

Лебедев В.Ю.

ПРОБЛЕМА СОЗДАНИЯ СРЕДСТВ ОПИСАНИЯ РЕЛИГИОЗНОГО РИТУАЛА

Проблема описания религиозного ритуала предполагает прежде всего фундаментальное разделение таких реальностей как ритуал и культ, что было отражено нами в некоторых публикациях (в част., см.: [2]. Культ как реальность метафизическая подлежит в первую очередь феноменологической дескрипции, в то время как ритуал, объективирующий культ, будучи семиотическим по своей природе, предполагает и соответствующий метаязык. Мы обратимся по преимуществу к описанию ритуала, хотя понятно, что разведение культа и ритуала порождает проблему создания двух, пусть и близких, языков описания. Что касается феноменологии культа, то здесь прежде всего актуален анализ религиозного сознания и разработка тех концептуальных построений, которые восходят к классическим понятиям «Святого» и «иерофании», с введения которых в научный оборот и начиналась в немалой степени современная феноменология религии. Ряд проблем феноменологии религии, оставшиеся, в силу причин внешнего характера, малоразработанными (фрагментарными или «в состоянии бутона») в отечественной феноменологии, нашли большее развитие в западных философских школах. В силу этого ощущается необходимость развивать далее и отечественную феноменологию религии, тем более, что мы сталкиваемся с нерешенностью ряда тех проблем, где именно феноменологический метод оказался бы ключевым. Взаимодействие отечественной и европейской ветвей феноменологии было бы здесь и естественным, и полезным, особенно, когда дело касается ограниченных (пусть при этом очень сложных и запутанных вопросов).

Метафизика религиозного культа наиболее оригинально разрабатывалась о.П.Флоренским и В.В.Розановым, при несходстве их феноменологических методов. Розанов тяготеет к приемам двойного кодирования текста и герменевтики, подталкивающей читателя к совершению феноменологического поворота (классический труд – [7]). Создавая дополнительные языковые усложнения, Розанов стремится провоцировать читательскую рефлексию к поиску и узрению уже узренного им самим феномена. Подобная стратегия применялась В.Шкловским, но ее экстраполяцией на религиозный сектор реальности последовательно не занимались. Отсюда проистекают до сих пор мало понятые особенности риторики Розанова. Традиция Флоренского-Розанова достойна стать целой программой феноменологического и семиотического описания культовых явлений, становясь достойным коррелятом школы, условно именуемой «феноменологией школы М.Элиаде».

При рассмотрении религиозной проблематики, в том числе и связанной с ритуалом, мы можем видеть преобладание разных изводов историцизма (особенно в трактовке религиозных процессов, в частности, Реформации). При этом справедливы утверждения, что часто подобные слова перестали быть понятиями и превратились в конструкт, лишенный научной корректности и только запутывающий проблему [4]. В феноменологическом плане Реформация есть, скорее, явление, протяженностью от XVI до XX в., в

котором протестантизм с многообразными процессами конфессионализации выступает скорее как ее внешний, исторический коррелят. Правомерность выделения такой протяженности (хотя бы в качестве одной из возможных моделей, позволяющей внутренне последовательно объединить разнооформленные явления) может объясняться сущностной однородностью. При этом в качестве внешних коррелятов разных этапов Реформации (которые превращаются в достаточно условные периоды с чисто исторической точки зрения проблемы) выступают паттерны - основные типы ритуала, выделяемые в процессе феноменологического описания и номинируемые вторично, терминологически. Получаемое название не должно подменять собою сущность и, следовательно, направлять сознание на операцию скорее декодирования имени, а не усмотрения смысловой наполненности знака, но в то же время, должно определенным образом соотноситься с выделенным чистым типом реальности, без неограниченного конвенционализма (на что настойчиво указывал А.Ф. Лосев). Вообще, для русских феноменологических школ характерно такое использование имен в их вторичной метазнаковой функции. Приход ритуального паттерна к его внутреннему самоисчерпанию и является маркером окончания некоторых глубинных культурных процессов. Рассмотрение Реформации в таком ключе позволило бы устранить кажущийся хаос и кажущуюся же асистемность многих составляющих ее эпизодов, в частности объяснить рост активности ривайвелистских сект, наблюдаемый со 2-й трети позапрошлого века, появление которого нередко рассматривается как изолированное явление, в причинном отношении составляющее некий историсофский казус. Во всяком случае нельзя не согласиться с мнением авторов (А.М. Прилуцкий – [3;4]), утверждающих размытость и малую научную ценность термина «протестантизм».

При исследовании современных процессов динамики религиозного ритуала соединение семиотической парадигмы с феноменологической позволило бы создать концепции, сопоставимые по значимости с работами Д. фон Гильдебранда, посвященными культу. Интересной деталью является стойкое тяготение отечественной феноменологии к союзу с семиотикой, что не так ярко выражено у того же Д. Гильдебранда, да и у представителей «мюнхенской феноменологии» вообще.

В деле создания языка описания необходимо отметить следующие принципиальные моменты.

Во-первых, необходимо определиться с общей моделью семиозиса, в том числе, с таким, казалось бы, тривиальным вопросом, когда знак становится знаком, когда происходит акт субскрипции значения или, переходя на язык гуссерлианской феноменологии, тот феноменологический поворот, феноменологическая модификация, когда нечто начинает восприниматься в качестве знака. Если учесть, что мы имеем дело отнюдь не только с вербальным языком, с порождением фонетических оболочек, то проблема становится более чем актуальной. Церковная чаша до богослужения является знаком? А до богослужения вообще, когда ее еще даже не освятили для соответствующего использования? То же относится, например, и к облачениям, свечам и т.д. Не случайно Р.Барт указывал на семантику вещи как таковой, откуда и выросла, в значительной степени, его теория коннотативной семантики. Подобными вопросами задавался и о. П.Флоренский, рассуждая о

момента, когда икона становится иконой (правда у него семиотика иконы оказалась фундирована всеми особенностями имяславческих споров и соответствующей онтологией). Семиотика и герменевтика невербальных объектов, к сожалению, до сих пор развита недостаточно, хотя нельзя сказать, что она не развита вовсе (см., в част.: [6]). Но для описания ритуала достаточное развитие этой сферы абсолютно необходимо, иначе мы обречены на анализ только вербальных компонентов, нарушая тем самым азы когнитологии, поскольку таким образом мы будем сами разрушать изучаемую реальность, лишая ее подлинности. Не случайно и Ф. де Соссюр полагал вербальную семиотику частью общей семиологии. Вербоцентризм, который достаточно легко превращается в вербомонизм, заведомо катастрофически сужает возможности изучения религиозного ритуала. Но одними лишь констатациями диспропорции развитости вербальных и невербальных семиотик, вербальных и невербальных герменевтик дело ограничиваться не может. Оговорив это, далее можно рассмотреть актуальные вопросы следующего уровня.

а. Необходимо уточнение самого понятия «ритуал» применительно к христианскому действию, поскольку ритуал включает в себя по меньшей мере две составляющие: воспроизводимый порядок действий и «ритуальную среду», необходимую для его совершения, в качестве которой выступает храм.

б. Далее, ощущается необходимость в создании более четкого, единообразного и завершенного терминологического аппарата, может быть, и разработка новой терминологии с устранением терминологических омонимов, каковыми являются ныне, например, термины, обозначающие категорию жанра. Необходимо отличать жанры литургические («канон», «акафист») от жанров, выделенных в процессе семиотического анализа и дескрипции текста. И соответственно, термины, восходящие к литургике, и термины, относящиеся к семиотике ритуала. В противном случае будет генерироваться только лишнее непонимание со стороны тех, кто пользуется терминосистемой классической литургики.

с. Анализ многообразных явлений динамики совмещения текста и дискурса, а также разных дискурсов, с точным указанием, какие именно реалии выступают в том или ином случае – текстовые или дискурсные. Проблема сущности и структуры дискурса является отдельной. Обособленной проблемой, где единообразие научного подхода было бы весьма полезным. Подхода. Примером может послужить явление функционально-семантической аттракции, когда происходит «перетягивание» сравнительно самостоятельным дискурсом некоторых специфических признаков дискурса другого типа, с которым он совместно функционирует в пределах крупного блока дискурсов, скомпонованных благодаря культурным причинам, но без объединения в спаянный текст [1: 207 и далее]. При этом уподобление может происходить в плане и формальных текстообразующих элементов, и семантики, и эффекта.

Для иллюстрации этого явления можно привлекать набор нескольких дискурсов, между которыми в реальной культурной практике не оказывается четких непроходимых границ; крупные макродискурсы используют для своего построения похожий набор более мелких дискурсов, микродискурсов. Религиозный дискурс располагается, «вклинивается» между дискурсом сакральным и дискурсом художественной литературы, приобретая в плане

фоновой семантики отдельные черты, присущие сакральному дискурсу, но не имея при этом многих семантических элементов, необходимых для признания дискурса сакральным, то есть содержащим специфические семантические единицы. Несакральные тексты при таком уподоблении обретают ряд черт, присущих текстам сакральным, с которыми они соотносятся в единой семиотической системе функционирования дискурсов. Примеры дискурсов, активно подвергающихся уподоблению, – библейские комментарии, литургические толкования, религиозные поучения (не проповедь, которая имеет особый функционально-семантический статус!), рубрики богослужебных книг и т.п. Богослужебные рубрики в литургических книгах обычно и графически, и семантико-стилистически перетягивают на себя признаки основного текста, хотя никакой непосредственной необходимости в этом нет. Порою славянизированной или готической графикой набираются тексты проповедей, а также назидательных статей и даже нейтральной церковной хроники. Даже храмовый мусор именуется в церковном быту особо, хотя ни его природа, ни свойства от этого не меняются.

Многочисленны и случаи невербальной аттракции. Подобный компонент присутствовал и в частичной сакрализации сословной одежды духовенства, когда собственно сакрализации, которая была уже следующим этапом, предшествовала аттракция, вызванная, в свою очередь, тесным и постоянным культурным контактом. Ведь сословная одежда, особенно богатая формами в православии и католицизме, не является одеждой литургической, к ней предъявляются иные требования: она должна выполнять в первую очередь функцию индикации, но сакрализовываться не должна. Тесный (даже в физическом смысле) контакт привел к тому, что благоговейное отношение к литургическим облачениям распространился и на рясы, подрясники и сутаны с беретами. Этот же компонент присутствует в практике ношения сословной одежды даже в домашнем обиходе (непосредственный, “прямой” семантический компонент состоит в том, что постоянное ношение специальной одежды семиотирует полную смерть клирика для мира). Сюда же следует отнести и поведенческую аттракцию, когда возле храма (в “кольце сакрализации”) люди не только воздерживаются от раскованных форм поведения, но принимают торжественные и скованные позы или, говоря даже об обыденных вещах, меняют интонацию и пересыпают речь вкраплениями книжной и собственно религиозной речи. Некоторые начинают невольно копировать элементы поведения, свойственного духовенству. В ряде случаев явления аттрактивного уподобления оказываются негативными, если становятся абсолютно избыточными. Однако в целом аттракция – нормальный и даже неизбежный феномен. Чаще всего при восприятии добавочных, уподобительно внесённых смыслов происходит их нейтрализация, они могут и вообще не улавливаться. Специальная борьба требуется только с избыточным уподоблением, особенно если оно принимает откровенно паразитические, эпифеноменальные формы.

d. Проблема выделения элементарного знака. Например, является ли Крещение, центральный ритуальный элемент которого – трехкратное погружение в воду или излияние воды на голову крещаемого с произнесением тринитарной формулы, единым знаком или комплексом знаков? Равным образом, надлежит ли трактовать икону как единый знак или как совокупность

знаков (фигур, сюжетных узлов, цветовых пятен и т.д.) текстового типа. Здесь наблюдается определенный параллелизм с выделением фонем как простейших единиц языковой системы, десемантичных самих по себе (что влекло предложения терминологического уточнения, например, со стороны Л. Ельмслева и А.А. Реформатского). Возможно, следует обратиться к модели простейшего знака, выделяемого из семиотического континуума, спектра, но и в этом случае такое допущение должно стать жестким (ср.: [5]). Очевидно, что для решения данной проблемы уместно привлечь концепцию перформативных знаков, разумеется, в соответствующей адаптации, поскольку для религиозного ритуала крайне важен эффективно-содержательный компонент, прежде всего в виде получения благодати при совершенном правильно ритуале. Ритуал не только обозначает получение благодати, но и сообщает ее, причем в случае типичного ритуала эти функции сближаются настолько тесно, что их различие становится в некоторой степени условным. В этом случае упомянутый ритуал крещения нужно признать целостным знаком, поскольку ни один из указанных его компонентов в изолированном виде благодати Таинства не сообщает.

е. Выяснение того, насколько необходимо проведение разделения языка и речи во всех невербальных знаковых системах ритуала, выяснение, есть ли, условно говоря, «ритуалемы», как они реализуются в ритуалах, как их выделять и описывать.

ф. Уяснение основных законов синтактики, синтагматических принципов построения ритуала (ритуалы, судя по всему, не слишком вариативны) и построение соответствующих моделей. Исходя из сказанного нельзя исключать и генеративное моделирование с учетом законов диахронической трансформации ритуала, каковая вовсе не хаотична. Ведь не случайно на уровне классического структурного описания, данного литургистами, выявлена аналогичность изменения западной литургии реформаторами и сторонниками литургических реформ II Ватиканского собора, реформистских проектов православных обновленцев первой трети прошлого века и современных neoобновленцев. То же можно сказать и о многочисленных попытках создания светских ритуалов погребения, которые ярко демонстрировали невозможность отойти от классического паттерна церковного погребения. Это относится и ко всем новосозданным светским обрядам инициации, «паразитирующим» на христианских ритуалах, в частности, на ритуалах Крещения («звездины» и т.п.). Так, на статус семиотической модели могла бы претендовать предлагаемая нами модель семиотического дрейфа, где параметрами семиозиса являются simultанность и облигаторность. В этом случае знаки и символы не просто выстраиваются в строгую и объяснимую последовательность (кривую дрейфа), но и получают квалификацию не в зависимости от малозначительных признаков, но соответственно типу смыслоусмотрения при вхождении знака в семиозис. Данная модель несомненно может помочь построению строгой, но не позитивистской модели богослужебного действия, как семиозиса со сложным неоднопорядковым смыслоусмотрением. Теория семиотического дрейфа, помимо прочего, дает возможность упорядочения использования терминов «знак» и «символ» хотя бы в данной узкой сфере (вопрос о некотором завершении «дискуссий о символе» здесь даже не подразумевается),

последний из которых не только зачастую теряет какую-либо терминологическую определенность и описательную ценность, но и превращается в квазитермин, затрудняющий и описание, и понимание. Еще одной закономерностью семиотического порядка мог выступить принцип невозможности регрессивных ходов в ритуальной знаковой системе. Безусловно, можно выделить и иные закономерности.

g. Разработка концептуальных рамок анализа семантики, включая высокие уровни, фоновые семантические явления; к последним относится сакральность. Она нуждается в очень внимательном исследовании с применением адекватного набора методов семантического анализа. Иначе нужно констатировать, что «сакральность», «сакральное» превратились в псевдопонятия и выполняют только дезориентирующую роль. Отдельного решения требует проблема стиля как семиотического явления, основанного на субститутивных возможностях знаков. В настоящее время «стиль» является типичным квазитермином (пусть и не в такой степени, как «сакральность»), не способствующим точному описанию реалий, связанных с ритуалом.

h. Разработка методов семиотического анализа невербальных знаковых систем (попытки чего осуществлялись, в частности, о. П.Флоренским при анализе литургического действия как синтеза искусств с разными типами языков) и описания их интеграции в многоморфную систему литургии (например, особенности полисемии невербальных знаков). Здесь, например, большую роль может сыграть выделение разных типов контекстов, влияющих на семантику ритуала и его отдельных элементов, например, различие жестких и нежестких контекстов, а также контекстов исключающих и неисключающих. Контексты первого рода жестко блокируют восприятие всех значений полисемантического знака, кроме одного, актуального для данной ситуации. Этот случай типичен для вербального текста, где такое блокирование происходит легко ввиду специфики самой знаковой системы. Контексты второго рода позволяют одновременную реализацию двух и более значений полисемантического знака, создают условия для возникновения семантической амальгамы. Это, например, семантика храмовой архитектуры, где разные значения одного и того же элемента, возникшие на разных диахронических этапах, могут истолковываться различно, но при этом одновременно.

Только затем можно переходить к следующему блоку проблем, связанных с рецензией, пониманием и интерпретацией (включая разнообразные проблемы перевода), где, помимо прочего, нужен культурофилософский анализ, способный выявить многообразные влияния культуры на религию в целом и ритуал как на консервативную подсистему религиозной структуры, обладающую ярковыраженными свойствами экспозиционной системы, способной выявлять скрытые, неявные процессы и феномены, явленные в иных, связанных, интегрированных и сопредельных системах. Тогда станут ясны и разные виды секуляризационных процессов, в частности, редукция ритуала религиозного к ритуалам иных типов (примерами чего оказываются случаи участия в Таинствах и иных ритуалах на тех же основаниях, как это имеет место со светским венчанием или гражданской панихидой, когда реализуется прагматическая модель «совершить нечто и затем жить так, как будто ничего существенного не произошло»), то есть, социальная семиотика

ритуала, долженствующая обладать своим языком. Здесь можно выявить, например, влияние эстетского сознания, сциентизированного сознания, просвещенчески-морализирующего сознания на понимание ритуала. При этом не является существенным, как сам носитель сознания аттестует себя. Ряд классических авторов (Р.Барт, Ю.А.Шрейдер, Г.П.Щедровицкий) указывали, что необходимо выделить сами закономерности, принципы деятельности сознания, его рецептивные клише и работать по преимуществу именно с ними.

В частности, сложность и парадоксальность соотношения религии и сциентизма уже пытались описать А.Ф.Лосев и о.П.Флоренский. Да и в повседневной жизни мы встречаем массу характерных примеров. Человек хочет разгуливать по храму во время совершения литургии, как если бы это был музей и раздражается наличием иконостаса – это клише эстетского сознания с ориентацией на фрейм поведения в музее. Человек жалуется на трудности рецепции и понимания литургической гимнографии и литургического языка – клише сознания просвещенческого типа, с установкой на устранение того, что кажется неясным, а также поведение, типичное для культуры общества потребления, когда основным требованием является отсутствие затраты лишних сил, от физических до когнитивных и интерпретационных. Некто пытается объяснить сверхрациональное событие, претендующее, быть может, на статус чуда (а в сущности, обладающее рациональностью иного типа) с помощью категорий научного эксперимента – клише сциентизированного сознания. Кого-то шокирует крещение детей («их с таким же успехом можно ввести в лоно любой религии, мы не уверены, что сами дети этого хотели») – клише либерального, секулярно-морализирующего сознания.

К социальной семиотике ритуала относится и построение четкой и непротиворечивой типологии религиозных и квазирелигиозных групп, что, помимо теоретической ценности, позволило бы решить ряд прикладных проблем. В частности, это описание специфики сценариев поведения в таких сообществах, в том числе в рамках механизма несовпадения ожиданий (что по отношению к обыденному поведению было во многом сделано А.Шюцем – [8]), механизмов миграции их членов и т.д. В этом случае, отвлекаясь от многообразных и вариабельных внешних признаков, возможно выделение типов сообществ с ориентацией на их сущностно-смысловую наполненность, какой бы она сама себя не представляла и какими бы словами не маскировалась. При этом возможно не только создание более совершенной терминологии, но и уже указанное использование привычных слов в метазнаковой, метасемантической функции («ресторан», «театр», «клуб», «храм» и т.п.), которые не просто будут обозначать выделенные чистые типы сообществ, но и семантически соотноситься с их сущностью. Выделенные типы могут быть выстроены в градационную последовательность, благодаря чему станут более ясными процессы их исторической динамики, переходные формы и способы явления. За обилием ситуативных признаков, которые являются существенными для сторонника традиционного историзма, скрываются подлинная близость и подлинное различие. Классический историзм, с присущими ему дескрипционными процедурами, сменился бы более эффективной дескрипцией, которая успешно проецируется на задачи моделирования религиозных реалий и даже на теорию моделей в целом. Более

подробная разработка такой модели религиозного сообщества и религиозного культа и ритуала (с описанием их сложных отношений) необходима и для анализа явлений религиозного модернизма, начинающих озадачивать уже и представителей российской культуры. Пока мы не располагаем аналитикой, подобной ну хотя бы гильдебрандовской, но, например, теория о П.Флоренского, при всей ее порою неоднозначности, могла бы быть использована при анализе реалий религиозного модернизма хотя бы в качестве исходной методологической точки.

Необходимым оказывается и разработка относительно единообразного языка прагматики ритуала, в частности, для описания разных форм ритуально-конфессиональной миграции, когда ритуал может привлекать людей или отпугивать их, скандализировать. Эти основные поведенческие формы предполагают немалое число частных вариантов, также требующих описания.

Отдаленный этап работы подразумевает компаративные исследования с выявлением универсалий религиозного ритуала вообще.

В конце всей работы мы могли бы иметь возможность возможность приблизиться к созданию общей модели семиозиса религиозного ритуала.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Лебедев В.Ю. Литургический ритуал в культуре: семантика и прагматика. – Тверь: ГЕРС, 2005. – 244 с.
2. Лебедев В.Ю. Методологические предпосылки семикультурного анализа ритуала // Вестник Тверского государственного университета: Серия «Философия». – Вып. 2. – 2007. – С.56 – 62.
3. Прилуцкий А.М. К вопросу о структурном исследовании предпосылок либеральной теологии / А.М. Прилуцкий // Материалы по исследованию религиозной ситуации на северо-западе России и в странах Балтии: Вып. III, сост. С.А. Гончаров, А.Ю. Григоренко, А.М. Прилуцкий. – СПб., 2006а. – С. 194 – 202.
4. Прилуцкий А.М. О типичных ошибках представления лютеранства в современной религиоведческой литературе /А.М. Прилуцкий// Материалы по исследованию религиозной ситуации на северо-западе России и в странах Балтии: Вып. III, сост. С.А. Гончаров, А.Ю. Григоренко, А.М. Прилуцкий. – СПб., 2006в. – С. 118 – 123.
5. Степанов Ю.С. Язык и метод: к современной философии языка. – М.: «Языки русской культуры», 1998. – 784 с.
6. Топоров В.Н. Вещь в антропоцентрической перспективе // Аequinox (Эквинок – равноденствие) МСМХСIII. – М., 1993. – С. 70 – 167.
7. Флоренский П.А. Философия культа (Опыт православной антропологии) / П.А. Флоренский // Собрание сочинений / сост. и ред. игумен Андроник (Трубачёв). – М., 2004. – 685 с.
8. Шюц А. Смысловое строение социального мира // Избранное. – М., 2004. – С. 687 – 1022.