

ВЫСШАЯ ШКОЛА ЭКОНОМИКИ  
НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ

*А.И. Черных*

**РИТУАЛЫ В МЕДИАТИЗИРОВАННОМ  
ОБЩЕСТВЕ**

Препринт WP14/2012/03

Серия WP14

Политическая теория  
и политический анализ

Москва  
2012

УДК 070.1  
ББК 76.0  
Ч 49

Редактор серии WP14  
«Политическая теория и политический анализ»  
*М.Ю. Урнов*

Ч49 **Черных, А. И.** Ритуалы в медиатизированном обществе : препринт WP14/2012/03 [Текст] / А. И. Черных ; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». – М. : Изд. дом Высшей школы экономики, 2012. – 56 с. – 50 экз.

Анализ современного общества, пронизанного медиа, ведется с позиций этнометодологического подхода и является попыткой ответа на кардинальный вопрос: что представляют собой наблюдаемые упорядоченности событий, транслируемых массовыми посредниками. Исследование ритуалов идет по двум основным направлениям: во-первых, в организационно-производственной системе медиа, ориентированной на постоянное воспроизводство, в основе которого лежит трансмиссионная модель и различение информация/неинформация и, во-вторых, в анализе восприятия этих сообщений аудиторией, представляющей собой реализацию ритуальной, или экспрессивной, модели, результатом которой является разделенный опыт. Это и означает ритуальный характер современных медиа.

В данной научной работе использованы результаты, полученные в ходе выполнения проекта № 10-01-0009 «Медиа-ритуалы», реализованного в рамках Программы «Научный фонд НИУ ВШЭ» в 2010–2012 гг.

*Ключевые слова:* медиатизация, миф, ритуалы, медиасистема, медиаритуалы, институты, медиасобытия, фрейминг.

УДК 070.1  
ББК 76.0

*Черных Алла Ивановна* – доктор социологических наук, профессор, профессор кафедры общей политологии НИУ ВШЭ.

Материал препринта основан на докладе, представленном в рамках семинара «Политическая теория и политический анализ» факультета прикладной политологии НИУ ВШЭ 7 февраля 2012 г.

**Препринты Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» размещаются по адресу: <http://www.hse.ru/org/hse/wp>**

© Черных А. И., 2012  
© Оформление. Издательский дом  
Высшей школы экономики, 2012

## Содержание

Введение .....	4
Что такое ритуал? История изучения ритуалов .....	5
Типы и функции ритуалов.....	12
Структура ритуалов и ритуальный процесс .....	14
Ритуалы повседневности – диффузные формы социальности .....	20
Ритуалы versus институты.....	24
Ритуалы в структуре медиаорганизаций.....	29
Медиа – конструкторы ритуализованной реальности .....	33
«Формат», «повестка дня», «спираль молчания», фрейминг .....	38
Медиасобытия (media events): скандал и война .....	42
Заключение: под чарами медиа .....	48

## Введение

Мы живем в обществе, которое, наряду со многими используемыми для его обозначения предикатами, с легкой руки английского исследователя Джона Томпсона, предложившего в 1990 г. термин *медиатизация* (mediatization)<sup>1</sup>, называют медиатизированным, в чем фиксируют не просто выдвигание на первый план социальной жизни средств массовой информации, но процесс наделения базовых элементов социальной и культурной реальности медиаформой, что стало результатом господства основного визуального канала – телевидения. За прошедшие тридцать лет «цифровой» или «электронной» эпохи экспансия медиа приняла почти космический размах, став ныне, пожалуй, основным фактором глобализации, в частности, еще благодаря скорости введения технологических новинок, за которыми обычному пользователю трудно не то чтобы угнаться, т.е. использовать, но даже понять, что он держит в руках и зачем это нужно.

Постоянно меняющиеся реалии современных медиа делают столь же быстро устаревающими существующие в коммуникативистике теоретические подходы, в рамках которых остаются необъяснимыми вновь возникшие или еще существующие, но резко изменившиеся феномены («повестка дня», например). К тому же изменения медийной сферы провоцируют происходящие параллельно резкие сдвиги в социально-политической и экономической сферах, нарастающая виртуализация которых ведет к кризису привычных образов государства и демократии, с одной стороны, и «финансиализации» экономических механизмов, – с другой. Ситуация, которая довольно давно зафиксирована наблюдателями под названием «нарастание неопределенности», подпадает под диагноз Юргена Хабермаса, поставленный им нашей эпохе, – «новая непрозрачность» (заколдованность) мира (в пандан с веберовским «расколдовыванием»)<sup>2\*</sup>. Однако фиксирующий нарратив – только предварительный диагноз, а саму сложившуюся ситуацию можно с достаточным основанием представить как значимый исследовательский вызов,

---

<sup>1</sup> Thompson J.B. Ideology and modern culture: critical social theory in the era of mass communication. Stanford University Press, 1990. P. 244. **Технологические компоненты** процесса медиатизации получили название медиации (mediation).

<sup>2\*</sup> Между этими двумя характеристиками современных М. Веберу и Ю. Хабермасу обществ лежит всего 100 лет – совсем небольшой срок по меркам истории, в который, однако, вместился переход от модерна к постмодерну.

удовлетворительный ответ на который может быть дан не на пути традиционного «углубления понимания» существующих концепций, но только на основе резкой «смены оптики» и создания нового концептуального аппарата.

Как ни странно это выглядит на первый взгляд, инновация содержится в весьма старом и многослойном понятии *ритуала*.

Обращение к трактовке медиа как ритуала позволяет в некоторой степени прояснить ситуацию неопределенности, предложив значительно более широкий по сравнению с действующими ныне в коммуникативистике подход к явлению медиатизации мира. Но прежде чем перейти к изложению понимания ритуала применительно к медиа, т.е. медиа как ритуала и ритуалов медиа, целесообразно сначала кратко рассмотреть историю этого понятия и дать хотя бы предварительный ответ на вопросы: что такое ритуал? каковы характеристики и типы ритуалов? какое место он занимает в жизни общества?

## **Что такое ритуал? История изучения ритуалов**

Словари предлагают по крайней мере три значения понятия *ритуал* (от лат. *ritualis* – обрядовый):

1. Совокупность и установленный порядок обрядовых действий в ходе совершения каких-либо религиозных актов.
2. Выработанный обычаем или установлением порядок совершения чего-либо, церемониал.
3. В биологии стандартный сигнальный поведенческий акт, используемый животными при общении друг с другом.

Изучение ритуалов – преимущественная задача социальной или культурной антропологии. По проблематике и методам социальная антропология и культурная антропология – по сути дела, одна и та же дисциплина. Только социальная антропология возникла в Англии, где антропологи исследовали примитивные общества, обладавшие собственной социальной организацией, а культурная антропология – в США, где предметом исследования были в основном американские индейцы, которые принадлежали к американскому обществу и собственной социальной организацией, строго говоря, не обладали, обладая специфической культурной организацией. Вообще же антропология как теоретически обоснованная научная дисциплина сформировалась в последней четвер-

ти XIX в., причем на ее возникновение сильнейшее влияние оказали труды знаменитых филологов-классиков, в частности Фридриха Ницше, и историков античности – Джеймса Фрэзера и Иоганна Якоба Бахофена, предложивших, наряду с новой интерпретацией греческих и римских мифов, выявленную на их основе религиозно-ритуальную основу античного социума<sup>3</sup>.

Однако подлинный прорыв в понимании ритуала связан с именами выдающихся французских ученых – социолога Эмиля Дюркгейма (1858–1917) и его племянника и ученика Марселя Мосса (1872–1950). В основе осуществленной Дюркгеймом уникальной попытки анализа многообразных функций ритуалов как единого системно организованного целого лежит специфическое понимание общества – реальности *sui generis*, не сводимой к сумме эмпирических жизней его членов. Анализируя элементарные формы религиозной жизни первобытных сообществ, Дюркгейм пришел к выводу, что разделение мира людей на священный (сакральный) и светский (профанный) воспроизводит отделение общества как реальности особого рода от посторонней жизни этого общества. Дуализм этих двух миров находит свое выражение в религиозном культе – ритуалах (обрядах). В основе религии, по Дюркгейму, – обожествление *общества*, а культ как совокупность ритуалов фиксирует дуализм сакрального и профанного миров и направлен на недопущение их смешения. О значении этих идей Дюркгейма можно писать очень много (что и делается на протяжении последних ста лет), но я не буду углубляться в поистине неисчерпаемые концептуальные сложности, а позволю себе привести только одну выразительную цитату из работы видного американского социолога Рэндалла Коллинза, назвавшего теорию Дюркгейма «традицией истинного восторга», в которой мы «имеем дело со взаимо-

---

<sup>3</sup> Подробное рассмотрение ситуации с изучением ритуалов в XIX – начале XX в. дано в книге выдающегося французского антрополога Арнольда Ван Геннепа «Обряды перехода» (Genep A. van. *Les Rites de Passage. Etude systematique des rites*. Paris. Librairie critique. **Emile Nourry, 1909. Рус. пер.: Геннеп А. ван. Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов**. М.: Восточная литература, 2002). Гиперкритическое отношение к идеям, высказанным в этой первой книге малоизвестным ученым, со стороны Марселя Мосса, выраженное на страницах влиятельного журнала *Annee sociologique* (Т. XI, 1906–1909, С. 200–202), предопределило весьма прохладное восприятие книги научным сообществом. Однако история рассудила по-своему – с течением времени работа ван Геннепа приобретала все большую известность, а ее автор – признание. Не случайно выдающийся британский социолог Виктор Тэрнер через полвека – в середине 60-х годов – обратился к работе А. ван Геннепа, которая, по его словам, способствовала «прозрению» – формированию нового взгляда на африканские культы и культуру.

действием поверхности явлений и того, что за ней скрывается... На поверхности оказываются символ и ритуал, а в глубине – нерациональное и бессознательное. Эта идейная традиция сосредотачивается на темах эмоциональных сил, морали, сакрального и религиозного, и провозглашает, что именно эти явления представляют суть всего социального. Дюркгеймианцы ведут нас в джунгли, только этими джунглями оказываемся мы сами, и из них нет исхода. Бьют тамтамы, нас опутывают лианы и окатывают эмоциональные волны. Это и есть то магическое представление, которое мы называем жизнью»<sup>4</sup>.

Традиционно в теории Дюркгейма выделяют два основных уровня анализа – макро- (разделение общественного труда, впоследствии подхваченное структурным функционализмом) и микроуровень, где, собственно, и «живет» его теория ритуала, развитая далее социальными антропологами и крайне интересно преломленная впоследствии в работах Ирвина Гофмана. Внутреннее родство идей Дюркгейма и социальной антропологии – не случайность, ибо в центре внимания Дюркгейма находятся конкретные групповые практики, исследование которых как раз и способствовало возникновению социальной антропологии вообще и британской школы во главе с А.Р. Радклифф-Брауном (под тем же названием) и, конечно же, антропологии во Франции, где эти идеи развивал Клод Леви-Стросс, тогда как «физические» антропологи (по преимуществу немцы) занимались классификацией человеческих рас.

В целях восстановления исторической (научной) справедливости стоит сказать хотя бы несколько слов об историке античной Греции и Рима, учителе Дюркгейма в Ecole Normale Нуме Фустель де Куланже (1830–1889), идеи которого оказали значительное влияние на формирование взглядов его выдающегося ученика. В своем грандиозном труде «Древний город» (1864) он детально проанализировал роль религиозных ритуалов в создании и функционировании основных социальных институтов – от семьи и частной собственности до войны и политики. В главном, описанном Фустелем, церемониале, который сопровождался жертвоприношениями, молитвами и гимнами и происходил в семье перед приемом пищи, он выделил все основные черты социального, которые Дюркгейм впоследствии объединил в понятии ритуала: наличие группы непосредственно взаимодействующих лиц, наличие общего центра внимания и общих эмоций, действия, осуществляемые не с практическими, но с сим-

<sup>4</sup> Коллинз Р. Четыре социологических традиции. М.: Территория будущего, 2009. С. 192.

волическими целями. Смысл этого ритуального действия – конституирование группы и придание ей морального единства. На ритуалах, по мнению Фюстеля де Куланжа, держатся город и политика, даже война – главное занятие древнего государства – велась с помощью ритуалов, ибо война между городами (государствами) была войной между их богами. Не в последнюю очередь жизнестойкость Римской империи объясняется включением в общий пантеон богов тех городов, которые покоряли римляне.

Когда Дюркгейм называет общество религиозным феноменом, то это – идея, заимствованная у Фюстеля, правда, перевернутая «с ног на голову»: для Дюркгейма именно структура общества объясняет религиозные идеи, а не наоборот (как у Фюстеля). Отталкиваясь от имплицитно прочитываемой другой идеи своего учителя о том, что ритуал представляет собой орудие господства, Дюркгейм развивает ее: ритуал, задающий определенные конфигурации социальных взаимодействий, «производит» религию – мощную моральную силу, служащую фундаментом общества всегда, при всех структурах и режимах – орудием легитимации господства.

Главным произведением Дюркгейма, где была разработана теория ритуалов, стала книга «Элементарные формы религиозной жизни», посвященная анализу австралийского тотемизма (1912 г.). Проблема возникновения религии и понятие сакрального рассматривается им в завершающей, третьей части, озаглавленной «Основные ритуальные отношения». Сакральное возникает в результате человеческих, социальных по своему характеру, взаимодействий, оно – порождение этих взаимодействий – выступает фундаментальной основой конкретного общества. Именно это положение он зафиксировал, сказав, что «нет религий, которые были бы ложными». Но сакральное в трактовке Дюркгейма выполняет еще одну, эпистемологическую функцию, позволяя выявить глубинную связь между групповым социальным опытом и коллективными представлениями (это обстоятельство, как мы увидим далее, крайне важно для анализа медиаритуалов).

Общество как реальность *sui generis*, т.е. реальность особого рода, возникает на основе общих для группы практик, исполнение которых и порождает реальные социальные силы, т.е. то «давление» социального, воздействие которого ощущают члены группы и от которого они не могут освободиться. (Так практически объясняется тот хорошо известный факт, что «жить в обществе и быть свободным от общества» нельзя.)



Именно группа – сообщество, объединяемое совершением общих обрядов и общими переживаниями, и есть тот исток социального, вне которого невозможно не только социальное поведение, но и цементирующее общество совместное знание. Соотношение познания и общественной организации, эпистемологии и социологии – одна из ключевых тем Дюркгейма: отказавшись от характерного для философии Нового времени представления о врожденных идеях, прежде всего, пространства и времени, он стал рассматривать эти идеи, отсутствующие в индивидуальном опыте, как существующие в социальном опыте группы в виде коллективных представлений, порождаемых совместными – и прежде всего ритуальными (или ритуализованными, как мы увидим впоследствии, разбирая ритуалы медиа) групповыми практиками, а религию – инструментом, обеспечивающим регулярное выполнение этих практик.

Весьма подробно Дюркгейм разбирает ритуальные практики, которые порождают категории познания. В качестве примера рассмотрим категорию причинности, источником возникновения которой является культ предков. Важнейшей составляющей этого культа является обряд оплакивания покойника, в котором участвует вся группа, однако проявление демонстрируемой при этом скорби зависит от степени родства (наиболее близкие к покойному люди прибегают к кровавым самоистязаниям, считая, что этого требует дух покойного, который только после пролития крови может стать защитником рода). Что означает эта коллективная печаль? В ней отражается глубинное ощущение бреши, потери как ослабления группы, для ликвидации которой все ее члены должны собраться вместе и обрести в ритуале свое новое единство и силу. Осознание эффективности ритуала, приходящее после его осуществления, создает представление о том, что правильно исполненные действия дают желаемый результат. Следствием постоянного и систематического исполнения ритуалов становится постепенная выработка социальной категории причинности, отличающейся от природной (естественнонаучной) причинности; различие в том, что в случае ритуала не виден результат изменения (появление новой силы и сплоченности), тогда как во втором случае налицо изменение внешних объектов как результат наблюдаемых воздействий сил природы. Дюркгейм показывает, что сходные переживания возникают в ходе разных ритуалов, приводя к появлению совпадающих категорий: та же категория причинности может возникать в процессе ритуалов имитации. Повторяющиеся с определенным интервалом календарные обряды, связанные со сменой сезонов и ритмов трудовой дея-

тельности, порождают категорию времени, а тотемические ритуалы – порождают типологии и классификации и т.д.

Как возникает объяснение ритуальных действий? По Дюркгейму, как правило, это происходит после осуществления ритуала, а сами объяснения выполняют преимущественно функцию легитимации совершенных действий, используемые при этом словесные выражения – формулы действий, из которых со временем формируется ритуальный канон как основа регулярности и всеобщности ритуалов.

Одним из первым откликнулся на появление книги Дюркгейма русский социолог Питирим Сорокин, подчеркнувший особое свойство ритуала, связанного с существованием в сознании австралийских аборигенов двух несовместимых друг с другом миров: мира обычного, «вульгарного», «профанного», где человек ведет трудную, скучную и монотонную жизнь, и мира «священного», в котором он «перерождается и испытывает необычайные переживания»<sup>5</sup>.

Проблема различения двух миров – сакрального и профанного стала одной из главных тем в творчестве Мирчи Элиаде (1907–1986), что позволило ему получить веские основания использования ритуальных практик в качестве объяснительных моделей бытия не только «примитивного» – так называемого *homo religious* (имеются в виду первобытные религии, которыми преимущественно и занимаются антропологи), – но и современного нерелигиозного человека. Предпосылкой размышлений Элиаде было убеждение в неразрывной связи религиозного и нерелигиозного типов человека, благодаря чему изучение ситуаций и духовного мира религиозных людей должно вести к *углублению представлений о человеке вообще* (курсив мой. – А. Ч.). И хотя большинство ситуаций, в которых оказывался религиозный человек первобытных обществ, давно превзойдены человечеством, они не исчезли без следа, поскольку профанный, мирской человек не может уничтожить свою собственную историю, «выскочить» из собственного происхождения. Эти ситуации не только сформировали современного человека, но и продолжают жить в его сознании и деятельности: «чувствующий и объявляющий себя неверующим, обладает всей скрытой мифологией, а также множеством деградировавших обрядов»<sup>6</sup>, которые в значительной степени задают «рамки» его повседневности. Свидетельством несвободы большинства современ-

---

<sup>5</sup> Сорокин П.А. Эмиль Дюркгейм о религии // Новые идеи в социологии. Сб. 4. СПб.: Образование, 1914. С. 80.

<sup>6</sup> Элиаде М. Священное и мирское. М.: Изд-во МГУ, 1994. С. 127.

ников от религиозных идей, считает Элиаде, является то, что они «завалены ворохом магико-религиозных представлений, искаженных до карикатурного состояния, а потому и плохо узнаваемых. Процесс разрушения святости человеческого бытия не раз приводил к возникновению гибридных форм дешевой магии с обезьяньей религией. Мы не думаем о бесчисленных «микрорелигиях», которыми кишат все современные города, о церквах, о сектах, о псевдоокультурных, неоспиритуалистических или... «герметичных» школах, хотя все эти явления относятся к сфере религии, даже если почти во всех случаях речь идет о нелепых разновидностях псевдоморфоза»<sup>7</sup>. Более того, характерная для ритуала посвятельная составляющая присутствует даже в таком методе, как психоанализ: «Пациенту предлагается погрузиться как можно глубже в самого себя и пережить свое прошлое, вновь пережить события, ставшие причиной заболевания. С формальной точки зрения эта опасная операция напоминает погружение в «Ад» к ларвам<sup>8\*</sup> во время посвящения и бои с «чудовищами». Подобно тому как посвященный должен выйти с победой из этих испытаний, «умереть» и «воскреснуть», чтобы достичь вполне ответственного и открытого духовным ценностям существования, современный пациент психоаналитиков должен преодолеть собственное «бессознательное», где кишат ларвы и чудовища, чтобы обрести здоровье, психологическую целостность и мир культурных ценностей»<sup>9</sup>. Посвящение настолько тесно вплетено в человеческую жизнь, что значительное число наших поступков и действий во многом повторяет характерные для ритуала сценарии посвящения, ведь именно таковы испытания и трудности, которые преодолевает на своем жизненном пути каждый из людей, «удары судьбы», страдания, особенно в молодости, позволяют человеку испытать себя, познать свои возможности и осознать собственные силы, стать самим собой, т.е. перейти во взрослое состояние. Именно это и происходит в процессе ритуалов инициации, когда прошедший их юноша приобретает аскриптивный и реальный статус взрослого<sup>10\*</sup>.

---

<sup>7</sup> Элиаде М. Священное и мирское. С. 128.

<sup>8\*</sup> Ларвы (лат. larva) – злые духи, привидения.

<sup>9</sup> Там же. С. 129.

<sup>10\*</sup> Как писал Вальтер Беньямин, именно благодаря забвению забытое присутствует в нашей современности. См.: Беньямин В. Франц Кафка / пер. с нем. С.А. Ромашко. М., 2000. С. 80.

## Типы и функции ритуалов

Не будет преувеличением сказать, что изучение ритуалов в XX в. в рамках антропологических исследований происходило под знаком идей Эмиля Дюркгейма и, в несколько меньшей степени, – Марселя Мосса. Примерами классических образцов антропологических исследований, осуществленных в рамках этой традиции, стали работы Арнольда ван Геннепа, Виктора Тернера, Мирчи Элиаде, Мэри Дуглас<sup>11</sup>.

Дюркгейму принадлежит и первая классификация ритуалов на основе следующих из его теоретических представлений различных критериев. Так, в соответствии с существованием двух миров – профанного и священного – выделяются две главные категории ритуалов: *отрицательные*, представляющие собой систему запретов, направленную на недопущение смешения этих миров (как пространственного, так и временного), и *положительные*, цель которых – приблизить человека к миру священного. Последние направлены на завоевание расположения божества и, как следствие, должны обеспечить желаемое состояние дел, что достигается либо в ходе инсценировочной деятельности или подражания – *имитационные ритуалы*, либо путем инсценировки или воспроизведения прошедшего – *коммеморативные* ритуалы. В качестве особого вида положительных ритуалов выступают *искупительные*, направленные на смягчение вины или последствий святотатства, в ходе которых осуществляется жертвоприношение<sup>12</sup>.

Отталкиваясь от своего представления об обществе как воплощении сакрального, Дюркгейм отличает магию от религии, выделяя *магические* и *религиозные* ритуалы. Если основу религии составляет вера в персонафицированные сверхъестественные силы – бога или богов, объеди-

---

<sup>11</sup> Douglas M. Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo (1966) (рус. пер.: Дуглас М. Чистота и опасность. Анализ представлений об осквернении и табу. М.: Кучково Поле; Канон + Пресс, 2000). В этой книге, как отмечает автор, «реабилитируется рациональное поведение первобытного человека: табу оказывается не чем-то непостижимым, но вполне разумным желанием защитить общество от поведения, его разрушающего» (Douglas M. Risk and Blame: essays in cultural theory. L.: Routledge, 1992. P. 3–4).

<sup>12</sup> Этой теме посвящена интереснейшая книга знаменитого франко-американского антрополога Рене Жирара “*La Violence et le Sacré*” (1972), где он трактует жертвоприношение как заместительное насилие, коллективный перенос за счет жертвы, защищающий всю группу от ее собственного насилия (рус. пер.: Рене Ж. Насилие и священное. М.: Новое литературное обозрение, 2000).

няющая общество, то магия – дело индивидов, преследующих собственные цели, т.е. в ней отсутствует объединительное начало, тогда как в религиозных ритуалах участвует, как правило, все общество или его ключевые группы и символические персоны.

В рамках классификации ритуала по функциям особое место отводится *кризисным* ритуалам, проводимым как индивидом, так и группой в ответ на возникшую острую проблему, ставящую группу или индивида буквально перед лицом смерти, а потому настоятельно требующую решения, например, вызывание дождя в период долгой засухи; примером современного кризисного ритуала является обращение главы государства к нации в случае бедствия. Примером одного из самых сильных по степени воздействия кризисных ритуалов в истории нашей страны стал военный парад на Красной площади 7 ноября 1941 г., с которого войска уходили на фронт. Этот в нормальных ситуациях коммеморативный ритуал в чрезвычайной ситуации превратился в кризисный, что невероятно усилило его воздействие.

Пожалуй, в общем массиве ритуалов в большинстве оказываются *календарные* ритуалы, связанные с наступлением повторяющихся природных явлений – смены времен года, фазы Луны, созревания урожая и т.д. Любая сельская культура наполнена такими обрядами – со специфическими богами, героями, мифическими созданиями, нередко весьма сложными, как правило, насыщенными эротическими символами в силу порождающего и обновляющего их характера. В процессе урбанизации и индустриализации календарные ритуалы частично отмирают, но многие сохраняются, утратив при этом значительную долю религиозной составляющей. Как писал Мирча Элиаде, «современный человек, чувствующий и объявляющий себя неверующим, обладает всей скрытой мифологией, а также множеством деградировавших обрядов. Празднества по случаю Нового года или переезд в новый дом, даже имеющие светский характер, заключают в себе структуру обряда обновления. То же относится и к празднествам по случаю бракосочетания, рождения ребенка, получения новой должности, выхода на новую ступень социальной иерархии и т.п.»<sup>13</sup>. Весьма интересны и сохранившиеся в значительной степени до сего дня ритуалы *родства*, ритуальное родство – это третий тип родства после родства по крови или в результате брака, отражающее функциональные связи, например, с крестным отцом или матерью. Предложенная Э. Дюрк-

---

<sup>13</sup> Элиаде М. Священное и мирское. С. 127.

геймом классификация ритуалов весьма основательна и систематична, особенно если учесть, что она была едва ли не первой, но все многообразие ритуальных практик даже он не сумел охватить, да это, по-видимому, и невозможно, поскольку расширение критериев и методов анализа ведет к выделению все новых типов, возникающих в меняющихся социальных условиях. Подтверждением тому – и данная работа, предлагающая еще один тип ритуала...

Опишу некий тип ритуала, важный для последующего изложения – ритуал *интенсификации*, предложенный американскими антропологами Е. Чеплом и С. Куном<sup>14</sup>. Это интегральный тип, обозначающий совокупности ритуалов: кризисных, календарных и т.п., направленных на противодействие нарушению равновесия групповой жизни путем интенсификации взаимодействия между членами группы с целью повышения «градуса» сплоченности. Как правило, функцию интенсификации выполняют кризисные ритуалы, хорошим примером здесь служит описанный выше парад 1941 г.

Такова в общем виде типология ритуалов. Однако вопрос о внутреннем строении, структуре ритуалов, выявлении стадий (этапов) их осуществления проблематизировал и изучил британский антрополог Виктор Тэрнер (1920–1983).

## **Структура ритуалов и ритуальный процесс**

Британец Тэрнер, бывший, в отличие от Дюркейма, «полевиком» (с 1950 по 1954 г. он вел исследования племени ндембу на территории нынешней Замбии), эксплицитно формирует определенную методику изучения ритуала, фундаментом которой является попытка уйти от «статики» к динамически-процессуальному его рассмотрению, предлагая совокупности процедур, позволяющих постичь его, ритуала, «культурный код». Во-первых, он предлагает смотреть на структуру ритуала с четырех точек зрения: символической, ценностной, телической (от телос – цель) и ролевой, каждая из которых позволяет ухватить определенный аспект его структуры, хотя при этом целостное описание дает лишь их совмещение. В первом случае ритуал – это собрание символов, а сам символ понимается как «мельчайшая единица ритуала, сохраняющая

---

<sup>14</sup> Chapple E., Coon C. Principles of Anthropology. N.Y.: Henry Colt, 1942.

специфические особенности ритуального поведения»<sup>15</sup>. В рамках ценностной позиции осуществляется передача информации о важнейших нормах и их иерархии, третья позиция формирует представление о ритуале как системе целей и средств, которые, по Тэрнеру, могут и не иметь религиозного значения, и рассмотрение ритуала как продукта и результата взаимодействия различных социальных статусов (положений в общественной системе). Во-вторых, он фиксирует три различных способа символической референции: *явный смысл* ритуала, который полностью осознается исполнителями как его эксплицитные цели; *латентный* смысл, пограничный по «месту» – на грани сознания актора, который, тем не менее, полностью им осознается, и *скрытый* смысл – базовый опыт, общий для всех человеческих существ, который Тэрнер называет «инфантильным», локализованный в бессознательном. Постижение этих смыслов исследователем возможно только на основе анализа определенных семантических параметров символа, а именно: экзегетического [от гр. *exegesis* – толкование], операционного и позиционного. В большинстве африканских обществ существуют знающие экзегеты, обладающие эзотерическим знанием, однако получение у них адекватных сведений – непростая исследовательская задача. Экзегетический параметр и представляет собой истолкования, полученные от этих участников ритуала и содержащие как явный, так и латентный смысл. Сопоставление значения символа и практики его применения, куда включаются ритуализированная (не экзегетическая) речь и различные виды невербальных взаимодействий – жесты, позы, выражения лица, образуют операционное значение, отчасти приоткрывающее скрытый смысл. В последнем – позиционном – параметре проявляется более полное латентное значение символа как результат его соотношения с другими символами и общим культурным контекстом.

Все это, по мнению Тэрнера, должно привести к пониманию того, что же такое ритуальный процесс и каково его соотношение с социальным процессом. Формирование этих идей у Тэрнера проходило под сильнейшим воздействием работ Арнольда Ван Геннепа, который рассматривал обряды перехода – *rites de passage* – как ритуалы, сопровождающие всякую перемену места, состояния, социального положения и статуса, в которых всегда присутствуют три фазы (или стадии): разделение (*separation*), грань (*margo*, или *limen*, лат. порог) и восстановление или, скорее, новая

<sup>15</sup> Тэрнер В. Символы в африканском ритуале // Тэрнер В. Символ и ритуал. Пер. с англ. / сост. и автор предисл. В.А. Бейлис. М.: Наука, 1983. С. 33.

сборка (reaggregation). На первой стадии происходит открепление личности или группы от занимаемого ею места в социальной структуре и в культурном пространстве. Вторая фаза – «лиминальный» период – является промежуточной: здесь «переходящий» приобретает черты двойственности, пребывая в области, где отсутствуют свойства как прошлого, так и будущего. В завершающей переход восстановительной фазе «переходящий» вновь обретает стабильное, но иное, новое состояние, в котором он вновь становится частью структуры.

Особое внимание Тэрнер обращает на промежуточную фазу, стремясь выяснить и досконально проанализировать свойства «пороговых» людей, которых он называет “liminal personae” – лиминальные, или пороговые личности. Их отличительное свойство – амбивалентность, поскольку они не укладываются в рамки классификаций, они «ни здесь, ни там, ни то, ни се», они в «щелях и промежутках», предшествующих перемене старого статуса на новый. Двусмысленные и неопределенные характеристики этих людей выражаются разнообразными символами, например, неофиты в обрядах инициации или совершеннолетия «могут наряжаться чудовищами, носить только лохмотья или даже ходить голыми, демонстрируя, что... они не имеют статуса, имущества, знаков отличия... Их поведение обычно пассивное или униженное... 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»<sup>16</sup>. Интерес к лиминальности у Тэрнера в том, что именно в этот период можно различить иную, противостоящую структурированной и иерархической социальной системе «модель общества как неструктурированного или рудиментарно структурного и сравнительно недифференцированного *comitatus* общины, или даже общности равных личностей, подчиняющихся верховной власти ритуальных старейшин»<sup>17</sup>.

Из множества типов лиминальности Тэрнер выделяет два основных: во-первых, лиминальность ритуалов повышения статуса – от низшего к высшему, и, во-вторых, в ритуалах «перемены статуса» (вернее, «обмена статусами»), когда представителям социально «низких» групп позволяется – только в период осуществления обряда – реализовывать ритуальную власть над вышестоящими, которые, добровольно отказавшись от

---

<sup>16</sup> Тэрнер В. Ритуальный процесс. Структура и антиструктура // Тэрнер В. Символ и ритуал / пер. с англ. В.А. Бейлиса. М.: Наука, 1983. С. 169.

<sup>17</sup> Там же. С. 170.



власти, покорно сносят подчиненное положение, перенося грубости и даже физические издевательства структурных низов. Такая лиминальность характерна для циклических и календарных ритуалов, выполняемых в сезонные циклы. Эти два типа лиминальности в определенном смысле противоположны друг другу: в одном случае речь идет о лиминальности сильных и становящихся еще сильнее, в другом – о лиминальности постоянно слабых, заставляющей сильных в этот период становиться слабыми. «Лиминальность сильных социально неструктурна или структурна весьма примитивно; лиминальность же слабых являет собой истинную фантазию на тему структурного превосходства»<sup>18</sup>.

Кое-что от пережитого в лиминальности кратковременного «унижения и бесформенности» сохраняется и позже, умеряя гордыню занимающего более высокое положение, и дело здесь не просто в формальном узаконивании структурных позиций, но «прежде всего в признании сущностной и родовой связи между людьми, без которой немислимо и к а к о е [разрядка В. Тэрнера] общество. Лиминальность подразумевает, что высокое может быть высоким до тех пор, пока существует низкое, и тот, кто высоко, должен испытать, что значит находиться внизу»<sup>19</sup>. Сакральность статуса приобретается во время ритуала перехода, и впоследствии представляет собой как бы отблеск той сакральности, что достигалась посредством униженности и смирения в лиминальной фазе. Но главное, что оба типа ритуалов упрочивают структуру общества. «Во-первых, ничто не угрожает системе социальных позиций. Щели и бреши между позициями необходимы для структуры. Если бы не было промежутков, то не было и самой структуры, и лиминальность как раз и подтверждает необходимость промежутков... С другой стороны, мы видели, что перемена статуса не означает *anomie*, а просто открывает новый угол зрения на структуру. Ее опрокинутость вверх тормашками может даже придать этой ритуальной точке зрения юмористическую теплоту»<sup>20</sup>. Завершая свою книгу, Тэрнер резюмирует: «...общество (*societas*) представляется скорее процессом, чем явлением, – диалектическим процессом с последовательными фазами структуры и *коммунитас*<sup>21\*</sup>. Видимо, существует... человеческая «нужда» участвовать в обеих модальностях.

---

<sup>18</sup> Тэрнер В. Ритуальный процесс. С. 186.

<sup>19</sup> Там же. С. 171.

<sup>20</sup> Там же. С. 262.

<sup>21</sup> \* *Коммунитас*, по Тэрнеру, – глубинный опыт каждого человека, переживание общности с человечеством.

Люди, чего-либо лишённые в своей функциональной ежедневной деятельности, ищут восполнения в ритуальной лиминальности. Структурные низы стремятся к структурному верховенству в ритуале; структурные верхи стремятся к символической коммунитас и подвергают себя лишениям на пути к ее достижению»<sup>22</sup>.

Основное свойство ритуала, выделенное Виктором Тэрнером, – рассмотрение его в качестве механизма адаптации к новому, которым чреват всякий конфликт, «социальная драма» в терминологии британского ученого. Когда в обществе накапливается множество непривычных, раздражающих, т.е. новых для существующей культуры феноменов, возникает проблема их освоения. И именно ритуал, лиминальность, коммунитас должны подготовить почву к введению их внутрь культуры, т.е. для расширения ее границ. Вот почему Тэрнер призывает внимательно следить за тем, что происходит на окраинах – ведь новое идет оттуда: «Лиминальное сегодня – завтра будет центральным. Учет негативных тенденций способствует осознанию наукой общих законов. Развивающиеся виды опрокидывают границы, и творческая мысль должна обитать именно на границах. Внутреннее пространство, так же как и внешнее (космическое), имеет границы, и они часто оказываются границами символических систем. Человек постоянно расширяет пределы выразимого посредством созерцания невыразимого. Молчание – не ответ... Молчание, негативность, лиминальность, двусмысленность побуждают нас предпринять усилия для расширения нашего понимания»<sup>23</sup>.

Идейное влияние Дюркгейма на антропологическую мысль сохраняется до сего времени, что свидетельствует о высоком потенциале его идей. В частности, оказались подтвержденными полузабытые эпистемологические идеи Дюркгейма, реализация которых привела к созданию отпочковавшейся от традиционной антропологии когнитивной антропологии. Один из первых исследователей этой проблематики английский ученый Грегори Бэйтсон, анализируя возникновение категорий баланса и равновесия, характеризующих повседневное поведение жителей острова Бали, продемонстрировал их «рождение» из ритуальных практик, связанных с трансом<sup>24</sup>: дети с раннего возраста участвуют в обрядах, пред-

---

<sup>22</sup> Тэрнер В. Ритуальный процесс. С. 264.

<sup>23</sup> Turner V.W. Revelation and Divination in Ndembu Ritual. Ithaca; London, 1975. P. 33.

<sup>24</sup> Bateson G. Some Components of Socialization for Trance // Bateson G. A Sacred Unity: Further Steps to an Ecology of Mind. N. Y.: A Cornelia and Michael Bessie book, 1991. P. 73–87.

полагающих впадение в транс, обретая навыки сохранения равновесия в таком состоянии.

Поразительна прогностическая интуиция Дюркгейма, который, не покидая своего кабинета, выдвинул идеи, подтверждаемые материалами полевых исследований через сто лет. Так, Морис Блох, основываясь на тридцатилетнем опыте полевых исследований обрядов малагаси – коренных жителей острова Мадагаскар, пришел к выводу, что «неясность и смутность» происходящего во время ритуала, с точки зрения европейцев, на деле оказывается ключом к пониманию природы социального знания и процессам его передачи<sup>25</sup>. Осуществление ритуальных практик предполагает элиминирование из сознания их участников интенциональности<sup>26\*</sup>, т.е. направленности на объект: они не задаются вопросом, почему их партнеры по взаимодействию и они сами действуют именно так, а не иначе, и что означают их действия. Иными словами, в ритуальном процессе не работает сложившееся в процессе социализации инстинктивное стремление «прочитать» мысли другого, т.е. попытаться понять его. Место интенциональности в ритуале занимает благоговение, формирующее структуру ритуала: благоговейное повторение чужих действий, осознание своего благоговейного отношения к происходящему, отсутствие определенной фигуры, вызывающей благоговение. Благоговение и доверие к происходящему придает участникам ритуала уверенность, позволяя совершать действия и произносить слова, смысл которых остается непонятым, поскольку в этот момент практикующие ощущают себя передающими чужие, а не собственные послания. Ритуал вытесняет возможность оценивать осмысленность и причины происходящего, поэтому в самом ритуале никогда не содержится ответа на вопрос, что происходит: можно или действовать (практиковать), или размышлять об этом. Поэтому размышления о смысле ритуала приходят после его завершения, когда «просыпается» интенциональность (о чем уже говорилось выше). Осознание важности произошедшего, понимание того, что во время ритуала человек получил некое знание или послание, требует персонификации «автора», что и происходит путем создания квазичеловеческого партнера, в виде которого может выступать божество, традиция,

---

<sup>25</sup> Bloch M. Ritual and Deference // Bloch M. Essays on Cultural Transmission. Oxford: Berg, 2005. P. 123–138.

<sup>26\*</sup> Интенциональность – понятие средневековой философии, интенсивно используемое впоследствии феноменологией, для обозначения направленности сознания на объекты мира.

предки, духи земли, порядок, абсолют и проч. и проч. Несмотря на то что такое объяснение может противоречить здравому смыслу, оно, тем не менее, принимается в силу отсутствия лучшего объяснения<sup>27</sup>.

## **Ритуалы повседневности – диффузные формы социальности**

Любая культура, в том числе и современная, включает в себя множество ритуалов нерелигиозного типа, представляющих собой *культурные универсалии*, характерные для светских (секуляризованных) современных обществ, где, естественно, изменяется как их эмоциональный фон, так и рациональное обоснование. О чем идет речь? Имеется в виду ритуализированный характер любых типов и форм деятельности, которые составляют «ткань» повседневного общения, пронизывая всю человеческую жизнь. В силу того что эти ритуалы не кодифицированы, не стандартизованы, а в большинстве случаев и не рефлексированы, но при этом выполняют важнейшую для сохранения общества функцию создания и поддержания стабильных структур межперсональных взаимодействий, то их корректно обозначить предложенным Л.Г. Иониным термином *диффузные формы социальности*. (Первым начав анализ этого феномена, обозначив тем самым специфическое исследовательское поле в начале 90-х годов прошлого века<sup>28</sup>, Л.Г. Ионин, к сожалению, более не обращался к этой теме.)

Генетическую связь современных ритуалов с их первоосновой, изучавшейся Э. Дюркгеймом – сакральным как основой общественной интеграции, выразил Мирча Элиаде: «...на древнем уровне культуры *бытие* отождествляется со *священным*»<sup>29</sup>. И хотя изначально исследовательский интерес Дюркгейма был направлен именно на жизнь современных обществ, и предложенное им решение проблемы социальной

---

<sup>27</sup> Bloch M. Are Religious Beliefs Counter Intuitive? // Bloch M. Essays on Cultural Transmission. P. 103–122.

<sup>28</sup> Ионин Л.Г. Диффузные формы социальности // Социологические чтения. Вып. 2. М.: Ин-т социологии РАН, 1997. С. 50–89; Ионин Л.Г. Социология культуры: Путь в новое тысячелетие. 3-е изд. перераб. и доп. М.: Логос, 2000. С. 138–142. См. также следующие издания.

<sup>29</sup> Элиаде М. Священное и профанное. С. 130.

интеграции, на первый взгляд, несомненно применимо и к современным обществам, однако использовать материалы, полученные в процессе исследования и интерпретации первобытных сообществ применительно к анализу иных, резко отличающихся социальных образований, оказывается весьма непросто, хотя результаты там, где исследователям удается найти правильный способ адаптации старых (а по существу универсальных) понятий к новым реалиям, выглядят вознаграждающими. В экстраполяции идей Дюркгейма к анализу ритуалов современности можно выделить четыре основных направления: во-первых, работы сторонников структурного функционализма, во-вторых, изучение процесса цивилизации Норбертом Элиасом (1897–1990), в-третьих, анализ ритуалов взаимодействия, осуществленный Ирвином Гофманом (1922–1982), в-четвертых, работы основателя этнометодологии Гарольда Гарфинкеля (1917–2011).

Началом такой экстраполяции можно считать работы Э. Шилза<sup>30</sup>, М. Янга<sup>31</sup>, Р. Беллы<sup>32</sup>, сумевших применить дюркгеймовские идеи к изучению современных обществ на основе понятия устойчивого равновесия общественной жизни (= социальному порядку), развивавшегося родоначальником структурного функционализма Талкоттом Парсонсом.

Длительный этап складывания современного общества, для которого характерен переход от коллективной ритуальной практики раннего периода истории, т.е. механической солидарности, к чрезвычайно высокой плотности социальных интеракций – «ритуалов взаимодействия», требующих жесткого соблюдения норм этикета, и является сутью процесса «цивилизации» европейского общества, который подробно исследовал в своих работах Норберт Элиас<sup>33</sup>. «Начало» цивилизации – в новом умении, развивающемся у представителей высших слоев Европы с началом Нового времени: умения сдерживать агрессию и контролировать аффекты. На этой основе формируется новая интимная эмоция – чувство *стыда*, объединяющее людей на основе представления о достоинстве

---

<sup>30</sup> Shils E. Charisma, order, and status // American sociological review. 1965. Vol. 30. No. 2. P. 199–213.

<sup>31</sup> Shils E., Young M. The Meaning of the Coronation // Sociological Review. Vol. 1. Issue 2. 1953. P. 63–81.

<sup>32</sup> Bellah R. Civil Religion in America // Daedalus. 96 (1). 1967. P. 1–21.

<sup>33</sup> Elias N. Über der Prozess der Zivilisation. Bd. 1. Basel, 1939. Bd. 2. 1965 (рус. пер.: Элиас Н. О процессе цивилизации. Т. 1, 2. М.; СПб.: Университетская книга, 2001).

человека<sup>34</sup> и порождающее новые «ритуалы взаимодействия» как уважительного поведения, заслуга изучения которых принадлежит американцу Ирвину Гофману<sup>35</sup>. Эти ритуалы не кодифицированы и чаще всего не рефлексированы, тем не менее они выполняют важнейшую «работу» – создания и поддержания стабильных структур межличностных взаимодействий, иными словами, социального порядка. После работ И. Гофмана понятие ритуала стало использоваться для обозначения всякого регулярно используемого образца взаимодействия; примером является приветствие на любом языке – английское «How do you do?» (формальное «Здравствуйте»), буквально означающее «Как у Вас дела?»), русское «Привет! Как дела»; эти фразы, представляющие собой обычный способ завязывания разговора, могут рассматриваться в качестве ритуала повседневного взаимодействия.

Ритуалы взаимодействия принципиально отличаются от церемоний в силу отсутствия четких инструкций или протоколов, нарушение же неписаного правила, т.е. «неправильное» их исполнение, порождает чувства стыда, неловкости, смущения или замешательства, свидетельствующие о важности и огромном значении правильности их осуществления. Объяснение же возникновения этих эмоций приходит «после действия», подобно объяснениям ритуалов, ведущим к формированию религиозных канонов (как показано выше). По этой причине правила хорошего тона, сформулированные в книгах по этикету, можно уподобить системам примитивных религиозных верований: давая индивиду чувства принадлежности к группе, единства с ней, они работают как самореализующаяся коллективная презентация.

---

<sup>34</sup> Интересно предложенное Элиасом объяснение эпидемии суицида в Европе в конце XIX в., описанной Э. Дюркгеймом в его знаменитой книге «Самоубийство». По Элиасу, это – прямое указание на кризис личности в новых условиях все более активного внедрения общества в жизнь человека, когда само общество превращается в абстрактную идею, лишённую объединяющего потенциала. Впоследствии Харви Сакс, исследуя эту проблему с позиций этнометодологии, описал феномен современного самоубийства как состояния «не к кому обратиться» в ситуации многочисленных семейных, дружеских, рабочих и институциональных связей и знакомств (см.: Sacks H. Lectures on conversation. 2 vols. Oxford: Basil Blackwell, 1992).

<sup>35</sup> Goffman E. Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior. N. Y.: Doubleday Anchor, 1967 (рус. пер.: Гофман Э. Ритуал взаимодействия: Очерки поведения лицом к лицу. Пер. с англ. / под ред. Н.Н. Богомоловой, Д.А. Леонтьева. М.: Смысл, 2009); Goffman E. The Interaction Order // American Sociological Review. 1983 (Feb.). Vol. 48. No. 1. P. 1–17.

Бесспорен огромный вклад, который внесли Норберт Элиас и Ирвин Гофман в понимание оснований и механизмов становления культа человеческого достоинства как фундамента цивилизованного общества и детальное изучение моральных оснований и системы этикетных норм, сделавших возможным формирование новых, современных ритуальных практик, однако их работа ориентирована на бинарную оппозицию традиционное/современное и служит цели различения этих двух стадий становления человеческой самости, в общем и целом повторяя дюркгеймовскую дихотомию сакральное/профанное, смысл которой – в структурировании культурных кодов социальной жизни, где в качестве базовых моделей символических процессов выступают ритуалы, в которых формируется восприятие социальной жизни и устойчивые мотивы действий.

Непосредственно изучением практик взаимодействия, т.е. ритуалов интеракции, занимались, начиная с Гарольда Гарфинкеля<sup>36</sup>, этнометодологи, сфокусировавшие свое внимание на *совместном* исполнении взаимодействий. Поэтому основной исследовательский интерес здесь формулируется в виде вопроса: «Как это происходит» (для «традиционной» социальной науки суть дела – в выяснении того, «почему происходит»). Смысл подобного «переноса» – в первичной интуиции этнометодологии: понимание и возникающее на его основе согласованное взаимодействие возможны только благодаря предшествующему коллективному опыту, чувству группы, поэтому все, что происходит в ходе взаимодействия людей, уже упорядочено и ритуально выверено, иначе оно было бы просто невозможно. Это означает, что в современном обществе любая форма взаимодействия содержит как ритуальный компонент, так и социальное знание, что дает определенные основания рассматривать этнометодологию как вариант социальной антропологии, изучающей влияние культурных образцов на индивида<sup>37</sup>.

---

<sup>36</sup> Garfinkel H. *Studies in Ethnomethodology*. N. Y.: Prentice-Hall Inc., 1967 (рус. пер.: Гарфинкель Г. *Исследования по этнометодологии*. СПб.: Питер, 2007); Garfinkel H. *Ethnomethodology's program: working out Durkheim's aphorism*. Lanham: Rowman and Littlefield, 2002; Garfinkel H., Wieder D.L. *Two Incommensurable, Asymmetrically Alternate Technologies of Social Analysis* // Watson G., Seiler R.M. (eds.) *Text in Context: Contributions to Ethnomethodology*. L.: Sage Publications, 1992. P. 175–206.

<sup>37</sup> Один из наиболее интересных представителей этого подхода Х. Сакс писал, что он исследует *тонкую власть культуры*, не столько наполняющую головы одинаковым содержанием, но делающую это таким образом, что они оказываются подобны друг другу в мельчайших деталях См.: Sacks H. *On the Analysability of Stories by Children* // Turner R. (ed.) *Ethnomethodology: Selected Readings*. Penguin Education, 1974. P. 216–232.

Вопрос: как понимают друг друга люди, обладающие уникальным и неповторимым опытом, т.е. как возможно общее понимание, является одной из наиболее сложных проблем социальных наук. Для Дюркгейма эта возможность формируется в процессе коллективного исполнения ритуалов, для этнометодологов основы понимания в современном обществе также коренятся в опыте исполнения практик. Поэтому можно сказать о человеке: «я тот, в чем я участвую». При таком подходе специфический смысл приобретает понятие *нормы* – здесь она не диктует поведение индивидов, но является гарантом понимания происходящего. Важнейшим производным от *нормы* прилагательным становится не *нормативное*, а *нормальное*. То, что доступно пониманию, то нормально. В этом смысле она может быть уподоблена верованиям первобытных людей, объяснявших по завершении ритуала не только зачем он был совершен, но и что именно было сделано. Отсюда – прямой путь к выяснению соотношения понятий ритуала и института.

## Ритуалы versus институты

Практически господствующим основанием объяснения социального поведения, начиная с 60-х годов прошлого века, становится институциональный подход, предложенный знаменитым экономистом Дугласом Нортом в качестве объяснительной конструкции, базирующейся на рациональном выборе как основании человеческих мотиваций. Принятие «правил игры» социальными акторами в качестве *нормативных* (нормальных, т.е. социально поддерживаемых) рациональных оснований взаимодействий людей, формирующих социальный порядок, – таков лапидарный смысл институционализма и его осовремененной версии неонституционализма. Это фактически позитивистски-функционалистский подход к социальной материи, пытающийся «вогнать» ее в социальную норму, за границами которой остаются «мелочи жизни», – те практические действия, которые и составляют ее суть. Попыткой схватить нерациональное в социальном, смягчив ригидность позитивистского подхода, стал неонституционализм. Так, определение, предложенное представителями данного подхода Дж. Марчем и Й. Олсоном, гласит: «...институт – это относительно устойчивый, встроенный в структуры смыслов и средств набор правил и организованных практик, который обладает относительно-



ной независимостью от смены персоналий и относительной сопротивляемостью к специфическим индивидуальным предпочтениям и ожиданиям, а также к меняющимся внешним обстоятельствам»<sup>38</sup>.

Для начала попытаюсь систематизировать существующие определения ритуалов, используя как терминологические словари, так и монографические исследования.

Под ритуалом в антропологическом смысле понимаются любые формальные действия, следующие установленному образцу и выражающие посредством *символов* общественный или общий смысл. Ритуалы, как правило, составляют практические аспекты религиозной системы и скорее выражают сакральные ценности, нежели направлены на достижение некой утилитарной цели<sup>39</sup>. Антрополог Мэри Дуглас понимает ритуалы как «определенные типы действий, служащие цели выражения веры или приверженности определенным символическим системам»<sup>40</sup>.

Для немецких социологов – авторов монографии «Социальное как ритуал» – ритуалы выступают как «культурные представления – институциональные разделяемые образцы, посредством которых инсценируется общее коллективное знание и общие поведенческие практики и в которых подтверждается самоизображение и самоинтерпретация институционального и коллективного порядка»<sup>41</sup>. Авторы выделяют также различные характеристики ритуалов, проявляющиеся в современном обществе, перечисленные ниже.

Ритуалы имеют начало и конец, т.е. определенную временную структуру, они происходят (разворачиваются) в пространстве.

Ритуалы воспроизводят (репродуцируют) прошлый опыт, результатом которого становится конструирование инноваций. Иначе говоря, помимо нацеленности на приспособление к среде (подчиняющая функция), ритуалы и ритуализация обладают не всегда замечаемой конструктивной функцией, выявленной Дюркгеймом и социальными антропологами: в процессе осуществления ритуала усиливаются внутригрупповые связи,

---

<sup>38</sup> March J.C., Olsen J.P. Elaborating the “new institutionalism” // The Oxford Handbook of Political Institutions / R.A.W. Rhodes, S.A. Binder, B.A. Rockman (eds.). N. Y.: Oxford University Press, 2006. P. 3.

<sup>39</sup> Это определение позаимствовано из одного из самых известных «Социологических словарей» издательства «Пингвин» (рус. пер.: Аберкромби Н., Хилл С., Тернер Б. Социологический словарь. 2-е изд. М.: Экономика, 2004. С. 398).

<sup>40</sup> Douglas M. How Institutions Think. Syracuse, 1986. P. 112.

<sup>41</sup> Das Soziale als Ritual. Zur Performativen Bildung von Gemeinschaften / Hrsg. Wulf Christoph. Opladen: Eske+Budrich, 2001.

открывая перед сообществом новые возможности для разрешения конфликта.

Ритуалы – это чувственно воспринимаемые *социальные инсценировки*, в рамках которых происходит выработка ролевых дифференциаций и могут формироваться новые идентичности (тогда как в рамках института на основе существующих в данном сегменте социального правил игры роль «навязывается»).

Ритуальные процессы воплощают и конкретизируют институты и организации.

Последний тезис возвращает нас к сформулированному в заглавии раздела вопросу о соотношении этих двух понятий и, соответственно, обозначаемых ими феноменов. В чем разница (и существует ли она) между ритуалом и институтом? Другими словами, что есть в ритуале, чего нет в институте? И наоборот. Далее, если институт и ритуал – синонимы, то стоит ли «умножать сущности без необходимости»? Однозначного ответа нет, но есть объяснение значения ритуала для современного общества и его понимания.

Ритуалы первобытных обществ связаны с воспроизводством социального и культурного порядка путем усиления значимости уже существующих символических границ и силы авторитетов, но при этом ритуалы всегда связаны с осознанием и освоением *перемен* в социальной и культурной жизни. Олицетворяя социальную динамику, ритуал констатирует проникновение нового в устоявшееся, «узаконивая» инновации. Ценность ритуала – в фиксации преобразования существующего, в указании на момент перехода от прошлого к будущему.

В современном обществе сложилась иная ситуация. По мере усложнения структуры социальной материи индивид сталкивается со все нарастающим уровнем неопределенности и неясности того, как именно и с кем надо себя вести, в какие конкретно ритуальные практики вступать и как интерпретировать новые социальные чувства, охватывавшие его в каждую последующую минуту. На первый план выходят процессы, связанные со сбоями социального порядка, нарушениями рутины повседневности, вытеснением и ниспровержением старых авторитетов и появлением новых «звезд», что и означает нарастание неопределенности в функционировании всех сегментов современного «сложного» общества. Именно непонятность и нестабильность окружающего – это, пожалуй, наиболее глубокое переживание и самая важная проблема современного

человека, поскольку рационалистические (научные) объяснения этого для него крайне туманны, а повседневность все более и более выходит «за рамки» привычного, *нормального*. Поэтому сугубо рациональные объяснения человеческих поступков в этих иррациональных обстоятельствах оказываются крайне сомнительными (именно стремлением «смягчить» жесткие границы рациональности объясняют многие комментаторы появление неоинституционализма в качестве «смягченной» версии институционализма). То, что уже последние лет тридцать понимается как «сложное общество», точно не базируется на сугубо рациональных основаниях. Тем не менее социальный порядок сохраняется. Какие же «скрепы» его поддерживают? Данный текст как раз и задумывался как предварительный этап поиска подходов к ответу на этот вопрос.

Между ритуалом в его современном значении и институтом чрезвычайно много общего, о чем свидетельствуют приведенные выше цитаты. Но есть одно сущностное различие и ряд различий формальных. Ритуальное поведение (ритуал) всегда персонализировано, оно *демонстративно и экспрессивно*, тогда как институт – это *квазиестественное* действие. Институциональное поведение – в той мере, в какой это поведение институционализировано – утрачивает составляющую личного, персонального смысла и оказывается механическим поведением согласно глубоко интернализованным нормам. Так, люди женятся и выходят замуж не потому, что переживают неодолимую тягу к осуществлению этого акта, а потому, что существует институциональная норма, действующая в модусе квазиприродной необходимости, и вопрос о том, следовать или не следовать этой норме, как правило, вообще не всплывает в поле сознания человека.

Но из этого, конечно, не следует, что люди женятся механически и нерефлексивно. Наоборот, каждый брак – продукт глубоких размышлений, анализа альтернатив, конструирования целей и мотивов, сложной игры причин и следствий и т.д. и т.п., но при всем этом брак как институт, как правило, не проблематизируется, принимается как таковой, что и означает его, на наш взгляд, квазиестественный характер.

Иначе выглядит демонстративное и экспрессивное ритуальное поведение<sup>42</sup>. Каждый ритуал предпринимается либо по каким-то весомым

---

<sup>42</sup> Мы здесь отвлекаемся от часто встречающегося понимания ритуального действия как чисто формального поведения, осуществляемого по шаблону, без осознания его содержательной стороны. Именно такое понимание лежит в основе, в частности, понятия ритуализма в мертоновской классификации типов адаптивного поведения.

причинам, либо по каким-то весомым мотивам, т.е., выражаясь словами Альфреда Шюца, либо почему-то, либо для чего-то. Но при этом не следует абсолютно разводить институты и ритуалы. Во-первых, ритуал может институционализироваться, т.е. утратить свой личностный, а потому экспрессивный характер, и превратиться в безличностную «нечеловеческую» квазиприродную норму, которой будут следовать, не задаваясь вопросом о ее необходимости. И наоборот, в квазиприродной норме может открыться (вспомниться) ее ритуальный смысл, и она тем самым обретет человеческую конкретность.

Но все равно, самое важное в ритуале, пожалуй, это его сугубо личностная – а не безличная квазиприродная – обязательность и потребность ввиду необходимости адаптироваться, приспособиться к проблемам и кризисам жизни.

Кроме того, есть и формальные различия между институтом и ритуалом. Во-первых, часто ритуал имеет групповой характер, и кто-то осуществляет, ведет его (жрецы, старейшины, специально отобранные индивиды, обладающие определенными качествами), во-вторых, осознание произошедшего, т.е. наделение его смыслом, происходит (как об этом уже говорилось) чаще всего *post factum*, в-третьих, ритуальные действия, как пишет немецкий социолог В. Фукс, как правило, «не порождают новой предметности и не изменяют ситуацию в физическом смысле, а перерабатывают символы и ведут к символическому изменению ситуации»<sup>43</sup>.

Если попытаться подвести итог этим кратким размышлениям, то можно сказать, что самое важное в ритуале, пожалуй, это его сугубо личностная – а не безличная квазиприродная – обязательность и потребность ввиду необходимости адаптироваться, приспособиться к проблемам и кризисам жизни. А для современной жизни характерны в значительно большей, чем ранее, степени такие процессы, как сбои в течении социальной жизни, нарушения социального порядка, символическое и актуальное насилие, утрата символическими образцами значимости и формирование новых сакральных центров, одним из которых – и я постараюсь это показать – оказывается современная медиасистема.

---

<sup>43</sup> Fuchs W. Ritual // Lexikon zur Sociologie / Hrsg. W. Fuchs u.a. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1978. P. 650.

## Ритуалы в структуре медиаорганизаций

Начало критическому изучению медиа положили работы выдающегося немецкого социального мыслителя Никласа Лумана (1927–1998). Предпосылкой его анализа было рассмотрение массмедиа в качестве «одной из функциональных систем современного общества, которая подобно всем остальным своей усиливающейся производительностью обязана своему системному обособлению, оперативной замкнутости и аутопойетической<sup>44\*</sup> автономии». Технологии делают возможным процесс распространения «продуктов», полученных в ходе осуществляемых внутри системы операций: в печати и вещании, в чтении, в просмотре передач, процесс создания которых «обрамляют» бесчисленные подготовительные коммуникации. Подвергнув ревизии устоявшийся в коммуникативистике традиционный взгляд на результаты деятельности средств массовой информации как «удвоения (или отражения) реальности», т.е. создание медиа информационного аналога «настоящей» реальности, он счел более «осмысленным» выделение иных «реальностей» медиа: первая «реальная реальность средств массовой коммуникации» – это «протекающие в них и пронизывающие их коммуникации, т.е. коммуникативные внутриорганизационные практики создания информационного продукта, базирующиеся на специфическом двоичном коде информация / неинформация»<sup>45</sup>. Таково и первое реальное ограничение деятельности системы – погоня за информацией, которой может быть только *новое*, оказывается погоней за новизной, превращающейся в неинформацию, т.е. уже в старое, как только сообщение вышло в эфир (напечатано).

Глобализация системы медиа ведет к всеохватному характеру распространения информации: масштаб и быстрота сообщения приводят к созданию ощущения, что буквально в следующую секунду она уже известна *всем*, признание в этих обстоятельствах, что ты чего-то не знаешь, равносильно потере лица, поэтому никто в этом и не признается, – ситуация, обозначаемая как *известность общеизвестности*. Луман делает из этого крайне интересные и поучительные выводы: «Аналогично тому, как экономика, обособившаяся на основе денежных платежей, порождает непрерывно возникающую потребность возместить потраченные деньги, так и массмедиа производят потребность замещать избыточную ин-

<sup>44</sup> \* Аутопойезис (*греч.*) – самоорганизация и самоподдержание.

<sup>45</sup> Луман Н. Реальность массмедиа / пер. с нем. А.Ю. Антоновского. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация». 2012. С. 20.

формацию новой информацией: *fresh money and new information* – вот центральные мотивы современной общественной динамики, красноречиво подтверждаемые буквально невротической одержимостью инновациями в экономике, науке и искусстве; при этом никто не знает, откуда проистекает новизна нового и насколько велик его запас»<sup>46</sup>.

Еще одним следствием кодирования, ориентированного на информацию как новое, является то, что в обществе возникает и накапливается специфическое беспокойство и раздражение, которые, в свою очередь, улавливают медиа в их каждодневной активности и различных программных формах. Поэтому, делает вывод автор, массмедиа поддерживают общество в состоянии бодрствования, продуцируя в нем постоянную готовность к неожиданностям и проблемам, что означает «соответствие» этой системы ускоренной динамике других функциональных систем: экономики, науки и политики, постоянно ставящих общество перед новыми проблемами. Именно такова «первая» реальность массмедиа, фабрикуемая внутри их организационной структуры на основе практик создания специфического продукта.

Основной целью деятельности массмедиа является осуществление *непрерывного* процесса передачи информации, т.е. ее постоянная трансляция, которая служит гарантией существования системы медиа. Из этого утверждения Лумана следует весьма важный вывод, практически элиминирующий постоянно звучащее требование к системе массовой коммуникации давать *истинную* информацию, или, как это формулировалось в традиции объективной журналистики, «подавать факты как факты, а мнения как мнения», что и означает профессиональное служение обществу. Эта позиция закрепилась ныне в массовом сознании в виде наивной веры, в рамках которой имплицитно предполагается, что уж новостная информация, отражая происходящее в действительности, соответствует последней, что и делает ее правдивой<sup>47</sup>. Однако, как показывает Луман, практика создания информации внутри системы разочаровывает: «... истинное интересует массмедиа лишь в очень ограниченных пределах...

---

<sup>46</sup> Луман Н. Реальность массмедиа / пер. с нем. А.Ю. Антоновского. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация». 2012. С. 43.

<sup>47</sup> Одним из наиболее ярких свидетельств этого весьма старого убеждения в правдивости медиа, существующего, по-видимому, с момента возникновения первого печатного СМИ – газеты, является часто встречающееся выражение: «если об этом написано в газете (обновленный вариант – показано по телевизору), значит, это правда». Поразительна устойчивость этого представления в условиях, когда о злоупотреблениях в медиа и массе скандалов, известно всем.

Проблема [их непрерывного функционирования] поэтому состоит не в истине, а в неизбежной, но вместе с тем желанной и управляемой *селективности* [курсив мой. – А. Ч.]. В такой же незначительной степени, в какой географические карты по своему объему и детализации соответствуют территории... настолько же невероятно и взаимнооднозначное соответствие между информацией и ситуацией, между оперативной и репрезентируемой реальностью»<sup>48</sup>. При этом информация как таковая должна обладать качеством пусть даже незначительной, но *неожиданности*, а также отвечать требованию *максимальной доступности* (понятности) сообщений для максимально широкого круга адресатов. Причем понятие «селекции»<sup>49</sup> в рамках отдельных медийных организаций традиционно интерпретировалось как свобода отбора (т.е. выбора) той или иной информации, осуществляемой в процессе *gatekeeping* а редактором, Луман же считает такое представление далеким от реальности, поскольку свобода отдельно взятой редакции в принятии решений значительно меньше предполагаемой, поскольку они вынуждены действовать в рамках функциональной системы медиа.

И самое существенное – составляющие основу селекции темы, смыслы, объекты возникают как *собственные значения* в системе массмедийных коммуникаций: они «порождаются в рекурсивной связи системы операций системы и не зависят от того, подтверждает ли их внешний мир»<sup>50</sup> [курсив мой. – А. Ч.]. Это означает, что в ходе селекции, т.е. выделения проблематичного (нового) и потому интересного, могущего поэтому быть представленным в качестве информации, появляется и нечто другое, а именно – «немаркированное пространство» остального мира. Этот непредвиденный результат, считает Луман, подтверждает обоснованность различения внутри таким образом понимаемой коммуникации «информации» и «сообщения», ибо истинность (доказуемость, непроверяемость) информации соответствует специфическому пониманию сообщения как носящего контингентный характер, т.е. потенциально заменимого, являющегося продуктом решения и обусловленного единствен-

---

<sup>48</sup> Луман Н. Реальность массмедиа. С. 46.

<sup>49</sup> Одно из первых эмпирических исследований селекции сообщений, необходимых для их «признания» и распространения в качестве новостей, см.: Johann Galtung, Marie Holmboe Ruge. The Structure of Foreign News // Journal of Peace Research. 1965. No. 2. P. 64–91. Один из наиболее подробных критериев представлен в: Malcolm Peltu. The Role of Communication Media // Harry Oway, Malcom Peltu (eds.) Regulating Industrial Risks: Science, Hazards and Public Protection. L.: 1985. P. 128–148.

<sup>50</sup> Луман Н. Реальность массмедиа. С. 71.

ным мотивом – продолжения процесса функционирования медиа. Обретение определенности, которое достигается благодаря новизне полученной информации, связано с возможностью представить эту определенность как возможную и в ином виде, т.е. информация оказывается глубинно амбивалентной, воспроизводя до известной степени и противоположное ее содержанию – знанию – незнание (также в каждый момент новое). Таким образом, «понятие информации не исключает ничего, и поэтому может претендовать на универсальную релевантность», управляя поиском подключений в пространстве принципиально контингентных селекций<sup>51</sup>.

Именно эти функциональные основы работы замкнутой на самое себя системы медиа объясняют характер и особенности создаваемых и передаваемых сообщений, служащих постоянным источником недовольства и критики со стороны общественности и интеллектуалов. Все бесконечное многообразие выражений на эту тему можно лапидарно представить в виде следующего тезиса: телевизионная и газетная журналистика в большинстве своем следует неписаным правилам и руководствам, обеспечивающим преимущества тривиальному (банальному), зрелищному и впечатляющему перед глубокими и неоднозначными феноменами высокой культуры и сложностями реальной политики (отсутствие ссылки объясняется общеизвестным ее характером, практически превратившим данное утверждение в слоган). Именно эта ситуация характеризует функционирование медиа, ориентированных на постоянное возобновление процесса собственной (само)деятельности, а поскольку «любая передача обещает продолжение»<sup>52</sup>, то желанная цель оказывается достигнутой – процесс «передачи» действительно становится важнее коммуникации, вытесняя содержание сообщения<sup>53\*</sup>.

Резюмируя представления Лумана о «первой» реальности массмедиа, позволю себе привести пару ярких цитат. То, что подразумевается под реальностью, может быть лишь коррелятом системных операций... Реальность «есть всего лишь индикатор для успешных проверок связности и последовательности в системе. Реальность вырабатывается внутри системы через придание смысла (или лучше по-английски: *sensemaking*)»<sup>54</sup>.

<sup>51</sup> Луман Н. Самоописания. Пер. с нем. М.: Логос, ИТДГК Гнозис, 2009. С. 242.

<sup>52</sup> Луман Н. Реальность массмедиа. С. 22.

<sup>53</sup> \* Я сознательно опускаю анализ развлечений и рекламы как двух других важнейших типов информационных сообщений, поскольку в них рассмотренные выше особенности функционирования медиа еще более очевидны.

<sup>54</sup> Луман Н. Реальность массмедиа. С. 18.



Если вспомнить данные выше отличия ритуала от института, то применительно к системе медиа работают оба приведенных признака: во-первых, ритуал всегда осуществляется в рамках специально отобранной группы – в нашем случае это создатели информации, т.е. работники медиасистемы (его конкретных структур), во-вторых, осознание произошедшего, т.е. наделение его смыслом, происходит после действия, о чем свидетельствует приведенная цитата.

Здесь – переход ко второму смыслу реальности массмедиа, вычленимому Луманом и в общих чертах соответствующему общепринятому взгляду: реальность массмедиа – это то, что *для медиа* или *благодаря медиа для других* выглядит как реальность, или то, «как массмедиа конструируют реальность»<sup>55</sup>.

## Медиа – конструкторы ритуализованной реальности

Получив представление о глубинных механизмах функционирования медиа как функциональной системы современного общества, можно с полным основанием обратиться к работам исследователей-коммуникативистов, изучающих видимые результаты деятельности медиа, большинство которых работает в рамках конструктивистского подхода.

Основные положения, которые я собираюсь рассмотреть в этом разделе, таковы:

1) коллективные представления (коллективное бессознательное) как основа социальной интеграции медиатизированного мира формируются системой массмедиа на основе использования различных техник (не путать с техническим оснащением!);

2) миметический ритуал медиа (в данном случае ритуал восприятия содержаний медиа) есть ритуальное подражание «звездам» или знаменитостям.

Наиболее распространенной моделью коммуникативного процесса до сих пор остается трансмиссионная модель, в основе которой – линейная модель передачи информации, предложенная Шенноном и Уивером в 1948 г.<sup>56</sup>, исследования которой представляют собой попытку ответа на

---

<sup>55</sup> Там же. С. 13.

<sup>56</sup> Shannon C., Weaver W. The Mathematical Theory of Communication. Urbana, Ill.: Uni-

знаменитый вопрос Гарольда Лассуэла: кто говорит, что, кому, по какому каналу и с каким эффектом»<sup>57</sup>. Согласно этой модели, массовая коммуникация представляет собой саморегулирующийся процесс, целью которого является удовлетворение интересов и запросов аудитории. Основной проблемой является однонаправленный – от источника к получателю, линейный характер процесса передачи и отсутствие полноценной «обратной связи» (feedback), а также, до некоторой степени, ее «происхождение»: она отражает американскую систему свободного рынка медиа, что делает довольно затруднительной экстраполяцию ее не только на государственно регулируемую систему медиа, но даже применение ее к европейскому институту общественного вещания.

В рамках этой модели массмедиа выступают как относительно открытые и нейтральные организации, обслуживающие секулярное общество в кооперации с другими социальными институтами. И хотя трансмиссионная модель подвергается значительной критике прежде всего в силу ее ограниченности (она плохо работает применительно к новым электронным медиа), как и весьма значительным сомнениям в том, что целью медиа является удовлетворение интересов аудитории, тем не менее она остается наиболее «ходовой» моделью, когда речь идет о традиционных новостных медиа, прежде всего газетах и журналах, а также о размещении рекламы.

Альтернативный взгляд на коммуникацию как ритуал впервые предложил в 1975 г. американский исследователь Джеймс Кэрри, по мнению которого «коммуникация связана с такими понятиями... как участие, ассоциация, членство и разделение общих верований... Ритуальный подход не означает прямого расширения посланий в пространстве, но утверждение общества во времени; не акт передачи информации, но репрезентацию разделяемых верований»<sup>58</sup>. Эта альтернатива может быть названа «экспрессивной» моделью коммуникации, поскольку она ориентируется на внутреннее удовлетворение отправителя (или получателя), а не на некую инструментальную цель. Ритуал или экспрессивная коммуникация базируется на разделяемом понимании или эмоциях, выступая скорее как цель в себе, и нередко включает определенный элемент перформанса, чтобы коммуникация могла реализоваться. Коммуникация направле-

---

versity of Illinois Press, 1949.

<sup>57</sup> Lasswell H. The structure and function of communication in society // The Communication of Ideas / I. Brison (ed.). N. Y.: Harper, 1948. P. 32–51.

<sup>58</sup> Carey J. A cultural approach to communication // Communication. 1975. No. 2. P. 1–22.

на на удовольствие от исполнения в большей мере, чем на достижение некой полезной цели. Послание в ритуальной коммуникации обычно латентно и амбивалентно, она основывается на ассоциациях и символах, которые не выбираются участниками, но уже присутствуют в культуре. Медиум и месседж, как правило, трудно разделить. Ритуальная коммуникация также относительно вневременна и неизменна.

Хотя в естественных условиях ритуальная коммуникация не инструментальна, однако можно говорить о возможных последствиях ее для общества, в частности, об усилении интеграции (социальных взаимодействий). В некоторых планируемых коммуникационных кампаниях – например, политических или рекламных, – принципы ритуальной коммуникации довольно широко представлены, в частности, активное использование сильных символов, скрытых призывов (апелляций) к культурным ценностям, совместности, мифам, традиции и т.д.). Эта модель широко используется в искусстве, религиозных службах, публичных церемониях и празднествах.

Соотношение трансмиссионной и экспрессивной моделей коммуникации можно представить следующим образом.

Намерения (ожидания)		
	Отправитель	Получатель
Трансмиссионная модель	Передача сообщения	Когнитивное опознание
Экспрессивная или ритуальная модель	Перформанс	Консумация/ разделенный опыт

Очевидно, что в рамках экспрессивной, или ритуальной, модели речь уже не может идти об их традиционном понимании как средства передачи (трансляции) информации. Здесь неизбежно «переопределение» их сущности, толкуемой ныне как источник символически конструируемых значений, норм и идентичностей. Это означает реализацию пророчества «гуру» электронных медиа Маршала Маклюэна: «Средство (сообщения) есть (само) сообщение», т.е. коммуникация важна сама по себе как таковая, безотносительно ее содержания и представляет собой то, что называется *usable culture* – культура в действии. Приобщение к медиа – это идентификация индивидом самого себя как участника культуры. Это и есть ритуал, цель которого – сплочение группы.

Естественно, подобный взгляд на проблему меняет «целеполагание» ее изучения, реформирует исследовательскую «оптику», смещая взгляд с традиционной трансмиссионной модели медиа как инструмента информирования, развлечения, коммерческого воздействия или политической манипуляции к ее (медиа) экспрессивному содержанию, рассматриваемому как своего рода электронный фольклор, миф, который играет центральную роль в публичном инсценировании коллективных чувств, фантазий и моральных представлений, точь-в-точь как это делает устный фольклор (эта идея – аллюзия представлений «гуру» электронных медиа Маршала Маклюэна).

Таким образом понимаемые медиа формируют и специфический *медиаконтент* – сказки и мифы электронного века (информационного общества). Важно, что медиа не просто рассказывают, а *инсценируют* драму, вовлекая все душевные силы и способности людей – знания, эмоции, мораль, выступая поэтому как *смыслопорождающие* инсценировки. Они связывают воедино фрагментированный опыт повседневной жизни, разрозненные миры современного существования, возникшие на обломках традиционных культурных практик, и поэтому занимают ставшее вакантным место прежних «физических» ритуалов. В то же время они создают новую «заколдованность», или «непрозрачность», мира (ср. с «расколдованностью» мира модерна Макса Вебера) и вводят ритуалы встречи с неизвестным, неожиданным, с базовыми ситуациями жизни (ток-шоу Малахова, викторины «Слабое звено», «Кто хочет стать миллионером», Реалити ТВ, «Детектор лжи» и др.).

Подчеркну еще раз: речь не об индивидуалистическо-потребительском образе медиа, а о публичном коллективном создании (конструировании) и потреблении коллективно созданной реальности. Это одновременно и религиозная литургия, и популярное развлечение, что заставляет вспомнить концепцию карнавала М.М. Бахтина, который, собственно, и является создателем так понимаемой идеи ритуала как соединения высокого и низкого, т.е. сакрального и профанного – мифа и развлечения.

Сила современных медиа – обладание громадной символической властью, обеспечиваемой уникальным характером этого посредника: все, что мы знаем о мире, почерпнуто нами из медиа, что и позволяет им выступать в качестве конструкторов реальности. Одной из первых работ, где было доказательно артикулировано это утверждение, стала книга Э. Эпштейна «Новости из ниоткуда»<sup>59</sup>, написанная на основе изучения

---

<sup>59</sup> Epstein E.J. News from Nowhere: Television and News. N. Y., 1973.

производства новостей в основных телекомпаниях США – NBC, CBS, ABC. Особую ценность его исследованиям, проведенным в конце 60-х годов прошлого века, придает использование метода включенного наблюдения. Стремясь выявить связь между экономической и организационной структурой телевизионного производства новостей и мотивациями участников этого процесса, Эпштейн пришел к выводу о том, что медиа не отражают реальность, но конструируют ее под влиянием организационной модели медиакорпорации, или, как сказали бы мы, следуя принципу продолжения процесса любой ценой. Если съемка по тем или иным причинам не состоялась, тогда возможно использование уже существующих материалов, которые соединяются в «пакет», который можно представить в виде значимой тенденции, а составляющие его сюжеты служат иллюстрацией<sup>60</sup>.

Непосредственное обращение к механизмам и инструментам медийного конструирования «второй» реальности уместно начать, пожалуй, с понятия *медиаэпистемологии*, введенного американцем Дэвидом Элтейдом: любое событие «организованное, трансформированное, созданное и переданное средствами массовой коммуникации» подчиняется этой логике. Это логика процесса медиапроизводства<sup>61</sup>, те рутинные методы получения и обработки информации в тесно связанных с ними внутренних требованиях к форме и содержанию медиапродукта, т.е. ориентации на постоянное продолжение процесса – Show must go on! Он же сформулировал определение новости: это «продукт *организованного производства*, которое предполагает практическую точку зрения на события с целью связать их воедино, сформулировать простые и ясные утверждения относительно их связи и сделать это в развлекательной форме»<sup>62</sup>. Собственно, на редакционном конвейере, минуя одно за другим рабочие места сотрудников, продукт, если он не отбракован на каком-то из этапов, обретает окончательную форму, в которой он предъявляется глазам, ушам и сознанию читателей, слушателей и зрителей.

---

<sup>60</sup> Epstein E.J. News from Nowhere. P. 171.

<sup>61</sup> Altheide D., Snow P. Media Logic and Culture: Replay to Oakes // International Journal of Politics, Culture, and Society. 1992. Vol. 5. No. 3. P. 468.

<sup>62</sup> Altheide D. Creating Reality: how TV News Distorts Events. Beverly Hills, 1974. P. 112. А его британский коллега В. Баррат выразился еще сильнее: «Удивительно, до чего производство информации напоминает производство холодильников». Хотя, конечно, последнее утверждение стоит воспринимать *cum grano salis*.

## **«Формат», «повестка дня», «спираль молчания», фрейминг**

Реальное событие, которому предстоит стать медийным событием, не является нейтральным по отношению к медиа. Событие, т.е. сырье, из которого рождается медийный продукт, должно соответствовать определенным критериям, чтобы попасть на редакционный конвейер. Тот же Элтейд с одним из своих коллег, пожалуй, первыми применили к событиям, которым предстоит (или, наоборот, не предстоит) стать предметом телевизионных новостей, термин *«формат»*<sup>63</sup>: если событие отвечает редакционному формату, оно выйдет в телеэфир, если не отвечает, то не выйдет. У разных телеканалов и программ разные требования к формату, которые отнюдь не всегда где-то и кем-то формально прописаны. Чаще всего соответствие или несоответствие формату («формат» или «неформат») определяется интуитивно, причем не только теми, кто определяет редакционную политику и дает окончательное добро на выпуск продукта в эфир, или, соответственно, на газетную страницу (*gatekeepers*), но и с их подачи любым репортером.

Событие конструируется в соответствии с форматом. «Согласно логике новостей, краткость сообщений перемещает зрителя от одной истории к другой за короткий промежуток времени. Сообщения также перемежаются остроумными комментариями ведущих, подшучиваниями репортеров, приятной музыкой, цветными телевизорами и, конечно, вездесущей рекламой. Эта стандартизация предполагает, что выдерживается тип шаблона или формата»<sup>64</sup>. Формат специфичен для различных телевизионных и – шире – вещательных жанров вообще, предполагая наличие особых правил редактирования, форм подачи («упаковки») материала. «Формат состоит частично из того, как организован материал, стиля, в котором он представлен, акцента или ударения на определенных характеристиках поведения и грамматики медиакommunikation»<sup>65</sup>. Таким образом, реально произошедшее событие в процессе «медиазации» преобразовывается в соответствии с требованиями новостного телевизионного формата и должно соответствовать этому формату. В противном случае (например, важное, но не слишком «телевизионное») событие даже не попадет в поле зрения редакторов.

---

<sup>63</sup> Altheide D., Snow, P. Media Logic. Beverly Hills, 1979.

<sup>64</sup> Altheide D.L., Snow R.P. Media worlds in the postjournalism era. N. Y., 1991. P. 75.

<sup>65</sup> Ibid. P. 91.

Эмпирический анализ содержания программ никогда не даст ответа на вопрос, почему сюжеты о тех или иных событиях отклонены, а другие пошли в эфир, поскольку решение об этом принимается в соответствии с медиалогикой, отражающей также и внутрикorporативные стандарты. Основными причинами отклонения событий (сюжетов о них) могут быть:

- несоответствие принятому формату; исключения возможны лишь для экстраординарных событий, сообщения о которых все равно должны быть «упакованы» в форму, соответствующую стандартам сети;

- предпочтение отдается сюжетам, заказанным заранее; как правило, отклоняются сюжеты, освещающие местные события, которые вряд ли привлекут всеобщее внимание;

- ограничения касаются тех сюжетов, которые противоречат политике телекомпании.

Ныне, подчеркивает Элтейд, логика редактора при отборе событий больше не исчерпывается функциональными требованиями, морально-этическими и ценностными убеждениями: «Форматы – организационное связующее звено между окружающей средой и организационными критериями. Возможно приспособить любой случай к этому формату, но события с некоторыми характеристиками более вероятно будут отобраны для показа, потому что они могут с большей готовностью быть сконструированы в соответствии с логикой формата»<sup>66</sup>.

Стремление к усилению внимания со стороны аудитории к тем или иным сообщениям в своеобразной форме синхронизации проявляют и поставщики информации – информационные агентства, пресс-службы и т.п., что было выявлено Д. Олтейдом в ходе исследования процесса отбора событий для эфира. Эти институциональные источники информации ориентируются на график выхода новостей ведущих телеканалов, поставляя новости непосредственно перед началом трансляции, исходя из известного психологического факта – больше шансов быть актуализированным имеет то событие, которое попало на информационную ленту незадолго до выхода программы в эфир, причем шансы увеличиваются, если это событие легко визуализируется.

Охарактеризовав нынешнее состояние медиа как эру постжурналистики, Д. Олтейд и Р. Сноу замечают: «За некоторыми исключениями, это больше не индивидуальная творческая работа журналистов, которая

---

<sup>66</sup> Altheide D.L. Qualitative Media Analysis. Qualitative Research Methods. N. Y., 2002. P. 18.

дает нам “новости мира”, а скорее стандартные шаблоны, установившиеся практики и типичные действия, посвященные телепредставлению событий, где доминируют наглядность, визуальная выразительность»<sup>67</sup>.

Итак, формат является первым ограничителем, который требует конструирования информации. Но столь же важным требованием является разнообразие, поэтому новости формируются в комплекс, получивший название *повестки дня* (agenda) – установление нескольких актуальных тем (как правило, от 5 до 7). Это второй ограничитель, навязывающий общественному мнению понятийные схемы протекающих в мире процессов, самые значимые из которых и фиксируются в повестке дня. Более того, само общественное мнение оказывается состоящим из таких схем, различные конфигурации которых выдвигаются на первый план, становясь актуальными темами дискуссий и обсуждений. В сознание аудитории «впечатываются» именно схемы («не что думать, о а чем думать» – так формулируется смысл повестки дня), относительно которых формируются мнения, сводящиеся в конце концов к щелчку переключателя в мозгу – «за» или «против». Не вдаваясь в детали скажу, что процесс формирования повестки дня полезен для обеих сторон, участвующих в нем: государственных чиновников и политиков, с одной стороны, и «контролеров» внутри медиа, симбиоз, в котором ведущая роль принадлежит государству.

Весьма интересен возникающий в условиях медиатизации феномен «*спирали молчания*», выдвинутый и проанализированный немецкой исследовательницей Э. Ноэль-Нойман<sup>68</sup>, как стремления людей не артикулировать (скрывать) свою точку зрения, если она не совпадает с господствующей, общепринятой. Раскручивание спирали молчания – вина современных медиа, сужающих тем самым возможности артикуляций не господствующих взглядов, поскольку шансы несообщаемого стать частью действительности, воспринимаемой современниками, т.е. фактически существующей для современников, минимальны. В основе спирали молчания – отмеченный еще А. де Токвилем таящийся в глубине человеческого существа «страх перед изоляцией», которой люди «боятся больше, чем ошибки, в результате они присоединяются к большинству, хотя

---

<sup>67</sup> Altheide D.L., Snow R.P. Media worlds in the postjournalism era. N. Y., 1991. P. 52.

<sup>68</sup> Noelle-Neumann E. Öffentliche Meinung. Die Entdeckung der Schweigespiral. Ullstein Verlag, 1989 (рус. пер.: Ноэль-Нойман Э. Общественное мнение. Открытие спирали молчания. Пер. с нем. М.: Прогресс-Академия; Весь Мир, 1996).



думают иначе»<sup>69</sup>. Ныне «боязнь остаться в одиночестве» подпитывает так называемое «плюралистическое незнание» (pluralistic ignorance), описанное американскими психологами Г. О'Горманом и С. Гэри<sup>70</sup>. Смысл его в том, что «население заблуждается относительно населения», иными словами, большинство людей ошибается в своем суждении относительно мнения других людей: я не понимаю, что происходит, но предполагаю, что остальные это понимают. И эта ошибка мультиплицируется теми же медиа в общественном мнении относительно общественного мнения. К тому же в массовой демократии = современном медиатизированном обществе явно нарастает тенденция к элитизации общественного мнения, в том числе и благодаря медиа, транслирующих в своих сообщениях преимущественно точки зрения представителей истеблишмента, тогда как «массовое» общественное мнение населения находит свое отражение по большей части в препарированных результатах опросов.

Каким образом медиа достигают желаемого результата? Во-первых, в силу объективной уникальности их положения: ведь кроме них не существует другого посредника (буквальный смысл латинского слова *media*) между реальностью и обществом, которое получает сведения о происходящем именно из медийных источников. Но есть столь же объективные социально-психологические основы этого состояния дел, а именно особое свойство современных медиа, прежде всего телевидения – *иммерсивность*, т.е. создание эффекта присутствия (и сопричастия) происходящему на экране, что и означает фактически создание новой реальности. Именно об этом писали Д. Олтейд и Р. Сноу: «...медиа влияют на процесс конструирования социальной реальности таким образом, что социальный порядок становится коммуникативным порядком»<sup>71</sup>.

Еще одно средство, «работающее» на медиа, – фрейминг (*framing*) как техника представления новостей в соответствии с уже имеющимися в сознании адресата фоновыми знаниями, т.е. как «распространенный механизм управления вниманием аудитории»<sup>72</sup>. Второе значение поня-

---

<sup>69</sup> Tocqueville A. de. *L'Ancient regime et la revolution* (рус. пер.: Токвиль. Старый порядок и революция / пер. под ред. проф. Московского ун-та П.Г. Виноградова. 5-е изд. М.: Типо-литография В. Рихтер, 1911. С. 182).

<sup>70</sup> O'Gorman H., Garry S.L. Pluralistic Ignorance – A Replication and Extension // *Public Opinion Quarterly*. 1976. Vol. 40. P. 449–458.

<sup>71</sup> Altheide, D., Snow P. *Media Logic and Culture: Replay to Oakes* // *International Journal of Politics, Culture, and Society*. 1992. Vol. 5. No. 3. P. 466.

<sup>72</sup> В основании этого процесса лежит понятие «фрейма», предложенное почти одновременно специалистом по искусственному интеллекту Марвином Минским в работе

тия связано с восприятием аудиторией новостей и сюжетов в рамках знакомых контекстов<sup>73</sup>. Наиболее известные работы по фреймингу, принадлежащие перу Роберта Энтмана<sup>74</sup>, были посвящены проблеме контекстуализации сюжетов новостей в сознании зрителей и в определенном смысле противостояли подходу в терминах «повестки дня». Способ «фреймирования» событий в медиа может стимулировать появление специфического восприятия событий какой-то конкретной аудиторией, хотя традиционно высокий и постоянный интерес к персонификации сообщений и личным историям сохраняется. Однако практически все исследователи едины во мнении, что результатом фреймирования оказывается максимальное упрощение содержания новостей, тем самым маскирующее действительно важные и острые проблемы. «Заданность» восприятия информации усиливается использованием *прайминга* (priming) – показ любого сюжета в час пик (с 19–20 до 23 часов), когда у телевизионных экранов собирается максимальное количество зрителей, свидетельствует о его особой значимости и важности, косвенно усиливающимся и самой высокой стоимостью рекламных пауз в этот период.

## Медиасобытия (media events): скандал и война

Особое внимание привлекает исследование специфического телевизионного жанра – медиасобытий, начало изучению которых было положено американскими исследователями Глэдис Энджел Лэнг и Куртом Лэнгом в 1952 г., когда телевидение стремительно завоевывало Америку

---

«Фреймы для представления знаний» (1974) (рус. пер.: М.: Энергия, 1979) и социологом Ирвином Гофманом в труде «Анализ фреймов: эссе об организации повседневного опыта» (1975) (рус. пер.: М.: Ин-т социологии РАН, 2003). Если для Минского фрейм – структура знаний для представления стереотипной ситуации, то у Гофмана он – процедурное знание («знание как»), не осознаваемое субъектом – он «просто знает»; в качестве лексических эквивалентов фрейма выступают рамка, схема, план, шаблон, сценарий, гештальт, прототип.

<sup>73</sup> Весьма интересны проведенные отечественным социологом В.С. Вахштайном исследования фреймов телепросмотра в зависимости от степени вовлеченности в процесс. См.: Вахштайн В.С. *Социология повседневности и теория фреймов*. СПб: Изд. Европейского ун-та в Санкт-Петербурге. 2011. С. 225–254.

<sup>74</sup> Entmann R. Reporting environmental policy debate: the real media biases // *Harvard International Journal of Press/Politics*. 1996. No. 2 (4). P. 32–51.

ку<sup>75</sup>. Лэнги, в то время аспиранты-социологи в Университете Чикаго, участвовавшие в семинаре Тамотсу Шибутани, посвященном поведению толпы, провели исследование поведения людей, непосредственно участвовавших во встрече героя Тихоокеанской войны генерала Дугласа Маккартура на улицах города, и зрителей, наблюдавших репортаж по телевизору. А признанными авторитетами в этой области являются Элия Кац и Даниел Дайан, которые в 1992 г. и предложили термин «медиасобытие»<sup>76</sup>.

Чрезвычайно интересно проследить развитие представлений о медиасобытиях, как они понимались с интервалом в 50 лет. И такая уникальная возможность представлена публикацией статьи Элии Каца и Даниела Дайана об исследовании Лэнгов, опубликованной в 2003 г.<sup>77</sup>

Что увидели молодые люди в 1952 г. в интерпретации Каца и Дайана?

1. Их поразило, что ТВ придавало пестроту и разнообразие событиям, которые при непосредственном наблюдении казались аморфными, серыми, достаточно скучными. Телерепортер вербальным комментарием придавал событию непрерывность, камеры играли с планами и фоном. А сами участники событий в это время переминались с ноги на ногу и изредка тянули шею. Из скучной реальности ТВ создавало *драму*.

2. Они были удивлены тем, насколько ТВ искажает реальные события, преувеличивая количество явившихся и степень их включенности в празднование; толпу показывали возбужденной и полной энтузиазма, создавая иллюзию постоянного приветствия, камера выхватывала из массы действительно энергичные лица, объединяя их и опуская все остальные.

Лэнги сумели увидеть и каталогизировать элементы медийной селективности, успешно используемые и сегодня. Во-первых, технологическое преувеличение – команда операторов путем размещения камер и их включения / выключения достигает желаемых результатов; во-вторых, комментарии, в ходе которых реальность приобретает вербальную структуру и значение; в-третьих, реорганизация «реального мира» в целях соответствия формату, и, наконец, попытка удовлетворить ожидания зрителей.

---

<sup>75</sup> Lang K., Lang G.E. The Unique Perspective of Television and its Effects: A Pilot Study // American Sociological Review. 1953. No. 18. P. 3–12.

<sup>76</sup> Dayan D., Katz E. Media Events. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992.

<sup>77</sup> Katz E., Dayan D. The Audience is a Crowd, the Crowd is a Public: Latter-Day Thoughts on Lang and Lang's "MacArthur Day in Chicago" // Canonic texts in media research: are they any? should there be? how about these? / ed. by E. Katz et al. Polity Press, 2003. P. 212–136.

3. Лэнги были разочарованы тем, что ТВ не давало контекста события. Если зрителям на месте события было все равно, почему Макартур здесь, то телезрители не получали нужной информации<sup>78\*</sup>.

4. ТВ ограничивалось демонстрацией приветствий со стороны встречавших, что низводило его на роль соучастника в энтузиастических проявлениях общественного мнения, означая фактически принятие им одной из сторон в политическом конфликте, а именно стороны «ястребов» в набиравшей силу «холодной войне». Если наблюдатели «на сцене» (на улицах Чикаго) могли конструировать собственное мнение, обмениваясь репликами с соседями, то телезрители оказывались во власти ТВ, повторяя уже на уровне межличностной коммуникации воспринятые ими односторонние и некритические утверждения, которые не просто затемняли реальное положение дел, но выхолащивали из события его реальный смысл. Не случайно впоследствии Лэнги обратили особое внимание на этот аспект медиасобытия, обратившись в переработанной в 1968 г. версии статьи к таким понятиям социальной психологии, как «плюралистическое незнание» и «спираль молчания».

5. Лэнги отмечали отдаленное воздействие медиасобытий на политику, когда одностороннее и некритическое отражение сиюминутных мнений влияет на принятие значимых политических решений.

Эти основные, отмеченные ими особенности освещения событий с помощью телевидения сохранили и преумножили свою значимость за прошедшие десятилетия, что подтвердили и исследования Э. Каца и Д. Дайана. То, что наблюдали Лэнги, представляет собой особый вид ритуального события – церемониал, в ходе которого происходит отделение его участников от мира повседневности и превращает («фреймирует») их в живое воплощение ролей. Церемониал инаугурации создает президента, церемониал присяги создает солдата, присуждение ученой степени переводит человека в другой социальный статус.

Высока ценность специфического типа медиасобытия – *скандала*: всегда ошеломляющей, а потому привлекающей особое внимание новости, усиливающей резонанс и резко оживляющей медийную сцену. Суть

---

<sup>78</sup> \* На деле, это был самый главный вопрос, поскольку в нем и была суть политической игры: президент Трумен освободил генерала Макартура от должности командующего американскими силами в Корейской войне из-за его жесткой и бескомпромиссной политики противостояния северокорейским вооруженным силам и поддерживавшим их отрядам китайской Народно-освободительной армии. Для победы в войне генерал был готов применить против Китая атомное оружие.

скандала – нарушение *норм*, прежде всего моральных (как, собственно, и правонарушения, которые, как правило, проходят под рубрикой «криминальных новостей»), причем в последнее время особое внимание в этом контексте отводится нарушениям норм политкорректности (*political correctness*), что исключает возможность понимания и извинения (нарушитель этих принципов массовой демократии достоин только стигматизации). Ценность скандала столь высока потому, что один скандал может породить его дальнейшее развитие и расширение путем столкновения мнений по поводу первого, обеспечивая тем самым заполнение информационного пространства и наращивание активности системы медиа.

Скандал как демонстрация ненадлежащего поведения несет на себе все характерные черты и, главное, последствия ритуального действия. Его герой (героиня или герои) превращаются из, как правило, уважаемых членов общества в «лиминалов» (следуя терминологии В. Тэрнера), переживая все унижения, связанные с падением статуса (достаточно вспомнить случай бывшего руководителя Всемирного банка Доминика Стросс-Кана). Как правило, раздувание скандального события, превращение его в ранг всемирно-исторической новости (это не преувеличение, ибо в условиях глобального характера медиа локальные новости практически элиминируются из этого потока) осуществляется с помощью одного из наиболее действенных методов расследовательской журналистики – разоблачения (*expose*). Обновление, которое переживают участники ритуалов перехода, в случае медийного скандала, скорее всего не наступает, если только речь не идет о «звездах», чью известность это лишь усиливает.

Освещение в медиа скандалов как *отобранных* нарушений моральных норм, как правило, порождает сильное чувство общей растерянности и возмущения: «Как мог такой человек так поступать!», которые парадоксальным образом усиливают значение нарушенной нормы: скандализация отдельных случаев ведет к недооценке распространенности подобного поведения, привлекая внимание к самой нарушенной норме. Важно, что информация из медиа, в отличие от навязываемых моральных проповедей, нередко вызывающих чувство отторжения, предоставляет каждому свободно прийти к выводу: так нельзя (недостойно) поступать, что и означает косвенное подкрепление нарушенной виновником скандала нормы.

Завершая по необходимости беглое рассмотрение медиасобытий, невозможно не сказать хотя бы несколько слов о таком явлении, как война,

которую отнюдь не случайно обозначают как «*мать всех медиа*»<sup>79\*</sup>. Хотя журналисты неохотно в этом признаются, но война – лучшая тема для медиа: постоянно транслируются новости, затрагивающие всех. Не случайно войска в современных войнах высаживаются в прайм-тайм. Зрители наблюдают за этим в прямом эфире, находясь в то же время в безопасности.

Современные войны можно представить как информационно-теоретический эксперимент по преобразованию человека в инженерно-техническую проблему, как своеобразную попытку его расколдовывания. Задачу оптимизации среды человека в потоке данных взяла на себя новая отрасль научного знания – эргономика, возникшая в ходе Второй мировой войны как *human factors engineering*, т.е. инженерное искусство тем человечнее, чем меньше человеческих жертв требуют эксперименты по оптимизации, в том числе политической.

Специфика отражения этого феномена в медиа лучше всего иллюстрирует работа военной цензуры в отношении журналистов и их деятельности во время первой войны в Персидском заливе в 1991 г. По требованию военных представители различных СМИ вынуждены были работать в «командах» с целью исключить распространение «спорных» материалов и ограничить «несанкционированный доступ» журналистов в места боевых действий. Параллельно реальным боевым действиям развернулась битва за рейтинг между этими СМИ, решающим условием которой было нахождение журналистов в зоне военных действий, а следствием – согласие на цензуру репортажей военными властями. Цензура могла действовать только по правилам массмедиа: содействовать созданию желаемых конструкций и исключать независимую информацию (которую и без того негде было получить). Поскольку война инсценировалась как едва ли не важнейшее в то время медиасобытие, а репортажи с соответствующими комментариями одновременно служили и военным целям, то запрет на них мог бы привести к тотальному информационному коллапсу с непредсказуемыми последствиями. Поэтому от цензуры требовалось лишь обеспечивать информационную потребность медиа для постоянного продолжения вещания.

В результате все СМИ демонстрировали войну как высокотехнологичную операцию, в которой союзники наносили удары с воздуха при помощи «умного» оружия с хирургической точностью, поэтому аудито-

---

<sup>79</sup> \* Перифраз, использующий принадлежавшее Саддаму Хусейну метафорическое обозначение первой войны в Персидском заливе как «матери всех войн».

рия получала очень «чистую» войну, в которой использовались только новейшие технологии, реальные последствия применения которых, прежде всего жертв среди мирного населения, публика не видела. Только после завершения военных действий выяснилось, что высокотехнологичное оружие составляло всего 7% вооружений, использовавшихся во время войны в Заливе, а 40% «умных» ракет поражали не заданные цели, а населенные пункты, в результате чего до четверти потерь с иракской стороны составило гражданское население<sup>80</sup>. Один из журналистов Би-Би-Си сказал по этому поводу: «Почему-то мы многого из этого не видели».

На деле, медиа усвоили информационные уроки вьетнамской войны, когда показы по телевидению жертв напалма, вызвавшие бурю протестов во всем мире, лишили американцев возможности довести войну до конца<sup>81\*</sup>: та же самая военная машина во время первой войны в Персидском заливе весьма удачно презентировала отобранные видео-сюжеты как доказательство возможности якобы бескровной войны в стиле high tech. Поэтому с достаточно большой долей вероятности можно предположить, что происходившее в Ираке выглядело так именно потому, что так и *должна* выглядеть современная война, представленная в формате медиа.

То, о чем говорилось выше, – это позитивное, сакрально-литургическое описание и ритуализация общества (по Э. Дюркгейму – положительные ритуалы), тогда как скандал и девиация (нарушение политкорректности) – ритуал обращения с вторжениями неизвестного, невиданного, страшного и нежелательного, т.е. ритуалы отрицательные. Это, с одной стороны, способы описания и понимания этого страшного, что, в рамках социальной феноменологии А. Шюца, выступает в виде ритуалов нормализации. С другой стороны, это как бы «снижение» монолитически-литургических официальных медиа и превращение социальной жизни в карнавальную инверсию – здесь особую роль играют независимые каналы телевидения, а также другие экранные медиа – Интернет и блоги.

---

<sup>80</sup> Kellner D. The Persian Golf TV War, Boulder, CO: Westview Press, 1992.

<sup>81</sup> \* Коммуникация в условиях кризиса считается ключевой проблемой со времен вьетнамской войны, показом страшных деталей которой телевидение травмировало американскую нацию, принеся страдания жертв напалма в жилые дома и квартиры. Коммуникационный кризис обострился до степени коммуникационной катастрофы, которая подготовила военное поражение.

Основная идея ритуального характера медиасобытий заключается в демонстрации принципиального положения: телевизионные передачи крупномасштабных событий, в частности, пример торжественной встречи генерала Макарура в Чикаго, военных парадов, Олимпийских игр, государственных визитов, крупных политических акций, например, инаугурации, представляют собой «изъятия» из течения обыденной жизни и объединяют членов общества в некое коллективное целое, превосходящее и нивелирующее индивидуальные различия. И здесь мы подходим к главному моменту – к вопросу о том, каковы цель и значение медиаритуалов в современном обществе.

### **Заключение: под чарами медиа**

Вопрос о ритуальной роли медиа имеет довольно длинную историю. Еще в 70-е годы прошлого века американский исследователь Герберт Ганс отстаивал точку зрения, согласно которой производство новостей в США служит постоянному утверждению фундаментальных культурных ценностей американской цивилизации, т.е. новости так объясняют события, что за этим всегда стоят эти базовые ценности<sup>82</sup>. Позиция Ганса вызвала масштабное обсуждение. Наиболее влиятельной оказалась точка зрения, выработанная в рамках Бирмингемского центра исследований культуры во главе со Стюартом Холлом еще в 70–80-е годы, согласно которой новостное изображение событий всегда несет на себе отпечаток некоего первоначального понимания, которое вольно или невольно вкладывают в него журналисты; это понимание представляет собой не что иное, как отражение взглядов политической и экономической элиты (Холл с коллегами в масштабном исследовании позиций британских СМИ в изображении роста преступности в 70-е годы прошлого века убедительно показали, что их деятельность имплицитно была направлена на расширение власти государства для подавления направленных на подрыв его мощи акций)<sup>83</sup>.

Позже – в середине 90-х годов – возобладала точка зрения, согласно которой политический контроль над СМИ значительно более фрагментарен, чем это может показаться. Стоящие на этой позиции исследовате-

---

<sup>82</sup> Gans H.J. *Deciding What's News*. L.: Constable, 1980. P. 36–69.

<sup>83</sup> Hall S. et al. *Policing the Crisis*. L.: Macmillan, 1978.



ли показывают, что возможность определять смысл и значение новостей всегда является предметом своеобразного торга между членами различных элит, с одной стороны, и медиа – с другой; результат этого торга никогда не предопределен заранее и возникает как компромисс в ходе переговоров<sup>84</sup>.

Учитывая характер и роль современных медиа в обществе, не будет преувеличением говорить о структурирующей и социализирующей их функции: они задают границы нашего общего мира и формируют основы человеческого существования. Демонстрируя возможные типы поведения, акцентируя внимание на нежелательном (неодобряемом), которое всегда *негативно санкционируется* (иначе оно не стало бы темой сообщения), медиа выступают как своеобразный учитель «правильной жизни» в мире, представляющем собой довольно жестко структурированную систему, одним из важных элементов которой являются медиаритуалы.

Возникает законный вопрос: а что, в таком случае, остается на долю института первичной социализации? Остается сам процесс социализации, однако массовое тиражирование образцов, их латентно обязательный характер (см. выше на примере скандала, усиливающего норму), обеспечивает медиа роль одной из основных скреп общества. Яснее, чем другие медиа, телевидение показывает, чего хотят люди: наблюдать, будучи сами не наблюдаемыми (невидимыми), как наблюдают другие. Удовлетворяя это желание, медиа служат социализации взрослых! Массмедиа предлагают каждому искателю самотождественности критерии самооценки и показывают каждому, кто не уверен в собственном вкусе, мировые стандарты вкуса. Именно об этом пишет С. Ливингстон, одна из наиболее видных аналитиков, исследующих воздействия медиа на социальные процессы: «...формирование идентичности полностью медиатизировано и фреймировано миром моды, музыки, разнообразных стилей жизни»<sup>85</sup>.

Медиа – постоянный спутник человека со времен раннего модерна. В чем смысл и значение этого постоянного взаимодействия? Лапидарно это можно выразить так: обращение к медиа имеет глубинный смысл

---

<sup>84</sup> См., например: Schlesinger P. From production to propaganda // *Media, Culture and Society*. 1989. No. 11. P. 283–306; Ferguson M. (ed.) *Public Communication: The New Imperatives*. L.: Sage, 1990; Glasgow University Media Group: *Getting the Message*. L.: Routledge, 1993; Deppa J. et. al. *The Media and Disasters: Pan AM 103*. L.: Fulton, 1993; Schlesinger P., Tumber H. *Reporting Crime*. Oxford: Clarendon Press, 1994.

<sup>85</sup> Livingstone S. *Audience and publics: when cultural engagement matters for the public sphere*. 2<sup>nd</sup> ed. Intellect Books, 2005. P. 167.

*приобщения к трансцендентному*, в данном контексте – к обществу. Другими словами, общение человека с медиа носит ритуальный характер, что в свое время отметил уже Г.В.Ф. Гегель, уподобив чтение по утрам газеты утренней молитве.

Массмедиа для современного человека заменяют мифы в качестве горизонта мира. Мир и все, в нем происходящее, становится известным людям благодаря медиа, которые и осуществляют для нас предварительный отбор того, что имеет место быть, результатом чего становится абсорбция неуверенности (на социологическом жаргоне), иными словами, производство лавины фактов. Можно сделать следующий вывод: массмедиа – это *индустрия реальности* современных обществ, а потому нередко изображение в медиа само есть событие, о котором сообщают массмедиа.

Для зрителя как пассивного наблюдателя телевизионный экран оказывается излучающим ту же гипнотическую магию, что и костер первобытной орды, отвлекающий от проблем и охраняющий от угроз внешнего мира. Вот как описывает гипотетическую ситуацию возвращения неандертальца в современность немецкий ученый: «Мы оба сидим сжавшись, самозабвенно пережевывая пищу и уставившись в магическое мерцание как под гипнозом. Мы дома. Истории начинаются»<sup>86</sup>. Историю этих историй рассказал фильм Стенли Кубрика «2001. Космическая одиссея», который начинается констатацией прямой связи между высокой технологией и первобытной ордой. Современная электронная орда тоже испытывает желание отвлечься от внешнего мира. Да и всемирные новости ведут к такой тотальной концентрации, которая переходит в полное расслабление. Поэтому для телевизионного просмотра решающую роль играет не коммуникативная, а экспрессивная компетенция: все ли правильно воспринимается.

В этом контексте возникает и вопрос о функциональной роли в этом процессе журналистов, более широко – медийщиков, т.е. всех, обеспечивающих функционирование этой подсистемы общества. Практически одновременно с возникновением первого массового медиа – газет – начинает формироваться представление об особой роли журналистов в обществе как «четвертой власти». Ныне наблюдается формирование в журналистском сообществе новой функциональной роли – публичного эксперта<sup>87</sup>.

---

<sup>86</sup> Hansjorg Schertenleib, *Televisionen // Filmbulletin*, Heft 4. 1985. S. 50.

<sup>87</sup> См. подробнее: Черных А.И. Журналистика и публичная экспертиза // Социологический журнал. 2010. № 4. С. 91–112.

Однако, учитывая характер деятельности медиа – приобщения индивида к обществу, т.е. фактически ритуальную функцию, и вспомнив о специфике ритуала, обязательно предполагающего выделение специальной группы руководящих процессом и осуществляющих контроль правильности исполнения, можно отнести медийщиков в широком смысле именно в *жрецам* (пожалуй, это даже привлекательнее звания эксперта).

В заключение я помещаю таблицу, в которой хотела бы подытожить высказанные выше соображения о ритуалах применительно к современным медиа. Обнаружились два типа подхода, соответствующие двум типам понимания ритуала. И оба подтверждают понимание медиарботников как жрецов и колдунов в современном якобы безрелигиозном мире.

Тип ритуала	По Дюркгейму, служение «высшему существу», высшему внечувственному объекту – обществу	По Фрезеру и другим, совершение определенных ритуально значимых действий для получения желаемого результата
Цель ритуала	Поддержка общества как целого, общества как реальности <i>sui generis</i>	Имплементация определенных доктринальных содержаний, побуждение к определенного рода действиям
Объект ритуального воздействия	Каждый индивид как член общества	Каждый индивид как потребитель медиа
Содержание ритуального действия	Производство и потребление медиа	Поддержание «формата», выработка «повестки» и т.п. формы «внутримедийной» работы
Аналоги на ранних этапах жизни человеческого сознания	Религия	Магия

**Chernykh, A.** Rituals in a Mediatized Society : Working paper WP14/2012/03 [Text] / A. Chernykh ; Higher School of Economics. – Moscow : Publishing House of the Higher School of Economics, 2012. – 56 p. – 50 copies.

An analysis of modern society permeated by media, is conducted using the concept of ritual and in terms of etnometodological approach and represents an attempt to answer the crucial question: What are the cognitive structure and the rules of “creation” of the observed orders of events mass media broadcasts to us – media consumers. Author moves in two main directions: first, the analysis of organized production system of the constant reproduction of media contents based on the transmission model and the distinction between information/noninformation and, secondly, the consideration of the modes of perception of media messages by the audience resulting in a shared experience, which is a product of implementation of a ritual or expressive model. In general this means the exposition of the ritual nature of modern media.

*Key words:* mediatisation, myth, rituals, media system, media rituals, institutions, media events, framing.

This study was carried out within “The National Research University Higher School of Economics’ Academic Fund Program in 2010–2012, research grant No. 10-01-0009 “Media Rituals”.

*Препринт WP14/2012/03*

*Серия WP14*

*Политическая теория  
и политический анализ*

Черных Алла Ивановна

**Ритуалы в медиатизированном обществе**

Зав. редакцией оперативного выпуска *А.В. Заиченко*  
Технический редактор *Ю.Н. Петрина*

Отпечатано в типографии  
Национального исследовательского университета  
«Высшая школа экономики» с представленного оригинал-макета  
Формат 60×84  $\frac{1}{16}$ . Тираж 50 экз. Уч.-изд. л. 3,2  
Усл. печ. л. 3,2. Заказ № . Изд. № 1506

Национальный исследовательский университет  
«Высшая школа экономики»  
125319, Москва, Кочновский проезд, 3  
Типография Национального исследовательского университета  
«Высшая школа экономики»  
Тел.: (499) 611-24-15