

БЕЛОРУССКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

ЦЕНТР ПРОБЛЕМ РАЗВИТИЯ ОБРАЗОВАНИЯ

**НАУЧНО-МЕТОДИЧЕСКОЕ
ОБЕСПЕЧЕНИЕ
УНИВЕРСИТЕТСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ
ИСТОРИЯ И ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ**

**Материалы
Международной научно-практической
интернет-конференции**

Минск, 26–27 октября 2017 г.

Минск
Издательский центр БГУ
2017

УДК 378(06)
ББК 74.48я431
Н34

Редакционная коллегия:
В. В. Самохвал (ответственный редактор);
Л. И. Мосейчук, А. В. Барченко, И. Е. Осипчик

Рецензенты:
доктор психологических наук профессор *Я. Л. Коломинский*;
кандидат социологических наук доцент *М. Г. Волнистая*;
кандидат педагогических наук *М. В. Кудейко*

Научно-методическое обеспечение университетского образования:
Н34 история и перспективы развития : материалы Междунар. науч.-практ.
интернет-конф., Минск, 26–27 окт. 2017 г. / Белорус. гос. ун-т, Центр
проблем развития образования ; редкол. : В. В. Самохвал (отв. ред.)
[и др.]. — Минск : Изд. центр БГУ, 2017. — 219 с.

ISBN 978-985-553-477-9.

Представлены тексты, отражающие многообразие точек зрения по актуальным вопросам, связанным с научно-методическим обеспечением высшего образования.

Предназначено для менеджеров образования, преподавателей, методологов, аспирантов.

УДК 378(06)
ББК 74.48я431

ISBN 978-985-553-477-9

© Оформление. РУП «Издательский центр БГУ», 2017

РИТУАЛЬНОЕ СОПРОТИВЛЕНИЕ : К ВОПРОСУ О КОММУНИКАТИВНЫХ УСЛОВИЯХ ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫХ ИЗМЕНЕНИЙ

Полонников А. А.

Центр проблем развития образования БГУ, Минск

В центре внимания статьи находится коммуникативный ритуал, который рассматривается как одно из условий блокировки трансформаций образования. Предполагается, что ритуальная коммуникация опирается на ограниченный лингвистический код, обеспечивающий воспроизводство сложившихся дидактических отношений. Выдвигается гипотеза, согласно которой изменения их порядка связаны с утверждением в учебной коммуникации расширенного лингвистического кода. Обращение к расширенному кодированию позволит участникам обучения проблематизировать коммуникативный ритуал, действовать как субъекты, способные конструировать и развивать дидактические условия. Смена кода – это смена средств, создающих образовательную реальность индивидов.

Ключевые слова: гипостазирование, реификация, коммуникативный ритуал образования, ритуальная символизация, ритуальное принуждение, ритуальное кодирование, ограниченный лингвистический код, расширенный лингвистический код.

RITUAL RESISTANCE: ON THE ISSUE OF COMMUNICATIVE CONDITIONS FOR EDUCATIONAL CHANGES

Poloinnikov A. A.

Education Development Center BSU, Minsk

The article focuses on a communicative ritual which is considered to be one of the conditions for blocking education transforma-

tions. It is assumed that ritual communication is based on a restricted linguistic code that provides a reproduction of the current didactic relationships. A hypothesis is put forward, according to which their changes are due to the appearance of an extended linguistic code in the learning communication. Addressing an extended encoding will enable the participants of learning to make a communicative ritual problematic, as well as to act in the capacity of subjects capable of designing and developing didactic conditions. A code change is understood as the change of the means creating individuals' education reality.

Keywords: hypostasing, reification, communicative ritual of education, ritual symbolization, ritual compulsion, ritual encoding, restricted linguistic code, extended linguistic code.

*Порядок, банальнейшее из человеческих
установлений, по сути, является болезнью,
которой следует сопротивляться.*

Теодор Рётке

Введение

Эта статья посвящена интригующей теме – образовательному ритуалу. Но тема в ней, при всех ее несомненных достоинствах, лишь повод, условие высказывания, в то время как само высказывание – действительно обсуждаемый предмет. Что же является его объектом, если таковым считать то поле проблем, с которым имеет дело научный поиск? В методологическом дискурсе гуманитарных наук этот объект сообразуется с такими феноменами как гипостазирование и реификация¹. В исследованиях российского философа Л. А. Микешинной онтологизация (наделение бытийным статусом умозрительных сущностей), а также их овеществление (приписывание эмпирических характеристик) выступают необходимой составляющей научного поиска, его ключевым конститутивным условием. Однако, заключает Микешина, гипостазирование и реификация не являются исключительно научными атрибутами,

1. В этой статье мы принимаем различие Л. А. Микешинной того, что «гипостазирование – это утверждение о реальном существовании того, что зафиксировано в понятии, реификация – это утверждение о его предметной (вещественной) форме» [15, с. 47].

сам «процесс конструирования социальной реальности имеет в своих когнитивных истоках гипостазирование и реификацию» [15, с. 52]. Не избежал этой участи и ритуал – излюбленный предмет внимания культурных антропологов и этнографов. В дескриптивных процедурах ученых он обрел плоть и кровь, оформил научную оптику, а его образ, попав в тираж литературы, искусства, средств массовой информации, приобрел вполне достоверные черты.

Нас в данном случае будет интересовать не столько судьба научных исследований, которые сегодня в той или иной степени уже согласились с постулатом Р. Рорти о том, что истина выступает атрибутом дискурса, а не мира [16, с. 24], сколько образование, создаваемое и репродуцируемое в актах коммуникации и образовательного семиозиса в целом. В нем, по нашему предположению, часто происходит так, что научное знание, составляющее учебный контент (тексты учебных пособий, высказывания преподавателей, электронные сообщения), становится условием формирования разделяемых образовательным сообществом реифицированных и гипостазированных убеждений, форм социальных отношений и самоотношений². В результате разного рода гуманитарные феномены начинают функционировать в восприятии и деятельности людей как независимые от их усилий сущности, блокируя у их носителей чувствительность к многообразию человеческих практик, формированию убеждения в том, что существующий образовательный опыт является закономерным и единственно возможным.

Это обстоятельство делает насущной встраивание в образовательные процессы дереифицирующих и дегипостазирующих процедур. Однако их устройство и способ использования далеко не очевидны. В этой работе будет осуществлена попытка поиска средств ослабления реифицирующего и гипостазирующего действия текста. Речь идет не о внешнем тексте (чем-то), а о том, который сейчас возникает на экране монитора его автора. С этой точки зрения опыт данного письма есть попытка текстуального самоэкспериментирования, о результатах которого или условиях его постановки разговор еще впереди.

Ритуал как дискурс

Базил Бернштейн как-то заметил в связи с образовательными практиками, что в объяснении нуждаются «не их различия в разных обществах, но их поразительное сходство. Самой выдающейся характеристикой образовательных принципов и практик является их поразительное и ошеломляющее единообразие, не зависящее от господствующей

2. С точки зрения социальных феноменологов, «сама идентичность (или целостное Я) – как своя собственная, так и других людей – может быть реифицирована. И тогда происходит полная идентификация индивида с социально предписанными типизациями» [2, с. 150].

идеологии» [3, с. 207]. Согласие с описанием Бернштейна отсылает нас к исследованию обстоятельств этого единства, поиску средств, способных осветить условия этой «ошеломляющей» общности³. Обратимся в этой связи к такой апробированной в культурологии категории как ритуал, с помощью которого ученые описывали феномены социальной гомогенизации, и попытаемся приспособить его к нашим задачам.

В данном изложении мы будем исходить из противопоставления ритуала событию, наделяя событие смыслами сингулярности, уникальности, катастрофичности, разрыва преемственности, а ритуал – значениями повторяемости, типичности, регулярности и преемственности. Эти характеристики как нельзя лучше подходят для ассоциирования ритуала с процессом образовательного воспроизводства.

В эпицентре нашего описания ритуала разместим категорию «социальное действие». «Социальное» в этом словосочетании будет означать то, что «обобщение общественного сознания [выступает] центральным моментом ритуального процесса» [1, с. 419], то, что его основная функция заключена в «социальной интеграции, упорядочивании и организации» [14, с. 155]. Социальность в этом разумеении будет связана с отказом от телеологической трактовки действия, эксплуатирующей метафорику субъект-объектных отношений, и приближением к тропике субъект-субъектных взаимодействий, когда члены социальной группы ориентируют свои действия на общепринятые ценности. В этом случае в описании акцентируется ситуационный⁴ и нормативный⁵ аспекты. Данный

3. Хотим сразу отметить, что, соглашаясь с описанием Б. Бернштейна, мы все же осознаем, что оно не является отражением положения в образовании на-самом-деле. Данное описание – политический проект ученого, утверждающий ценность образовательной множественности и для этого нуждающийся в акцентировании «однообразности пейзажа» (аллюзия на Маяковского). Альтернативный проект, в свою очередь, станет описывать буйство образовательных различий и искать условия их «подведения под общий знаменатель».

4. Поведение и актуализация тех или иных форм поведения и субъективности участников являются функцией ситуации. Стремление вести отчет в анализе от личностных характеристик может привести к тому, что от нас ускользнет «значение того или иного исполнения для взаимодействия как целого» [11, с. 112].

5. «Нормы выражают существующее в какой-либо социальной группе согласие. Все члены группы, для которых имеет силу определенная норма, вправе ожидать друг от друга, что в определенных ситуациях они выполнят или откажутся от выполнения соответственно требуемых действий» [22, р. 128]. Однако, если у Хабермаса, создавшего концепт нормативного действия, ставка делается на достижение рационального взаимопонимания и согласия участвующих в интеракции лиц («... субъекты ищут взаимопонимания относительно ситуации действия с целью взаимосогласования своих планов действия, а следовательно, и своих действий. Центральное понятие интерпретации связано, в первую очередь, с выработкой способ-

акцент побуждает к рассмотрению образования в контексте самосохранения системы.

«Действенность» дескрипции «ритуала» мы насытим, с одной стороны, генетическими коннотациями, подчеркивающими нашу апелляцию к одной из версий ритуальных истоков⁶, а с другой – зафиксируем в этом понятии демонстративный момент, то, что ритуал реализуется **«прежде всего через деятельность – как «наглядно-практическую», так и «теоретическую»»** [18, с. 9]. Подчеркнем здесь момент визуализации, посредством которого ритуал создает порядок действий⁷. Оговорим, однако, что в нашей конструкции ритуала не любой порядок действий может быть трактован как ритуальный. «Действие называется ритуальным, если для него определяющей является не практическая необходимость, а символическая насыщенность. Практическое действие становится ритуальным, когда его начинают выполнять вне зависимости от того, необходимо ли оно с точки зрения здравого смысла [10, с. 23]. Так, например, ведомые полководцем войска, хотя и опираются в своих действиях на установленный порядок, не подчинены ритуальной форме, а выступают как стратегические действия⁸. В то время как танец племени перед охотой на мамонта являет собой чисто ритуальное поведение.

Прагматичность ритуала, на которую указывают многие исследования⁹, не должна вводить в заблуждение относительно характера этой прагматики. Для нашей модели ритуала существенно то, что основная задача ритуала «внутренняя», что прагматика ритуала – самоорганизация группы, поддержка

ных привести к согласию определений ситуации. В данной модели действия язык получает, как мы увидим, определяющее значение» [22, р. 129]), то в нашем описании согласование носит характер состыковки, координации высказываний друг с другом, что не предполагает сознательного отношения к языку. Скорее принятый в определенных ситуациях язык побуждает участников взаимодействия подстраиваться к нему.

6. Согласно этому описанию «действие определяет ритуал, а не догмат» [10, с. 26]; «По-видимому, лишь в ходе постепенного развития в недрах ритуала формировался язык, перенимая функции, исполнявшиеся ранее другими системами» [18, с. 23].

7. Ритуал – это стереотипная последовательность действий, которые охватывают жесты, слова и объекты, исполняются на специально подготовленных местах и предназначаются для сверхчувственных сил и существ в интересах и целях исполнителей [19, с. 51].

8. В стратегическом действии, отмечает автор этого термина Ю. Хабермас, «предполагается, что действующий субъект выбирает и рассчитывает средства и цели с точки зрения максимизации пользы или ожиданий пользы» [22, р. 128].

9. Б. Малиновский пишет о невозможности «вполне представить себе ритуальное действие вне контекста действия прагматического, которое заключено в ритуальном и сущностно с ним связано» [14, с. 33]; на прагматичность ритуала указывает В. Н. Топоров [18, с. 18] и К. Вульф [8, с. 87].

коллективной солидарности, установление прочной связи с традицией и обеспечение ее репродукции в настоящем. С ритуалом не должна связываться производственная продуктивность и изменения во внешней среде¹⁰. Как раз наоборот. Ритуальный цикл автономизирует ритуальную реальность, что делает его одним из ключевых условий образовательной стабилизации.

Принципиальное значение для конструируемой нами трактовки ритуала имеет та языковая игра¹¹, в которую ритуал включен. Что таких игр может быть не одна, хорошо иллюстрирует пример исследований русского филолога В. Н. Топорова. Анализируя культурологическую историю категории «ритуал», он отмечает, что в русскоязычном регионе «в 20–30-е гг. получила распространение и утвердилась как официальная и, следовательно, практически монополярная вульгарно-социологическая оценочная трактовка ритуала или как результата невежества, мракобесия, дикости. Подобная трактовка должна расцениваться решительно отрицательно» [18, с. 9]. Реконструируя понятие «ритуал», Топоров обнаруживает в его значении живительные истоки последующих культурных форм¹², потенциал и механизм их обновления¹³.

Для Топорова, участвующего в языковой игре, которую мы бы могли сейчас условно назвать «реабилитацией репрессированных культурных смыслов», важно не просто акцентировать в содержании ритуала некоторые позитивные содержания, но создать в целом контекст позитивности, минимизируя или исключая вообще любые негативные денотации и коннотации.

Однако, если языковая игра, в которую включен «ритуал», касается условий культурных изменений, а именно с ними, как нам представляется, была связана «ритуальная атака», проводимая исследователями 20–30-х годов

10. «Один из результатов ритуализации практик состоит именно в отведении им определенного времени, т. е. момента, ритма и продолжительности, почти не зависящих от внешних требований, таких как климат, техника или экономика, что придает ему черты производной необходимости, которой, собственно, определяется культурный произвол» [6, с. 148].

11. Под языковой игрой мы вслед за Л. Витгенштейном будем понимать «язык и действия, с которыми он переплетен» [7, с. 227], не забывая о том, что «бесконечно разнообразны виды употребления всего того, что мы называем «знаками», «словами», «предложениями»» [7, с.237].

12. «В этом смысле ритуал должен пониматься как прецедент любой производственно-экономической, духовно-религиозной и общественной деятельности, их источник, из которого они развились (лишь по отпадении от этого источника, после утраты живых связей с ним эти «деятельности» стали независимыми и самодовлеющими, более того – хотя бы отчасти продолжающими в своей совокупности архаичный ритуал), главная сфера реализации социальных функций коллектива» [18, с. 17].

13. «Но к концу каждого цикла оно приходило в упадок, убывало, «стиралось» и для продолжения прежнего существования нуждалось в восстановлении, обновлении, усилении. Средством (основным инструментом), с помощью которого достигалось это, и был ритуал [18, с. 15].

XX века, то в отображениях значений «ритуала» не могут не акцентироваться тормозящие изменения обстоятельства. Более того, то, что в контексте позитивности выглядит как благо, в критической рамке предстает с обратным знаком. С этой точки зрения свойственное критическим высказываниям противопоставление ритуала «подлинной реальности» следует прочитывать не в контексте истины ритуала, а в перспективе символической борьбы культурных форм за доминирование. Для нашего образовательного анализа важна критическая установка в отношении к ритуалу, построение описания с помощью деконструирующих его категорий.

То есть пафос культурных изменений побуждает нас вводить в свои дескрипции такие расколдовывающие ритуал категории, как «рутинизация», «выхолащивание», «превращение в обыденность» [1, с. 235, 421], выделять в классификации негативные определения, «соответствующие понятию «неволя»» [9, с. 13] и т. д. В этом критическом конструировании информационно значимой становится, например, борьба дескрипций ритуала. Так, в частности, обсуждая проблему символизации (отношения языка и ритуала), В. Н. Топоров пишет:

«Включенность языка в ритуал несомненна, причем в этом случае имеет смысл говорить об осознанном отношении к языку в ритуале. Ранее была высказана мысль о том, что в ряде традиций (в частности, в древнеиндийской) в круг жрецов включался и «грамматик», в функцию которого входил контроль над правильностью (адекватностью) речевой части ритуала. Это предположение объясняет и ту глубокую связь (в частности, зависимость) между грамматикой и ритуалом, которая отмечается для ряда ритуально богатых и лингвистически чутких традиций, и поразительное сходство операций, совершаемых грамматиком, с тем, что делает жрец. По сути дела, грамматик совершает по отношению к тексту те же операции, что жрец по отношению к жертве. Они оба расчленяют, разъединяют первоначальное единство, идентифицируют разъединенные его части, т. е. определяют их природу через установление системы отождествлений (в частности, с элементами макро- и микрокосма), синтезируют новое единство, не только артикулированное и организованное, но и осознанное через повторение и выраженное в слове, что придает достигнутому «вторичному» единству (усиленному) силу вечности (ср. мотив вечного, «неуничтожаемого» слова, непобедимого временем), с одной стороны, и большую структурность, лучшую воспринимаемость и, следовательно, возможность быть верифицируемым, – с другой» [18, с. 21–22].

Как следует из представленного фрагмента, российский исследователь утверждает неразрывную связь ритуала и языка (эта связь носит осмысленный характер!). Роль управляющего ритуалом жреца уподобляется деятельности грамматика (лингвиста), занимающего двойственную (имманентно-трансцендентную позицию), для чего в описание включается тезис об изоморфности производимых им операций. Слово «в руках» лингвиста

и ритуальный жест жреца в перформативном смысле идентичны – они обеспечивают альянс профанного и возвышенного, обеспечивают посредством символизации прочность требуемого смыслового воспроизводства. В этой связующей слово и ритуал конструкции важна сопоставимость позиций жреца и грамматика. Каждый из них является экспертом¹⁴ по процедуре. И жрец, и грамматик не являются носителями содержания значений. Их роль сводима к функции медиума, занимающего срединное положение между сводимыми в ходе ритуальной интеракции смысловыми областями, и это посредническое действие призвано через вторичное повторение и выражение в слове¹⁵ придать создаваемой реальности устойчивую форму. Подчеркнем в этом месте, что осмысленность и связанность языка и традиции атрибутируется В. Н. Топоровым позиции медиума, а не участника ритуала или читателю текста.

Иначе описано отношение ритуала и языка в исследованиях немецкого культуролога К. Вульфа:

«Отчасти динамический характер ритуальных действий можно пояснить тем, что необходимое для их инсценирования ритуальное знание – это практическое знание. Оно в меньшей степени, чем аналитическое знание, подлежит рациональному контролю. Тем более что практическое ритуальное знание – это не рефлексивное, не осознающее себя знание. Только в связи с конфликтами и кризисами, когда становится необходимо обоснование ритуальной практике, оно превращается в рефлексивное знание. Если же ритуальная практика не ставится под вопрос, то практическое знание остается «полусознанным». Как таковое оно включает в себя, как и знание габитуса, образы, схемы и формы действия, которые без всякой рефлексии над ними применяются для сценических телесных представлений ритуалов. Их просто знают и используют для инсценирования ритуальной практики. Практическому ритуальному знанию обучаются в первую очередь в миметических процессах, то есть при участии в ритуальных практиках как зритель или же как действующее лицо. Когда речь идет о миметических процессах, то имеются в виду такие процессы, при которых происходит «расширение» участвующих лиц до миметического действия. Побуждаемые желанием сопринадлежности индивиды участвуют в ритуальной практике, которая ведет к ее апроприации. Присвоение практики связано с телесностью ритуальных действий, с их перформативным характером и с чувственным присутствием

14. Когда же речь идет не об эксперте, а участнике, то, как замечает В. Н. Топоров, «...исследователи ритуала, имеющие возможность работать в полевых условиях, неоднократно указывали на весьма ограниченную способность информантов (в частности, участников ритуала, казалось бы, знакомых со всеми его тонкостями) к «вербализации» ритуального действия, к категориальному, «внеконтекстному» описанию ритуала» [18, с. 23–24]. Это значит, что связь ритуала и слова в этом описании позиционно обусловлена тем типом игры, в которую включен актер.

15. Курсив наш (А. П.).

зрителей. То есть миметические процессы прежде всего телесные процессы, в которых происходит уподобление ритуальным практикам в попытке избежать разграничения с сообществом» [8, с. 87–88].

В этом описании ритуал не только прагматичен по своей направленности, но и выступает в практической форме. В отличие от образа связи языка и ритуала, созданного В. Н. Топоровым, их отношение в дескрипции Вульфа гранично. Ритуал принадлежит области отчетного, но мало осознаваемого. Ритуальный опыт миметичен и телесен. Из этого следует, что ритуальная идентичность функционирует, во-первых, как поведенческое, а во-вторых, как групповое единство. Осознание в вербализированной форме если и возникает, то только в парадоксальной зоне. В стабильной ситуации слово, разумеется, может быть включено в языковую ритуальную игру, однако не в рефлексивной функции, а как элемент сценического действия. Повторяемые в ритуальном процессе жесты, движения, слова указывают не на трансцендентную ритуалу нацеленность этой активности (в смысле стратегического действия Ю. Хабермаса), а на ее драматургическую природу, ориентирующую актора на демонстрацию участия в воспроизводстве ситуации¹⁶. Однако драматургическое оформление ритуальных действий может быть рассмотрено в качестве неподлинного только в контексте сообщения, утверждающего ценность стратегического (целерационального) взаимодействия.

Описания связи ритуала и языка лишь одним из своих аспектов касаются проблем символизации. Излюбленной темой исследователей ритуала выступает его роль в отношениях горного и дольного миров¹⁷. Перво-

16. Так, например, учебный диалог может реализовываться как содержательно-предметный разговор и как ритуальная процедура. Преподаватель, открывая дискуссию, говорит: «Может кто-то готов начать?». «Этим он задает особый режим действий студентов – высказывания по очереди. Соответственно, первый говорящий – это не просто исполнитель задания, а «начинающий», он именно первый. Таким образом, преподаватель устанавливает особый режим деятельности студентов, в отношении которого он является инициатором. Роль инициатора, в свою очередь, соотносится с ролью управляющего ситуацией. Преподаватель показывает, что возникшая пауза значима для него как преподавателя, поскольку это не просто отсутствие речи, а «разрыв» в установленном им образовательном пространстве учебных действий. Учебная ситуация, следовательно, носит для него практический характер, воплощенный в определенной темпоральной структуре действий» [12, с. 59].

17. Дж. Александер, описывая символическую функцию ритуала, определяет ее как интерпретативную работу, в которой важнейшие процессы ритуализации и очищения продолжают процесс наращивания ярлыков и утверждают «власть символического, сакрального центра общества в ущерб центру, который все больше людей считают лишь структурным, профанным и нечистым» [1, с. 421–422]. В. Тэрнер, в свою очередь, подчеркивает трансцендентную роль ритуала, предназначенного для «воздействия на сверхчувственные силы и существа в интересах и целях исполнителей» [19, с. 51].

му атрибутируются «высшие» смыслы и ценности, второму – «профанные», «повседневные», «шаблонные»¹⁸. Символический статус ритуала, считают пользователи этого различия, позволяет за счет образного обобщения синтезировать (конденсировать, унифицировать) «разъединенные и полярные значения» отличных друг от друга миров [19, с. 227]. В этом смысле ритуал выполняет посредническую функцию, выступая проводником в «лучший из миров». Именно эта медиаторная миссия ритуала обусловила ему широкую востребованность в самых различных культурных областях: религии, образовании, политических практиках. Идея разрыва оказывается как нельзя подходящей для реализации задач контролируемой динамики, обеспечения переживания символического присутствия прошлого и будущего в настоящем. В то же время, как замечает бельгийский антрополог ван Геннеп, между мирским и сакральным мирами несовместимость так велика, что возникает необходимость в переходе¹⁹ – относительно длительном темпоральном переключении, испытательном сроке, в ходе которого совершается смысловая трансмиссия и символический синтез [9, с. 8]. С этой точки зрения уровневое разделение миров можно рассматривать как «социотехническую машину», созданную в целях обеспечения движения внутри ритуального процесса. Ритуалы перехода в актах инициации, описанные ван Геннепом, структурно изоморфны символическим перемещениям студентов в семестровых и годовых циклах университетского образования. Их темпоральный и пространственный режим сохраняется без принципиальных изменений веками.

Представляя здесь ритуальную инженерию, мы отдаем дань тому, что устами В. Н. Топорова обозначалось как «функционализм». Функционалистские описания создают тенденцию внешнего отношения к ритуалу, превращают его в своего рода культурный инструмент. Они при всех их достоинствах не позволяют ничего сказать о внутреннем устройстве ритуальности, например, о специфике ритуальной символизации. Между тем ученые, отвечающие в

18. Не все ритуалы, разумеется, направлены на обеспечение связи трансцендентной реальностью. В исследованиях ритуалов часто выделяются такие категории как обряды, ритуалы и церемонии. Ритуалы соотносятся в этом случае с миром сакрального, церемонии – с повседневным миром. Обряды обладают двойным статусом, выступая как в религиозных контекстах, так и светских [26, р. 189].

19. Схема перехода по Геннепу состоит из трех обрядов: прелиминарных (отделение), лиминарных (промежуток), постлиминарных (включение) [9, с. 23]. При проектировании схемы ритуала на образовательный порядок можно заметить, как легко материал образования подчиняется ритуальному регламенту: создание специального изолированного учебного пространства, структурированное во времени движение образовательных субъектов, их переход в качественно новое (профессиональное, гражданское, личностное) состояние. Образование в плане перехода может выступать прежде всего как «растянутая лиминарная фаза... [обеспечивающая] транзит молодежи из школы на рынок труда, что в свою очередь предполагает длительное бытие «между» старым и новым статусом» [23, с. 88].

своих исследованиях на вопросы о ритуальной символизации, описывают ее как ритуализм. Последний указывает на особый характер ритуальных знаков, которые в отличие от неритуальных знаковых образований гранично определены, «существенно петрифицированы и структурно дифференцированы» [25, р. 162]. При этом ритуализм соотнобразуется со специфической символическостью – «двойным значением ритуального знака²⁰. Наряду с буквальным его значением реализуется дополнительный, скрытый, символический смысл. Правильное его прочитывание требует от участников знаний о ритуале и правилах интерпретации» [25, р. 162]. Ритуализм связан инверсией значений в актах риторической реконтекстуализации, «реализуясь подобно гофмановскому театру повседневной жизни, где каждый участник интеракции входит в свою роль, придавая ритуалу соответствующий порядок и подтекст, опираясь в этом на характерные для данных отношений ритуализмы» [25, р. 162].

Ритуализм соотнобразуется со специфическим решением проблемы референции. Было бы неверным видеть в отношениях ритуального знака и значения только прямую релевантность. П. Бурдьё указывает на механизм функционирования этих отношений, называя их «отношениями глобального сходства», «аналогией», «сходством в каком-то аспекте» и ассоциируя ритуальные символические связи с музыкальными модуляциями, поскольку «многие ритуальные синтагмы могут рассматриваться как модуляции; эти модуляции особенно часты, так как стремление заполучить в свою пользу все шансы (специфический принцип ритуального действия) ведет к логике развития, то есть к вариациям на фоне повтора, где обрываются гармонические свойства ритуальных символов» [6, с. 171]. По всей видимости, развитие в ритуальном контексте должно быть взято в кавычки, поскольку ритуальное изменение не означает изменение самого ритуала. Трансформация ритуала означала бы не только изменение его самого, но и трансформацию социальных отношений, языковых и поведенческих форм, поддерживающих ритуальную конструкцию.

Таким образом, в нашем изложении ритуал будет фигурировать, во-первых, как социальная типизация, устанавливающая примат групповой идентичности; во-вторых, как симулятивная форма, способная к бесконечному независимому от содержания сообщения воспроизводству; в-третьих, как визуализированный код, определяющий порядок действий и утверждающий его в качестве конечного смысла. В образовании ритуал реализуется главным образом посредством речевых практик, определяющих характерный для него тип коммуникации. Это обстоятельство позволяет нам использовать для описания образования словоформу «коммуникативный ритуал». Коммуникативный ритуал образования мы рассмотрим на примере дидактического взаимодействия участников учебных отношений.

20. На двусмысленность многих символов и ритуальных действий указывает П. Бурдьё, отмечая при этом их практическую совместимость [6, с. 32]. Эта двусмысленность по Бурдьё обусловлена наличием скрытой программы ритуала, служащей, например, социальной сепарации (*la séparation accomplie dans le rituel*) [21, с. 59].

Речевые коды и ритуал

Для анализа специфики действия коммуникативного ритуала образования обратимся к некоторым положениям социолингвистической теории Б. Бернштейна, проливающим свет не только на укорененность ритуала в образовательных практиках, но и на перспективы ограничения ритуальных эффектов посредством доступных образованию лингвистических ресурсов.

В своих исследованиях британский социолог образования относит ритуал к структурам социального контроля, наряду с временным распределением и специальным дискурсом [3, с. 195]. При этом, будучи социогенетиком, Бернштейн полагает первичными социальные структуры и отношения, а поведение индивидов и групп трактовал как их функцию²¹. Связи же между структурными элементами образования, насколько нам известно, ученый отдельно не анализировал. Наша последующая реконструкция будет представлять собой попытку экспериментирования с элементами теории Бернштейна и, вполне возможно, попытку рискованную.

Поиск места ритуала позволяет предположить его нахождение между социальными структурами, социальными отношениями и индивидом. Ритуал оказывается механизмом, обеспечивающим символическую связь индивида с указанными социальными организованными средствами посредством разного рода сигналов (знаков). И социальные структуры, и социальные отношения репрезентируют себя в ритуале посредством тех или иных кодов – условных форм самовыражения²². Этими кодами и пользуется ритуал, определяя соответствующий тип индивидуального и группового поведения [20, с. 90].

Структурное влияние проявляется, прежде всего, в навязывании говорящему принципов поведенческих предпочтений и речевой селекции.

21. Н. М. Смирнова своими описаниями утверждает, что «не социальные структуры детерминируют человеческое поведение, но, напротив, опривыченные формы человеческих действий поддерживают определенный институциональный порядок – пока он отвечает их ожиданиям и интересам» [17, с. 143].

22. Код в лингвистическом и семантическом плане выступает как общий «регулятивный принцип отбора и интеграции релевантных смыслов, форм их реализации, контекстов, вызывающих эти смыслы и реализации» [3, с. 41]. В отношении индивидов код действует аналогично компьютерной программе, когда инициирует, управляет порядком взаимодействия человека и информационной системы и контролирует его. Текст как код может быть рассмотрен в качестве частного случая кодирования. Если говорить о ритуале, в связи с ним особое значение приобретает замечание П. Бурдьё и Ж.-К. Пассрона о миссии кода: «приводить к одному виду и систематизировать» самые разнообразие содержания [5, с. 68]. «Приведение к одному виду» можно рассматривать как подчеркивание исследователями визуального статуса кода, его образной выраженности, подотчетности не столько мышлению пользователей, сколько их восприятию. С этой точки зрения ритуальный код в форме образа, в отличие от текстуального, обладает прямым действием, ограничивающим декодирующую и интерпретирующую активность индивидов.

Они «предопределяют использование определенного синтаксиса и словаря и исключения иных» [20, с. 93]. Для анализа механизма ритуального действия особое значение имеют положения учения Бернштейна об ограниченном и расширенном²³ типах кодов, поскольку каждый из них «задает разные тенденции речи... создает собственную матрицу поведения, определяя несовпадающие системы самоуправления и формы ориентации» [20, с. 95]. Важно указать, что код действует как некая социальная объективность и не принадлежит по своему генезу индивидам. Более того, Бернштейн замечает: «Код не является эффектом сознательных усилий говорящих» [20, с. 107]. Когда дело касается ритуальных высказываний, важным становится то, «как и когда говорится, а не что говорится» [20, с. 99]. В ритуальном высказывании особое значение приобретает его социальное действие, релевантность конституирующим ритуал социальным формам и ожидаемым ими эффектам.

Первый тип кода – ограниченный код – достаточно жестко определяет структуру высказываний, подчиняя их возникновение порядку ритуала. В этом плане высказывание, ориентированное на ограниченный код, высоко предсказуемо. Языковая система этого кода отличается ригидностью, синтаксической жесткостью, однозначностью в интерпретации людей и объектов, относительной узостью тезауруса, предзаданностью привлекаемых в коммуникацию значений. Многозначность и индивидуальная выразительность здесь выступают источником напряжения, поскольку способны внести деривацию в ритуальные процессы. Базовая функция ограниченного кода – «лимитирование проявлений индивидуального опыта, усиление действия социальной формы» [20, с. 99–100]. Основным каналом передачи индивидуальных оценок, а следовательно, и индивидуальных отличий, становится невербальный канал коммуникации, который, как правило, контролируется. Ограниченный код предназначен для установления преемственности опыта участников ритуала с традицией, для воспроизводства сложившихся форм социальности и связей между ними.

Программирующее действие ограниченного кода таково, что язык выводится из области перцептивной активности участников ритуала, он не является основанием для обращения к структурным особенностям высказывания. Высказывание в целом безлично. Вербальное планирование – вместилище индивидуальной активности – сокращено и регламентировано. В итоге ритуальные высказывания ведут к тому, «что воспроизводится один и тот же общий порядок» [20, с. 112]. Идентичность говорящего, лимитированного ограниченным кодом, неproblemатична. «Понятие «я» будет в нем скорее суммой содержаний, имплицированных посредством статуса и их иерархией» [20, с. 108].

Однако, считает Б. Бернштейн, ограниченный код имеет свою эстетику. «Он поддерживает спектр сильных метафор, отличающихся простотой и непосредственностью, витальностью и чувством ритма...» [20, с. 115].

23. Курсив наш (А. П.).

Ослабление спектра действий ограниченного кода, а значит, и ритуального влияния, может быть осуществлено посредством апелляции к коммуникации на базе расширенного кода. Его особенностями выступают: эластичность грамматической структуры и динамичность словаря, интерпретативность, ориентация на индивидуальную выразительность и многозначность, способность поддерживать генерацию новых значений и экспериментирования с языком [24]. Расширенный код обеспечивает ориентацию участников взаимодействия на вербальный канал. Его пользователь «начинает воспринимать язык как набор теоретических возможностей презентации своего опыта» [20, с. 108–109]. «В нем развивается чувствительность к особенностям и отличиям в ориентациях в иерархиях сети сложных понятий» [20, с. 109].

В теории Бернштейна появление расширенного кода обусловлено необходимостью инспирации индивидуальной выразительности при неясности адресата (другого) и диффузии общности. «Этот код способствует обработке и вербальной трансмиссии уникального опыта индивида. В отличие от ограниченного кода он не трактует условий, в которых находится слушающий как очевидность, поскольку говорящий должен приспособливаться к нему и его индивидуальным особенностям свой язык. «Насколько ограниченный код упрощает конструирование и символический обмен как общую собственность, настолько расширенный код способствует вербальному конструированию и символическому обмену индивидуализированными символами» [20, с. 100–101]. Кроме того, расширенный код способствует проблематизации идентичности его пользователя. «Понятие «я» как вербально различное становится предметом специальной перцептивной активности» [20, с. 108].

Ученый указывает на две разновидности расширенного кода. «Одна из них облегчает вербальную обработку интерперсональных отношений, другая – отношения между объектами» [20, с. 109]. Гуманитариям более интересна первая разновидность, представителям точных наук – вторая. Возможен переход с одной разновидности на другую. «Способность перехода... предполагает, вероятно, знание отличных порядков опыта, а также умение выполнять вербальный взаимный перевод каждого из этих порядков. Эта способность может также означать необходимость знания и умения владения различными типами отношений, ролями, стимулируемыми речевыми отличиями» [20, с. 109].

Заключение

Образовательное изменение не может не считаться с таким выражением образовательной формы как ритуал, выступающим важнейшим и самодостаточным мотивом социального соучастия образовательных субъектов. Как культурная форма «ритуал определяет квалификацию, которой должны обладать говорящие индивиды (которые в игре диалога, вопрошания или повествования должны занимать вполне определенную позицию и

формулировать высказывания вполне определенного типа); ритуал определяет жесты, поведение, обстоятельства и всю совокупность знаков, которые должны сопровождать дискурс; он, наконец, фиксирует предполагаемую или вменяемую действенность слов – их действие на тех, к кому они обращены, и границы их принудительной силы» [13, с. 182].

Ритуал обладает деперсонализирующим и визуализирующим эффектами, в первом случае за счет своего статуса социального действия, во втором – в связи со стереотипизацией, создающей обобщенный образ взаимодействия. Стереотипизация ведет к подчинению слов образам, их инверсии, к тому, что «сама возможность вербализуемости эффективно блокируется в ритуальном действии» [13, с. 186]. Последнее не означает, что слова перестают иметь значение в циклах образовательного воспроизводства, однако это значение лежит не в том месте, где его ожидают обнаружить содержательно ориентированные аналитики. Оно, как минимум, располагается в области обеспечения самого процесса образовательного воспроизводства, позволяя участникам образования «...поддерживать определенную форму циклической организации и универсального обмена...» [4, с. 163].

Как следовало из замечаний, сделанных нами во вводной части этой статьи, при ее написании нас прежде всего интересовал дегипостазирующий и дереифицирующий эффект сообщения, для активации которого нами было разработано несколько текстуальных приемов:

- прием текстуализации, согласно которому реальность образования не отражается в тексте, а возникает как следствие манипулирования знаками и постановки интертекстуального взаимодействия;
- прием противотекста, связанный с использованием дескриптивных альтернатив, призванных дестабилизировать устойчивые и автоматизированные значения, а также значения, трансцендирующие истину за пределы дискурса;
- прием контекстуализации и реконтекстуализации утверждений, нацеленный на обнаружение их политической ангажированности, обусловленной интересом образования в воспроизводстве и самосохранении;
- прием объективации устройства текста, делающий доступным не только содержание сообщения, но и способ его действия;
- прием деавторизации, устанавливающий связь значений текста не с позицией автора статьи, а с прагматическими условиями письма, в данном случае – дегипостазацией и дереификацией.

Список использованных источников

1. Александер, Дж. Смыслы социальной жизни. Культурсоциология / Дж. Александер ; пер. с англ. Г. К. Ольховикова ; под ред. Д. Ю. Куракина. – М. : Праксис, 2013. – 640 с.
2. Бергер, П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман ; пер. с англ. Е. Руткевич. – М. : Academia-Центр ; МЕДИУМ, 1995. – 321 с.
3. Бернштейн, Б. Класс, коды и контроль : структура педагогического дискурса / Б. Бернштейн ; пер. с англ. И. В. Борисовой. – М. : Просвещение, 2008. – 272 с.
4. Бодрийяр, Ж. Соблазн / Ж. Бодрийяр ; пер. с фр. А. Гараджи. – М. : Ad Marginem, 2000. – 318 с.
5. Бурдьё, П. Воспроизводство: элементы теории системы образования / П. Бурдьё, Ж.-К. Пассрон ; пер. с фр. Н. А. Шматко. – М. : Просвещение, 2007. – 267 с.
6. Бурдьё, П. Практический смысл / П. Бурдьё ; пер. с фр.: А. Т. Бикбова [и др.] ; под ред. Н. А. Шматко. – СПб. : Алетейя, 2001. – 562 с.
7. Геннеп, ван А. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов / А. ван Геннеп ; пер. с фр. – М. : Восточная литература, 1999. – 198 с.
8. Глебкин, В. В. Ритуал в советской культуре. – М.: «Янус-К», 1998. – 168 с.
9. Гофман, И. Представление себя другим в повседневной жизни / И. Гофман ; пер. с англ. А. Д. Ковалева. – М. : КАНОН-пресс-Ц, 2000. – 304 с.
10. Витгенштейн, Л. Философские исследования / Л. Витгенштейн // Языки как образ мира. – М. : АСТ : СПб. : Terra Fantastica, 2003. – С. 220–546.
11. Вульф, К. К генезису социального. Мимезис, перформативность, ритуал / К. Вульф ; пер. с нем. Г. Хайдаровой. – СПб. : Интерсоцис, 2009. – 164 с.
12. Корбут, А. М. Институционализация учебных ситуаций в образовательной практике / А. М. Корбут // Анализ образовательных ситуаций : сб. науч. ст. ; под ред. А. М. Корбута, А. А. Полонникова. – Минск : БГУ, 2008. – С. 37–91.
13. Король, Д. Ю. К проблеме определения ритуального аспекта образовательной коммуникации / Д. Ю. Король // «Коммуникативный поворот» университетского образования : сб. науч. ст. – Минск : Прополис, 2004. – С. 180–190.
14. Малиновский, Б. Научная теория культуры / Б. Малиновский ; пер. с англ. И. В. Утехина ; сост. и вступ. ст. А. К. Байбурина. – М. : ОГИ, 2005. – 184 с.
15. Микешина, Л. А. Эпистемологическое оправдание гипостазирования и реификации // Вопросы философии. – 2010. – № 12. – С. 44–54.
16. Рорти, Р. Случайность, ирония и солидарность / Р. Рорти ; пер. с англ. И. В. Хестановой, Р. З. Хестанова. – М. : Русское феноменологическое общество, 1996. – 280 с.

17. Смирнова, Н. М Социальная феноменология в изучении современного общества. – М. : Канон+ ; Реабилитация, 2009. – 400 с.
18. Топоров, В. Н. Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы : в 2 т. Т. 2 / В. Н. Топоров. – М : Рукописные памятники Древней Руси, 2010. – 496 с.
19. Тэрнер, В. Символ и ритуал / В. Тэрнер. – М. : Наука, 1983. – 277 с.
20. Bernstein, B. Socjolingwistyka a społeczne problemy kształcenia / B. Bernstein ; tłum. K. Biskupski // Język i społeczeństwo ; red. M. Głowiński. – Warszawa : Czytelnik, 1980. – S. 95–115.
21. Bourdieu, P. Les rites comme actes d'institution / P. Bourdieu // Actes de la recherche en sciences sociales. – 1982. – Vol. 43. – P. 58–63.
22. Habermas, J. Weltbezüge und Rationalitätsaspekte des Handelns in vier soziologischen Handlungsbegriffen / J. Habermas // Theorie des kommunikativen Handelns : 2 bd. / J. Habermas. – Frankfurt/Main : Suhrkamp, 1992. – Bd. 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. – S. 114–151.
23. Jaskulska, S. «Rytuał przejścia» jako kategoria analityczna. Przyczynek do dyskusji nad badaniem rytualnego oblicza rzeczywistości szkolnej // Studia edukacyjne. – 2013. – № 26. – S. 79–97.
24. Matejczuk, J. «Spotkanie światów» rodziny i szkoły wd. Bazila Bernsteina [Electronic resource] / J. Matejczuk, J. Jędryk. – Mode of access : <http://produkty.ibe.edu.pl/docs/inne/1-plakat-zwe-konferencja.pdf>. – Date of access : 15.08.2017.
25. Zadykowicz, A. Wirtualizacja a rytuały językowe w komunikacji w szkole i na uniwersytecie / A. Zadykowicz // Media i społeczeństwo. – 2015. – № 5. – S. 161–167.
26. Zimoń, H. Badania nad rytuałami i pojęcie rytuału / H. Zimoń // Collectanea Theologica. – 1997. – № 3. – S. 183–190.