

СТРУКТУРАЛИСТСКИЙ ПОДХОД В РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОМ ИЗУЧЕНИИ КУЛЬТУРЫ ПОВСЕДНЕВНОСТИ

Норманская Ю.В.

*Норманская Юлия Викторовна – доцент,
кафедра религиоведения,
Таврическая академия
Крымский федеральный университет им. В.И. Вернадского, г. Симферополь*

Аннотация: в статье рассматривается специфика структуралистского подхода. Приводится пример его применения в религиоведческом исследовании культуры повседневности.

Ключевые слова: структуралистский подход, культура повседневности, религия.

Термин «структурализм» появился в научном обиходе более полувека назад. Его истоки обнаруживаются в работах Г. Спенсера, где общество интерпретируется как «...тотальность индивидов, связанных между собой определёнными отношениями...» [2, с. 199]. Оно так же уподобляется биологическому организму, все структуры которого взаимосвязаны и выполняют определённую функцию. В дальнейшем эта идея была развита представителями «структурного функционализма», в частности, А.Р. Рэдклифф-Брауном, Б.К. Малиновским и др.

Отличительными особенностями данного направления было доминирование полевых исследований над кабинетными теоретическими, как говорилось выше, представление общества в виде целостной системы, элементы которой взаимосвязаны определёнными отношениями, выявление и изучение которых является приоритетным направлением, интерпретация любого явления общественной жизни как несущего определённую необходимую обществу функциональную нагрузку и являющегося неотъемлемой частью всей системы.

Как подчёркивает А.Н. Красников, несмотря на то, что термин «структурализм» прочно ассоциируется с именем французского исследователя Клода Леви-Стросса, в число структуралистов можно включить многих учёных, в частности, К. Маркса, Ф. де Соссюра, З. Фрейда, Р. Барта, М. Фуко, Ж. Лакана и др. Объединяющая их идея состоит в том, что все внешние, на первый взгляд, сознательные проявления человека, на самом деле имеют скрытые причины и бессознательные мотивы. Их выявление и раскрытие является исследовательской задачей [2].

В результате разногласий по поводу трактовки понятия «социальная структура» в 1945 г. произошло расхождение К. Леви-Стросса и других представителей структурного функционализма. Леви-Стросс под этим термином понимал «модель в человеческом уме», которую исследовать эмпирическим путём невозможно.

Социокультурные явления (в том числе и культуру повседневности, речь о которой пойдёт ниже) исследователь рассматривал как знаковые системы. Структура этих систем связана с глубинными структурами человеческой психики. Задача исследователя – выявить и изучить их.

Основным методологическим принципом структурализма, по мнению К. Леви-Стросса, является «примат отношений над элементами системы». Второй принцип исходит от идей Ф. де Соссюра и формулируется как методологический примат синхронии над диахронией. Отдельно подчёркивается важность принципа «бинарных оппозиций», согласно которому человеческой психике происходит действие над парными противоположностями. В дальнейшем исследователи, в частности, Ю.М. Лотман, использовал эту биполярность в своей культурологической концепции. Примерами таких оппозиций, в контексте нашей работы могут быть, например, «повседневное – праздничное», «разрешённое – запрещённое», «сырое – приготовленное» и т.п. По мысли структуралистов, прежде всего К. Леви-Стросса, это особенно явно прослеживается в мифологическом сознании.

Итак, важнейшим признаком структурализма является выявление бинарных оппозиций и способов их медиации. При этом отправной является идея, что люди выстраивают социокультурные конструкты на основе бинарных оппозиций.

Как отмечает В.Н. Красников, в религиоведческой науке «идеи структурализма прижились в их классическом варианте» [2, с. 209]. Прежде всего, это касается исследования мифов. Справедливости ради заметим, что есть ещё варианты трактовки мифов (историческая, феноменологическая и др.).

В соответствии с идеями структуралистов, все религии и религиозные явления могут рассматриваться как знаковые системы, и, следовательно, проанализированы с позиций структурализма.

Переходя в междисциплинарную область религиоведения и культурологии отметим, что мифы, ритуалы, обряды, обычаи, традиции, наряду с материальной культурой, – это опосредующие, знаково-символические формы, ключ к этнокультурной идентичности.

Знаково-смысловое пространство мифа – это пространство аграрного ритуала, где всё взаимосвязано; каждое явление символически интерпретируется в связи с посевом, созреванием, уборкой урожая. Если

для современного человека ритуал нередко находится в семиотической сфере традиций (можно печь куличи на Пасху, а можно не печь; можно печь, но не освящать), то для мифологического сознания ритуал – это сама жизнь, так как он является символической частью живой реальности мифа.

Семиосфера мифологического пронизывает всю новейшую фундаментальную культуру. Для её понимания важно знать структуру классического мифа. Для структуры мифа в первую очередь характерна символическая «партиципация». В терминологии Л. Леви-Брюля [3] это – мистическое сопричастие между тотемической группой и страной света, страной света и цветами, ветрами, лесами и т.п. Пространство в мифологии неоднородно, его направления имеют разные свойства и качества, каждая его часть сопричастна тому, что в ней находится. Представление о времени также носит качественный, знаково-смысловой характер. Что касается причинности, то в каждый определённый момент воспринимается только одно её звено, а другое относится к миру невидимых сил.

Как указывает Е.М. Мелетинский [7], последняя на его время значительная теория мифа была выдвинута со структуралистских позиций К. Леви-Строссом, усматривающем в мифологической логике, достигающей своих целей как бы ненароком, своеобразный интеллектуальный бриколаж – всеобщее взаимное отражение.

Мифологическое мышление принципиально метафорично, знаково-символическое раскрытие смысла принимает характер бесконечных трансформаций, что не мешает их умопостигаемости. О неустранимой символичности мифа писали и психоаналитики, однако они исходили из исконного значения символов, а Леви-Стросс – из логики отношений. По мнению Е.М. Мелетинского, самое существенное достижение Леви-Стросса заключается в глубоком понимании им специфики мифологического мышления при одновременном признании его познавательного и практического значения [7, с.43 – 130].

В контексте изучения семиотики гастрономической культуры отметим, что в мифологии значение еды определяется её местом в бинарном противопоставлении «натура – культура». Согласно К. Леви-Строссу, противопоставления типа «сырое – варёное», «вегетарианский – мясной» и т.п. определяют смысл серии мифов о происхождении «кухни» и регулируют систему пищевых запретов и предписаний. Параллельно с этим, бинарные противопоставления, относящиеся собственно к культуре, например, «свой – чужой», «сакральный – профанный», имеют символические выражения в пищевом коде: «своя» пища считается естественной, а «чужая» – «антипищей» [9, с. 427].

Для мифологического мышления «пища» являлась сложным знаковым комплексом, который интерпретировался в цепи «универсалий культуры» (А.С. Кирилук) [1] как «рождение – смерть – новое рождение». В архаичном сознании смерть являлась рождающим началом, а еда мыслилась как обновление жизни, воскресение, преодоление смерти: «Проглатывая, человек оживляет объекты еды, оживая и сам», – пишет советский филолог и культуролог О.М. Фрейденберг [11, с. 64].

Представления современного человека о еде, о «жертве» не совпадают с архаическими. Архаическое общество и под едой, и под жертвой понимало нечто метафорическое, то, что символически связано с жизнью и смертью. Для первобытного мышления понятия «жертвовать» и «съесть» были почти тождественны, вследствие чего акты еды и смерти находились в состоянии омонимичности: «принести жертву» означало «съесть», то есть «спасти», сделать смерть жизнью. Фрейденберг пишет о неслучайности такой вовлечённости пищи в ритуальную жизнь общества, объясняя её тем, что еда в большей степени связана с трудом, производством, и сознание выделяет её «из контекста действительности, акцентирует, выдвигает на первый мировоззренческий план, осмысляет специфически, в категориях мира вообще... поэтому еда получает семантику космогоническую, смерти и обновления вселенной» [11, с. 64-55]. Так на основе мифа возникает семиотика гастрономической культуры как своеобразного символического акта.

По мнению О.М. Фрейденберг, черты архаического осмысления пищи сохранились в более позднем христианском обряде литургии, сама атрибутика которого – стол, чаши, блюдо, вино – ассоциируется с едой. Хлеб и вино, которые символизируют тело и плоть Христовы, само таинство причащения (евхаристия), содержат в себе идею воссоединения с Отцом Небесным через пищу. Семиотика гастрономической культуры приобретает религиозный характер.

Первобытное мышление связывало приём пищи с разнообразными образами, которые к трапезе как к утолению голода и жажды прибавляли мысль о связи акта еды со значимыми отрезками жизни человека: «Праздник рождения оказывается праздником еды – это Рождество с его рождественским столом, уходящим далеко вглубь древности; в свадьбе есть и обряд хлеба и вина, – вслед за венчанием идёт на дому пир или, во всяком случае, брачная трапеза; смерть и похороны знаменуются тем же актом еды и на могиле и дома, но помимо этого, существует ещё и так называемая трапеза мёртвых, т.е. и сам покойник, изображённый на вотивах и могильных плитах, мыслится едящим и пьющим» [11, с. 56].

Многие праздники сопровождались ритуалами, связанными с едой: совместная трапеза, раздача хлебов, преломление хлебов, значимость пасхального хлеба как символа воскресения. По мысли О.М. Фрейденберг, по своей сути все они связаны с идеей о вкушении хлеба как о спасении и о еде как воскресении [11, с. 54-55].

Сакральные обряды еды по форме включают обряды разрывания. О.М. Фрейденберг видит в этом символические отголоски древних периодов, когда главным инструментом совершения трапезы была рука. При этом те мировоззренческие концепты, которые в современной картине мира оказались разделёнными, в прошлом были связаны накрепко: «Смерть в сознании первобытного общества является рождающим началом; земля – преисподняя есть земля – мать, из которой рождаются не одни растения, но и животные и люди. Отсюда образ смерти как подательницы жизни и всякого плодородия» [11, с. 63].

Символически специфический характер еды подтверждается и тем фактом, что происхождение древних поваров мыслилось как нечто сакральное, и, соответственно и еда, и её приготовление имели особый, «знаковый» характер: «В Греции и Риме хлеб выпекался в храмах Гестии-Весты; в Риме части жертвенного животного приносились на алтарь в виде варёного и жареного блюда. В Индии и в Вавилоне имеются священные повара и пекари при храмах, по большей части жрецы» [11, с. 58]. Следует заметить, что позднее, в эпоху европейского Возрождения, кулинары имели низкий социальный статус. Впрочем, и художники в ту эпоху считались всего лишь ремесленниками. Однако в Италии и художникам, и поварам отводилось почётное место среди ремесленников: первый подписанный портрет кулинара, датированный началом XVII века, соответствовал типу портретных изображений художников [См. 13].

Символически мифологическое значение пищи не исчерпывается мотивами её происхождения. Оно отражено в метафоризации (бобы как образ смерти и воскресения; два вида просфор – артос и панагия – олицетворяют мужское и женское начала), а также персонификации (например, немецкий шут-колбаса Гансвурст). На основе разных видов еды сложились разветвлённая «пищевая» образность и символика (например, хлебные жертвы в виде гениталий), разнообразные фольклорные мотивы, литературные и художественные сюжеты.

Мифологический аспект еды семиотически развивается в категории сакральной пищи, с которой сопоставимы сказочные волшебные (чудесные) продукты (яблоки, хлеб, каша и пр.), в выделении особой, ритуально отмеченной еды, примером чего могут служить каравай и «жаворонки» из теста, в пищевых табу, обрядах совместной трапезы, устанавливающих отношения особой близости (гостеприимство, поборатимство и т.п.), в особом выделении божественной пищи (нектар и амброзия) [См. 8].

В мифологической символике души отразилась близость понятий «душа» и «пища». Душа нередко понималась как уменьшенное подобие человека, и, следовательно, живое существо, которому требуется соответствующее питание. С такими представлениями перекликаются представления о душе как оместилище, а также о том, чем этоместилищезаполняют. Встречаются также представления о душе как о своеобразном желудке, поглощающем пищу и питьё. В индоевропейских языках существуют соответствия между словами «дух», «душа», «питьё», что, по мнению российского филолога М.М. Маковского, связано с древними верованиями о том, что души умерших испытывают голод [5].

У древних народов существовало табу на остатки пищи, ибо, как пишет Дж. Фрезер, «между пищей, находящейся в желудке, и несъеденными её остатками продолжает сохраняться связь, и поэтому нанесение вреда обедам вредит и едоку» [12, с. 216].

Многие исследователи подчёркивали связь мифа и ритуала (обряда). Так, Б. Малиновский указывал, что «миф, не воплощённый в ритуале, – уже не миф, а просто «бабушкины» или «дедушкины» сказки» [6, с. 287]. Семиотически ритуал является своеобразной инсценировкой мифа, а миф – объяснением, истолкованием и обоснованием совершаемого ритуала. Такая связь особенно четко прослеживается в так называемых культовых мифах, однако о характере этой связи существуют различные мнения. Представители мифологической и эволюционистской школ, например, Я. Гримм, А.Н. Афанасьев, Э. Тайлор и другие признавали примат мифа над ритуалом. В 1880-х гг. появилась и вскоре стала господствующей идея о примате ритуала над мифом, разделяемая историком религии У. Робертсоном-Смитом, этнографами Р. Мареттом, А. Ван-Геннепом, Р. Лоуи, фольклористами И.И. Скворцовым-Степановым и Ю.П. Францевым. Ритуальная теория семиотики культуры доминировала вплоть до середины XX века, когда К. Леви-Стросс выступил против неё, отстаивая самостоятельность мифа как своеобразной логической структуры, подчиняющейся собственным законам. Современные исследователи признают сложность связей между мифом и обрядом и существование во многих случаях обратного воздействия мифа на обряд [8; 9; 10].

Данная работа выполнена в рамках внедрения результатов программы академической мобильности ФГАОУ ВО «КФУ им. В.И. Вернадского» и ФГБОУВО «Владимирский государственный университет им. А.Г. и Н.Г. Столетовых».

Список литературы

1. Кирилюк О.С. Світоглядні категорії граничних підстав в універсальних вимірах культури. – Монографія. / О.С. Кирилюк. Одесса. ЦГО НАНУ/ Автограф, 2008. 416 с.

2. *Красников А.Н.* Методологические проблемы религиоведения: Учебное пособие. М.: Академический Проект, 2007. 239 с. (Gaudeamus).
3. *Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное и природа в первобытном мышлении / Люсьен Леви-Брюль. М.: Красанд, 2010. 264 с.
4. *Леви-Стросс К.* Мифологии: в 4 т. / К. Леви-Стросс. М., СПб.: Университетская книга, 1999. Т.1: Сырое и приготовленное. 406 с. (Книга света).
5. *Маковский М.М.* Семиотика языческих культов (Мифопоэтические этюды) / М.М. Маковский // Вопросы языкознания, 2002. № 6. С. 55–82.
6. *Малиновский Б.* Магия, наука и религия / Бронислав Каспар Малиновский; [пер. с англ.]. М.: Рефл-бук, 1998. 304 с. (Созвездия мудрости).
7. *Мелетинский Е.М.* Поэтика мифа. / Елеазар Моисеевич Мелетинский. 2-е изд., репринтное. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН. Школа «Языки русской культуры», 1995. 408 с. (Исследования по фольклору и мифологии Востока).
8. *Топоров В.Н.* Еда / Топоров В.Н. // Мифы народов мира: Энциклопедия. М.: Советская энциклопедия, 1980. С. 427–429.
9. *Топоров В.Н.* О ритуале. Введение в проблематику / В.Н. Топоров // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М.: Наука, 1988. С. 7–60.
10. *Чернявская Ю.В.* Народная культура и национальные традиции / Чернявская Ю.В. Минск: Бела-русь, 2000. 199 с.
11. *Фрейденберг О.М.* Поэтика сюжета и жанра / Ольга Михайловна Фрейденберг. М.: Лабиринт, 1997. 449 с.
12. *Фрейзер Д.* Золотая ветвь / Джеймс Джордж Фрезер. [пер. М.К. Рыклина]. М.: Изд-во политической литературы, 1980. 831 с.
13. *Varriano J.* Tastes and Temptations: Food and Art in Renaissance Italy / Varriano J. Berkeley; Los Angeles; L.: University of California Press, 2009. 280 p. (California Studies in Food and Culture).