

Проблема классического и неклассического способов описания социокультурных феноменов

Лебедев Д.В., Лебедева Г.В. †

Общество XXI века характеризуется усложнением социальных связей и отношений, появлением новых технических средств коммуникации, которые значительно сократили время передачи информации и позволили снять пространственно-временные границы взаимодействия: Интернет, сотовая связь, масс-медиа и т.д. Это способствовало расширению социального пространства, жизненного мира индивида, по терминологии Э. Гуссерля, до размеров целой планеты. Развитие информационных технологий приводит к увеличению форм социальной репрезентации, предлагаемых индивиду обществом. Множественность социальных ситуаций и способов самотипизации в них приводят к кризису классического представления об идентичности. Претерпевают изменения не только знания индивида о самом себе, но и представления фундаментальной науки об окружающем мире, которые обнаруживают свою зависимость от культуры и общества, в которых они генерируются. Множественность форм репрезентации, знания, информации указывает на «избыточный» характер социальности. В этом случае социальная теория сталкивается с проблемой выявления четких границ социальности для ее описания. Современные социальные исследования все чаще направлены не на создание целостной картины социальной реальности, а на исследование ее уникальных форм, позволяющие открывать те ее грани, которые ранее были не доступны взгляду классического наблюдателя. Если использовать терминологию М. Фуко, то общество XXI века – это неклассический объект, наподобие кварков или квантов в физике, исследование которых предполагает выработку совершенно иной методологии исследования, опирающуюся не на наблюдаемый опыт, как это было в классической науке, а на исследование процесса взаимодействия научного прибора с элементарной частицей. Точно также и изучение современного общества, отличающегося от общества предыдущей эпохи, требует выработки новой методологической базы исследования.

Проблему различия классического и неклассического подходов в описании социокультурных феноменов мы будем рассматривать на примере исследования ритуала. Мы рассмотрим классический подход к описанию ритуала, покажем его ограниченность и выйдем к проблеме неклассического описания ритуальных практик.

В рамках классического подхода к описанию ритуала можно выделить два основных направления: функциональный и структурный.

Представители функционализма (Э. Дюркгейм, А. Радклифф-Браун, Б. Малиновский и др.) исследуют ритуал, выясняя, какую функцию он выполняет в социуме. При этом существование общества как объективной реальности

имплицитно содержится в функциональных трактовках ритуала. Ритуал значим не сам по себе, а лишь в контексте социума, за социальное воспроизводство и за поддержание общности и порядка которого он отвечает. Важной особенностью этого подхода является психологизм существующих трактовок ритуала, т.е. рассматривается роль ритуала в формировании определенных психологических состояний.

Представители структурного анализа (К. Леви-Строс, Э. Лич, В. Тернер и др.) предлагают нам рассматривать ритуал в качестве текста сообщения, посредством которого осуществляется культурная коммуникация. Однако, как и в функциональном анализе, ритуал исследуется в контексте объективно существующей структуры, выражением которой он и является. То есть смысл ритуала следует искать не в нем самом, а в порождающем его социуме или структуре.

Ограниченность существующих классических методологических подходов к ритуалу обусловлена скрывающимися за ними метафизическими основаниями. Это, во-первых, «предположение» существования трансцендентного индивидам общества, а во-вторых, метафизической трактовкой времени, которая задает ритмику и метрику порядка ритуального взаимодействия.

Смысл (концепт) и значение (предмет) понятия ритуала в проанализированных трактовках задается оппозицией старое/новое. Именно она является матрицей, скрывающейся «за» данными определениями. Ниже мы попытаемся показать то, как данная оппозиция конструирует концепт и предмет ритуала*. Этот анализ позволит нам сформулировать неклассическую трактовку ритуала применительно к нынешней ситуации.

Утверждение Делеза и Гваттари о том, что «философия – это искусство формировать, изобретать, изготавливать концепты» [*Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия?* М., СПб., 1998. С. 10.], достаточно точно формулирует поставленную перед нами задачу. Ритуал – это концепт, но и «концептуальный» персонаж в затянувшейся со времен Нового времени драмы «нового». Смысл ритуала собирается на границе столкновения старого и нового, является эффектом этой затянувшейся драмы. Как и любой персонаж разыгрываемой драмы, предмет и концепт ритуала зависят от акцента, который ставится на ту или иную сторону оппозиции. Чтобы продемонстрировать то, как смысловая игра старого и нового формирует концепт и предмет ритуала, необходимо обратиться к истоку самой этой игры.

Новое, о котором так часто приходится слышать в нынешней рекламе, новое, которое должна содержать любая исследовательская работа, стало определяющей темой с Нового времени. Это эпоха, которая не просто

* Под словом концепт мы понимаем ту информацию, которая содержится в данном понятии о предмете. Под предметом ритуала мы понимаем описание религиозных и магических действий, в отношении которых применяется термин «ритуал» в исследованных нами концепциях. Изменчивым оказывается не только концепт ритуала, но и его предмет. В силу этого представляется возможным говорить о конструировании не только концепта, но и предмета ритуала.

заговорила о новизне, но сделала новое символом своего времени. «Новое время» – это не просто наименование, как, например, «Средневековье» или «Античность». Это, прежде всего, самописание целой эпохи. Новое время модным сделало приставку «новое»: «новое время», «новый органон», «новая Атлантида» и т.д. Особенно модным стало именование политических или религиозных мест как «новых»: Новый свет, Новый Орлеан, Нью-Йорк. Но в подобной практике именованья не было ничего особенного. В Юго-Восточной Азии есть города, которые в свое название также включают слово, обозначающее «новизну»: Чиангмай (Новый город), Кота-Бару (Новый город). Однако, как отмечает Б. Андерсон, в этих названиях слово «новый» неизменно имеет значение «преемника», или «наследника чего-то исчезнувшего. Новое и старое соединяются в них диахронически» [Андерсон Б. Воображаемые сообщества. М., 2001. С. 204]. Новое является продолжением старого, духовным наследником последнего. В американских же и европейских названиях старое и новое соединяются синхронически, т.е. новый город сосуществует со старым городом и в каком-то смысле является отрицанием последнего. Этот контекст употребления нового подчеркивает не преемственность, а разрыв, противопоставление со старым. Прошлое, старое отвергается и ценным становится то, что ориентировано на будущее и прогресс. Это относится не только к науке, политике, но даже и социальному поведению необходимо отвечать этому качеству. Будущее, в котором должна быть реализована какая-либо цель, пусто. Собственно, отсутствие определенного будущего и делает возможным какие-либо проекты, будь то экономические, образовательные или политические. «Условием возможности современной политики становится неизвестность будущего» [Луман Н. Метаморфозы государства: Эссе // Проблемы теоретической социологии. СПб., 1994. 118], но это утверждение применимо не только для политики, но и для иных проектов. Отсутствие будущего сделало возможным проектировать будущее, создавать возможные схемы развития событий.

На наш взгляд, истоком указанной моды на новое являются труды Ф. Бэкона, который не просто вынес в заглавие слово «новое», но и сделал новизну необходимым требованием всякого научного исследования, от степени которой и определяется ценность работы. В книге Ф.Бэкона «Новый органон» задаются основные смысловые узлы в трактовке нового. Они определили понимание отношения старого и нового и важны для нашего исследования классических концепций ритуала.

Основной вопрос, который необходимо нам здесь поставить, можно сформулировать следующим образом: как стало возможным совместить понятие «Органон», т.е. сущность, инструмент мышления, который по определению не должен быть изменен, со словом «новое»?

Ответ на поставленный вопрос кроется в смысле, который вкладывается в понятие «новизны». Бэкон дает следующее неявное определение нового: «необходимо открыть человеческому разуму *новую дорогу, совершенно*

отличную (курсив наш) от той, которая была известна нашим предшественникам» [Бэкон Ф. Новый Органон. М., 1937. С. 7]. Новое в этом контексте мыслится противоположным старому. Старое Бэкон понимает как «укоренившееся согласие», подобное «изваяниям», требующим преклонения и прославления. Старое полно «призраков» и ложных мнений, а поэтому не может быть истинным. Новое же достигается путем постоянного совершенствования. Новое истинно, т.к. не отягчено заблуждениями прошлого. Новый путь, который предлагает философ, «истинный, но не испытанный» [Там же. С. 36]. Неиспытанность, девственность, которые придает действию новизна, является основным оправданием любого начинания. Так, например, аргументом в защиту своего труда Бэкон приводит его новизну: «Во всяком случае, оно ново и при том вполне» [Там же. С. 5]. Новое не нуждается в оправдании, оно ценно само по себе.

Итак, новое, о котором говорит Бэкон, противопоставляется старому и является, во-первых, средством оправдания приложения некоторых усилий к чему-либо, а во-вторых, неизвестным, т.е. отсутствующим будущим. Старое же – это собрание предрассудков, основанием существования которого является согласие в его существовании. Старое незыблемо и статично и его бесполезно поновлять, т.к. это не принесет необходимой пользы. Новое же динамично, оно принадлежит будущему и его онтологическое утверждение требует отказа от старого. «Тщетно ожидать большего прибавления в науках от введения и прививки нового к старому. Должно быть совершенно обновление до последних основ» [Там же. С. 38]. Следуя этой логике, «Новый Органон» в принципе не может быть написан, так как новое подразумевает уничтожение старого. Органон Аристотеля – это наследие прошлой гносеологической традиции, а эмпиризм Бэкона – результат развития естественных наук. Иными словами, словосочетание «Новый Органон» внутренне парадоксально.

Новое не обладает онтологическим статусом, но претендует на него. Старое дает возможность новому выходить в присутствие через свою форму. Форма старого – это средство выражения для нового, «рвущегося» к присутствию. Эту «не-самоартикулируемость» нового в его стремлении к присутствию заметил Бэкон: «Нелегко найти способ объяснить и передать то, что мы предлагаем. Ибо то, что ново в себе, будет понято только по аналогии со старым» [Там же. С. 39]. Собственно в этом Бэкон признает зависимость нового от старого для собственного описания, именно этим и оправдывается словосочетание «Новый Органон».

Указание на то, что новое противоположно старому, но в месте с тем и зависимо от него есть выражение жесткой бинарной оппозиции старое/новое, различия, которое не только разъединяет, но и объединяет. Оппозиция старое/новое, которая оформляется в трудах Бэкона, является метафизической и выражается в классической логике репрезентативного мышления.

Метафизичность оппозиции старого/нового заключается в ее укорененности в классическом представлении о времени. В представлении

обыденного сознания время чаще всего тематизируется через метафоры движения, течения реки и т.д. Такое время «равномерно, однородно, непрерывно, бесконечно делимо, равно самому себе в каждой своей части» [Керимов Т.Х. Поэтика времени. М., 2005. С. 5]. Каждый момент времени тождественен самому себе, а временная последовательность разворачивается во множестве сменяющих друг друга «теперь». Модусами такого гомогенного времени являются прошлое, настоящее и будущее. Время протекает из прошлого через миг настоящего в будущее, образуя тем самым стрелу времени, в которой каждый миг настоящего-теперь устаревает, оседая и сохраняясь в прошлом. Сохраняясь, уже-бывшее присутствует в настоящем. Иными словами, прошедшее не совсем прошедшее, оно присутствует в настоящем в качестве следа прежнего мига времени. Будущее накатывает на настоящее и, отрицая его, оставляет в прошлом.

«Старое» в тексте «нового Органона» локализовано в прошлом. Старое статично и неизменно – основные метафоры, которые употребляет Бэкон для его описания. «Новое» же локализовано в будущем. Оно достижимо, к нему следует стремиться, к новому ведет путь ранее не испытанный – основные метафоры движения, употребляемые при описании нового. Как можно заметить, Бэкон использует метафоры классического представления о времени при описании старого и нового. Старое и новое, так же как и прошлое и будущее, противопоставлены друг другу. Будущее несет в себе энергию преобразования настоящего. Изменения, происходящие в настоящем, оказываются возможны будущему, а именно его проектному потенциалу. Иначе говоря, благодаря «Времени посредством его [Бытия] отрицания, т.е. преобразования налично-данного в свете идеи или идеала, иначе говоря, чего-то такого, чего еще нет, что пока еще представляет собой ничто («проект»), что он «длится» за счет отрицания, которое называется Действованием, Борьбой и Трудом» [Кожев А. Введение в чтение Гегеля. СПб., 2003. С. 223]. Новое, о котором говорит Бэкон, также содержит в себе потенциал изменения посредством отрицания старого, его «ничтожествования». Но, как и Гегель, полагает, что новое обретает свой статус присутствия все же благодаря старому, т.к. именно оно предоставляет язык описания для нового.

Новое в логике метафизического мышления тождественно самому себе. Оно не может быть старым или еще чем-то. Оно само по себе есть иное старого, его отрицание. Как отрицание старого Новое для Бэкона это то, «чего еще нет», а как иное старого с позиции его самоописания Новое – это то, «что уже было», но с иным содержанием.

Именно метафизическая трактовка старого и нового обусловила специфику понимания ритуала, которая была нами отмечена.

Предметом понятия ритуал в функционализме и структурализме выступает стандартизированное, схематичное действие, имеющее религиозное или магическое содержание. Вполне однозначно заявляют об этом Э. Дюркгейм

и В. Тэрнер, другие же представители указанных направлений по умолчанию опираются на этот референт ритуала.

Чем обусловлен такой выбор предмета ритуала? На данный момент представляется возможным ответить на него следующим образом: выбор предметом ритуала магико-религиозное действие обусловлен взглядами на общество представителями антропологии. Общество описывается чаще всего с помощью метафор «системы», «дома», «структуры». Все они склонны рассматривать общество в качестве объекта научной рефлексии, имеющего устойчивую форму, образуемую фиксированными связями социальной структуры. Подобный взгляд на общество идет по пути «сведения конкретных форм совместного бытия людей и индивидуальной формы их самоутверждения в обществе к абстрактным определениям, к выдвиганию на первый план общих, внешних, по отношению к индивидуальному бытию людей, связей» [Кемеров В.Е. Введение в социальную философию. М., 1996. С. 14]. Трансцендентальная методология, свойственная метафизической философии, рассматривает общество оторванным от повседневного бытия людей. Подобная разорванность между обществом и повседневной индивидуальной жизнью людей имеет под собой два важных основания.

Во-первых, представленное таким образом общество гомогенно и вневременно, целостно и бесконечно делимо (сравните со взглядами Дюркгейма о том, что в глазах первобытного человека общество предстает в виде божества и обладает сакральным статусом). Такое общество стабильно, всякое же изменение своим источником имеет индивидуальное бытие. Таким образом, новое, понимаемое в качестве источника изменения, задает границы общества. Индивидуальная жизнь хаотична и таит угрозу для общества, а поэтому в обществе должны существовать механизмы, снимающие какую-либо угрозу. Таким механизмом является ритуал. Ритуал онтологизирует новое, осваивает его, а значит, снимает противоречие между старым и новым. Именно поэтому в этих концепциях ритуал предстает в качестве моста между миром сакрального и миром профанного. Ритуал в рассмотренных концепциях тематизируется в виде статичного образования, т.е. укоренен в прошлом, в старом, но, несмотря на это, выполняет две важные функции. Он подчеркивает разницу между социальным и индивидуальным, прошлым и будущим, старым и новым, но в месте с тем предлагает путь перехода из одной области в другую. Однако существование ритуалов перехода, о которых впервые заговорил А. ван Геннеп и развили в своих работах структуралисты, вряд ли оказалось бы возможным эксплицировать, если бы не существовало матрицы старого/нового, переход между которыми и осуществляет ритуал. Существование старых и новых мест имплицитно присутствует в концепте ритуалов перехода.

Во-вторых, говорить об обществе как о надиндивидуальной реальности означает, прежде всего, предполагать существование некоторого наблюдателя, который занимает стороннюю позицию. С позиции такого наблюдателя и говорится о ритуалах в рассмотренных нами концепциях. Ритуал предстает

чем-то внешним, в который включаются люди, гонимые либо определенной целью, либо традицией. Этот ритуал функционален, т.е. выполняет задачу по поддержанию социального равновесия в обществе и несет сообщение участвующим в нем индивидам.

Трансцендентализм, который характерен антропологическим концепциям ритуала, указывает нам на то, что философской матрицей, которая скрывается «за» подобными описаниями, является матрица классического метафизического мышления, а оппозиция старое/новое непосредственно задает смысл ритуалу.

Данный взгляд на проблему ритуала является не продуктивным для исследования актуальной социальности, а функциональные или структуралистские интерпретации не удовлетворяют современному представлению об обществе. Нынешняя социальность требует совершенно иного освящения проблемы ритуала. Необходима такая тематизация ритуала, которая была бы конгруэнтна обществу XXI века. Она возможна лишь в рамках неклассической, неметафизической методологии обществознания.

Объектом современного социально-философского исследования становятся не устойчивые социальные формы, а социальные процессы, разрывы и разломы, бифуркации и хаос, приводящие к социальным изменениям.

Социально-философское исследование ритуала отличается от антропологического анализа тем, что ритуал рассматривается не в качестве объекта представления исследователя, изучающего его функцию и значение в социальной системе, а тематизируется в качестве социальной практики, социального процесса, границы которого лучше всего описываются понятием становление.

Исходя из выше указанного, можно сформулировать основные принципы, на которые следует опираться при неклассическом описании ритуала.

Первым положением неклассического подхода в описании ритуала является утверждение о том, что общество не дано нам в качестве трансцендентной реальности, задающей координаты нашему взгляду на ритуал. Социальная реальность конструируется и подтверждается в качестве реальности в ритуале.

Второй принцип, заключается в предположении, что ритуал не воспроизводит прошлое, а конструирует его. А через конструирование прошлого, конструирует и будущее, а так же и растворенные в этих модусах времени «старое» и «новое». Социальное время не предшествует ритуалу, а конструируется в нем.

Итак, в завершении можно отметить следующее, в отличие от классического описания ритуала, неклассический подход рассматривает его в качестве практики, конструирующей и возобновляющей социальную реальность, а также оппозицию старое/новое. Ритуал не просто конструирует представление о старом и новом, но этот конструкт является определяющим в репродуцировании реальности.