



ФИЛОСОФИЯ И НАУКА

РЕЛИГИОЗНЫЙ РИТУАЛ КАК СИТУАЦИЯ И ПСИХОФИЗИОЛОГИЧЕСКОЕ СОСТОЯНИЕ

© А. Е. Сериков

Сериков Андрей Евгеньевич
кандидат философских наук,
доцент
декан философского
факультета
Самарская
гуманитарная академия
aeserikov@mail.ru

Религиозный ритуал описывается как одна из типичных человеческих ситуаций, которая характеризуется определенным психофизиологическим состоянием и поведением. Анализируются работы У. Джеймса, Р. Отто, Э. Дюркгейма, В. Тернера, Р. Раппапорта, посвященные ритуальному состоянию человека и роли ритуала в человеческой культуре.

Ключевые слова: ритуал, ситуация, психофизиологическое состояние, поведение, религия, священное, святое, божественное, нуминозное, коллективное возбуждение, коммунитас, передача религиозного опыта.

Цзы-гун хотел положить конец обычаю принесения в жертву барана в первый день месяца. Учитель сказал: «Сы! Ты заботаешься о баране, а я забочусь о ритуале».

Лунь Юй. 3:11
(перевод В. А. Кривцова)¹

Введение

Вынесенная в эпиграф притча о Конфуции заставляет задуматься о том, чем же так важен ритуал. Нельзя ли обойтись совсем без ритуалов? Нельзя ли произвольно изменять их ход? И если нет, то почему? Можно поставить вопрос иначе: почему, несмотря на абсурдность и нелепость некоторых ритуалов (а именно такими они порой выглядят, когда смотришь со стороны), ритуалы оказываются столь живучи?

¹ *Конфуций*. Беседы и суждения. Глава 3. Восемью рядами. URL: <http://lunyu.ru/3/17> (дата обращения: 06.04.13).

Почему они возрождаются, когда их пытаются отменить, почему появляются вновь и вновь? В чем притягательность ритуала как формы поведения, почему ритуальные формы так легко заимствуются и распространяются, почему с таким трудом поддаются искоренению? Что такое ритуал вообще и религиозный ритуал в частности?

Вопросы эти вновь и вновь поднимаются, но окончательных ответов нет. Как пишет Рене Жирар в «Насилии и священном» (1972), два подхода уже давно противостоят друг другу: один ищет событие или верование, порождающее ритуальные практики, т. е. сводит ритуал к мифу; другой — производит и мифы, и богов от ритуала². Сам Жирар, если упростить и обобщить его идеи, выводит ритуал и религию из жертвоприношения, понимая последнее как перенаправленную агрессию.

Один из самых последних обзоров теорий ритуала делает Кристоф Вульф, который выделяет четыре основных направления: 1) обращающие преимущественное внимание на связь ритуала с религией и мифом (Дж. Фрэзер, Р. Отто, М. Элиаде); 2) обращающие преимущественное внимание на связь между ритуалами и социальными структурами (Э. Дюркгейм, А. ван Геннеп, В. Тернер); 3) изучающие значимость ритуалов для культурной символизации и социальной коммуникации (К. Гирц, М. Салинс); 4) изучающие перформативные формы ритуала, «позволяющие сообществам генерировать, компенсировать и улаживать различия и разногласия» (С. Тембайя, Р. Шехнер, П. Бурдье)³. К. Вульф работает в рамках последнего направления и определяет ритуал следующим образом: «*Ритуалы телесны, перформативны, экспрессивны; они символические, регулярные, не инструментальные, эффективные; они имеют повторяющийся, однородный, ограниченный во времени и пространстве, игровой, публичный и операциональный характер; ритуалы — это институциональные образцы, в которых инсценируются и исполняются коллективно разделяемое знание и коллективно разделяемая практика и в которых получают подтверждение самопредставление и самоинтерпретация общественного порядка*»⁴. Вульф называет десять социальных функций ритуала и, помимо прочего, обращает специальное внимание на важность эмоционального аспекта ритуалов: «*Сообщества возникают в ритуалах и благодаря им и в силу порождаемых этими ритуалами эмоций*»⁵. Разные ритуалы порождают различные эмоции, говорит Вульф, и эти эмоции способствуют сохранению коллективных воспоминаний. В этом контексте у меня возникает вопрос: а нельзя ли на ритуал посмотреть с противоположной стороны — как на *ситуацию*, которая воспринимается по-разному в зависимости от вызываемых ей эмоций?

² Жирар Р. Насилие и священное / пер.с фр. Г. Дашевского. М. : Новое литературное обозрение, 2010. С. 120.

³ Вульф К. Производство социального: ритуал, эмоции, воспоминания // Журнал социологии и социальной антропологии. 2010. № 3. С. 24–25. URL: http://ecsocman.hse.ru/data/2011/11/13/1270180955/Вульф_2010_N3.pdf (дата обращения: 16.04.13).

⁴ Там же. С. 30–31.

⁵ Там же. С. 39.

В статье «О работе лица. Анализ ритуальных элементов социального взаимодействия» (1955)⁶ Эрвин Гофман одним из первых предположил, что ритуал является элементом не только религиозного, но и всякого иного взаимодействия. Затем эта статья вместе с другими эссе вошла в его книгу «Ритуал взаимодействия. Очерки поведения лицом к лицу» (1967)⁷, на которую ссылаются все современные исследователи ритуала. Автор книги «Цепочки ритуалов взаимодействия» (2004)⁸ Рэндалл Коллинз развивает идеи Гофмана и тесно увязывает в рамках единой теории представления о ситуациях, ритуалах и эмоциях. На русский язык пока переведена только первая глава его книги⁹. Одна из идей Коллинза заключается в том, что ритуалы взаимодействия порождают эмоциональную энергию, которая проявляет себя в последующих ситуациях. Таким образом, Коллинз акцентирует внимание на ритуалах и эмоциях как важнейших аспектах почти всякой ситуации. Я считаю это очень важной задачей социальной теории, но хочу обратить внимание на другое: *религиозный ритуал может быть описан как ситуация, воспринимаемая сквозь призму определенных эмоций.*

Моя идея заключается в том, чтобы понять религиозный ритуал как одну из типичных человеческих ситуаций, в рамках которой имеют место определенные типичные формы поведения. Эта идея возникла в рамках более обширной задачи создания типологии типичных для нашей культуры ситуаций и форм человеческого поведения в этих ситуациях. Такая типология, в свою очередь, позволила бы предметно обсуждать гипотезы о том, как возникают и эволюционируют различные формы поведения. Возможны различные подходы к типологии ситуаций, один из них — связывать ситуацию с *психофизиологическим состоянием человека, понимаемым как комплексная физиологическая, психическая и поведенческая реакция на данную ситуацию.* Несмотря на то, что некоторая ситуация, вызываемое ей психофизиологическое состояние и связанное с этим состоянием поведение — это не одно и то же, типологически их можно обозначить одним термином, указывающим как на саму ситуацию, так и на состояние человека¹⁰. С этой точки зрения можно говорить о таких

⁶ Goffman E. On Face-Work: An Analysis of Ritual Elements in Social Interaction // URL: <http://isites.harvard.edu/fs/docs/icb.topic500286.files/Goffman%20Ch%2018.pdf> (дата обращения: 22.04.13).

⁷ Гофман Э. Ритуал взаимодействия. Очерки поведения лицом к лицу / пер. с англ. под ред. Н.Н.Богомоловой, Д.А.Леонтьева. М.: Смысл, 2009.

⁸ Collins R. Interaction Ritual Chains. Princeton University Press, 2004. URL: http://books.google.ru/books?id=3NirI6P8f5EC&pg=PA358&hl=ru&source=gbs_toc_r&cad=3#v=onepage&q&f=false (дата обращения: 22.04.13).

⁹ Коллинз Р. Программа теории ритуала интеракции. Журнал социологии и социальной антропологии. 2004. Т. VII. № 1. С. 27–39. URL: http://jourssa.ru/sites/all/files/volumes/2004_1/Collins_2004_1.pdf (дата обращения: 22.04.13).

¹⁰ Я понимаю условность такого обозначения и аргументы авторов, критикующих этот подход. Например, Е. П. Ильин справедливо обращает внимание на то, что психофизиологические состояния имеют определенную динамику развития и не могут отождествляться с вызывающими их ситуациями. «Действие какого-либо фактора может изменить состояние человека лишь после преодоления инерции (гомеостаза) предыду-

типичных ситуациях, как *холод, голод, жажда, страх, злость, обида, удивление, радость, влюбленность и т. п.* Ситуации всегда воспринимаются сквозь призму психофизиологического состояния и связанных с ним эмоций. Этот подход учитывает тот факт, что типичное поведение человека в типичной ситуации обусловлено как ее объективными составляющими, так и субъективным ее восприятием, а также то, что ситуация может восприниматься и первоначальное поведение в ней формироваться не столько сознательно, сколько бессознательно. Такой подход к типологии ситуаций и поведения человека больше всего напоминает подходы к описанию поведения в этологии животных. Споры по поводу обоснованности этологического подхода к поведению человека, которые велись последние несколько десятков лет, не привели к взаимопониманию этологов и гуманитариев. Первые считают, что этология человека не только возможна как наука, но и дает реальные результаты. Последние считают, что результаты этологии человека тривиальны и слишком упрощают описание человеческой культуры и поведения. Если спроецировать эту дискуссию на проблему создания типологии ситуаций и форм поведения, то предлагаемый мной подход может показаться ориентированным только на животную составляющую человеческого поведения и игнорирующим специфические человеческие ситуации. В связи с этим я считаю возможным описать не только ситуации и состояния, подобные голоду, холоду и поиску полового партнера, но и такие как *влюбленность, эстетическое переживание, научное открытие, мистический опыт* и прочие ситуации и состояния, которые традиционно считаются исключительно человеческими. Одно из таких состояний — это *состояние человека в ходе религиозного ритуала*.

Цель данной статьи — наметить пути к дальнейшему решению указанной проблемы. И начать я хочу с обзора идей некоторых наиболее известных авторов, специально исследовавших эмоциональную составляющую религиозного опыта и ритуала. Особое внимание я уделю идеям Роя Раппапорта, так

щего состояния или осознания значимости того или иного стимула, ситуации. Поэтому нужна определенная (пороговая) длительность действия данного фактора, чтобы возникло определенное состояние. <...> Непонимание этого часто приводит к терминологической путанице, так как одним и тем же термином обозначают и состояние, и ситуацию, приведшую к нему» (Ильин Е. П. Психофизиология состояний человека. СПб. : Питер, 2005. С. 26–27). Тем не менее я не думаю, что единое терминологическое обозначение ситуаций и вызываемых ими состояний обязательно связано со статическим пониманием состояний животного или человека. И оно не всегда приводит к путанице. Все зависит от исследовательских задач. Скажем, при описании форм поведения важно терминологически отличить одну типичную ситуацию и вызываемое ей поведение от другой типичной ситуации и поведения. Единый термин для ситуации и состояния позволяет это сделать наиболее эффективно. Поэтому я считаю допустимым говорить, например, о ситуации и состоянии голода и формах поведения в ситуации голода, в отличие от ситуации и состояния влюбленности и формах поведения в ней. Это не исключает моего понимания, что объективные обстоятельства, физиологическое состояние, субъективное восприятие, поведение — это различные аспекты ситуации и что они непрерывно изменяются. Но для меня важно в данном случае отличить эти взаимосвязанные аспекты одной ситуации от аналогичных аспектов другой.

как его книга о ритуале¹¹ пока не переведена на русский язык и редко обсуждается в русскоязычной литературе.

У. Джеймс об индивидуальном религиозном опыте

«Многообразие религиозного опыта» (1902) Уильяма Джеймса и сегодня остается одной из наиболее содержательных научных работ, посвященных описанию религиозного опыта. Кроме того, Джеймс оказал серьезное влияние на многих последующих авторов, обращавшихся к данной теме. Поэтому я хочу начать с обзора некоторых его идей.

Одна из основополагающих характеристик религиозного опыта, по Джеймсу, — его *эмоциональная насыщенность*. Переживаемые чувства и связанное с ними поведение являются более универсальными компонентами религии, чем те или иные верования или догматы. «Теории, создаваемые религией и столь различные между собой, являются элементом производным и второстепенным; если вы хотите уловить ее сущность, вы должны всматриваться в чувства, в общее жизненное поведение, как в элементы более постоянные»¹².

Для Джеймса очень важно различить обобщенное научное (всеобщее) знание о религии, с одной стороны, и *индивидуальный* опыт религиозной жизни, с другой. Знание о вещах еще не есть сами вещи, знание о религии еще не есть сама религия, подчеркивает Джеймс. «По существу своему религия есть частное явление, имеющее только индивидуальное значение и как таковое не поддающееся объективной формулировке»¹³. Именно поэтому для религиозной жизни так важны внутренние состояния каждого конкретного человека, его чувства, эмоции, а не просто интеллектуальные представления о богах, устройстве мира и смысле жизни.

Если опыт действительно религиозный, человек не может от него дистанцироваться. Тексты, выражающие религиозный опыт, отличаются от философских и литературных построений невозможностью какой-либо иронии или сарказма, а также верой в высший смысл происходящего. «Для среднего человека “религия”, какие оттенки ни преобладали бы в ней, означает всегда значительное состояние души. <...> Настоящая религиозность <...> порождает серьезное отношение к жизни и исключает легкомыслие; она заставляет умолкнуть пустую, хотя бы и блестящую речь. Религия враждебна не только дерзкой иронии, но также мрачному ропоту и жалобам. Для многих религий мир трагичен, но трагедия в них является очистительным моментом, не исключающим веры в конечное спасение»¹⁴.

Получается, что религиозный опыт *в конечном счете* всегда эмоционально позитивен. Джеймс описывает глубокую меланхолию, панический ужас, беспросветное отчаяние и прочие отрицательные чувства, которые могут иметь место накануне обращения или мистического откровения, но эти состояния не

¹¹ *Rappaport R. A. Ritual and Religion in the Making of Humanity. Cambridge University Press, 1999.*

¹² *Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М. : Наука, 1993. С. 392.*

¹³ Там же. С. 335.

¹⁴ Там же. С. 39.

описываются как вызванные встречей с божественными сущностями. Наоборот, эта встреча освобождает от эмоциональных страданий. Поэтому, обобщая верования разных религий, Джеймс приходит к выводу, что все они дают душевное освобождение. «1. Страдание, сведенное к простейшей своей форме, состоит в чувстве, что со мной, каков я есть *теперь*, происходит что-то дурное. 2. Освобождение состоит в чувстве, что я *спасен* от зла, благодаря приобщению к высшим силам»¹⁵.

Джеймс считает, что религиозные эмоции являются не столько особой разновидностью чувств, сколько специфическими проявлениями *обычных* чувств, известных по повседневной жизни. «И какими бы своеобразными свойствами ни отличалась религиозная меланхолия, в качестве *именно религиозной*, — она тем не менее род меланхолии. Религиозный экстаз — все же экстаз»¹⁶. «Есть религиозная любовь, религиозный страх, религиозное чувство возвышенного, религиозная радость и т. д. Но религиозная любовь — это лишь общее всем людям чувство любви, обращенное на религиозный объект. Религиозный страх — это обычный трепет человеческого сердца, но связанный с идеей божественной кары. Религиозное чувство возвышенного — это то особое содрогание, какое мы испытываем в ночную пору в лесу или в горном ущелье; только в данном случае оно порождается мыслью о присутствии сверхъестественного. <...> Но нет никакого основания утверждать, что существует абстрактное “религиозное чувство” как отдельная элементарная эмоция, присущая каждому религиозному переживанию без исключения»¹⁷.

Иногда религиозное обращение сопровождают «состояния беспамятства, конвульсии, видения, автоматическая речь, затрудненное дыхание и т. п.»¹⁸. Джеймс обозначает их общим термином *автоматизм* и пишет, что они не имеют существенного значения, хотя и делают обращение более замечательным для пережившего их человека.

Очевидно, что и *мистические переживания* не являются универсальной составляющей религиозного опыта, поскольку известны далеко не всем верующим. Тем не менее Джеймс пишет, что «все корни религиозной жизни, как и центр ее, мы должны искать в мистических состояниях сознания»¹⁹. Джеймс выделяет четыре главных признака таких состояний: неизреченность, интуитивность, кратковременность и бездеятельность воли. Мистическое состояние может быть связано с чувством «необычайной глубины, кроющейся за смыслом услышанного нами, может быть вызвано не только целыми фразами, но и отдельными словами, особыми сочетаниями слов, световыми эффектами, запахами, музыкальными звуками, если душа человека настроена соответствующим образом»²⁰. Мистический опыт может вызываться ощущением *deja vu*, быть частью сновидения, возникать под влиянием алкоголя или других нарко-

¹⁵ Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. С. 395.

¹⁶ Там же. С. 29.

¹⁷ Там же. С. 32.

¹⁸ Там же. С. 197.

¹⁹ Там же. С. 296.

²⁰ Там же. С. 298–299.

тических средств, быть следствием эстетических переживаний, молитвы, занятий йогой и т. д.

Если использовать современную терминологию, автоматизмы и мистические состояния, о которых пишет Джеймс, — это разновидности измененных состояний сознания, которые могут быть вызваны самыми разными причинами, в том числе психическими заболеваниями или приемом галлюциногенов. В связи с этим вновь и вновь встает вопрос о реальности тех объектов, с которыми человек встречается, переживая религиозный опыт. В рамках ситуационной логики можно говорить о *различных пониманиях ситуации*: с одной точки зрения, человек реально встречается с божественными или иными трансцендентными объектами, с другой — испытывает лишь иллюзию такой встречи. Соответственно, по-разному могут пониматься внешние обстоятельства религиозного опыта: как условия такой подлинной встречи; как условия ее символического воспроизводства и передачи истинного знания от ее участников к их ученикам и потомкам; как условия создания иллюзии такой встречи.

Джеймс понимает, что мистический и религиозный опыт, как и любой другой, может быть связан с определенным состоянием организма человека, но считает, что это *не принижает* ценности данного опыта. «Смешно поэтому настаивать на органической обусловленности религиозных переживаний, как на чем-то подрывающем их высокую духовную ценность <...>; иначе не останется ни одной мысли, ни одного ощущения, ни одной научной доктрины, ни одного сомнения, какое сохранило бы цену раскрытия истины. Ведь все это без исключения происходит из телесного состояния, в каком находился индивидуум в то время, когда переживал что-либо»²¹.

Джеймс предполагает, что религиозный опыт может быть опытом подлинной встречи с реально существующими трансцендентными объектами, но этот контакт осуществляется в области бессознательной психики. «Последние пределы нашего существа пребывают, как мне кажется, в совершенно иной области бытия, чем чувственный и “постигаемый” мир. Эту область можно назвать мистической, или сверхъестественной. В большинстве своем наши духовные стремления, по-видимому, зарождаются именно в этой области; иначе они не могли бы овладеть нами таким образом, что мы не в состоянии объяснить их появление. Поэтому следует признать, что мы принадлежим к этой области в гораздо большей степени и в гораздо более интимном смысле, чем к видимому миру, потому что мы больше и интимнее всего живем в том мире, где живут и рождаются наши духовные стремления и идеалы»²².

Р. Отто о нуминозном

Чтобы обозначить ускользающие от понятийного постижения свойства Бога и иных сакральных объектов, а также иррациональное чувство, возникающее при встрече человека с ними, протестантский теолог Рудольф Отто вводит специальный термин — *нуминозное*²³.

²¹ Там же. С. 22.

²² Там же. С. 401.

²³ От лат. *numen* — божественная воля.

Его книга «Das Heilige», вышедшая в 1917 г., в английском переводе 1923 г. называется «The Idea of the Holy» («Идея Святого»), а в русском переводе 2008 г. — «Священное». Автор русского перевода А. М. Руткевич пишет, что немецкое *das Heilige* можно было бы перевести как *святое, священное, сакральное*, но его выбор определился «тем, что труд Отто обращен ко всевозможным религиям мира, включая самые ранние стадии религиозного опыта, тогда как опыт “святого” ограничивается небольшим числом конфессий»²⁴. Я специально обращаю внимание на эти сложности перевода, так как ниже буду анализировать работу Роя Рапппорта, который, с одной стороны, заимствует термин *нуминозное* у Отто (в английском переводе), а с другой стороны, принципиально различает понятия *святого (holy)* и *священного (sacred)*.

Основная идея Отто заключается в том, что святое (священное) содержит в себе нечто, что ускользает от рационального постижения и выражения. Нечто большее, чем объекты этого мира, по аналогии с которыми его обычно описывают. Например, нечто совершенно доброе еще не есть святое. Святое «содержит в себе, даже на уровне нашего чувства, некий отчетливый избыток, который собственно и позволяет его *отличать*»²⁵. Обозначить совокупность подобных избыточных сверхъестественных качеств и призван термин *нуминозное*.

Отто указывает на шесть основных аспектов или, как он их называет, *моментов* нуминозного: момент тварности (абсолютной зависимости твари от несотворенного); момент ужасающей тайны (всемогущего совершенно иного); момент нуминозных гимнов; момент притягательного, очаровательного чуда (чудесного очарования); момент неслыханного, непостижимого чудовищного; момент абсолютной иррациональной ценности.

Уже одно это перечисление показывает, что религиозные переживания в описании Отто не всегда благостны и позитивны. Они, как и вызывающие их объекты, могут быть выше всяких этических или эстетических оценок. Они такие, как они есть.

Отто призывает «вспомнить момент сильной и наивозможно односторонней религиозной возбужденности»²⁶ и обратить внимание на то, что чувства благодарности, доверия, любви, смиренного подчинения, преданности здесь превосходят аналогичные повседневные чувства. В отличие от Джеймса, он считает, что религиозные чувства не являются теми же чувствами, которые мы испытываем в повседневности. Поэтому он и настаивает на новой терминологии.

Например, в качестве первого психологического аспекта нуминозного он описывает чувство *тварности*, которое похоже на обычное повседневное чувство *зависимости*, но является чем-то качественно иным — «чувством твари, которая тонет в собственном ничто и склоняется перед тем, что выше всякого творения»²⁷. «В других областях жизни и переживания чувство зависимости

²⁴ Руткевич А. М. Послесловие переводчика // Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Р. Отто. СПб. : Изд-во СПбГУ, 2008. С. 269.

²⁵ Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб. : Изд-во СПбГУ, 2008. С. 12.

²⁶ Там же. С. 15.

²⁷ Там же. С. 18.

может встречаться как чувство собственной недостаточности, бессилия, скованности, связанности условиями окружающего мира. То чувство, о котором идет речь, пожалуй, соответствует таким чувствам, а потому может по аналогии обозначаться с их помощью <...>. Но сама суть дела, вопреки всем сходствам и аналогиям, все же *качественно* иная, чем у этих аналогичных чувств»²⁸.

Кроме того, для Отто принципиально важно, что нуминозные чувства вызываются у человека нуминозными объектами, в реальное существование которых Отто безоговорочно верит. Опыт нуминозного чувства — это, прежде всего, опыт встречи с объективно данным нуминозным.

Коллективное возбуждение и коммунитас

Как и Джеймс, Отто полагал, что религиозный опыт вполне может быть индивидуальным, и именно такой опыт является основой религиозной жизни. Иначе считал Эмиль Дюркгейм, который в «Элементарных формах религиозной жизни» (1912) высказал идею, что религиозные верования и ритуалы имеют социальное происхождение и значение. С его точки зрения, говорить об индивидуальной религии и индивидуальном религиозном опыте невозможно. Религиозный опыт по определению должен быть коллективным, и именно поэтому для существования религии так важны массовые действия, ритуалы.

Поклоняясь богам или исполняя другие религиозные обряды, люди на самом деле поклоняются обществу. В этом и заключается основное социальное значение религии: чтобы общество существовало, его основы должны иметь сакральный статус. Различие священного и мирского, с одной стороны, и коллективность, с другой, — это две основные характеристики религии по Дюркгейму. «Религия — это единая система верований и действий, относящихся к священным, т. е. к отделенным, запрещенным вещам; верований и действий, объединяющих в одну нравственную общину, называемую Церковью, всех тех, кто им привержен»²⁹.

Особое значение для легитимации общественного порядка может иметь испытываемое во время религиозных ритуалов *коллективное возбуждение* (effervescence collective)³⁰. Дюркгейм описывает его на примере австралийских ритуалов, включающих массовые песни, танцы, сексуальные оргии, сражения горящими факелами и т. п. «Можно легко представить, что, попадая в подобное состояние экзальтации, человек больше не узнает самого себя. Чувствуя себя одержимым и уносимым какой-то внешней силой, которая заставляет его мыслить и действовать иначе, чем в обычное время, он воспринимает себя так, как если бы это был уже не он. Ему кажется, что он стал новым существом: одетые на нем украшения и скрывающая лицо маска материально участвуют в этой внутренней трансформации, и в еще большей степени они помогают

²⁸ Там же. С. 16–17.

²⁹ Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология / пер. с англ., нем., фр., сост. и общ. ред. А. Н. Красникова. М.: Канон+, 1998. С. 229–230.

³⁰ Эта книга Дюркгейма целиком на русский язык не переведена, и русский перевод термина не устоялся. Обычно пишут о коллективном *возбуждении* или *волнении*. На английский язык термин не переводят, используя кальку с французского — *effervescence*.

детерминировать ее природу. А так как в то же самое время все его товарищи чувствуют в себе такие же изменения и выражают это криками, жестами и общим отношением, все обстоит так, как если бы он действительно перенесся в особенный мир, полностью отличный от того, в котором он обычно живет, в наполненную исключительно интенсивными силами среду, захватывающими и изменяющими его. Как может такой опыт, особенно если он повторяется каждый день в течение недель, не оставить в нем убежденности, что действительно существуют два разнородных и несравнимых мира? Один из миров — тот, в котором устало тянется его повседневная жизнь; но он не может попасть в другой мир без вступления в отношения с экстраординарными силами, доводящими его до неистовства. Первый — профанный мир, второй — мир священных вещей.

Итак, кажется, что именно посреди такой возбуждающей социальной обстановки и из этого возбуждения рождается религиозная идея. Теория, что это действительно ее источник, подтверждена»³¹.

Я позволил себе привести этот пространный отрывок из «Элементарных форм религиозной жизни», так как он не был до сих пор переведен на русский язык, а также потому, что из него хорошо видно, какое значение придает Дюркгейм коллективному возбуждению. Священное, сакральное — это то, что радикально отличается от повседневного, и убедиться в его реальности человек может, только непосредственно пережив столкновение с ним, имея опыт особого состояния сознания. Основная роль религиозного ритуала как раз и заключается в том, чтобы дать его участникам такой опыт, временно изменив состояние их сознания.

На принципиальное отличие ритуального и повседневного состояния сознания обращает внимание еще один известный ученый — Виктор Тернер. В современной литературе, посвященной ритуалам, часто используют термин *коммунитас* (*communitas*), введенный им в 1960 г. Как пишет его коллега и жена Эдит Тернер, он позаимствовал это слово у Поля Гудмана³², употреблявшего его в связи с планированием городских коммун. В антропологии этот термин обозначает «качество полного непосредственного общения, даже единства вероисповедания, между людьми определенной установленной идентичности, которое возникает спонтанно во всех типах групп, ситуаций и обстоятельств. <...> Чувство единства (*sharing*) и интимности, которое развивается в группе лиц, совместно испытывающих лиминальность»³³.

³¹ *Durkheim E.* The Elementary Forms of the Religious Life / Tr. by J. W. Swain. N.Y., L.: George Alien & Unwin Ltd, 1976. P. 218–219.

³² Paul Goodman (1911–1972) — американский писатель и либеральный мыслитель, идеолог анархизма, бисексуализма, молодежных революций. Вместе со своим братом Персивалем Гудманом в 1947 г. опубликовал книгу «Communitas: Means of Livelihood and Ways of Life».

³³ *Turner E.* Communitas, Rites of //Encyclopedia of Religious Rites, Rituals, and Festivals/ Frank A. Salamone, Editor. Rout ledge, 2004 URL: <http://cw.routledge.com/ref/religionandsociety/rites/communitas.pdf> (дата обращения: 12.04.13).

Согласно Тернеру, лиминальное (пороговое) состояние — это центральная фаза обрядов перехода, когда проходящие инициацию уже лишены своих прежних статусов, но еще не приобрели новые. Лаконичнее самого Тернера об этом состоянии я написать не смогу, поэтому приведу цитату из его работы «Ритуальный процесс. Структура и антиструктура» (1969). «Лиминальные существа ни здесь ни там, ни то ни се; они — в промежутке между положениями, предписанными и распределенными законом, обычаем, условностями и церемониалом. <...> Они могут наряжаться чудовищами, носить только лохмотья или даже ходить голыми, демонстрируя, что, будучи лиминальными, они не имеют статуса, имущества, знаков отличия, секулярной одежды, указывающей на их место или роль, положение в системе родства, короче, ничего, что могло бы выделить их среди других неофитов или иницируемых. Их поведение обычно пассивное или униженное; они должны беспрекословно подчиняться своим наставникам и принимать без жалоб несправедливое наказание. Похоже, что они низведены и принижены до полного единообразия, с тем чтобы обрести новый облик и быть заново сформированными, наделенными новыми силами, которые помогли бы им освоиться с их новым положением в жизни. Между собой неофиты стремятся установить отношения товарищества и равноправия»³⁴.

Тернер пишет, что предпочитает ««общине» латинское слово *communitas*, чтобы выделить эту модальность социальных отношений из «сферы обыденной жизни». <...> Дело прежде всего в признании сущностной и родовой связи между людьми, без которой немислимо н и к а к о е общество»³⁵. *В традиционных обществах этой связи придается мистический характер, и communitas как ритуальное состояние предполагает не только особое качество общения между участниками обряда, но и их встречу с божественными и сверхчеловеческими существами или силами.* Применительно к современным обществам, *communitas* у Тернера может обозначать отношения в среде битников, хиппи и других маргинальных молодежных групп, выпавших из статусной социальной системы.

Итак, мысль Дюркгейма заключается в том, что религия и религиозный опыт не могут быть индивидуальными. Он допускает индивидуальный опыт сакрального, но не считает его религиозным. С этой точки зрения важно то, что групповой ритуал дает предсказуемый результат, более или менее гарантированную для большинства участников встречу со священным. Тернер в этом следует Дюркгейму и обращает внимание на особое состояние социальных отношений и сознания, достигаемое в ритуалах перехода и характеризующее интимностью, с одной стороны, и сакральностью, с другой. У Дюркгейма и Тернера много общего, поэтому некоторые современные авторы сближают понятия *effervescence* и *communitas*, употребляя их как синонимы³⁶.

³⁴ Тернер В. Символ и ритуал. М. : Наука, 1983. С.169.

³⁵ Там же. С. 170–171.

³⁶ Olaveson T. Collective Effervescence and Communitas: Processual Models of Ritual and Society in Emile Durkheim and Victor Turner // *Dialectical Anthropology* 26: 89–124, 2001.

Сущность ритуала в концепции Р. Рапппорта

Одна из самых интересных современных книг о религиозном ритуале — «Ritual and Religion in the Making of Humanity» — написана американским антропологом Роем Рапппортом (1926—1997) в последние годы его жизни и опубликована посмертно. Ее название можно перевести как «Ритуал и религия в становлении человеческого» или «Ритуал и религия как источники человеческого». Рапппорт утверждает, что ритуал является источником всех религиозных представлений и переживаний, которые наряду с языком делают человека человеком. Как пишет он сам, главный тезис книги заключается в том, что религия производит «Слово, Истинное Слово, на котором держатся истины символов и создаваемых ими убеждений»³⁷.

Не считая возможным исчерпывающе определить религию, Рапппорт связывает с этим термином все то, что относится к области Святого (the domain of the Holy). *Святое* он понимает как единство священного (the sacred), нуминозного, божественного (the divine) и оккультного. К *священному* он относит дискурсивные элементы религии, такие как священные формулы, догматы, вербально выраженные представления. К *нуминозному* — чувственные аспекты религиозного опыта, внутренние состояния человека в ходе ритуала. *Божественное* — это боги и другие сверхъестественные существа, встречу с которыми переживают в религиозном опыте. *Оккультное* — это все, что имеет отношение к влиянию религии на состояние человека и его мира, например, воздействие ритуала на психофизиологическое состояние и здоровье верующих или его способность делать речевые акты более эффективными и, как следствие, изменять социальные статусы участников ритуала.

Одна из распространенных точек зрения на сущность религиозного ритуала заключается в том, что он лишь символизирует религиозный и мистический опыт, передает священные знания о встрече со сверхъестественным, которые в принципе могли бы быть переданы и другими способами. Рапппорт справедливо указывает на ошибочность такого понимания. Если бы ритуал просто символизировал знания и опыт, которые могут быть выражены как-то иначе, он бы выродился во «всего лишь ритуал». Когда это происходит, соответствующая традиция умирает. Нельзя словами, жестами, позами и картинками передать то, что требуется пережить. Отсюда вытекает одна из важнейших идей Рапппорта: *ритуал — это целостная структура, которая создает нечто, что не может быть создано или передано ни одним из его компонентов, взятых в отдельности*. Поэтому, в частности, нельзя до конца понять какой-либо ритуал, лишь наблюдая за ним со стороны или исполняя его только частично. Чтобы понять ритуал, нужно быть вовлеченным в него целиком.

Рапппорт определяет ритуал как «исполнение более или менее инвариантных последовательностей формализованных действий и высказываний, не полностью закодированных исполнителями»³⁸. Это определение, во-первых,

³⁷ Rappaport R.A. Ritual and Religion in the Making of Humanity. Cambridge University Press, 1999. P.21.

³⁸ Там же. P. 24.

предварительное, поскольку выявлению сущности ритуала у Раппапорта посвящена целая книга. Во-вторых, важно то, что оно имеет отношение не только к человеческим и не только к религиозным ритуалам, позволяя ухватить тот существенный элемент, который присущ всем ритуалам вообще. Стереотипные ритуальные действия и/или высказывания создают у его участников особое совместное состояние и особое отношение к формулам, авторами которых они не являются. Например, они могут считать и чувствовать, что самое незначительное изменение в ритуальных действиях приводит к нежелательному изменению их состояния и нарушению подлинности происходящего. С другой стороны, если люди полностью чувствуют себя авторами ритуала и считают его простой условностью, в которой все могло быть иначе, для них он является не столько ритуалом, сколько игрой в ритуал, его симуляцией.

Раппапорт обращает преимущественное внимание на достигаемое в ритуале *единство дискурсивного, логического компонента (священное) и аффективного, невыразимого, иррационального компонента (нуминозное)*. В отличие от Отто, у которого он заимствует последний термин, Раппапорт использует его для обозначения только субъективных аспектов встречи с божественным, невербализуемых аспектов опыта. В связи с этим он пишет, что, хотя понимание нуминозного у Отто отличается от понимания религиозного опыта у Джеймса, они вполне совместимы (*compatible*)³⁹. Также Раппапорт считает, что Джеймс и Отто недооценивают социальный аспект религиозного опыта, который представлен в ритуале и отражен в понятии Тернера *коммунитас*. Нуминозность может быть достигнута в уединенной молитве, медитации, визуализации и т.п., но именно совместные ритуалы могут создавать состояние, фундаментальным свойством которого является «стирание различия между собой и другим»⁴⁰. Поэтому, говоря о нуминозном как аффективном аспекте ритуала, Раппапорт имеет в виду коммунитас. Функцию этого состояния он видит в недискурсивном эмоциональном подтверждении дискурсивных истин — *Священных постулатов* и связанного с ними мирового порядка — *логоса*.

Примером того, что Раппапорт называет Священными постулатами, является *шма* иудеев («Слушай, Израиль: Господь — Бог наш, Господь один!»), *такбир* мусульман («Аллах велик!») или христианский догмат о Троице. С точки зрения повседневности, такие вербальные формулы бессмысленны, не имеют значения, так как не имеют наблюдаемых референтов и/или логически противоречивы. Однако существуют разные уровни значений, пишет Раппапорт. Низший уровень, связанный с различиями между наблюдаемыми предметами, не исчерпывает всех возможных значений. Есть более высокий уровень, основанный на метафорическом сходстве и эмоциональном восприятии; и еще один — высший уровень значения, основанный на чувстве единства с другими, идентификации.

Поскольку формула Священных постулатов выражена словами, их значение дискурсивно, но это значение *высшего* уровня, не сводимое ни к референциям, ни к метафорам. Те, кому оно известно, обозначают его как «Опыт

³⁹ Там же. Р. 377.

⁴⁰ Там же. Р. 380.

Бытия», «Бытия как такового», «Чистого бытия», пишет Раппапорт. «Значение становится состоянием бытия. Оно теперь не референциально, но является состоянием субъектов, которые более не отличаются от того, что значимо для них. <...> Может возникнуть непосредственное, неотрицаемое чувство единства с другими или даже с космосом в целом, когда то, что значимо, и те, для кого оно значимо, становятся одним»⁴¹.

Ощущение целостности самого себя и гармонического единства со всем миром обозначается как Благодать (Grace). Получается, что само состояние Благодати и является источником высшего смысла, передаваемого формулами Священных постулатов. Одними словами этот смысл выразить нельзя, поэтому требуется ритуал. Слова соотносятся с телесным состоянием, достигаемым в рамках литургического порядка, поэтому для постижения целостного смысла — приобщения к Святому — требуется и дискурсивный компонент (священное), и недискурсивный (нуминозное). Священное, пишет Раппапорт, — это продукт языка, нуминозное — продукт эмоций.

Таким образом, достигаемое в ритуале состояние коммунитас лежит в основе смысла Священных постулатов. *Но само по себе нуминозное чувство не является самодостаточным. Ритуал требует дискурсивной составляющей, и тот, кто принимает участие в ритуале, принимает и ее.* «В отсутствие нуминозного священное отрезано от человеческого чувства и не только лишено жизненности, но и отчуждено от человеческой потребности. В отсутствие священного нуминозное находится в зародышевом состоянии и даже может стать демоническим»⁴².

Ритуал так устроен, что даже простое участие в нем обозначает формальное принятие связанных с ним конвенций, в том числе согласие с основными положениями веры, разделяемой участниками ритуала. Можно участвовать в ритуале и без веры. Но тот, кто принимает участие в ритуале, как минимум не протестует против символов веры и не отделяет себя радикально от остальных участников. И из этого следует, что в ходе ритуала он может разделить их веру, если ритуал подлинный. Если же вера отсутствует у большинства участников, ритуал вырождается в «просто ритуал», в пустую формальность. С другой стороны, для существования религии одной только веры недостаточно, так как она подвержена сомнениям и не наблюдается извне.

Фактически, одна из важнейших идей Раппапорта заключается в том, что без ритуала невозможна трансляция культуры. Сакральные постулаты и их определенное понимание передаются из поколения в поколение только благодаря совместному участию представителей этих поколений в ритуале. Если бы не было нуминозной составляющей ритуала, то Сакральные постулаты превратились бы в простые словесные формулы, а ритуальные действия — в простые стереотипные последовательности движений и высказываний. Верования и ритуальные действия предков стали бы для потомков «просто словами» и «просто ритуалом». Это и происходит с умирающими культурами и субкультурами.

⁴¹ Там же. Р. 393.

⁴² Там же. Р. 404.

Проблема передачи опыта

Итак, особенное совместное эмоциональное состояние участников религиозного ритуала является одной из его важнейших составляющих. При этом социологи — от Дюркгейма до Коллинза — обычно предполагают, что для возникновения коллективных эмоций достаточно телесного соприсутствия и совместного участия в ритуале и/или групповой идентичности. Однако вопрос об условиях, причинах и механизмах коллективных эмоций требует специального рассмотрения. На это относительно недавно обратил внимание Кристиан фон Шеве⁴³. На основе анализа большого числа исследований он делает ряд интересных выводов.

Во-первых, опираясь на психологические теории эмоциональной оценки (appraisal theories), фон Шеве считает, что идентичные *оценки* ситуации имеют тенденцию вызывать вполне определенные идентичные эмоции. То есть коллективные эмоции возникают не только из-за телесного соприсутствия и групповой идентичности. Дело еще и в едином репрезентативном и мотивационном содержании ситуации: когда соприсутствующие в ситуации люди имеют схожие цели и одинаково оценивают обстоятельства, последние вызывают у них общие эмоции.

Во-вторых, следует различать «Я-модус» и «Мы-модус» совместных намерений и эмоций. В первом случае это просто сумма одинаковых индивидуальных состояний, во втором случае участники групповой ситуации разделяют похожие намерения, убеждения и эмоции именно как члены данной группы, действуют в интересах группы или от ее имени. Высвобождаемые в ритуале коллективные эмоции в «Мы-модусе» более эффективно укрепляют групповую солидарность. Но они требуют, чтобы участники ритуала с самого начала имели общие ценности, намерения и цели.

В-третьих, хотя базовые эмоции являются универсальными для всех людей и передаются путем бессознательного подражания, исследования показывают, что социальная и культурная близость индивидов влияет на точность распознавания эмоций и степень эмоционального заражения. Существует не только универсальный язык эмоций, но и культурно-специфические эмоциональные диалекты. Владеющие диалектом члены группы пользуются «преимуществами» более точного прочтения эмоций и передачи их друг другу. При этом точность распознавания может проявляться «не только в копировании выражений лица, но также в быстром и легком ассоциировании выражений лица с концептуальным и пропозициональным знанием»⁴⁴ культурно-специфических эмоций.

Последняя мысль тесно переплетается с идеей Раппапорта о том, что коллективные эмоции в религиозном ритуале обязательно должны дополняться дискурсивным содержанием. В этом контексте у меня возникает еще один

⁴³ Scheve von C. Collective emotons in rituals: Elicitation, Transmission, and a «Matthew-effect»// Michaels, A., Wulf, C. (Eds.) (2011), *Emotions in Rituals*. London: Routledge. URL: http://www.affective-sociology.org/uploads/2/5/4/4/2544442/scheve_emotionsrituals_preprint.pdf (дата обращения: 20.04.13).

⁴⁴ Там же.

вопрос: а не может ли в ритуале передаваться нечто большее, чем просто эмоциональные состояния, не могут ли передаваемые состояния ассоциироваться с неким знанием, возникшим не в данной конкретной ситуации, а за ее пределами?

Большинство участников религиозных ритуалов верят, что реально встречаются с богами, умершими предками и другими сверхъестественными существами. Именно эти существа рассматриваются верующими в качестве подлинных источников святости, оккультной силы, своего состояния сознания. Ритуал для них — это способ организовать встречу, средство коммуникации с потусторонним миром. Подлинность такого контакта допускают и многие ученые, такие как Джеймс. Другие ученые, подобные Дюркгейму, считают этот контакт иллюзией. И хотя Раппапорт характеризует себя как мистика, стремящегося к единству с окружающим миром (*environmental mystic*) и всерьез воспринимающего постулаты о единстве Бога, о единстве всего сущего⁴⁵, в науке он следует традиции Дюркгейма.

Выводы Раппапорта заключаются в том, что религиозный ритуал, ритуальная практика является источником Святого и всех его компонентов. При этом происходит своеобразная инверсия: ритуал порождает то, что он призван лишь выразить. Именно поэтому, считает Раппапорт, ритуал является абсолютно необходимым основанием культуры и общества. Главная составляющая мистического опыта — встреча с трансцендентным — оказывается иллюзией.

Но это точка зрения, которую не может принять ни верующий, ни агностик. Очевидно, возможны и другие точки зрения. Чего-то недостает ритуалу в описании Раппапорта. Неужели простое принятие ритуального порядка, помноженное на измененное состояние сознания и дискурсивные формулы священных постулатов, может легитимировать социальный порядок? Легче поверить, что он вообще не нуждается ни в какой ценностной религиозной легитимации, что достаточно только силы, подражания и привычки.

Верующий воспринимает реальность такой, как она утверждается в догме и ритуале. Агностик сомневается, но допускает такую возможность: боги действительно могут существовать, но ни доказать, ни опровергнуть это невозможно. Верующий верит, а агностик допускает, что предки, пророки и другие основатели религий действительно заповедали людям что-то такое, подлинный смысл чего можно передать только в ритуале, для чего недостаточно только слов. Таким образом, существует возможность, что из поколения в поколение передается не только форма ритуала и вербальное выражение догмы, но и некоторое содержание опыта, которое нельзя передать другим путем.

Раппапорт считает, что ритуал *создает* определенный опыт, но можно предположить, что этот опыт в некоторых ритуалах не столько создается, сколько *передается*. Это могло бы объяснить роль пророков, мистиков и религиозных вождей в создании и трансформации ритуалов. Ритуал может быть понят как уникальное культурное средство передачи знания об их рели-

⁴⁵ Hoey B., Fricke T. Striving for Unity: A Conversation with Roy Rappaport // Michigan Discussions in Anthropology. Vol. 16, no. 1, 2006. URL: <http://hdl.handle.net/2027/spo.0522508.0016.104> (дата обращения: 29.12.12).

гиозном и мистическом опыте. В состоянии коммунитас важно не просто чувство единства, но *реальная синхронизация состояний психики*, возможность передачи состояния от одного человека к другому. Нейрофизиологической основой этого может быть способность движения тел, пульсации звука и света вызывать синхронизацию электрических импульсов нейронов головного мозга⁴⁶. Поэтому ритуал, при условии соблюдения всех его требований, может быть гарантированным средством приведения его участников в синхронизированное измененное состояние сознания, в котором возможна передача определенных аспектов опыта шамана, жреца, священника, невозможная в иных условиях.

Я думаю, что именно отсутствием такой передачи могут отличаться символические «всего лишь» ритуалы от тех ритуалов, содержание которых принимается участниками всерьез. Возможно, такая передача не осуществляется и в некоторых ритуалах, которые носят чисто социальный характер. Например, в таких ритуалах перехода, в которых подростки остаются наедине с другими такими же подростками или в полном одиночестве. Тем не менее подобная передача опыта возможна в некоторых религиозных, воинских, целительских ритуалах и, может быть, в каких-то еще. Смысл такой передачи может заключаться примерно в следующем: «Истина — то, что ты сейчас переживаешь, а не то, что ты представлял или переживал раньше, не общаясь с учителем и не участвуя в ритуале». Слова, в которых выражается передаваемая истина, например, имя бога или священная формула, — всего лишь символы, подлинный смысл которых скрыт от новичков и непосвященных.

С точки зрения науки, такая передача состояния — всего лишь гипотеза. В настоящее время я не могу привести каких-либо ее убедительных подтверждений, так же как не могу описать условий, при которых она могла бы быть фальсифицирована. Все, на чем я основываюсь, — это утверждения некоторых людей, что они могут не просто изменять сознание других (например, вводить их в транс), но и передавать им вполне определенное состояние и содержание сознания⁴⁷. Таким состоянием, например, может быть подлинное, а не просто высказанное словами, благоговение. Я хочу подчеркнуть разницу между благоговением и его описанием, подобную разнице между испытываемыми счастьем, ужасом, влюбленностью и их описанием на словах. Понять описание может лишь тот, кто испытал эти состояния. Никакие дискурсивные аспекты речевого акта, так же как и изменение сознания вообще, не смогут передать конкретику этих специфических состояний.

Таким образом, соблюдение ритуальной формы и непосредственное участие в ритуале могут являться способами передать вполне определенный по содержанию опыт от учителя, пророка, мудреца, старшего члена общины к ученикам и младшим членам общины. Эта передача может происходить в

⁴⁶ *Сивер Д.* Майнд машины. Открываем заново технологию АВС. URL: <http://www.mindmachine.ru/book/> (дата обращения: 16.04.13).

⁴⁷ Все литературные описания таких случаев могут оказаться фантазией, а наблюдения за такими случаями — иллюзией. Тем не менее они могут быть вполне реальными. Например, можно верить или нет тому, что рассказывают про Вольфа Мессинга.

измененном нуминозном состоянии сознания, ритуальном трансе, но передаваемое знание не сводится просто к опыту транса, как не сводится оно и к символизирующим его словам. Это может быть конкретное знание о встрече со святым, священным, божественным, о состоянии тела и души во время этой встречи. Поэтому *сам по себе ритуал, без участия в нем учителя, не порождает такого знания*. При этом вопрос о реальности того, с чем встречался учитель, снимается. Здесь главное — реальность и конкретность его опыта, позволяющая передавать этот опыт другим.

Мне кажется, подлинность этого опыта и заразительность его для новичков являются более существенными основаниями, чем просто дискурсивный аспект ритуала, о котором пишет Раппапорт. Очевидность подлинности чужого мистического опыта для тех, кто сам его не испытывает, является для них поводом участвовать в ритуале, принимать его правила даже тогда, когда они сомневаются в истинности сакральных формул (если, конечно, они не принимают участие в ритуале по принуждению). В светских ритуалах, например, воинских, аналогом этого может быть совместное участие в ритуале тех, кто принимал участие в боях, и тех, кто к этому только готовится.

Поэтому ритуал может быть понят как важнейшая форма трансляции культуры и легитимации социальных институтов, но, чтобы он работал, одной ритуальной формы самой по себе недостаточно. Нужны живые носители традиции. Для передачи воинского искусства нужны живые мастера. Для трансляции религиозной культуры нужны живые верующие, изнутри знающие, что такое мистический опыт. Чисто внешнего подражания и интеллектуального усилия, образного представления для трансляции культуры недостаточно. В частности, поэтому она не может передаваться без живого общения, одними только средствами масс-медиа.

Заключение

Исходным для религиозного ритуала является некий изначальный мистический опыт, встреча со сверхъестественным, пережитая основателем или основателями ритуала. Этот опыт ассоциируется с некоторыми событиями, действиями, употреблением особых веществ, выражается в определенных вербальных формулах. Потом люди могут специально в деталях воспроизводить условия этого опыта, чтобы передавать знание о нем от учителя к ученикам, от предков к потомкам. Если это был опыт богоявления, люди совершают ритуал в память о встрече с богами, надеясь на их возвращение, магически их вызывая. Они делают это либо в силу неких календарных (астрономических, климатических и т.п.) событий, связанных с памятью о богоявлении, либо в силу социальных событий (различные обряды перехода, начало охоты или войны, начало сельскохозяйственных работ, болезни), требующих присутствия божественных сил.

Индивидуальный мистический опыт может возникать спонтанно, в совершенно разных жизненных обстоятельствах. Поэтому ситуация индивидуального мистического опыта, хотя и является типичной, не может быть кодифицирована. Другое дело — коллективные религиозные ритуалы, каждый из которых кодифицируется, т. е., четко обозначается в качестве конкретной

ситуации, которая должна иметь место во вполне определенных обстоятельствах (свадьба, похороны, рождение ребенка, праздник и т.п.) и предполагать вполне определенное ритуальное поведение.

Поскольку ритуал — это ситуация кодифицированная, возникающая регулярно, она не наступает неожиданно. К ней готовятся заранее. Как правило, ей предшествуют другие ритуалы, связанные с обучением, очищением, подготовкой ритуальной жертвы, приготовлением ритуальной пищи и напитков, украшением ритуального места, определением точной даты ритуала.

Хотя некоторые существующие ритуалы могут исполняться в одиночестве, можно предположить, что более ранней и более общей формой ритуала является ритуал коллективный. С этой точки зрения, религиозный ритуал — это ситуация, когда некоторое количество людей специально собираются и исполняют определенную, заповеданную основателями ритуала последовательность действий и высказываний для того, чтобы совместно пережить то, что они воспринимают как подлинную встречу с богами, предками или другими сверхъестественными сущностями. Реальность этой встречи наука не может ни доказать, ни опровергнуть, но для характеристики ситуации это не важно. Главное, что для самих участников ритуала эта встреча абсолютно реальна. Она совершается в особом синхронизированном состоянии тела и психики, наступлению которого способствует не только совместная телесная практика, но и разделяемые верования, намерения, цели, понимание обстоятельств. Возможно, что в этом состоянии происходит передача определенного внутреннего опыта от одних участников ритуала к другим. Те ритуалы, в которых это не происходит, становятся вырожденными, игровыми ритуалами, символическими представлениями, коллективными речевыми актами, не обладающими магической силой подлинной легитимации.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Вульф, К. Производство социального: ритуал, эмоции, воспоминания. // Журнал социологии и социальной антропологии. 2010. №3. URL: http://ecsocman.hse.ru/data/2011/11/13/1270180955/Вульф_2010_N3.pdf (дата обращения: 16.04.13).
2. Гофман, Э. Ритуал взаимодействия. Очерки поведения лицом к лицу / пер. с англ. под ред. Н. Н. Богомоловой, Д. А. Леонтьева. — М. : Смысл, 2009.
3. Джеймс, У. Многообразие религиозного опыта. — М. : Наука, 1993.
4. Дюркгейм, Э. Элементарные формы религиозной жизни // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология / пер. с англ., нем., фр., сост. и общ. ред. А. Н. Красникова. — М. : Канон+, 1998.
5. Жирар, Р. Насилие и священное / пер. с фр. Г. Дашевского. — М. : Новое литературное обозрение, 2010.
6. Ильин, Е. П. Психофизиология состояний человека. — СПб. : Питер, 2005.
7. Коллинз, Р. Программа теории ритуала интеракции. Журнал социологии и социальной антропологии. 2004. Т. VII. № 1. С. 27–39. URL: http://jourssa.ru/sites/all/files/volumes/2004_1/Collins_2004_1.pdf (дата обращения: 22.04.13).
8. Конфуций. Беседы и суждения. Глава 3. Восемью рядами. URL: <http://lunyu.ru/3/17> (дата обращения: 06.04.13).
9. Отто, Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. — СПб. : Изд-во СПбГУ, 2008.

10. *Сивер, Д.* Майнд машины. Открываем заново технологию АВС. URL: <http://www.mindmachine.ru/book/> (дата обращения: 16.04.13).
11. *Тэрнер, В.* Символ и ритуал. — М. : Наука, 1983.
12. *Collins, R.* Interaction Ritual Chains. Princeton University Press, 2004. URL: http://books.google.ru/books?id=3NirI6P8f5EC&pg=PA358&hl=ru&source=gb_s_toc_r&cad=3#v=onepage&q&f=false (дата обращения: 22.04.13).
13. *Durkheim, E.* The Elementary Forms of the Religious Life / Tr. by J.W.Swain. — N.Y., L.: George Alien & Unwin Ltd, 1976.
14. *Goffman E.* On Face-Work: An Analysis of Ritual Elements in Social Interrection // URL: <http://isites.harvard.edu/fs/docs/icb.topic500286.files/Goffman%20Ch%2018.pdf> (дата обращения: 22.04.13).
15. *Hoey B., Fricke T.* Striving for Unity: A Conversation with Roy Rappaport // Michigan Discussions in Anthropology. Vol. 16, no. 1, 2006. URL: <http://hdl.handle.net/2027/spo.0522508.0016.104> (дата обращения: 29.12.12).
16. *Olavson, T.* Collective Effervescence and Communitas: Processual Models of Ritual and Society in Emile Durkheim and Victor Turner // Dialectical Anthropology 26: 89–124, 2001.
17. *Rappaport, R. A.* Ritual and Religion in the Making of Humanity. Cambridge University Press, 1999.
18. *Scheve von C.* Collective emotons in rituals: Elicitation, Transmission, and a «Matthew-effect» // Michaels, A., Wulf, C. (Eds.) (2011), *Emotions in Rituals*. London: Routledge. URL: http://www.affective-sociology.org/uploads/2/5/4/4/2544442/scheve_emotionsrituals_preprint.pdf (дата обращения: 20.04.13).
19. *Turner, E.* Communitas, Rites of // Encyclopedia of Religious Rites, Rituals, and Festivals/ Frank A. Salamone, Editor. Rout ledge, 2004 URL: <http://cw.routledge.com/ref/religionandsociety/rites/communitas.pdf> (дата обращения: 12.04.13).