

УДК 101.1::316

## Архетипическое и символическое в ритуале. Две важнейшие социальные функции ритуала

**Лисина Елена Александровна**

Кандидат философских наук,  
генеральный директор ООО «Аналитика Родис»,  
142400, Россия, Московская обл., Ногинск, ул. Рогожская, 7;  
e-mail: lisina.elena.81@gmail.com

### Аннотация

В статье изложен авторский подход к пониманию социальной роли ритуала. Автор обосновывает две важнейших функции ритуала: гармонизирующую и трансформирующую. Статья завершается сравнительным анализом структуры двух религиозных ритуалов: православной литургии и тантрического ритуала поклонения. Автор выделяет и характеризует в обоих ритуалах доминантные и зависимые символы (предметы и действия), описывает свойства ритуальных символов (поляризация, конденсация, позиционные параметры). Автор приходит к выводу о том, что любой ритуал связан с демонстрацией «ролей-архетипов» как универсальных функций ритуала.

### Для цитирования в научных исследованиях

Лисина Е.А. Архетипическое и символическое в ритуале. Две важнейшие социальные функции ритуала // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. – 2014. – № 5. – С. 10-31.

### Ключевые слова

Архетип, ритуал, теория ритуала, литургия, поклонение, доминантные символы, зависимые символы, функции ритуала, роли-архетипы.

## Введение

Современные концепции ритуала достаточно многочисленны, поскольку каждая гуманитарная дисциплина в соответствии со своими целями и задачами разрабатывает соответствующее определение этого понятия, расширяя или сужая его, вписывая в различные смысловые контексты.

Ритуал может выступать – и выступает – в качестве онтологического измерения, обрядового действия, стереотипа мышления и/или поведения, формы изменения, формы универсалии культурной, духовной, религиозной, социальной в широком смысле, бытовой практики, а также во множестве прочих форм, других целе- и смыслополаганий.

Тем не менее, есть возможность говорить *о ряде общих функций, своеобразных «ролях-архетипах», присущих ритуалу в любых его формах и проявлениях.*

### Архетип в определении ритуального

Охарактеризуем подробнее понятие архетипа для прояснения его важности при определении ритуального и ритуальности. Понятие «архетип», известное еще в позднеантичной философии, активно используется в разных отраслях науки – в психологии, в философии, в мифологии, в лингвистике, в литературоведении.

Изначально, в биологическом смысле этого слова, в том значении, которое ему придавал еще Р.Оуэн, *архетип* – обобщенный, усредненный, идеальный тип живого существа, стереотипа; например, идеальный тип позвоночного; «такой стереотип включает определенный стандартный набор более или менее обязательных элементов, к которым относятся голова (не обязательно одна) с глазами / глазом и ртом, туловище и конечности не ограниченного строго, но обычно четного числа. Даже эти элементы не являются строго необходимыми, но отсутствие какого-либо из них обычно специально оговаривается, маркируется. Помимо этого, разумеется, есть практически неограниченный репертуар дополнительных элементов, как-то: «лишние» головы, крылья, рога, хвост/хвосты, усы, шерсть, чешуя и т. п. Этот стереотип – основа формируется

на базовой культуре реального опыта наблюдения живых существ» [Архетипические образы в мировой культуре, 1998, 46].

Однако в дальнейшем бытовании в терминологии, подобно биологическому термину «морфология», использованному В.Проппом для характеристики сказочного повествования, термин «архетип» подвергся метафоризации и переключался в смежные области наук, став частым термином психологии, философии, филологии и других отраслей гуманитарного знания.

Подытоживая путь, пройденный понятием, кратко суммируем богатство его семантики в современной науке. *Архетип* – это:

– в *сравнительно-историческом языкознании (лингвистике)*: архетип означает исходную для последующих образований языковую форму, реконструируемую на основе закономерных соответствий в родственных языках. Архетип представляет собой теоретически вероятную форму, выводимую путем сопоставления реально засвидетельствованных структурных элементов ряда языков и является репрезентантом праязыкового состояния семьи или группы родственных языков. В качестве архетипа могут выступать различные языковые единицы и структуры – цельные лексемы, основы, корни, морфемы, детерминативы, фонемы и даже предложения. Наиболее распространена реконструкция архетипа на уровне морфем [Ярцева, 1990, 47];

– в *философии*: в позднеантичной философии – прообраз; идея. Термин получил распространение в современной западной литературе под влиянием работ швейцарского психолога и философа культуры Карла-Густава Юнга и обозначает некие первичные врожденные структуры так называемого «коллективного бессознательного», архаический психический «осадок» повторяющихся жизненных ситуаций, задач и переживаний человека. Под воздействием проблемной, кризисной ситуации личной или социальной жизни происходит бессознательное воплощение и оживление соответствующего архетипа. При этом данный процесс имеет спонтанный, принудительный, демонический характер. Именно «*архетипическая матрица*», априори формирующая деятельность фантазии и творческого мышления, объясняет существование повторяющихся мотивов в мифах, сказках разных народов, «вечных» образов мировой литературы и искусства [Фролов, 1991, 32-33];

– в *психологии* – способ связи образов, переходящих из поколения в поколение. Архетипы задают общую структуру личности и последовательность образов, всплывающих в сознании при пробуждении творческой активности, поэтому духовная жизнь несет на себе архетипический отпечаток. Архетипы всегда наполняются конкретным содержанием. Они нейтральны в отношении добра и зла, характеризуются амбивалентностью, имманентной закономерностью и пр. Архетипы структурируют понимание мира, себя и других людей; с особой отчетливостью они проявляются в мифических повествованиях, сказках, снах, а также при некоторых расстройствах психики. Набор архетипов ограничен; они лежат в основе творчества и способствуют внутреннему единству человеческой культуры, делают возможным взаимосвязь различных эпох развития и взаимопонимание людей [Петровский, 1990, 26];

– в *мифологии*: праобразы универсальных мифологических мотивов и сюжетов, которые формируются в сфере «коллективного бессознательного» и реализуются не только в явлениях бессознательного (сны и т. п.), но и в мифотворчестве: архетипы отражают не столько реалии мира, сколько свойства и состояния психики; отсюда актуальность мотивов мужской (анимус) и женской (анима) ипостасей души, человека и его двойника, инцеста, младенчества, материнства, мудрой старости и т. д. В современной науке архетипическими могут именоваться символы и образы – например, мировое древо, гора и т. п.; некоторые космогонические и другие сюжеты связываются с предначальной (зародышевой) памятью, детской психологией [Мелетинский, 1990, 659].

Таким образом, за исключением лингвистики, близко стоящей в понимании архетипа к естественным наукам, в других гуманитарных науках понимание архетипа восходит к работам К.-Г. Юнга, который определял архетипы как:

– «наиболее древние и наиболее всеобщие формы представления человечества» [Юнг, 1994, 106], находящиеся в коллективном или сверхличном бессознательном, которое является коллективным «именно потому, что его содержания могут быть найдены повсюду, что как раз нельзя сказать о личностных переживаниях» [там же, 105];

– некий непредставимый фактор... который в какой-то момент развития человеческого духа приходит в действие, начиная выстраивать материал сознания в определенные фигуры [Юнг, 1995, 47-48];

– «динамический образ» [Юнг, 1994, 109-110], некая модель, которая может реализоваться в разного рода проявлениях;

– «своего рода готовность снова репродуцировать те же самые или сходные мифические представления» [там же].

Первым исследованием проблемы «универсального» и «архетипического» в отечественной научной традиции стала статья «Аналитическая психология К. Юнга и закономерности творческой фантазии» С. С. Аверинцева [Аверинцев, 1970], сочетавшая применительно к объекту исследования психологический, литературоведческий и мифологический подходы.

Немного позднее, в 70–80-х годах, «архетипическое» критически рассматривалось в рамках психологии (А.В. Иванов; В.Л. Какабадзе; Л.Т. Левчук; В.М. Лейбин; М.А. Попова; М.Г. Ярошевский); с точки зрения понимания природы мифа и литературного творчества – в работах А.В. Козлова, Е.М. Мелетинского, В.С. Поликарпова, а также А.М. Панченко, И.П. Смирнова, М.Д. Ахундова, А.А. Брудного и др.

С начала 90-х г. г. мы можем говорить о появлении школы отечественного юнговедения, основные положения которой были сформулированы в работах В.М. Бакусева, В.В. Бибихина, В.В. Зеленского, А.М. Руткевича и др.

В рамках культурфилософского подхода сформулирована концепция «культурных архетипов» (А.В. Лубский, А.П. Забияко), в трактовке которых архетипы выступают как «своеобразные константы национальной духовности, архаические культурные первообразы, представления, символы о человеке, его месте в мире и обществе, нормативно-ценностные ориентации, задающие образцы жизнедеятельности людей, «проросшие» сквозь многовековые пласты истории и культурных трансформаций и сохранившие свое значение и смысл в нормативно-ценностном пространстве современной культуры» [Любавин, 2002, 225].

Также понятие «архетип» было подвергнуто детальной трактовке в рамках исследований философского клуба «Универсум», отраженных в работах

нижегородских ученых – А.В. Дахина, С.В. Норенкова, В.А. Щурова [там же]. А.В. Дахин соединил психологическую, юнгианскую трактовку архетипа с идеями «философии имени» А.Ф. Лосева и феноменологии 20 века (Э.Гуссерль, М.Хайдеггер) и на основании этого показал исключительно культурный, в противовес биологизму Юнга, механизм формирования, наследования и функционирования архетипов в структуре человеческой деятельности. Ученый утверждал: формы данности архетипов не исчерпываются сновидениями, мифами, народными сказаниями, легендами и т. п. – они как социокультурные универсалии присутствуют во всех фрагментах человеческой деятельности, будь то жест, мышление, техника или живописное полотно. С.В. Норенков исследует преломление природы понятия «архетип» в сфере архитектурного творчества, В.Щуров – преформирование архетипов в сфере феномена технической реальности.

В целом в современной интерпретации архетип воплощает исконные общечеловеческие ценности, воплощенные в конкретных образах, универсальные нравственные представления о мире, что не противоречит сознательной и внеоценочной природе архетипа в архаических мифах. По определению, данному в Литературном энциклопедическом словаре, архетипы – это «мотивы и их комбинации, наделенные свойством «вездесущности», универсальные устойчивые психические схемы (фигуры), бессознательно воспроизводимые и обретающие содержание в *архаическом ритуале*, мифе, символе, верованиях, актах психической деятельности (сновидениях и т. п.), а также в художественном творчестве вплоть до современности» [Кожевников, 1987, 38].

К проблеме архетипа, ставшей актуальной в научном гуманитарном дискурсе, обращаются в последнее время очень активно. Проводятся крупные научные конференции [см. Вилинбахов, Камчатова, 1998], издаются сборники статей, защищаются диссертации<sup>1</sup>. Без сомнения, сам термин «архетип» стал

---

1 См., например: Иванова Е.В. Мифологический архетип диалектического мышления в свете антитезы добра и зла: дисс. ... канд. филос. наук. – Екатеринбург, 1995. – 130 с.; Любавин М.Н. Архетипическая матрица русской культуры: дисс. ... канд. культ. наук. – Н. Новгород, 2002. – 245 с.; Майкова А.Н. Интерпретация литературных произведений в свете теории архетипов К. Юнга: дисс. ... канд. филол. наук. – М., 2000. – 168 с.; Мариносян Т.Э. Архетип как понятие философской антропологии: дисс. ... канд. филос.

словом, несущим изрядную семантическую нагрузку: смысловую, оценочную, ассоциативную.

Более того, «при настоящем состоянии исследования архетипов в современной культуре основная трудность, по-видимому, состоит не столько в поисках архетипов как таковых, сколько в отграничении архетипов от того, что архетипами не является... Господствующая ныне тенденция состоит в том, чтобы... отождествить архетип с архаикой вообще. На повестке дня стоит вопрос о выработке ограничительного, максимально узкого определения понятия «архетип», чтобы придать этому понятию операторную действенность» [Вилинбахов, Камчатова, 1998, 3-5]. Получается, что любой образ, любая фигура хотя бы отчасти мифологического свойства имеет тенденцию называться архетипическим. Значит ли это, что стоит рассматривать варианты отхода от термина и подыскивать более узкие понятия?

Вот как отвечает на этот вопрос исследователь Юнга Э.Самуэлс: «Лично я полагаю, что стоит сохранять эти слова... архетипическая теория и ее язык хорошо подходят как для культурного анализа, так и для клинического варианта структурализма... архетипическая теория полезна, потому что ее пространство и значение соответствуют личностному измерению» [Самуэлс, 1997, 85]. Этот автор определяет архетипы как «психологический фактор филогенеза» [там же].

Юнг понимал архетипы как формы описания бессознательных душевных событий в образах внешнего мира. И Юнг, и его последователи, говоря об архетипах, имеют в виду, прежде всего, не сюжеты, а набор ключевых фигур или предметов-символов, которые порождают те или иные мотивы [Доманский, 2001, 13]. Отметим также, что, по Юнгу, архетипы несут аксиологический характер, являются носителями изначальных ценностей коллективного бессознательного.

Классик отечественной мифокритики Е.М. Мелетинский расширяет понятие архетипа, отчасти полемизируя с Юнгом. Он определяет «архетипы»

---

наук. – М., 1998. – 112 с.; Мароши В.В. Архетип Арахны: мифологема и проблемы текстообразования: дисс. ... канд. филол. наук. – Новосибирск, 1995. – 206 с.; Уланов В.П. Этнонациональные идеологии Северного Кавказа: архетип и социальная сущность: автореф. дисс. ...канд. социол. наук. – Ростов-на-Дону, 1999. – 22 с.; и др.

как «первичные схемы образов и сюжетов, составившие некий исходный фон литературного языка, понимаемого в самом широком смысле» [Мелетинский, 1994, 11] и демонстрирует присутствие этих первичных схем в ряде произведений литературы двадцатого века. Принципиально важно, что Мелетинский связывает архетипы-образы и архетипические сюжеты, архетипические события, таким образом, переходя отчасти к нарратологической проблематике, затрагивая проблему архаичного выстраивания событийного детерминизма.

Мелетинский приводит ряд древнейших архетипических мотивов:

1. порождение различных объектов богами либо магически, либо биологически, либо путем посмертного превращения этих богов в порождаемые предметы (существа); вместо собственно богов могут фигурировать еще более архаичные фигуры тотемных предков или духов;

2. добывание культурными героями различных объектов, часто путем похищения у первоначального хранителя, т. е. нахождение готового объекта в ином мире, создание или изобретение орудий труда, форм хозяйственной деятельности и быта, религиозных предписаний;

3. изготовление демиургами земли, небесных светил, орудий хозяйства и т. д.;

4. спонтанное появление различных культурных объектов; особое место занимает их спускание с неба [там же, 48-49].

Исследователь подробно рассматривает архетипы героя и антигероя в мифе и их реализацию и трансформацию в сказке, героическом эпосе, рыцарском романе, литературе Возрождения и, наконец, литературе Нового Времени, отмечая, что «судьба архетипов тесно связана с расширением функций героя, с постепенной стереотипизацией сюжета и перенесением акцента с модели мира на сюжетное действие, чему примерно соответствует движение от мифа к сказке» [там же, 50]. Отметим, что сами понятия героя и антигероя довольно четко демонстрируют нарастание аксиологии в архетипическом образе: добро и зло разведены и оценены коллективной памятью народа.

В.А. Марков предложил более широкое толкование проблемы архетипа. «Архетипы, – считает он, – это смыслообразующие центры, лежащие в структурах подсознания; в них сформирован духовно-практический опыт челове-



чества» [Марков, 1990, 133-134]; это «первичные, исторически уловимые или неосознаваемые идеи, понятия, образы, символы, прототипы, конструкции (по Тынянову), «матрицы» и т. п., которые составляют своеобразный «нулевой цикл» и одновременно «арматуру» (К. Леви-Стросс) всего универсума человеческой культуры.

Ю.В. Доманский, опираясь на определения К.-Г. Юнга и Е.М. Мелетинского, под архетипами подразумевает «первичные сюжетные схемы, образы или мотивы (в т. ч. предметные), возникшие в сознании (подсознании) человека на самой ранней стадии развития человечества (и в силу этого общие для всех людей независимо от их национальной принадлежности), наиболее адекватно выразившиеся в мифах и сохранившиеся по сей день в подсознании человека» [Доманский, 2001, 11]. Отметим, что у последних процитированных исследователей архетип охарактеризован скорее формалистично, чем семантически; в нем не выделено аксиологическое ядро, архетип – бесценностен.

Таким образом, применительно к современному состоянию исследования проблемы архетипа можно довольно четко разграничить две общие тенденции в истолковании архетипов. Архетип или аксиологичен, является синонимом универсальной нравственности, заложенной изначально в человеке, или внеоценочен, это, так сказать, просто форма архаичного пласта сознания человека: «архетип просто есть» [там же, 8].

Так или иначе, попыток определить хотя бы приблизительно исходное семантическое поле того или иного архетипа (именно в юнгианинском или постъюнгианинском понимании этого термина) пока почти не предпринималось.

Ю.В. Доманский в статье «Реконструкция архетипического значения и его актуализация в литературном тексте (мотив вдовства)» [Доманский, 1999] упоминает о двух путях «реконструкции изначального архетипического значения»:

- поиск (повторяемых) прасхем в сюжетах и образах;
- реконструкция по собственно *мифологическому* материалу.

Данный автор предлагает схему подобного анализа, с помощью которой «любые различия в значениях можно расценивать как показатели национального своеобразия той или иной мифологии» [там же, 54].

Механизм такой реконструкции выглядит следующим образом:

- рассматривается один и тот же мифологический мотив (мифологема) в разных национальных мифологиях;
- устанавливаются значения этого мотива;
- эти значения соотносятся друг с другом;
- выявляется общее значение всех этих мифологем, которое, по всей вероятности, и будет значением архетипа, находящегося в коллективном бессознательном и породившего ряд мифологических мотивов.

Доманский рассматривает эту методику лишь на одном мотиве, который, с одной стороны, является рядовым, а с другой – универсальным: мотив вдовства. Исследователь обнаруживает пятнадцать мифологем вдовства в десяти национальных мифологиях.

На наш взгляд, подобным образом вызывает не меньшие сложности и определение семантики исходной, архаической основы того или иного ритуала. Анализ архетипического значения на ритуальном материале осложняется отсутствием систематизации материалов по ритуалам.

Поэтому мы будем следовать при исследовании семантики ритуала иным путем, анализируя на конкретных примерах ритуал как таковой посредством рассмотрения его социальных функций. Если как бытийный феномен ритуал должен быть рассмотрен в целом, то различные типы ритуалов, вероятно, обладают различной исходной семантикой. Однако и ритуал в целом, несомненно, имеет определенное значение и смысловое наполнение, выводимое из совокупности ритуалов в диахроническом аспекте.

## **Онтологические и социальные функции ритуала**

Для определения универсальной функциональной значимости ритуала в жизни общества достаточно обозначить две его важнейшие роли:

1. Гармонизирующую роль (для индивидуума и социума). Ритуал можно рассматривать в виде своеобразного антидепрессанта, снимающего или облегчающего стрессовые состояния – как на уровне отдельного индивида, так и целого общества. Посредством игровых и катализирующих функций ритуал способствует

ет выходу агрессии и тем самым – снятию социального и индивидуального напряжения. Данный тезис можно подтвердить, рассмотрев разнообразные социо-, этно- и субкультурные общности, по географическому и собственно культурному (если в данном аспекте понимать под этим, прежде всего, систему ценностей) строго абсолютно полярных, а также ряд современных психотерапевтических и психокоррекционных процедур и/или практик. Обосновать наши утверждения мы можем, в частности, даже методом случайной выборки предметов анализа: как на примере одного из богослужений дневного круга – литургии (православное христианство), ритуала поклонения (тантризм), так и ритуала, символизирующего в одном из мистических орденов мусульманства, семь ступеней достижения души (описания шейха – Сенусси), или времяпрепровождение в парижских «brasserie» (в качестве личностного ритуала), или древнекитайские ритуалы, и проч.

2. Трансформирующую роль (также в социальном и индивидуальном аспектах). Ритуал может и должен быть рассмотрен как общая, архетипическая схема трансформации, любого изменения, «касается ли оно отношений, работы или точки зрения...» [Ребилло, 2003, 252]. Ритуал есть своего рода медиатор, помогающий преодолеть противопоставления, «пересечь смысловую границу» (Ю.Лотман) и таким образом сделать любые изменения нестрессовыми. «В традиционной обрядности культурные границы представлены поперечно ориентированными бороздами, шестами, скамейками, столами и, наконец, воротами и порогами» [Красовская, 2013, 86].

Функциональные ценности ритуала находятся в прямой зависимости от ритуальных символов. В каждой ритуальной системе существует ядро доминантных символов, которые характеризуются чрезвычайной многозначностью (имеют много смыслов) и *особым* положением в каждом ритуальном исполнении. Доминантные символы создают фиксированные точки всей системы и повторяются во многих из составляющих систему ритуалов. И во всех этих случаях – практически не поддающихся исключению – система как таковая может быть *любой*, равно как и «расстановка» доминантных символов в ней, а также их семантическая и/или функциональная нагрузка.

Причем лишь часть семантического богатства реализуется в одном виде ритуала или в одном из его эпизодов, поскольку с ядром доминантных симво-

лов связано значительно большее количество энклитических (зависимых) символов. Некоторые из доминантных символов однозначны.

Другие, подобно предложениям в языке, становятся *простыми знаками отношения или функции*, поддерживающими ход ритуального действия (например, поклоны, омовения, очищения и объекты, указывающие на соединение или разъединение).

Как собственно ритуал, так и ритуальное поведение, в аспекте символики, обладает рядом признаков и параметров.

В. Тэрнер выделяет такие признаки, как:

1) *множество значений (significata)*: действия или объекты, воспринимаемые в ритуальных контекстах (т. е. в символической форме), имеют много значений;

2) *объединение диспарантных significata*: различные по существу *significata* взаимосвязываются посредством аналогии или ассоциации в действительности или в воображении;

3) *конденсация*: множество идей, отношений между вещами, действий, взаимодействий и сделок представляются одновременно символическими средствами (ритуальное использование этих средств сокращает то, что в словесном выражении было бы длинным рассказом или высказыванием);

4) *поляризация significata*: референты, предназначенные обычаем для основного ритуального символа, часто стремятся сгруппироваться на противоположных семантических полюсах. На одном полюсе ее значения, как показало эмпирическое исследование, *significata* стремятся соотнестись с компонентами нравственного и социального порядков – это может быть названо идеологическим (или нормативным) полюсом символического значения; на другом, сенсорном (или возбуждающем) полюсе концентрируется то, что относится к явлениям и процессам, от которых можно ожидать стимуляции желаний и чувств [Самыгин, Нечипуренко, Полонская, 1996, 388-389].

Кроме того, В.Тэрнер полагает, что ритуальные символы имеют три основных параметра: *экзегетический, операциональный и позиционный*.

*Экзегетический* заключается в объяснениях, которые даются исследователю исполнителями в ритуальной системе. В *операциональном* параметре

значение символа сравнивается с его использованием; исследователь наблюдает, что исполнители делают с ним. Он регистрирует их вербальное и невербальное поведение. Здесь вербальные символы сближаются с невербальными. В *позиционном* параметре наблюдатель находит в отношениях между одним символом и другими символами важнейший источник его значения. Используемый в ритуальном контексте с другими – тремя или более – символами, данный символ обнаруживает новые грани своего полного значения. Группы символов могут быть выстроены с учетом их семантики таким образом, чтобы составить сообщение, в котором определенные символы функционируют аналогично частям речи со своим синтаксисом [там же, 389].

### **Компаративный анализ структуры ритуала**

Проанализировать характер символики ритуала, так же как и в вопросе об его универсальных ролях, мы также можем методом случайной выборки антонимичных явлений духовной, культурной, экономической или любой другой из сфер жизни.

Возьмем для примера два феномена, специфичных, ярких и значимых, принадлежащих к полярным во многом культурам /духовным практикам/ циклам обрядовых действий.

Рассмотрим символику (в т. ч., в аспектах «поляризации» и «конденсации») православной литургии, основного христианского богослужения дневного круга и тантрического ритуала поклонения.

#### ***ПРАВОСЛАВНАЯ ЛИТУРГИЯ.***

##### **I. ДОМИНАНТНЫЕ СИМВОЛЫ:**

1. просфоры и вино для будущей кульминации действия – Евхаристии;
2. пресуществление хлеба и вина в Тело и Кровь Господа Иисуса Христа (евхаристия);
3. Символ Креста – фигура распятого Христа.

##### **II. ЗАВИСИМЫЕ СИМВОЛЫ:**

1. молитвы от имени Церкви за всех живущих и скончавшихся православных христиан («проскомидия» – «приношение», первая часть литургии);

2. возгласы «Оглашенные, изыдите!» (во время «великой Ектении» – усердного моления);
3. совместное пение всеми собравшимися Символа Веры;
4. священник читает в алтаре молитвы, произнося вслух лишь некоторые фразы, на которые хор отвечает особыми песнопениями (во время пресуществления Святых Даров);
5. песнопения хоров;
6. совместные молитвы после причащения Святых Даров;
7. целование напрестольного креста прихожанами.

### III. СВОЙСТВА РИТУАЛЬНЫХ СИМВОЛОВ:

#### А. КОНДЕНСАЦИЯ:

Пресуществление хлеба и вина в Тело и Кровь Иисуса – Сам Господь, в осознании и восприятии верующих, приходит тогда к ним, призывающим Его;

#### Б. ПОЛЯРИЗАЦИЯ:

К «идеологическому» полюсу символов литургии отнесем, прежде всего, *данный ритуал в целом* (1): как форму и общий символ религиозного опыта, предполагающий интуитивное постижение смысла события (комплексное «Откровение – Вера» и отождествление себя с этим событием на глубинном личностном уровне). Это восприятие исключительно субъективно: не что иное как «связывание» нужд человека с ответами веры в личном «проигрывании» драмы отношений Бога и человека, засвидетельствованной в Библии и пережитой в жизни – смерти – воскресении Иисуса Христа (по Н. Мэлори). Это доказывал шведский психолог Сунден, введший относительно религиозного опыта (и ритуала) понятие «мифологическая двойная роль», т. е. те или иные коммуникационные модели по типу «человек – божество».

На *сенсорном* полюсе группируются преимущественно доминантные символы литургии; именно они способны при-влекать и при-открыть истинный смысл бытия человека, таящей в себе потенцию высшей любви:

Символ Креста – фигура распятого Христа, образные символы евхаристии как пресуществление профанного в сакральное и символ – Слово (вообще надвременное, изначально надмирное).

Субъекты – участники ритуала (в данном случае – православной литургии) приобретают в ходе ее ОПЫТ, имеющий одинаковую основу и, в то же время, различающийся рядом парадигм, обусловленных наличием определенного набора «двойных мифологических ролей», твердо закрепленных с течением времени религиозной традицией. Так, молящийся христианин может воспринимать свои отношения с Богом как отношение ребенка с Отцом, другой, слушающий проповедь, – испытывать сознание собственной греховности как создания, нарушившего Божий Закон и способного обрести праведность лишь по всепрощающей любви Христа; кто-то, вглядываясь в крест на алтаре, может переживать драму Божьей любви, явленной Христом к нему, грешнику и заблудшему.

#### IV. ПОЗИЦИОННЫЙ ПАРАМЕТР:

В рамках подобных моделей в литургии активно функционируют зависимые символы и их целые группы (в различных вариациях, как-то: поклон – икона – свеча; крестоположение – крестоцелование икон и / или мощей; коленопреклонение; поясные поклоны – земные поклоны (в сочетании с молитвами, общими, или произносимыми лишь священнослужителями); песнопениями (общими, хоров или священнослужителей) и т. д.

#### ТАНТРИЧЕСКИЙ РИТУАЛ ПОКЛОНЕНИЯ (ОБРЯД ХОМЫ)<sup>2</sup>.

##### I. ДОМИНАНТНЫЕ СИМВОЛЫ:

1. образ божества (бога, богини) или янтра (или и то, и другое), которому посвящается мантра – садхана;
2. алтарь;
3. мала (четки);
4. мантра бога или богини-объекта поклонения.

##### II. ЗАВИСИМЫЕ СИМВОЛЫ:

###### A. В рамках собственно ритуала поклонения:

1. асана (сиденье) для божества и / или янтры;
2. асана (поза) для практикующего;
3. золотой, серебряный или медный горшок для приношения воды;
4. колокольчик;

---

2 Поклонение огню.

5. благовонные вещества для приношения божеству;
6. одежда для божества;
7. украшения для божества;
8. цветы;
9. курящиеся благовония;
10. коврик;
11. любые сладости для приношения в качестве пищи;
12. паста из сандалового дерева;
13. смесь йогурта с медом и сливками (гхи).

В. В рамках собственно ритуала поклонения *зависимые символы как действия:*

1. очищение (в самом широком смысле);
2. охранительный ритуал (дипбандхана);
3. «кавага» («броня») – защищающая мантра;
4. очистительная мантра;
5. мантра приветствия;
6. *няса* – пранаяма, во время которой очищаются элементы в теле;
7. *манас-пуджа* – приношения, совершаемые мысленно.

### III А. ЗАВИСИМЫЕ СИМВОЛЫ ХОМЫ (ХАОМЫ) КАК ПРЕДМЕТЫ:

1. кунда (вместилище, изготавливаемое в соответствии с размерами разводимого огня) [рис см.: Джохари, 1999, 46];
2. топливо;
3. «самигри» («материал»: смесь из 36 трав);
4. «гхи» (очищенное сливочное масло);

### III В. ЗАВИСИМЫЕ СИМВОЛЫ ХОМЫ (ХАОМЫ) КАК ОБРЯДОВЫЕ ДЕЙСТВИЯ:

1. «ахути» («жертвоприношение огню»).

### IV. СВОЙСТВА РИТУАЛЬНЫХ СИМВОЛОВ:

Тантрический ритуал поклонения в сочетании с хомой (хаомой) проводят, чтобы умиловить богов. В процессе подобного ритуала (если в него включается «хома») посредниками между богами и полубогами с одной стороны и человеком с другой является бог огня. Таким образом, приношения этим



богам представляют собой чувства, которые их питают; эти энергии предлагаются им в процессе поклонения [там же, 45].

В процессе *хомы* входящие в *самигри* химические вещества сгорают и превращаются в обладающий ароматом дым. Этот запах смешивается с воздухом и проникает в легкие проводящего хому человека и всех окружающих. Этот воздух содержит в себе газообразную форму химических веществ из трав; в результате эти вещества направляются к богам, представленным в форме различных энергий и свойств человеческого тела. Эти вещества оказывают воздействие на химические процессы организма и производят желаемый эффект [там же].

В. ПОЛЯРИЗАЦИЯ. На идеологическом полюсе группируются зависимые символы ритуала поклонения как действия и доминантные символы. На сенсорном (или возбуждающем) – преимущественно все остальные зависимые символы.

#### V. ПОЗИЦИОННЫЙ ПАРАМЕТР

Пример:

В тантрическом ритуале поклонения, в соответствии с нашей теорией, можно выделить несколько моделей активного со-функционирования «деталей» – символов, в частности: в рамках собственно ритуала поклонения: взаимодействие зависимых символов как предметов и зависимых символов как обрядовых действий. Список таких взаимодействий этих двух групп зависимых символов друг с другом и с доминантными символами всего ритуала поклонения, может выглядеть следующим образом:

I. ОБРАЗ БОЖЕСТВА И/ ИЛИ ЯНТРА = Асана (сиденье) для божества и / или янтры + благовонные вещества для приношения божеству + одежда для божества + украшения для божества = Охранительный ритуал + защищающая мантра + мантра приветствия = Мантра (божества) + мантра приветствия = топливо (для проведения хомы);

II. МАНТРА БОГА ИЛИ БОГИНИ – ОБЪЕКТА ПОКЛОНЕНИЯ = Любые сладости для приношения в качестве пищи + паста из сандалового дерева + смесь йогурта с медом и сливками (гхи) = *Няса-пранаяма*, во время которой очищаются элементы в теле = «гхи» (очищенное сливочное масло) = «ахути» («жертвоприношение огню»).

## Заключение

Перед нами, как видно из сопоставления, раскрываемая через наглядную иллюстрацию ритуалов и внешнего отблеска их глубинной сути, проходит демонстрация «ролей-архетипов» как универсальных функций, проявлений свойств ритуала и/или мифа – вне зависимости от географического, психологического, культурологического и ряда других факторов; рассмотреть подобное действие функции-катализатора – антидепрессанта (1) и функции – схемы изменения вообще (трансформации) (2) мы можем на примере любых процессов, типов, фактов любой культуры, социума, группы.

## Библиография

1. Аверинцев С.С. Аналитическая психология К. Юнга и закономерности творческой фантазии // Вопросы литературы. – 1970. – №3. – С. 121-142.
2. Архетипические структуры художественного сознания. – Екатеринбург: Урал. гос. ун-т, 1999. – 145 с.
3. Вилинбахов Г.В., Камчатова А.В. (ред.) Архетипические образы в мировой культуре: тезисы всероссийской научной конференции. – СПб.: Гос. Эрмитаж, 1998. – 106 с.
4. Джохари Х. Инструменты для Тантры. Чакры: энергетические центры трансформации. – К.: София, 1999. – 263 с.
5. Доманский Ю.В. Реконструкция архетипического значения и его актуализация в литературном тексте (мотив вдовства) // Архетипические структуры художественного сознания: Тезисы докладов всероссийской конференции. – Екатеринбург: Уральский государственный университет, 1999. – С. 53-60.
6. Доманский Ю.В. Словообразующая роль архетипических значений в литературном тексте. – Тверь: Тверской госуниверситет, 2001. – 94 с.
7. Кожевников В.М. (ред.) Литературный энциклопедический словарь. – М.: Советская энциклопедия, 1987. – 750 с.
8. Красовская И.В. Ритуальное пространство и обрядовые аспекты свадьбы на Сокирянщине конца XX – начала XXI в.: семантический аспект // Культура и цивилизация. – 2013. – № 1-2. – С. 83-115.

9. Любавин М.Н. Архетипическая матрица русской культуры: дисс. ... канд. культ. наук. – Н. Новгород, 2002. – 245 с.
10. Марков В.А. Литература и миф: проблема архетипов (к постановке вопроса) // Тыняновский сборник: четвертые тыняновские чтения. – Рига, 1990. – С. 133-134.
11. Мелетинский Е.М. (ред.) Мифологический словарь. – М.: Советская энциклопедия, 1990. – 672 с.
12. Мелетинский Е.М. О литературных архетипах. – М.: РГГУ, 1994. – 136 с.
13. Петровский А.В. (ред.) Психология. Словарь. – М: Политиздат, 1990. – 494 с.
14. Ребилло П. Путешествие героя: Ритуализация мистерии // Гроф С., Гроф К. (ред.) Духовный кризис: Когда преобразование личности становится кризисом. – М.: АСТ, 2003. – С. 248-262.
15. Самуэлс Э. Юнг и постъюнгианцы. Курс юнгианского психоанализа. – М., 1997. – 416 с.
16. Самыгин С.И., Нечипуренко В.И., Полонская И.Н. Религиоведение: социология и психология религии. – Ростов-на-Дону: Феникс, 1996. – 672 с.
17. Фролов И.Т. (ред.) Философский словарь. – М.: Политиздат, 1991. – 560 с.
18. Юнг К.-Г. Ответ Иову. – М.: Канон, 1995. – 352 с.
19. Юнг К.-Г. Психология бессознательного. – М.: Канон, 1994. – 319 с.
20. Ярцева В.Н. (ред.) Лингвистический энциклопедический словарь. – М.: Советская энциклопедия, 1990. – 682 с.

## **Archetypal and symbolic in the ritual. Two most important social functions of ritual**

**Elena A. Lisina**

PhD (Philosophy),

general director of "Analitika Rodis" publishing,

142400, 7 Rogozhskaya str., Noginsk, Moscow region, Russia;

e-mail: lisina.elena.81@gmail.com

**Abstract**

The author refers to the studies of archetypal phenomena in the structure of ritual. Summing up the definition of the archetype in various sciences, the author concludes that all definitions archetype go back to the works of Jung. The history of the archetypes studies is commented, emphasizing the theory of E.M. Meletinskii, approaches of V.A. Markov and Yu.V. Domanskii, and methodology of analyzing ritual by V. Turner. The article describes the author's approach to understanding of the social role of ritual. The author proves two most important functions of the ritual: harmonizing and transforming. Functional value of the ritual is directly dependent on the ritual symbols. The article concludes with a comparative analysis of structure of two religious rituals: Orthodox liturgy and tantric ritual worship. The author identifies and characterizes the dominant and dependent symbols (objects and actions), describes the properties of ritual symbols (polarization, condensation, positional parameters) in both rituals. The author comes to the conclusion that any ritual is connected with the demonstration of "role-archetypes" as universal function of the ritual. Investigation of the ritual functions: harmonizing and transforming, – may be held with any processes, types and facts of any culture, society, group life.

**For citation**

Lisina, E.A. (2014) Arkhetipicheskoe i simvolicheskoe v rituale. Dve vazhneishie sotsial'nye funktsii rituala [Archetypal and symbolic in the ritual. Two most important social functions of ritual]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 5, pp. 10-31 (In Russian).

**Keywords**

Archetype, ritual, ritual studies, liturgy, worship, dominant symbols, dependent symbols, ritual functions, role-archetype.

**References**

1. *Arkhetipicheskie struktury khudozhestvennogo soznaniya* [Archetypal structures of artistic consciousness] (1999). Ekaterinburg: Ural'skii gosudarstvennyi universitet.

2. Averintsev, S.S. (1970) Analiticheskaya psikhologiya K. Yunga i zakonomernosti tvorcheskoi fantazii [Jung's analytical psychology and laws of creative imagination]. *Voprosy literatury*, 3, pp. 121-142.
3. Domanskii, Yu.V. (1999) Rekonstruktsiya arkhetyipicheskogo znacheniya i ego aktualizatsiya v literaturnom tekste (motiv vdovstva) [Reconstruction of the archetypal sense and its actualization in the literary text (motive of widowhood)]. In: *Arkhetipicheskie struktury khudozhestvennogo soznaniya: Tezisy dokladov vserossiiskoi konferentsii* [Archetypal structures of artistic consciousness]. Ekaterinburg: Ural'skii gosudarstvennyi universitet, pp. 53-60.
4. Domanskii, Yu.V. (2001) *Smysloobrazuyushchaya rol' arkhetyipicheskikh znacheniiv literaturnom tekste* [Semantic role of archetypal meanings in the literary text]. Tver': Tverskoi gosuniversitet.
5. Frolov, I.T. (ed.) (1991) *Filosofskii slovar'* [Philosophical dictionary]. Moscow: Politizdat.
6. Johari, H. (1999) *Instrumenty dlya Tantry. Chakry: energeticheskie tsentry transformatsii* [Tools for Tantra. Chakras: energy centers of transformation]. Kiev: Sofiya.
7. Jung, K.-G. (1994) *Psikhologiya bessoznatel'nogo* [Psychology of the unconscious]. Moscow: Kanon.
8. Jung, K.-G. (1995) *Otv et Iovu* [Answer to Job]. Moscow: Kanon.
9. Kozhevnikov, V.M. (ed.) (1987) *Literaturnyi entsiklopedicheskii slovar'* [Literary encyclopedic dictionary]. Moscow: Sovetskaya entsiklopediya.
10. Krasovskaya, I.V. (2013) Ritual'noe prostranstvo i obryadovye aspekty svad'by na Sokiryanshchine kontsa XX – nachala XXI v.: semanticheskii aspekt [Ritual space and ritual aspects of the wedding on Sokyryanschina in the late XX – early XXI centuries: semantic aspect]. *Kul'tura i tsvilizatsiya* [Culture and Civilization], 1-2, pp. 83-115.
11. Lyubavin, M.N. (2002) *Arkhetipicheskaya matritsa russkoi kul'tury* [Archetypal matrix of Russian culture]. Unpublished thesis (PhD.). N. Novgorod, 2002.
12. Markov, V.A. (1990) Literatura i mif: problema arkhetyipov (k postanovke voprosov) [Literature and myth: the problem of archetypes (to the question)]. In: *Tynyanovskii sbornik: chetvertye tynyanovskie chteniya* [Tynianov collection: Fourth Tynianov reading]. Riga, pp. 133-134.

13. Meletinskii, E.M. (1994) *O literaturnykh arkhetypakh* [About literary archetypes]. Moscow: RGGU.
14. Meletinskii, E.M. (ed.) (1990) *Mifologicheskii slovar'* [Mythological dictionary]. Moscow: Sovetskaya entsiklopediya.
15. Petrovskii, A.V. (ed.) (1990) *Psikhologiya. Slovar'* [Psychology. Dictionary]. Moscow: Politizdat.
16. Rebillio, P. (2003) Puteshestvie geroya: Ritualizatsiya misterii [Hero's journey: ritualization of mystery]. In: Grof S., Grof K. (ed.) *Dukhovnyi krizis: Kogda preobrazovanie lichnosti stanovitsya krizisom* [Spiritual crisis: When the conversion of the person becomes a crisis]. Moscow: AST, pp. 248-262.
17. Samuels, E. (1997) *Yung i post'yunginianty. Kurs yunginianskogo psikhoanaliza* [Jung and post-Jungians. Course of Jung psychoanalysis]. Moscow.
18. Samygin, S.I., Nechipurenko, V.I., Polonskaya, I.N. (1996) *Religiovedenie: sotsiologiya i psikhologiya religii* [Religion studies: sociology and psychology of religion]. Rostov-on-Don: Feniks.
19. Vilinbakhov, G.V., Kamchatova, A.V. (ed.) (1998) *Arkhetipicheskie obrazy v mirovoi kul'ture: tezisy vserossiiskoi nauchnoi konferentsii* [Archetypal images in world culture: abstracts of Russian national conference]. Saint Petersburg: Hermitage.
20. Yartseva, V.N. (ed.) (1990) *Lingvisticheskii entsiklopedicheskii slovar'* [Linguistic encyclopedic dictionary]. Moscow: Sovetskaya entsiklopediya.