вони зображені, наприклад, вище) можна порівняти з прутами залізної клітки, що змушувала людину стати тим, ким їй призначено стати, і залишатися тим, ким вона є, то тепер кожна людина може не входити в клітку, ввійти в одну чи в іншу. Зрозуміло, це трохи ідеалізоване протиставлення. Соціальний порядок і контроль у первісних народів був не таким жорстким, як це може здатися, а що стосується сучасного суспільства, то послаблення контролю в одному плані часто супроводжується посиленням його — в іншому. Крім того, змінився сам характер символізації в ритуалах. Унаслідок того, що ритуалам стала властива більш формальна організація, символізація стала набагато менш прямою і безпосередньою, ніж у ритуалах стародавніх часів, можна сказати, що вона взагалі набирає іншого характеру.

5.7. Що таке символ?

Що ми маємо на увазі, говорячи, наприклад, так: у ритуалах ініціації „пеніс символізує Пітона, Змію-Веселку або Змію-Блискавку”? Що означає тут слово символізує?

Наведемо опис ще одного ритуалу австралійських аборигенів — обряду на честь птаха ему. Чоловіки роблять великий насип, на нього кладуть білі пера пелікана, на які нанесені чорні та червоні крапки. Вибирають чотирьох жінок, по дві з кожної групи. Під час обряду, що проводиться вдень, жінки проходять по насипу, що представляє тіло ему. У цей час чоловіки починають співати... Коли спів закінчується, керуючий обрядом чоловік руйнує насип палицею і просить ему розмножуватися: зруйнований насип має такий вигляд, як тільки що вилупилися з яйця пташенята ему. Тепер у країні буде досить ему... Що ми повинні розуміти, говорячи: зруйнований насип символізує безліч пташенят ему, що вилупилися.

А як розуміти такий вислів: „При виконанні обрядів без участі жінок чоловіки символічно імітують фізіологічні функції, властиві жінкам?”

Символ — дуже багатозначне і недостатньо прояснене поняття. Словники, навіть спеціалізовані, часто дають неточні та неповні пояснення символу. Наведемо два визначення поняття “символ”:

Символ — довільний знак, що викликає однакову соціальну реакцію. Значення символу довільне в тому розумінні, що воно не притаманне звуку, об'єкту, явищу тощо як таким, а формується в процесі навчання і взаємної згоди людей, які використовують його під час комунікації. Люди комунікують один з одним символічно за допомогою слів, жестів і дій.

Слово, прапор, каблучка, номер — ось приклади символів.

Символ — те, що у своїй почуттєвій якості вказує на щось інше чи заміщає щось інше. Під цим „іншим” „символізуючим” може розумітися конкретне явище чи предмет (наприклад, сонце як символ Людовика XIV), але найчастіше символ вказує на дещо абстрактне, безпосередньо не сприйманий зміст, значене утворення, комплекс уявлень, що стосується релігії, політики, науки тощо (наприклад, християнський хрест, прапори і герби, докторська шапочка).

Абсолютно очевидно, що жодне з цих визначень не сприяє поясненню ритуальної символізації. По-перше, символи описаних вище ритуалів не є довільними знаками (напевно, буде важко здогадатися, що це за ритуал, коли двостатеву Змію-Веселку символізував би не той предмет, який її символізує, а що-небудь інше, наприклад, прапор). По-друге, символи цих ритуалів не вказують на щось інше і не відсилають до чогось іншого.

5.8. Сучасна символізація

Наведені вище словникові визначення, у яких символ (як предмет, процес, явище) протиставляється “символізуючому”, а відносини між ними мають, як вважається, конвенціональну природу, характеризують соціальну дійсність сучасного світу, де істотно змінився і зміст символізації, і зміст ритуалів.

Як уже говорилося вище, сфера, що раніш найбільше підлягала ритуальній регуляції, тепер значною мірою інституціоналізувалась. Реальність цієї сфери відокремилася від символів. Життя в його безпосередній повноті стало дедалі і менше співвідноситися з суспільною міфологією, що, як передбачається, її веде й організовує. Дане твердження справедливе буквально для всіх розвинутих суспільств, як капіталістичних, так і колишніх соціалістичних.

Наслідком цього стало спустошення символів. Їхній конкретно-життєвий зміст виявився підміненим раціоналістичними конструкціями; у результаті символізує відокремилася від того, що символізує. Матеріальність символу не співвідноситься з матерією життя, а тому стає байдужою стосовно неї — результатом умовності, конвенції. Свідчення про повноліття може називатися паспортом, атестатом, аусвайсом чи якимось інакше, може являти собою книжечку, картку чи значок, це не має ніякого значення.

Нові символи не тільки байдужі символізуючій реальності за своєю матеріальною природою і складом. Вони байдужі і самій реальності, утворюють свою власну відносно замкнуту систему, анітрошки не впливаючи на процеси життя. Загальновідомим фактом є подовження процесу дорослішання нинішньої молоді. Психологічні, соціологічні, етнографічні дослідження показують, що час психофізіологічного, емоційного і соціального дозрівання заходить у суперечність з формально-ритуальним часом визнання цивільної дієздатності. Якщо удатися до етнографічних понять, можна сказати, що ініціації піддаються діти. Якби сучасні “ініціації” мали, як раніш, характер різкої особистісної трансформації і реідентифікації, молода людина могла б випробувати серйозні психосоматичні потрясіння. Цього не відбувається, оскільки ініціації чисто формальні, не стосуються життя.

Сказане не слід сприймати як елемент критики сучасної культури, атомізуючої та індивідуалізуючої особистість, що руйнує традиційні родові опори стабільного суспільного існування. Руйнування дійсно відбувається, але оцінювати його можна лише на основі певної ідеологічної концепції, заздалегідь постулюючої, що є добро, а що — зло. Ми ж тільки констатуємо, що руйнування стабільних ритуалізованих структур веде до зростання людської свободи в просторі, у часі й у третьому — соціальному — вимірі. Але тут варто відзначити, що зростання індивідуальної свободи має свої негативні сторони, і чи визначається воля в кінцевому підсумку як благо, залежить від тих критеріїв, що обрані для оцінювання зміни і розвитку суспільства.

Розглянемо, як змінюється ступінь свободи в *просторовому* плані. Деритуалізація життя і релятивізація символів сприяє звільненню від пут клану, роду, громади, різних регіональних ідеологій, відкриває широкі обрії географічної мобільності (регіональний характер ритуалів, що відзначають етапи проходження життєвого шляху, прив'язує людину до її місця сильніше, ніж в'язниця). Ослаблення ритуалів переходів і їх відрив від реальності життя кардинальним чином змінюють можливості індивіда розпоряджатися *тимчасовим* діапазоном свого життя. Він може розтягти чи скоротити юність, повернути її (наприклад, знову взявшись за навчання), збільшити період активної дорослості, взагалі уникнути старості як соціально-сконструйованого часу життя. Зрозуміло, усе це в межах відпущених йому біологічних можливостей.

Але, грубо говорячи, біологія не байдужна до ідеології, у даному випадку — до міфу і ритуалу. У традиційному суспільстві юнак, що пройшов ініціацію, не міг більше залишатися в статусі юнака, він ставав дорослим так само неминуче, відразу і цілком, як лялечка перетворюється в метелика. Він дорослішав відразу, незалежно від своїх суб'єктивних станів і схильностей, точно так само, як згодом “ритуально” старів. Ці вікові статуси, що чергувалися, впливали з квазіприродної необхідності, їхнє настання не можна було відкласти, як не можна відкласти прихід літа чи відмінити зиму. У деритуалізованому сучасному суспільстві людина може скасувати чи змінити багато чого. Узагалі збільшенням середньої тривалості життя людство багато в чому зобов'язано не тільки успіхам медицини і біології, але і деритуалізації суспільства та зміні вікових ідеологій. І незважаючи на безліч змін, дотепер як структура, так і межі людського життєвого шляху багато в чому визначаються й обмежуються ідеологічно. Письменник Еліас Канетті неодноразово висловлював думку про ідеологічний, а не тільки біологічний характер невідворотності смерті. І, нарешті, — свобода в соціальному вимірі: відкриття можливостей внутрішньопоколінської і внутрішньокорторної вертикальної соціальної мобільності, зростання значення як статусів досягнення, так і аскриптивних статусів тощо.

Отже, сучасні процеси зумовлюють зниження ролі ритуалів і спустошення символів. Саме на усвідомленні ролі і значення цих “порожніх” символів, що не містять у собі власної реальності, а відсилають до чогось іншого, будується багато соціологічних концепцій сучасного суспільства, поєднаних загальною назвою “символічний інтеракціонізм”.

Завдання послідовників символічного інтеракціонізму, супротивників об'єктивістської соціології, що намагаються побудувати соціальну науку за образом і подобою природничих наук, — увести в соціологію “людський вимір”. З їх (помітимо, цілком правильної) точки зору міжіндивідуальна взаємодія організовується не як взаємодія природних об'єктів, спонукуваних зовнішніми стосовно них об'єктивними силами, а як результат постійної власної людської інтерпретаційної діяльності. У людській поведінці між реакцією і стимулом завжди стоїть інтерпретація, тобто осмислення того, що означає чи, можна сказати, що символізує цей стимул, на які можливі наслідки він указує. Навіть стимули, що найбільш

часто зустрічаються, значення яких не викликає сумніву в переважній більшості населення, можуть стати об'єктом інтерпретації і дійсно інтерпретуються.

Таким чином, людська взаємодія здійснюється як постійний процес інтерпретацій, їх взаємних погоджень, у ході яких виробляються загальні бачення й оцінювання предметів і явищ, тобто формуються, конститууються загальні предмети і явища, соціальний світ у цілому.

Ці концепції цілком відповідають характеристикам деритуалізованого суспільства, що володіє тільки порожніми символами, що можуть наповнитися яким завгодно змістом, і єдина турбота при цьому полягає в тому, щоб забезпечити єдине для учасників взаємодії, групи чи для всього суспільства розуміння і тлумачення символів у їхньому новому конвенціональному наповненні.

Трохи забігаючи вперед, відзначу, що ці нові символи - символи іншого міфу, не того, яким і в якому жили аборигени Австралії.

5.9. Міфологічна символізація

Міфологічні символи не вказують на щось інше і не відсилають до чого іншого. Якщо говорити точно, то вони у своїй почуттєвій якості є чимось іншим.

З цього приводу О.Ф.Лосєв писав, що ми (у міфологічному розумінні) знаходимо повну рівновагу між "внутрішнім" і "зовнішнім", ідеєю й образом, "ідеальним" і "реальним". У "образі" немає нічого такого, чого не було б у "ідеї". "Ідея" нітрохи не більш "загальна", ніж "образ"; і "образ" не є чимось приватним стосовно ідеї. "Ідея" дана конкретно, почуттєво, наочно, а не тільки розуміється як загальне поняття. "Образ" же сам по собі говорить про виражену "ідею", а не просто "ідею"; і досить тільки споглядання самого "образу" і одних тільки "образних" засобів, щоб тим самим схопити вже і "ідею". ...У символі все одно, з чого починати; і в ньому не можна побачити ні "ідеї" без "образу", ні "образу" без "ідеї". Символ є самостійною дійсністю. Хоча це і є зустріч двох планів буття, але вони дані в повній, абсолютній нерозрізненості, так що вже не можна вказати, де "ідея" і де "річ". Це, звичайно, не означає, що в символі ніяк не розрізняються між собою "образ" та "ідея". Вони обов'язково розрізняються, тому що інакше символ не був би вираженням. Однак вони розрізняються так, що видно і крапку їхнього абсолютного ототожнення, видно сферу їхнього ототожнення.

Якщо прислухатися до Лосєва, то щодо образу й ідеї в символі виявляється щось начебто б із зовсім іншого часу і зовсім іншої категоріальної системи, а саме: щось від репрезентативної культури. Ми визначали репрезентативну культуру (слідом за Ф. Тенбруком) таким чином: це такі ідеї, світогляд, системи думки, що або активно визнаються людьми, тобто підтримуються практичною поведінкою, або пасивно приймаються, тобто не викликають активного опору, активного неприйняття. Приймаючи цей образ культури, можна сказати, що, хоча суспільство і культура розрізняються, але вони розрізняються так, що видно і крапку їхнього абсолютного ототожнення, видно сферу їхнього ототожнення (нагадаю, як Тенбрук виражав цю думку, він говорив, що між суспільством і культурою безшовне з'єднання).

Крапка абсолютного ототожнення культури і суспільства знаходиться там, де ідея, "активно підтримана" дією, перетворюється в реальність; як впливає з те-

ореми Томаса, ідея виявляється реальністю, тому що реальна за своїми наслідками. Крапка абсолютного ототожнення речі й ідеї в символі виявляється там, де з річчю поводяться таким чином, начебто вона і є тим, що вона символізує.

У сучасних системах символізації політичного чи якогось іншого роду ніхто і ніколи не ототожнює символ з тим, що він символізує. В австралійського аборигена не так: *чуринга* — це і є його життя; не так в українських казках: яйце — це і є життя триголового Змія, коли яйце розбивають, Змій помирає.

Таким чином, взаємини міфологічних символів і елементів репрезентативної культури свідчать про їх очевидний *гомологізм*. Гомологізм не слід розуміти як тотожність, але про тотожність ми мову і не ведемо. У біології гомологічними називають органи, що мають однакове походження, однакову будову, а також іноді виконують однакові функції (хоча останнє не обов'язково); так, рука людини, рука мавпи, передня лапа собаки і крило птаха — гомологічні органи. “Органи” соціокультурного життя — міфологічний символ і елемент репрезентативної культури — гомологічні, тому що подібні і функціонально, і за походженням, і за будовою (в останньому випадку я маю на увазі безшовний спосіб з'єднання в тому самому феномені і суспільства, і культури).

Зрозуміло, точніше і послідовніше було б говорити про гомологізм не міфологічного символу й елементу репрезентативної культури, а самого міфу і самої репрезентативної культури. Але про це - трохи пізніше. Поки ж я використовував ідею гомологізму, щоб продемонструвати специфіку розуміння символу Лосєвим.

Але повернімося до блискучого лосєвського опису. З цього опису зовсім чітко випливає відмінність символу в його сучасному тлумаченні, що наводиться в словникових визначеннях, від міфологічного символу. У визначенні міфологічного символу відсутній і такий, що позначає, і такий, що позначається, цей символ не відіграє роль “знака” чогось іншого, заступника чи представника чогось іншого. За словами Лосєва, дія чи предмет, що виступає в ролі символу в ритуалах, пов'язаних з міфами, є одночасно і самим собою, й іншим, і таким, що позначає, і таким, що позначається, й ідеєю, і річчю; наприклад, бороро є арара, надрізаний чоловічий член є Змією-Веселкою, а розсипаний піщаний насип — яйцями страуса ему.

Саме на такому символізмі засновані процедури магічних впливів. Так, для учасників ритуалу і для громади розсипаний насип — тіло ему — реальне збільшення поголів'я птахів, так само, як для жінки, що проколює голкою ляльку — фігурку суперниці, ця дія означає реальну рану у серце відсутньої.

Міфологічний символізм означає поєднання плану реальності й ментального плану. Ритуал не є безглуздим актом, тобто позбавленим змісту, що лежить поза ним самим. Для кожного ритуалу існують міфи, що обґрунтовують, наприклад, міф про Змію-Веселку та її роль у створенні людини, а призначення і зміст кожної дії та кожного предмета, використovanого в ритуалі, можуть бути докладно пояснені його учасниками. Але це пояснення буде полягати не в тому, що дана дія і даний предмет символізують щось інше, а в тому, що предмет є саме цим іншим. Зміст присутній не окремо від почуттєвого матеріалу, а в ньому самому. Тому для австралійських аборигенів ритуал — це саме життя, а не штучна конструкція для впливу на життя, що тече десь осторонь і саме по собі. Тому їм далеке

уявлення про *ритуалізм*, так само як далеке уявлення про символ, “що вказує” на щось, “що відсилає” до чого.

5.10. Міф як життєва реальність

Вище ритуал обговорювався як елемент релігійного культу. Це пояснюється тим, що ритуал в основному — предмет занять культурантропологів, що вивчають “прості” суспільства, у яких релігійні культури відіграють виняткову роль. Соціологи досліджували ритуали набагато менше; з великих учених, що займалися проблемою ритуалу, можна назвати Г.Зіммеля та І.Гофмана, але й у них ритуал виступав, так би мовити, під чужим ім'ям: “форми” у Зіммеля, “відносини на публіці” у Гофмана.

Але це не означає, що культ, а отже, обряди чи ритуали відсутні у світських культурах, у нерелігійному середовищі. Щоб здійснювати ритуали, не обов'язково вірити в загробне життя (як це передбачається у визначенні ритуалу, запропонованому антропологами чоловіками Берндт). Ритуали здійснюються скрізь, де є символічні системи, що регулюють сприйняття світу людиною і поведінку її в цьому світі, а такі системи є скрізь — як ідеології, образи чи світ, якщо використовувати термін, застосований антропологами, у як міфи.

Напевно, не варто починати новий “тур” словникових визначень, оскільки навіть найглибокдумніші з них мало що дадуть для культурсоціологічної інтерпретації поняття міфу. Проте корисно для довідки відтворити коротке й інформативне визначення міфу: “Міф (гр. *Mythos*, лат. *Mythus*) — власне оповідання, казка, особливо історія богів. Міфи містять релігійно забарвлені зображення явищ і процесів природи та світу, втілених у людських образах. Духовні і природні сили виступають у них як боги і герої, що здійснюють вчинки і відчувають страждання на зразок людських. Міфи поділяються на *теогонічні*, що зображують народження і виникнення богів, *космогонічні*, де описується виникнення світу завдяки діям богів, *космологічні*, що описують побудову і розвиток світу, *антропологічні*, що оповідають про створення людини, її сутність і призначену їм богами долю, *сотеріологічні*, що мають своєю темою порятунок людини, і *есхатологічні*, де говориться про кінець світу, людей і богів. У більш широкому значенні під міфом розуміється зображення метафізичних зв'язків природного і людського життя, зібране з елементів реальності та використання цих елементів як символів божественних і метафізичних сил і субстанцій, причому сутність явищ зображується в образах, а не в поняттях; так створені Платоном міфи, за допомогою яких він міг легше, яскравіше й у більш доступній формі висловити свої метафізичні ідеї”. Доцільно використовувати підхід О.Ф.Лосєва: виключати пункт за пунктом помилкові пояснення міфу, показуючи те, чим міф *не* є, і відповідно те, чим він є.

Міф не є вигадкою чи фікцією, не є фантастичним вимислом. Він є реальністю, тому що впливає на реальність, змінюючи її, створюючи чи руйнуючи. Звичайно, можна строго об'єктивно описати природу і соціальний лад Стародавньої Греції, але ми нічого не зрозуміємо в грецькому житті й історії, якщо не візьмемо до уваги, що боги і демони були для греків абсолютною, стовідсотковою реаль-

істю, що і визначала всі рішення: від приватних до державних, результати битв, походів й інших діянь. Ми нічого не зрозуміємо в житті середньовіччя й історії, якщо вважаємо дурним марновірством віру в диявола, а процеси над відьмами — непорозумінням, результатом чиєїсь дурної і зловмисної вигадки. Лосєв писав: “...Потрібно бути вкрай короткозорим у науці, просто сліпим, щоб не помітити, що міф є... найвищою за своєю конкретністю, максимально інтенсивною й найбільшою мірою напруженою реальністю. Це не вигадка, але — *найбільш яскрава і найсправжніша дійсність*. Це — *зовсім необхідна категорія думки і життя*, далека від будь-якої випадковості й сваволі”.

Міф не є буттям ідеальним, тобто абстрактним, значеннєвим буттям. Він не є продуктом розумових зусиль.

Наприклад, наше ставлення до їжі, як стверджував Лосєв, зовсім абстрактне, тобто абстрактне не саме ставлення (воно завжди волею-неволею міфічне і конкретне), а абстрактне наше *бажання* ставитися до неї, зіпсоване забобонами помилкової науки і сумовитої обивательсько-міщанської повсякденної думки. Думають, що їжа є їжа і що про її хімічний склад та фізіологічне значення можна довідатися з наукових книжок. Але це і є засилля абстрактної думки, яка замість живої їжі бачить абстрактні ідеальні поняття. Інакше кажучи, міф не є буттям ідеальним, але — життєво відчутною і створюваною речовою і тілесною діяльністю.

Міф — це не метафізична побудова.

Але все-таки міфу властива певна “відчуженість” та „ієрархічність”. Лосєв пояснює це таким чином: як би реально Хома Брут не їздив на відьмі, а вона на ньому, усе-таки тут є щось відмінне від того, як люди їздять просто на коні. І зрозуміло, що хоча міф чуттєвий, сприймається на дотик, відчутний, бачимо, у ньому є щось за необхідністю відчужене від звичайної дійсності, щось вище і більш глибоке в ієрархічному ряді буття. Тому міф не метафізика, а *реально, речовинно і речовинно творима дійсність, що є в той же час відчужена від звичайного ходу явищ і така, що містить у собі різний ступінь ієрархічності, різний ступінь відчуженості*.

Тут ми завершимо розгляд лосєвського аналізу міфу. Зрозуміло, Лосєв не зупинився на цьому, а відповідно до своєї мети розглядав зв'язок міфу і поезії, намагаючись зрозуміти взаємини міфу з поетичною творчістю, з релігійними догматами, з чудом, і прагнув вивести діалектичну “формулу міфу”. У його книзі міф розглядається через призму релігії, поезії, метафізики.

Для нас же важлива проблема співвідношення міфу і конкретних проявів життя суспільства. Аналіз, проведений Лосєвим, дозволяє сформулювати наступне.

Міф — це яскрава і справжня дійсність, що відчувається, речовинна, тілесна реальність, сукупність не абстрактних, а пережитих категорій думки і життя, що володіє своєю власною істинністю, вірогідністю, закономірністю і структурою й у той же час утримує в собі можливість відчуженості від нормального ходу подій, можливість існування ієрархії буття.

Якщо вдуматися в це “визначення”, то стане зрозуміло, що міф — це і є наша жива, життєва дійсність, не абстрагована в наукових процедурах і тому єдина альтернатива стандартизованому науковому баченню. Причому міфологічна

дійсність сильніша і, так би мовити, більш усеосяжна, ніж дійсність, що продукується наукою.

5.11. Наука як міф і ритуал

Крім усього іншого, міф не є також і науковою побудовою, зокрема псевдонауковою, донауковою чи примітивно-науковою Псевдонаукою, чи, якщо загодно, паранаукою, чи альтернативною наукою можна вважати магію, по-перше, через її спроби дати альтернативну версію будови світу і світових подій, по-друге, через її прикладний характер. Міф, у будь-якому випадку, у лосівському його розумінні, якого ми тут дотримуємось, не може бути ототожнений з наукою, так само, як безглуздо було б ототожнити з наукою саму живу функціонуючу реальність. Лосев показує, що міф не є примітивною наукою, переднаукою чи донаукою. Безглуздо говорити, що сучасна наука з'являється з міфу, а потім, розвиваючись, *перемагає* міф. Наука і міф — це просто різні функції життя. Вони не пов'язані відносинами наступності, хоча взаємодія між ними є. Ця взаємодія полягає насамперед у тому, що наука *міфологічна*, причому не тільки первісна наука, але сучасна теж.

За Лосевим, механіка Ньютона заснована на *міфології нігілізму*. Ось яким чином він роз'ясняє суть міфології нігілізму (до його іронії треба ставитися серйозно): “Механіка Ньютона побудована на гіпотезі однорідного і нескінченного простору. Світ не має меж, тобто не має форми. Для мене це значить, що він — безформний. Світ — абсолютно однорідний простір. Для мене це значить, що він — абсолютно площинний, невиразний, нерельєфний. Неймовірною нудьгою віє від такого світу. Додайте до цього абсолютну темряву і нелюдський холод міжпланетних просторів. Що це, як не чорна діра, навіть не могила і не лазня з павуками, тому що і те, й інше все-таки цікавіше та тепліше говорить про щось людське. Зрозуміло, що це не висновок науки, а міфологія, яку наука взяла як віровчення і догмат. Не тільки гімназисти, але і всі поважні вчені не зауважують, що світ їхньої фізики й астрономії є таким нудним, часом огидним, часом же просто божевільним маревом, та сама діра, яку теж можна любити і поважати. Диромоляї, кажуть, і зараз ще не перевелися в глухому Сибіру. А я, через гріхи свої, ніяк не можу второпати: як це Земля може рухатися? Підручники читав, коли хотів сам бути астрономом, навіть одружився з астрономкою. Але дотепер ніяк не можу себе переконати, що земля рухається і що неба ніякого немає. Якись там маятники так відхилення чогось кудись, якись паралакси... Непереконливо. Отут питання про цілу землю йде, а ви якись маятники рухаєте. А головне, усе це якось незатишно, усе це якесь нерідне, зле, жорстоке. Та я був на землі, під рідним небом, слухав про всесвіт, який не рухався... А то раптом нічого немає, ні землі, ні неба, ні руху. Кудись вигнали в ший, у якусь порожнечу. “Ось де твоя батьківщина, — наплювати і розмазати!” Читаючи підручник астрономії, відчуваю, що хтось ціпком виганяє мене з власного дому і ще готовий плюнути у фізіономію. А за що?

Цьому уявленню цілком відповідає характерне для європейської філософії Нового часу вчення про *нескінченний прогрес суспільства і культури*. На основі цього вчення можна зробити висновок, що будь-яка епоха має сенс не сама по собі, а як

підготовка для наступної епохи, а отже, жодна з епох не має змісту, а зміст відсувається в нескінченну історичну далечінь. Саме це Лосєв називає *міфологією соціального нігілізму*. Міфологічні і вчення про *загальну соціальну рівність*, що також володіє ознаками соціального нігілізму, і теорія *нескінченної подільності матерії*.

Ці вкрай важливі питання потрібно розглянути докладніше. Той факт, що будь-яка наука міфологічна, не означає, що вона тотожна міфу. Наука *може бути* неміфологічною. Але така наука є зовсім абстрактною, тобто є системою логічних та математичних закономірностей, і її можна назвати чистою наукою, “наукою в собі”. Насправді такою наука ніколи не буває. Коли ми говоримо про реальну науку, що характерна для тієї чи іншої історичної епохи, ми маємо на увазі *застосування* чистої, абстрактної науки, і тут керує нами винятково міфологія. “Будь-яка реальна наука міфологічна, але наука сама по собі ніяк не стосується міфології”.

Тому боротьба науки з міфологією, про яку так багато написано, це завжди, власне кажучи, боротьба однієї міфології з іншою. А іноді в боротьбу вступають наукові міфології. Так, у 1970 році американський історик науки Т. Кун випустив книгу “Структура наукових революцій”, де представив боротьбу напрямів у науці як боротьбу “наукових парадигм”, тобто, якщо скористатися термінологією Лосєва, боротьбу міфологій.

Зрозуміло, сам Кун міфологічного змісту науки не бачить і не припускає. Книга його задумана і написана як трактат, з одного боку, в галузі логіки наукового дослідження, а з другого — соціології науки, тобто з метою вивчення соціальних і соціально-психологічних факторів, що детермінують науковий розвиток. Однак, спираючись на аргументацію Куна, неважко показати, як певною мірою наука є не строго раціональним дослідженням, що збігається з власним ідеальним образом, а не чим іншим, як міф і ритуал.

Суть концепції Куна полягає в наступному (у нашому викладі запропонуємо її з деяким спрощенням). У розвитку науки чергуються бурхливі, але порівняно короткі періоди наукових революцій і порівняно протяжні, спокійні, стабільні періоди існування так званої *нормальної науки*. Нормальна наука ґрунтується на великих зразках — *парадигмах*. Як правило, парадигмами виступають великі дослідження, серії досліджень чи дослідницькі проекти, що стали зразком для роботи багатьох інших учених, навіть поколінь учених. Методологічно всі дослідження будуються за парадигматичним зразком. Експерименти організуються так само, як вони були організовані в “зразковому” дослідженні. Факти, на які спрямована увага вчених, — ті ж факти, якими займався “батько” парадигми. І так далі. “Нормальна наука”, тобто наука спокійного, стабільного періоду, є, власне кажучи, відтворенням того, що було один раз зроблено і визнано великим.

Але в якийсь момент виявляється факт, що не вкладається в прийнятну і визнану парадигмою модель реальності. Для вченого тут можливі два шляхи. Перший, до речі, у реальному житті науки, найбільш поширений, полягає в тому, що вченого змушують замовчати. Це робиться за допомогою грошей, пільг, адміністративних привілеїв або шляхом посилення адміністративного тиску, аж до застосування фізичного насильства. І факт начебто перестає існувати. Варіантом цього вирішення проблеми є просте замовчування аномального факту. Хто знайомий із

вдачами наукового співтовариства, знає, як просто це зробити. Тоді аномальний факт теж ніби перестає існувати, і нормальна наука спокійно розвивається далі.

Другий шлях веде до зовсім іншого результату. Або аномальні факти виявляються настільки кричущими, що замовчати їх не вдається, або “обуренець спокою” мужній і могутній настільки, що в стані пробити bastiони, які споруджуються парадигмою, або всі уже фактично (але поки не формально) тільки чекають її катастрофи, неважливо чому, але альтернативні факти отримують шалений розголос, тема починає розроблятися і кимось здійснюється те, що *Кун називає* екстраординарним дослідженням (екстраординарне в тому розумінні, що воно руйнує парадигмальні канони і закладає основи нової парадигми).

З цього моменту до руйнування старого будинку — старої парадигми — приступають усі. Так починається період *наукової революції* — час катастрофи авторитетів, шкіл, інститутів, моделей і методологій, теорій, світоглядів, образів світу. Одночасно підсилюється вплив нової парадигми, що виникла на основі екстраординарного дослідницького досягнення. Навколо нових авторитетів збираються прихильники, формується школа. Поступово розпалювання пристрастей спадає, і розвиток знову вступає в стадію нормальної науки, але вже на новій парадигмальній основі.

Кун так характеризує нормальну науку: “...Створюється враження, нібито природу намагаються втиснути в парадигму, як у задалегідь збиту і досить тісну коробку. Мета нормальної науки ніякою мірою не вимагає пророкування нових видів явищ: явища, що не вміщуються в цю коробку, часто взагалі випускаються з виду. Вчені в руслі нормальної науки не ставлять собі за мету створення нової теорії, звичайно, до того ж вони нетерпимі до створення таких теорій іншими. Навпаки, дослідження в нормальній науці спрямовано на розроблення тих явищ і теорій, існування яких парадигма свідомо припускає.

У нормальній науці з усією очевидністю виявляються риси міфологізму і ритуалізму. Однак її міфологічність полягає не в тому, що вона керується неправильними уявленнями про реальність, а в тому, що питання про істинність чи хибності цих уявлень для існування в рамках парадигми не відіграє вирішальної ролі. У нормальній науці *образ світу* — це *спосіб життя*, і в цьому розумінні фізичні образи реальності, створювані наукою, настільки ж живі й істотні, як для первісних народів образи їхніх міфів, втілені в ритуалах.

Якщо підійти до цього питання з дещо інших позицій, можна сказати, що парадигма — це репрезентативна культура вчених, що діють у рамках цієї парадигми, і доти, поки вони визнають основну теорію, ними буде знайдено досить і теоретичних аргументів на її користь, і експериментальних підтверджень.

Парадигма найвищою мірою ритуалістична, причому ритуалістична в обох значеннях цього слова: і як стверділа “форма”, що підкоряє собі рух творчого життя, і як сукупність ритуалів. Дуже точно описує діяльність учених у межах нормальної науки, що функціонує на основі загальноприйнятої парадигми, формулювання, дане антропологом Мері Дуглас: ритуали — це певні типи дій, які служать меті вираження віри чи прихильності визначеним символічним системам.

Повторимо слідом за Лосевим: не міфологічна і не ритуалістична лише ідеальна наука, ми сказали б, наука Воланда. Але такої науки в реальному світі немає.

У соціальних науках міфологізм виявляється ще помітнішим, ніж у природних, оскільки вони більш тісно і глибоко включені в міфологічний контекст кожного конкретно-історичного періоду, часто становлячи саму основу міфу. Наше життя міфологічне тому, що воно конкретно-історичне, і міфологічне тією мірою, якою воно конкретно-історичне. З цієї причини (і в першу чергу, стосовно соціальних наук) не можна уявити ситуацію так, що нібито існує реальність (для нас це соціальна реальність), а за її правильне тлумачення борються між собою міфологія і наука, тобто відповідно реакційна і прогресивна сили. Насправді ж є просто міфологічна реальність, вона ж реальність *per se*.

Конкретна наука завжди міфологічна і тому більш-менш органічно включається в структуру основного міфу епохи: вона впливає на цю структуру, навіть якоюсь мірою видозмінює її, додаючи до неї нові рівні ієрархії буття (у науці є саме та лосівська “відчуженість”). Але вона не в змозі стати реальною альтернативою цьому міфу, так само як наука етнографів при всій її глибині і витонченості (наприклад, у Дюркгейма чи Леві-Строса) ніколи не зможе стати наукою австралійців чи полінезійців: ця наука з іншого міфу, тобто з іншого життя.

Отже, немає деякої абстрактної, ізольованої від “життя яким воно є” соціальної реальності, правильності інтерпретації якої заперечують наука і міф. Є тільки міф. Саме він і творить для нас реальність, саме він, власне, і є реальністю, у якій ми існуємо. Однак визнання міфологічності науки зовсім не вимагає, щоб ми погоджувалися з лосівською характеристикою ньютонівського міфу. Можна запропонувати свою інтерпретацію чи витлумачити його не як нігілістичний, а навпаки, як творчий і оптимістичний міф. Так само зовсім не обов’язково приймати інтерпретацію Лосєва, дану ним новотимчасовій соціальній науці з її ідеями прогресу і рівності як *нігілістичної* міфології. Але неможливо заперечити той факт, що вона склала істотну частину сучасного міфу.

На закінчення наведу ще одну лосівську характеристику того, чим не є і чим є міф. Міф не є науковою і, зокрема, примітивно-науковою побудовою, але “*живий суб’єкт об’єктного взаємодіювання, що містить у собі свою власну, позанаукову, чисто міфічну істинність, вірогідність і принципову закономірність і структуру*”.

5.12. Міф: енергія і функції

Головний висновок, який впливає з попереднього викладу, — “*міф є фундаментальною формою будови реальності*”. Ця формула, що практично збігається з тим, що викладене вище, запозичена не з книги Лосєва, а із сучасного німецького елементарного підручника соціології. Міф формує життя як єдність. Це значить, що він забезпечує, з одного боку, єдність суб’єкта й об’єкта, з другого боку — єдність уявлення і дії. Така інтерпретація міфу поглиблює і розвиває сформульовані в розділі 1 уявлення про репрезентативну культуру, що так само, як і міф, не може існувати “об’єктивно”, а існує лише як суб’єктно-об’єктна єдність, тобто остільки, оскільки вона “активно підтримується або пасивно визнається” членами суспільства.

Наведена формула дозволяє визначити й інші функції міфу. Перша з них — *енергетична*. Міф зв'язує і каналізує соціальну енергію, тобто концентрує і направляє її на конституюючі об'єкти. Німецький соціолог Ф.Афшар порівнює цю функцію міфу з функцією лазера, відповідальною за концентрацію енергії.

Що це означає на практиці? Розглянемо приклад з повсякденного життя. Припустимо, ви запланували поїздку до Харкова, але для того, щоб поїхати, потрібно вибрати спосіб пересування: залізницею, автомобілем чи літаком. Кожному з цих способів пересування відповідає сукупність уявлень, що творить свій особливий міф, який можна назвати міфом залізниці, міфом автомобільного сполучення тощо. Цей міф каналізує енергію подорожуючого, спрямовуючи її у визначене русло, звільняючи його від необхідності щораз заново винаходити для себе способи подорожі залізницею, автомобілем тощо. Міф з'єднує намір з об'єктом, суб'єкта з об'єктом.

Міф зникає, коли зникає об'єкт. З появою автомобіля зник міф про кінне сполучення, а разом з ним і його енергетичний потенціал.

Друга функція міфу — *творення колективів*. Колективи виникають тому, що міфи забезпечують специфічну в кожному конкретному випадку координацію сприйняття і поведінки численних розрізнених індивідів. Як приклад, тут можна назвати найрізноманітніші колективи: від робочої бригади на заводі чи футбольної команди до цілого народу, що бореться за незалежність. Кожний з цих колективів формується як колектив завдяки визначеному міфу: міфу про конвеєрне виробництво і його ефективність, футбольному міфу, міфу про свободу і незалежність народу. Ці міфи також історичні: не так давно не існувало “конвеєрного” міфу, всього більше ста років налічує футбольний міф, ще в середині минулого сторіччя не було міфу про свободу і незалежність як права утворювати власну етнічну державу.

Обговорюючи міфологічний аспект, ми не випадково вживаємо термін “колектив”, а не “соціальна група”. Міфами утворюються саме колективи, міфи наділяють їх змістом і енергією (наприклад: Марксів міф про пролетаріат). Соціальна група — формальна категорія, і всі класифікації груп — формальні; використовуючи їх, набагато важче вловити історичні зрушення.

Третя функція міфу — *формування ідентичності*. Забезпечуючи специфічну для колективу координацію сприйняття і поведінки, міф формує колективну ідентичність. Вона реалізується через цінності і норми, що є, з одного боку, знаряддям єднання колективного суб'єкта з об'єктом, а з іншого боку — знаряддям по'єднання уявлення з вчинком.

Ще одна функція міфу — *відтворення колективної ідентичності*. Збереження міфу є умовою збереження колективної ідентичності, і його зникнення веде до розпаду відповідних колективів. Наприклад, наслідком зникнення з часом міфу про незалежну державність стане зникнення відповідної колективної ідентичності точно так само, як зникали в історії багато колективних ідентичностей слідом за зникненням відповідних міфів.

Наступна функція міфу — *формування і структурування простору*. Кожен міф формує свій власний простір, у якому можна виділити центр, периферію і різні

ступені віддаленості від центру. Як правило, периферія — це простір боротьби з іншими міфами. Просторове структурування особливо яскраво виявляється в геополітичних судженнях. Можна сказати, що геополітика — це міф вищого рівня, що визначає необхідність просторового вираження інших міфів, у першу чергу, національних. Останні забезпечують реалізацію геополітичних ідей, гарантуючи ідентичність колективного суб'єкта і його нерозривний зв'язок з об'єктом, тобто територією. У той же час ці міфи енергізують колективність, забезпечуючи єдність мислення і дії.

Тут наочний приклад — розпад Радянського Союзу, у якому зіграли свою роль кілька факторів і кілька взаємодіючих міфів. Уявімо основні з них: соціалістичний міф, суть якого — світова революція, що поступово поширюється на всю земну кулю; російський імперський міф, що також припускає можливість експансії, але в радянський час ніби зафіксував кордони Росії на кордонах Радянського Союзу; кілька локальних міфів про національну державність; ліберально-демократичний міф про загальнолюдські цінності, що виступає як антагоніст соціалістичного міфу.

Розпад Радянського Союзу перетворив міфологічні простори, більш-менш стабільні протягом деякого часу, на арену боротьби конфліктуючих міфів. І хоча вважається, що соціалізм тепер теоретично дискредитований, як міф він живе, оскільки не тільки продовжує енергізувати своїх прихильників, але і забезпечує просторове структурування, розділяючи світ по ту і по цю сторони колишніх радянських кордонів. Те ж можна сказати і про російський імперський міф.

5.13. Національний міф

Так звана національна свідомість і самосвідомість — один з найбільш яскравих міфів у сучасному житті. В даний час поширена точка зору, відповідно до якої національна ідентичність — цілком сконструйований феномен, якому бракує, так би мовити, буттєвої прив'язки. Інакше кажучи, національне нібито не існує, хоча вважається існуючим тими людьми, що знаходяться під чарівністю національної ідеї. Саме в цьому розумінні національні почуття називають міфами, тобто тут під міфом розуміється обман почуттів і віра в казки. Насправді національна дійсність міфічна, але міфічна в іншому розумінні, у тому, що надаємо ми цьому слову слідом за Лосєвим. Це можна трактувати так: національне живе і життєве є синтезом ідеї і життя, причому синтезом з елементом “відчуженості”, що надає національному існуванню високої напруженості і величезного енергетичного потенціалу.

Проте теорія конструювання національних ідентичностей не позбавлена змісту. Різні нації формують національну ідентичність різними шляхами й у різних формах. Багато що залежить від конкретно-історичних ситуацій, від змісту національних традицій, від політичного контексту. Можна виділити три основні форми конституювання національної ідентичності: політичну, культурну і міфологічну — і відповідно говорити про виникнення політичного, культурного і міфологічного націоналізму. У конкретних ситуаціях ці форми, як правило, виступають у єдності, але, звичайно, їх можна аналітично розділити і виділити визначальну.

Традиційно вищою формою націоналізму вважається *політичний націоналізм*. У цьому випадку формування національної ідентичності з необхідністю пов'язується з формуванням власної національної державності, коли відбувається або вихід якоїсь території з більш великої держави, або її автономізація в межах держави. Насправді ж дана форма не стільки вища, скільки “верхня”, що завершує формування національної ідентичності. Це той етап будівництва національного дому, коли фундамент, стіни і все інше готове, залишилося підвести його під політичний дах. Часто саме завершальний етап виявляється найбурхливішим і притягує до себе загальну увагу, тому що він пов'язаний з політичними і геополітичними розрахунками, поділом територій, промисловості, флотів тощо. Але, повторюю, цей етап — лише завершальний.

Більш фундаментальна, широка і міцна форма — *культурний націоналізм*. Е.Геллнер узагалі вважає націоналізм культурним феноменом. За його витонченим визначенням, націоналізм у кінцевому підсумку — це “течія, що прагне з'єднати культуру і державу, забезпечити культуру своїм власним політичним дахом, і при цьому не більш, ніж одну”. У свою чергу, єдину національну культуру можна розглядати як неодмінний наслідок сучасного індустріально-технологічного розвитку, що призводить до руйнування типових для аграрної епохи ізольованих культурних анклавів, створенню урбанізованого життєвого середовища, мегаполісів, куди стікаються великі маси народу, де виникають масові виробництва. Усе це вимагає уніфікації способу життя і культурних навичок. Унаслідок цього створюються великі однакові культури, що спочатку усвідомлюють свою культурну ідентичність, а потім прагнуть і до політичної ідентичності. Культурна ідентичність, яка складається таким чином у процесі індустріалізації, вимагає власної “національної” історії: великого і славного минулого, казкових героїв, що роблять незвичайні подвиги. Насправді цього минулого не було і не могло бути; це минуле — чуже, тому що тоді, у минулі часи просто не існувало культурної, а тим більше політичної єдності. Такий націоналізм з історичною підкладкою Геллнер іменує міфом, тобто, красивою і небезпечною неправдою, хоча, може бути, і ненавмисною.

Утім, існують і концепції, що віддають пальму першості політичному націоналізму. Тут основна схема принципово інша. Відповідно до таких концепцій, політичний націоналізм є продуктом прагнення національної еліти. У більшості держав національна еліта не є справді національною в культурному розумінні, швидше її варто назвати космополітичною. Для масової мобілізації прихильників конструюється, за словами І. Греверус, “національний культурний ідеал”, поширюється “політичний фольклоризм”. Результат той же: підлаштовування історії і культурної традиції під політичні вимоги.

Обоє авторів — і Геллнер, і Греверус — безперечно, праві в тім, що традиційна національна культура в сучасних державах, особливо досить великих, — фікція. На території кожної держави існувало безліч локальних і регіональних культур, і конструювання національного культурного ідеалу завжди відбувалося і відбувається на основі якоїсь однієї з цих культур, тимчасом як усі інші віддаються забуттю. Так уже один цей факт змушує замислитися про те, наскільки обґрунтовані бува-

ють заклики до відродження національної культури, що скрізь — і в нових, і в старих державах — розглядаються як *conditio sine qua non* національної державності.

Відомо багато інших концепцій націоналізму, що, однак, спираються на два фактори: політику і культуру. Різноманіття конкретних проявів націоналізму поділяється на два типи: політичний і культурний, виходу з цього зачарованого кола культурно-політичного і політично-культурного націоналізму не передбачається.

Тим часом багато вчених не зосереджують своєї уваги на найцікавішому феномені, а саме: на міфологічному характері націоналізму, бо вважають, що цей міфологічний характер — не більш ніж випадкова і прикра неприємність. Так, Геллнер закликає не піддаватися міфам, начебто такими закликами можна зупинити націоналізм; імовірно, автори відповідних концепцій припускають, що сконструйоване можна деконструювати. На нашу думку, головне, що повинно цікавити в націоналізмі, — не його походження, а його дієвість. Майже всі ідеології, які коли-небудь заводили світ у глухий кут, були сконструйовані, тобто побудовані, на основі ідей, що ставали реальністю, якщо в них вірили і впроваджували їх у життєву практику. Тоді ці ідеї перетворювалися в міфи і знаходили грандіозний енергетичний потенціал, що виражався в кривавих революціях та грандіозних завойовницьких походах. Те ж можна сказати і про ідеї націоналізму, точніше, про деякі націоналізми.

Міфологічний націоналізм — найглибинніша і найфундаментальніша форма націоналізму. Гострота проявів націоналізму в національних відродженнях і революціях залежить від ступеня міфологізації національного почуття. Велика історія і славне минуле — це проста казка, складена місцевими інтелектуалами, але доти, поки вона не стала способом життя населення. А тоді вона перетворюється в міф, причому такий, проти якого даремно і безглуздо застерігати, тому що це означає застерігати людину від неї самої, проти її власного життя. Міфологічна ідентичність — це справжня національна ідентичність, і вже на її основі створюються культурна і політична “надбудови”. Це не міф, що відбиває минуле, а міф, що є сьогоднішньою реальністю.

Відомо багато визначень поняття нації. За К.Гирцем, нація — це “остаточна спільність долі (*terminal community of fate*)”. Дане визначення для нашого викладу більш важливе, ніж ті, що базуються на теоріях сконструйованої ідентичності. Але не тому, що воно “більш істинне”, а тому, що воно не стосується істини, як і міф, на який указує це визначення.

5.14. Життєвий світ

Усі ці функції міфу, так само як й інші, не названі тут, та й узагалі все сказане вище про міф має сенс лише за таких умов: по-перше, у категорії міфу виражається зміст, який не вловлюється іншими категоріями і поняттями соціальних та культурних наук, а, по-друге, аналіз суспільства засобами теорії міфу приносить нове знання.

Перше мені уявляється абсолютно очевидним. Міф — це категорія *метасоціального* аналізу. Він дозволяє побачити і зафіксувати не вловиму ніякими іншими

засобами соціальних наук синкретичну єдність об'єкта і суб'єкта, мислення і дії, енергії і структури, що іменується громадським життям, в якому живемо всі ми в нашій повсякденності. У концепції міфу повсякденність аналізується в її безпосередності. Напевно, це і можна назвати життєвим світом — тим життєвим світом, пошуком якого вже багато десятиліть займаються науки про суспільство, однак безрезультатно, незважаючи на інтуїтивну самоочевидність його існування.

Що стосується перспектив дослідження суспільства за допомогою пропонуваної концепції міфу, то деякі можливості я намагався показати вище. Міфологічний підхід дає своєрідне бачення колективу як органічної спільності, невловлюваної формальними соціологічними класифікаціями. Виявивши відповідні міфи, можна встановити деякі нові зв'язки, що вислизають від уваги тих, хто користується традиційним аналітичним інструментарієм.

Міфологічний підхід дозволяє знайти органічні спільності, оскільки саме в органічних спільностях міф стає засобом соціальної інтеграції й ідентифікації. На перший погляд, таким способом можна виявити тільки “законсервовані”, традиційні спільності, групи зв'язку. Але це не так. Буквально всі теорії і судження сучасної соціології традиційно побудовані на основі протиставлення традиційного і сучасного, громади і суспільства, органічної і механічної солідарності тощо. Цей підхід став настільки звичним, що вже здається, ніби сучасне суспільство раціональне, розчакловане. Насправді сучасне і традиційне співіснують як у суспільстві, так і в кожному з нас. І здається, нинішня соціологія не має у своєму розпорядженні засобів аналізу цих традиційних елементів, окремі риси яких, імовірно, знайдуть нову значущість (разом з новим змістом) у майбутній культурній епосі. Тут, може, і повинен бути корисним міфологічний підхід.

У даному розділі представлено найзагальніше і приблизне формулювання міфологічного підходу. Цікаво відзначити збіг деяких напрямів, що містяться в цьому підході, думки з напрямом, у якому розгортається теорія репрезентативної культури.

