

только межрелигиозные, но и межконфессиональные, а во-вторых, является все же языком богословским, а не языком той науки, которая носит названия «религиоведения» (хотя исследование ритуала равным образом может относиться и к философии религии, и к семиотике). Создание такого метаязыка, возможно, потребует и создания метаязыка истории языка описания. Такое предположение, не лишенное доли грустной иронии вполне согласуется с несколько пессимистичным видением языков-переводов в духе С.Крипке.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Иллюстрированная история религии: В 2-х тт. – М., 1899.
2. Лебедев В.Ю., Ефремова Ю.В. исключаящий и неисключаящий контекст в семиотике православного храма // Из истории и теории культуры: Сб. науч. тр. – Тверь, 2004. – С.30-38.
3. Гриненко Г.В. Сакральные тексты и сакральная коммуникация. – М.: Новый век, 2000.
4. Успенский Б.А. Крестное знамение и сакральное пространство. – М: Языки славянской культуры, 2004.

В.Ю. Лебедев (Тверь)

#### К ВОПРОСУ О ВЕРИФИЦИРУЕМЫХ ЗАКОНОМЕРНОСТЯХ ТРАНСФОРМАЦИИ СЕМАНТИКИ РЕЛИГИОЗНОГО РИТУАЛА

Одной из серьезных проблем научного описания религиозного ритуала является дефицит точных дескриптивных методов, позволяющих учитывать все особенности его семантики, в том числе в диахроническом плане. Если учесть, что в сфере религиозного ритуала весьма значимыми являются все компоненты значения, имеющие отношение к вероучению (а они порой зависят от одного диакритического знака и методы «дикий герменевтики» - квазитермин, который пора вводить подобно «дикому психоанализу», актуальному, когда уже при жизни Фрейда его идеи стали осуществляться в карикатурных формах – здесь порою грозят серьезнейшими смысловыми потерями) должны быть сохранены, либо, убедительно истолкованы как своеобразные функциональные эквиваленты, то установление хотя бы элементарных закономерностей, относящихся к большинству случаев религиозного ритуала было бы значительным продвижением вперед. Герменевтика ритуала не снимает необходимости выяснить, чем является сам материал, необходимый для герменевтического акта. Одних определений ритуала, которые порою даются с нарушением правил логической операции определения, здесь

недостаточно. Установление закономерностей есть продвижение к узрению сущности предмета и является, исходя из этого, необходимым.

Ритуал мы понимаем как многокомпонентный воспроизводимый текст, взятый в аспекте целедостижения. В случае религиозного ритуала целедостижение всегда имеет специфику, связанную с установлением неких отношений с потусторонним, а сама цель оказывается особенно значимой.

Отсюда было бы корректным предположить, что ритуальный текст подчиняется некоторым общим принципам, распространяющимся на тексты в целом, в частности, это могут быть особенности порождения, генеративистики. То, что большинство ритуалов усложняется с течением времени, является общеизвестным и игнорированию не подлежащим. Однако особенности такого видоизменения оказываются часто неясными, что порождает ряд недоразумений при попытке понять ритуал.

Потребность в выявлении глубинной семантики религиозного ритуала и особенностей ее изменения продиктована целым рядом причин. Сравнительная и историческая литургика накопили немалое количество эмпирического, описательного, чисто дескриптивного материала, касающегося эволюции богослужебного ритуала, однако о внутренних закономерностях таких изменений задумываются мало или дело касается общих соображений в духе того, что изменения религиозного ритуала явно не подчиняются прогрессистским принципам. Регламентирующие факторы в виде разного рода решений церковной (или иной, наделенной религиозными правами) власти, безусловно важны, но ведь и они сами в какой-то степени соответствуют внутренней логике развития ритуала, схватывая ее (слово «логика» мы понимаем здесь в широком значении слова). Кроме того, выявление указанных закономерностей, носящих, очевидно, семиотический и семиогерменевтический характер, лишний раз подтвердило бы дополнимость рационально-дискурсивного («катафатического») и апофатического путей познания того, что связано с сферой божественного. Ведь не игнорируются, например, текстологические приемы при анализе священных текстов. Даже при отрицательном отношении, например, к библейской критике, никто не упразднял необходимости знания языка, его семантики, способов репрезентации этой семантики и т.д. Равным образом, церковная история использует методы исторической науки, религиозное осмысление истории как таковой и эсхатология подразумевают построение серьезных историософских концепций. Естественно ожидать, что семиотика может быть востребована в осмыслении ритуала и всех особенностей его бытования, тем более, что появление разного рода иррационалистских (в худшем значении слова), фидеистических, релятивистских и просто безграмотных и произвольных «новых» концепций ритуала грозит размыванием не только его теории, но ритуала самого по себе.

Например, в случае масштабной и крайне интересной концепции о. П.Флоренского, к сожалению, наблюдается несовпадение выбранной методологии (имяславческой) и изначальной метафизической предпосылки, которой ничто не мешало развиваться в рамках одной из моделей вполне структуралистского типа. Признания самого о. Павла о том, что его убеждения относительно фактического тождества знака и вещи базируются и на некоторых детских впечатлениях (рисунок обезьяны, «охранявшей» блюдо с виноградом), [1] могут быть проинтерпретированы и как следы дорефлективного сознания, оказывавшего свое дальнейшее влияние на восприятие и мираконкретных проблем. Интересно, что при элиминации основной особенности всей семиотики о. П.А. Флоренского, состоящей в аннулировании референциального пространства, вся его система семиотических взглядов без серьезных искажений преобразуется в достаточно обычную структуральную модель семиозиса и остается именно системой. Не идет ли речь о недоразумении, характера почти трагического? Еще резче подобная сложность проявляется у А.Ф. Лосева, строившего свою систему в соответствии с «системным каркасом» гегелевского типа, в результате чего перед нами типичный случай сложной философской системы, которой очень трудно пользоваться. Можно скорее получать своеобразное научно-эстетическое наслаждение от ее разглядывания, она выполняет функции грандиозного монумента собственному творцу, но ведь никто не ждет от монументов широкой применимости в иных областях, помимо площади, где они установлены. Убийство терминов возвращает нас в ситуацию парадоксов «кратиловского типа», когда предмет нельзя назвать из-за его текучести, а значит предмета нет, следовательно о нем нечего сказать. Ну а далее, как известно, «о чем нельзя говорить, о том следует молчать». Однако, поскольку проблемы ритуала Лосева как таковые интересовали мало, то этой темы мы далее касаться не будем.

При рассмотрении ритуала как знаковой системы со сложно организованной семантикой, совершающей определенное диахроническое развитие, возникает вопрос о хотя бы базовых закономерностях этого развития, когда можно было бы говорить о порождении семантических единиц – от простых элементов до целых структурных блоков. Здесь можно выделить принцип невозможности совершения регрессивных ходов, связанный с однонаправленностью развития семантики литургического текста (что сопряжено и с его семантическими связями со всей религией в целом как более сложной знаковой системой культуры). Далее должны быть выделены закономерности, связанные со взаимодействиями ритуалов, их скрещиванием – как спонтанно происходящим так и целенаправленным. Чем больше эксплицированность семантики, тем опаснее становятся попытки таких скрещиваний, приводящие к синкретизму и самым неожиданным семантическим эффектам. Еще одной особенностью, давно

замеченной, но до сих пор малоизученной, является действие самого пространства ритуала как не только некоторого семиопространства, но и как пространства усиленной семиотизации, что также связано с процессами порождения семантических единиц. Наконец, необходимо выделить отдельный проблемный пласт: изменение семантики самого ритуала связано коррелятивными отношениями с изменением языка его описания (разного рода толкований и нормирований, включая догматические, теологические и т.д.). Этот язык, выявляющий и конкретизирующий семантику ритуала как такового, тоже определенным образом меняется, и закономерности его изменения имеют непосредственное отношение к ритуалу, не могут считаться неритуальными. Язык описания строится, прежде всего, вокруг базовых понятий «знак» и «символ», и здесь в первую очередь уместно говорить о действии механизма семиотического дрейфа, который реализуется и в исторически подвижных формах самого ритуала и в метаязыке, упорядочивая появление тех или иных терминов, необходимых для описания и интерпретации всех особенностей судьбы ритуала в культуре.

Развертывание ритуала как текста, происходящее диахронически в масштабах истории, может показаться банальной констатацией, но может претендовать на статус закономерности. Ритуал склонен усложняться. Это касается его структуры, усложнения основных структурных узлов, морфологии, семантики. Можно выделить принцип невозможности совершения ритуалом регрессивных (возвратных) ходов, то есть возврата ритуала к тем формам, которые он имел на более ранних стадиях развития, даже, если допустить, что формы более поздние могут считаться не абсолютно обязательными (иконы, имевшие сравнительно небольшое значение в раннем христианстве, поздно возникающий закрытый алтарь с иконостасом). Попытки такого возврата всегда носят искусственный характер и не выражают принципов, присущих семиотике самого ритуала. Это могут быть необходимо вносимые коррективы (ситуация крайне редкая), попытки реформирования ритуала (напр., обновленческо-модернистские проекты) и адаптация ритуала для нужд новой религии. Кстати, второй и третий случаи не всегда можно однозначно отграничить друг от друга. В христианстве обновленческие реформы ритуала показали и свою малую результативность (сплошь и рядом переходившую в результативность извращенную) и непонимание закономерностей развития ритуала, переходящее в насилие над ним. Уточнение данной закономерности, должно, очевидно, идти по пути построения генеративных моделей с четким отслеживанием того какие элементы структуры ритуала порождают более поздние и каким образом. Тогда совершенно наглядным станет и механизм упрощения, поскольку он будет эксплуатировать те же порождающие модели, лишь двигаясь в обратном порядке. Некоторые попытки такого рода уже предпринимались, напр.[2].

Устойчивым пережитком прогрессистских воззрений на ритуал является представление о его неограниченном развитии (мнение, которое «уравновешивается», пожалуй, только мнением о том, что ритуал должен в некий неопределенный момент остановить свое изменение, причем никаких верифицируемых признаков наступления этого момента не предлагается). Однако в развитии ритуала наблюдается достижение момента, который можно было бы назвать «точкой стабилизации». Это связано с основной функцией ритуала – семиотизацией внутренней стороны религии, которая в этом отношении сама имеет двухплановую, т.е. семиотическую по сути своей структуру. Ритуал выражает вероучение (вплоть до догматики как высшей формы его выражения), мировоззренческие особенности, принципы организационного, в т.ч. иерархического, устройства, аскетические практики, наконец, специфический опыт, накапливающийся благодаря существованию религиозной организации в определенных культурных условиях (что можно отдаленно уподобить неизбежному физическому трению при соприкосновении материалов). Ритуал стремится максимально адекватно семиотизировать все это. В тот момент, когда это достигается, его развитие практически останавливается, что не исключает, разумеется, возможности непринципиальных добавлений, уточнений и т.д. Наступает состояние покоя, стабильного функционирования, но при этом закономерно и неизбежно увеличивается «вилка», интервал различия с иными сферами культуры, что порождает наивное и научно неоправданное желание модернизировать «архаику». Так, для русского православия эта точка находится где-то в периоде окончания никоновских реформ, когда складываются все основные черты того извода восточного обряда, который известен как «русский синодальный», для католицизма – период католической реформы, связанный с распространением стиля барокко (о весьма спорном вопросе органичности этого стиля для католицизма и о приметах стиля мы говорить не будем). Равным образом можно определить такие точки для основных вариантов иудейской литургии и т.д. Насильственными действиями ритуал можно только разрушить или существенно исказить, как это и произошло в случае с реформистскими попытками «литургических реформ». Семантический потенциал ритуала также становится наиболее богатым и дающим возможности для серьезной интерпретативной деятельности именно к этому моменту. К сожалению, время достижения этой точки мы зачастую определяем эмпирически, некоторые методы ее определения находятся в стадии выработки. Оформление в термины жесткой закономерности значительно облегчили бы не только дескрипцию, но и понимание (а также привели бы и к благотворным практическим последствиям, напр., пониманию того, почему в храмах не надо делать «евроремонт», украшать их елочными гирляндами

и выстилать полы плиткой для санузлов – речь идет о сравнительно новой области экологии ритуала).

Важным и объективно верифицируемым сценарием трансформации ритуала является семиотический дрейф. Он связан с изменением знаков, составляющих ритуал-текст, способных менять свою семиотическую природу, а именно такие параметры как плотность и результативность. Ритуалы вводят потусторонне в пространство человеческой обыденности. Но способы такого введения у них могут быть существенно различными. Ритуалы широко варьируют от преобладания иллюстративности, напоминания до непосредственного сообщения сверхъестественной силы (в христианском варианте – благодати). Причем идеальным случаем таких ритуалов, которые функционируют в соответствии с моделью христианских Таинств, будет следующий: действие как часть плана содержания совершается в момент совершения внешних действий, являющихся планом выражения (он оказывается выполняющим одновременно и функции своеобразной «перформации», и функции собственно семиотизации), т.е. плотность знака предельно высока, действие облигаторно – гарантированно при соблюдении минимума условий и симультанно – происходит не ранее и не позднее совершения видимого действия (разумеется, результат этого действия может пребывать и далее, вопрос именно о самом действии). Такие два вида ритуалов оказываются полюсами шкалы «иллюстративность – действенность». Возможно, это один из способов решить терминологически осложненную проблему символа, поскольку в рамках такой модели символами правильнее было бы назвать иллюстративные знаки. Дрейф происходит в виде движения одного и того же знака между указанными полюсами. Выделяются, по меньшей мере. Три вида дрейфа [3] – статический, ситуативный, исторический. Первый подразумевает саму возможность выстраивания ритуалов в последовательности, отображенной шкалой, как можно, например, с использованием этой пары признаков, расценить ритуалы и ритуальные предметы (являющиеся разновидностью ритуалов), находящиеся в культовом здании. Второй вид дрейфа предполагает изменение знака в пределах одной ритуальной ситуации, одного целостного ритуала, пусть даже длительного и структурно сложного. Так, тело священника, оставаясь самостождественным во время всей Литургии, меняет семиотическую роль. В определенные моменты фигура служащего преимущественно напоминает о Христе или иных спасительных событиях, а в иные (связанные с Преосуществлением) уже обозначает-скрывает реально присутствующего Христа, который и совершает через священника Жертву Евхаристии (мы намеренно пользуемся несколько громоздкими «нейтральными» терминами, дабы не затруднить понимание читателя использованием эквивалентных им богословских, которые были бы привычнее и даже точнее). Так можно отследить пути вариации знаковой

функции и представить ход ритуала в виде схемы со шкалой реального времени, в пределах которого ритуал протекает. Исторический дрейф состоит в способности одних и тех же ритуалов менять семиотический статус в результате определенных событий, в результате чего перед нами оказываются в итоге уже разные ритуалы, часто утрачивающие и внешнее сходство. Как пример можно привести понимание Крещения в православии и католицизме (в лютеранстве, впрочем, в этом отношении отличий в понимании нет) и в какой-то разновидности радикального протестантизма, напр., баптизме. В первом случае благодать, необходимая для спасения, считается безусловно полученной в самый момент погружения или обливания водой и произнесения тринитарной формулы, причем внешняя сторона ритуала гарантирует наличие внутренней. Во втором случае погружение в воду только подтверждает ранее полученное спасение и никакой благодати в принципе не сообщает, т.е. перед нами уже не только не таинство, но вообще ритуал иллюстративного типа, переместившийся к другому полюсу шкалы и сохранивший от прежнего только название в порядке омонимии. Так же обстоит дело и с Евхаристией, с тем лишь отличием, что она не сохранила даже имени, превратившись в «хлебопреломление». В настоящее время модель дрейфа разработана для христианства, но ее распространение на другие религии, их ритуальные практики позволит сделать и их понимание, и сравнительный анализ более точным и верифицируемым.

Соответственно, дрейфу подвергаются слова, он наблюдается и в языке религии, поскольку ритуал семиотизирует вероучение, осуществляя корреляцию «*lex orandi*» – «*lex credendi*» («закон веры» – «закон молитвы»), а также в словах метаязыка описания самого ритуала, когда происходит дрейф второго порядка.

Еще одним случаем объективно верифицируемых изменений ритуала является скрещивание разных ритуалов, которое может принимать совершенно различные виды. Можно выделить:

1. Скрещивание в чистом виде (неконтролируемое, внешне спонтанное). Разумеется, спонтанность носит чисто видимый характер, в ритуале нет явлений, совершенно случайных, даже если они и появляются, то подвергаются очень быстрому отторжению.

Соответственно, здесь возможны случаи:

- 1.1. Скрещивание с религиозными ритуалами иной природы;
- 1.2. Скрещивание со светскими ритуалами
2. Привнесение (целенаправленное) элементов иного ритуала.

Выделяется:

- 2.1. Привнесение из ритуалов иной религиозной природы;
- 2.2. Из светских ритуалов.

В случае скрещивания могут соединяться и изоморфные ритуалы одной религии (как с полным изоморфизмом, как в случае западной и

восточной литургии ортодоксального христианства, так и неполным изоморфизмом – в случае протестантских вариантов традиционной литургии). Даже в случае скрещивания изоморфных ритуалов высока вероятность возникновения нежелательных семантических и прагматических эффектов. Можно указать на целый ряд неудачных или сомнительных попыток скрещивания. Это привнесение в Римскую (латинскую) литургию элементов литургии византийской (после литургической реформы II Ватиканского собора), привнесение в ту же Римскую литургию т.наз. «молитвы верных» и системы пения гимнов, характерных для литургии лютеранского и англиканского типов; создание «литургии восточного обряда» для лютеран [4]; индивидуальные литургические новшества о. А.Зерчанинова, создававшего в нач. XX в. странные сочетания латинской и восточной литургии, так, что по отзывам современников, сложно было сказать, по какому обряду священник литургию служит. То же можно сказать и о попытках создания в постсоборной католической литургии латинского варианта молебнов, традиционно отсутствовавших как литургический жанр и вид ритуала (в функциональном отношении их заменяла целая система крестных ходов). Здесь вопросы возникают не столько к форме (хотя в ней и преобладают структурные подражания и явная искусственность), сколько к тому, какое место сможет занять искусственно созданный ритуальный феномен в более общей системе ритуалов латинского извода католицизма, то есть вопрос опять же носит семиотический характер и требует выведения некоторой строгой закономерности.

Скрещивание со светскими ритуалами – начиная от семантики догматически релевантной и заканчивая стилистическими коннотациями – следует отнести за счет наступившей десакрализации и постмодернистских установок с характерной для них тенденцией к смешению разнородного. В прагматическом плане подобные скрещивания, по наивным ожиданиям некоторых, должны, создавая эффект «приближения церкви к народу» увеличить число верующих. Однако результаты получаются обратные: отток верующих и появление в храмах людей, привлеченных именно преобладанием светских элементов, когда можно смело ставить вопрос о тождестве объекта, выступавшего в качестве цели, т.е., пришли они действительно стремясь к религии и церкви или будучи привлекаемы как раз тем, что ею не является? В этом случае можно говорить о совершенно некорректном герменевтическом восприятии ритуала, а если такая некорректность, вводящая в заблуждение, входила в чьи-то планы, то речь идет о целенаправленном разрушении ритуала и обмане, налагающем тягчайшую моральную ответственность. При скрещивании ритуалов совершенно разных религий побудительным мотивом обычно служит экуменизм, но в основе лежит постмодернистско-секулярное прочтение и семиотики, и герменевтики ритуала. Эффект «слияния красок в один



сосуд», в результате чего получается, как известно, грязь, почему-то с трудом распознается в случае знаковых систем религиозного ритуала. Роль скрещивания, нередко позитивная в начальных стадиях формирования ритуала, затем ослабевает, далее оно становится нежелательным, по достижении точки консервации оно недопустимо. Скрещивание нежелательно даже на базе двух сопоставимых знаковых систем (причащение стоя – это элемент, который может принадлежать двум разным знаковым системам-донорам и соответственно может различно интерпретироваться); даже в этом случае одна интерпретация поглощает другую, вот почему ссылки сторонников причащения стоя в латинском обряде католицизма на православную практику никем серьезно не воспринимаются и не могут восприниматься; очевидно, что в литургический ритуал внесен чуждый. Диссонирующий кальвинистский элемент.

В случае привнесений механизмы остаются теми же. Можно говорить о массовом появлении в результате таких действий особых «кросс-ритуалов», представляющих интересное явление в плане богословия, религиоведения, семиотики и герменевтики. Более подробный их разбор с применением методов семио-герменевтического круга (включая и построение моделей совместимости/несовместимости разных ритуалов и их более мелких элементов) позволит говорить о данном явлении не просто как эклектике, порою странной, а чаще нелепой и безобразной, но как об обладающем определенной закономерностью, причем позволяющей делать прогнозы относительно перспективности возможных скрещиваний и привнесений.

Ссылок на достаточность в подобных случаях снятой рефлексии, которой обусловлены оценочно-эстетические суждения в духе «нравится/не нравится», «органично/неорганично» и т.п. явно недостаточно. Правомерность соединения разных знаковых систем можно определить только с помощью анализа. Тенденция к «эстетизации» проблемы с употреблением нечетких понятий, квазитерминов и неверифицируемых суждений оказывается тупиковой.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Флоренский П.А. Детям моим. Воспоминанья прошлых лет. – М.: Моск. рабочий, 1992. – 560 с.
2. Мартемьянов Ю.С., Шрейдер Ю.А. Ритуалы – самоценное поведение // Социология культуры: сб. науч. ст. – М., 1975. – Вып. 2. – С. 43–75
3. Лебедев В.Ю. Религиозный ритуал западного христианства: культура, традиция, семиотика (XVI–XX вв.). – Тверь, 2008. – С. 112–150.

4. Прилуцкий А.М. «Высокоцерковное» лютеранство на северо-западе России // Материалы по исследованию религиозной ситуации на северо-западе России и в странах Балтии. – Вып. V. – СПб., 2009. – С. 97–102.

Л.В. Левшун (Минск, Беларусь)

О ПРЕДЕЛАХ ГЕРМЕНЕВТИКИ ИЛИ  
ПРОЛЕГОМЕНЫ К ОБЩЕЙ ТЕОРИИ ПОНИМАНИЯ  
(РАЗМЫШЛЕНИЯ МЕДИЕВИСТА В 12-И ТЕЗИСАХ)

*Наши самые упорные усилия  
посвящены познанию того, как понимается  
истина в нас самих...*

Николай Кузанский

1. Герменевтика как «формально-методологическая дисциплина филологии» востребуется ею постольку, поскольку «филология должна быть познанием продуцированного человеческим духом, то есть познанного» [5: 216]

2. Вместе с тем «в идеале всякое правильное истолкование должно отрешиться от произвола озарений и ограниченности незаметных мыслительных привычек и сосредоточить внимание на самих фактах... Очевидно, что позволить фактам определять его действия является для интерпретатора не каким-то внезапным смелым решением, но действительно первой, постоянной и последней задачей. Ведь речь идет о том, чтобы придерживаться фактов вопреки всем искажающим воздействиям, которые исходят от самого толкователя и сбивают его с верного пути» [1: 318].

3. Два первых пункта бесспорны, несмотря на перманентное в герменевтических исследованиях их доказывание. Гораздо более сложен и принципиально спорен, думается, следующий шаг – фактически, а не теоретически, воздержаться от «искажающих воздействий». И проблема тут, как видится, не в одном только «толкователе» с его «ограниченностью незаметных мыслительных привычек», и не в недостаточном совершенстве герменевтического инструментария или владения им.

4. Проблема, думается, во внеязыковых (понимая язык в самом широком смысле) и, значит, не охватываемых инструментарием герменевтики, но вместе с тем весьма значимых «фактах», которые «определяют действия интерпретатора». Ибо и в пределах одного «языка» достаточно часты случаи бессилия герменевтических методик. К примеру, методами герменевтики необъяснимо непонимание между Антиохийской и