

УДК 81-119+216.6

СЕМИОТИКА РЕЛИГИОЗНОЙ ТРАДИЦИИ

А.М. Прилуцкий

Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена,
Санкт-Петербург

Статья посвящена анализу семиотических особенностей религиозной традиции. Автор рассматривает сложности, связанные со значением терминов «религия» и «религиозная традиция», и анализирует различия между традиционной и архаичной культурами.

Ключевые слова: *традиция, архаика, религиозный дискурс, семиотика, категориальный анализ*

Термин «религиозная традиция», подобно многим другим гуманитарным терминам, не имеет однозначной общепринятой интерпретации. Терминологическая сложность усиливается из-за того, что оба концепта, образующих значение термина, – «религия» и «традиция», в современной гуманитаристике превратились в своего рода пустые рамочные понятия – их наполнение во многом зависит от подходов конкретных исследователей, их субъективных предпочтений и т.п.

В результате в современном религиозном дискурсе термины «религия», «религиозная традиция», «религиозная культура» зачастую выполняют функцию полных синонимов, они являются взаимозаменяемыми лексемами, а существующие коннотативные различия исследователями не принимаются во внимание. Разумеется, это способствует размытию значений базовых религиозно-научных категорий, утрате наукой о религии точности в описаниях и формулировках. Полагаю, проблема здесь не только и не столько терминологическая, но и понятийная: она не может быть разрешена до тех пор, пока не произойдет концептуализация соответствующих понятий.

Проблема же концептуализации понятия «религиозная традиция» коренится в общем состоянии современного изучения религий, в котором так и не произошел парадигматический переход от методов наблюдения и описания к методам обобщения и категоризации. В результате исследовательский интерес, как правило, бывает связан с изучением конкретных элементов отдельных религий или с описанием региональных особенностей деятельности религиозных организаций, при том что качества и свойства религиозной традиции как таковой, изучение её структурных особенностей оказывается за пределами современных исследований. Как следствие этого – в научном инструментарии отсутствуют методологии, позволяющие анализировать религиозную традицию *ipso facto* существования религиозного метадискурса. Полагаю, что использование методологии семиотического исследования религиозной дискурсивности позволит в общих чертах определить специфику религиозной традиции и создаст необходимые условия для концептуализации понятия и прояснения терминологических неясностей.

В современном научном дискурсе о религиозных традициях принято говорить, как правило, применительно к т.н. «традиционным религиям», противопоставляемым «новым религиозным движениям» (НРД). Однако это мало что

проясняет относительно сущности проблемы: ведь очевидно, что и в НРД существуют свои традиции, – речь должна идти не о наличии/отсутствии традиций, но об их разработанности и продолжительности существования.

Исследователи обращают внимание на то, что при неспециальном словоупотреблении понятие «традиция» часто понимается как «архаика» – «в научной публицистике между архаикой и традицией, как правило, не делается различий» [7: 5]. Однако необходимо учитывать, что:

- традиции, как правило, хорошо структурированы, тогда как архаика не обладает рациональной структурой, не может выполнять функцию регулирования человеческого поведения;
- традиция устойчива, тогда как архаика не характеризуется определённой устойчивостью;
- наконец, «архаика не кристаллизуется в социальных формах – это свойство традиции, но оседает на психологическом уровне, прежде всего – на уровне подсознания» [7: 5].

Последний дифференциальный признак обладает выраженным социальным значением: поскольку архаика не преследует цели упорядочивания и рационального устройства окружающего человека социального пространства, «носитель архаических ценностей живет неустроенной жизнью, которая, по его мнению, и есть свидетельство его правильной ценностной ориентации» [1: 32]. Поэтому за стихийным народным неприятием петровских реформ, «направленных на создание регулярного государства» [4: 161–162], скрывался аксиологический конфликт архаики и традиции. При таком понимании Петр I выступает не в качестве борца с традицией, но наоборот – как носитель традиционного уклада, пришедшего на смену архаике: реформация и традиция при определённом стечении условий могут оказаться столь же амбивалентными феноменами, как «модернизм» и «фундаментализм» [2]. Иными словами, в принятой системе терминов петровские реформы должны интерпретироваться не как действия, направленные на разрушение традиционного уклада старорусской жизни, но как создающие условия для перехода от ценностей архаики к ценностям формирующейся традиционной культуры, основанной на социальной стратификации, упорядоченности, более чёткой организации социальных связей и отношений. В этом отношении традиция представляет собой структурное единство элементов, данную традицию образующих, но сама традиция не сводится ни к одному из них: для понимания значения традиции необходимо учитывать не только её состав, значение отдельных элементов, но и наличие структурно-семантических отношений. С этой точки зрения традиция может рассматриваться как метадискурс – «гетерогенный дискурс, включающий в себя тексты (типы текстов), относящиеся к различным социо-функциональным дискурсам, но имеющие определённые общие коммуникативно-прагматические признаки» [3: 9].

Семиотическое изучение традиции предполагает, как минимум, два уровня, на которых должен проводиться анализ. Это связано с тем, что, во-первых, семиотическим значением могут обладать *семантически значимые элементы различных уровней*, формирующие метадискурс традиции, будь то религиозные тексты, теологемы, мифологемы, ритуалы и отдельные ритуалогемы (понимаемые в предельно широком смысле), произведения религиозного искус-

ства и их элементы, этические и аскетические установки и т.д. В качестве классической иллюстрации можно обратиться к теологическому обоснованию иконопочитания, принятому на VII Вселенском соборе, в орсе которого было определено, что «честь, воздаваемая образу, восходит к первообразу, и поклоняющийся иконе поклоняется ипостаси изображенного на ней».

Для выявления семиотической специфики элементов религиозной традиции нами ранее был предложен категориальный анализ, который позволяет выявить три уровня значения (разграничивать в данном случае «значение» и «смысл» не представляется продуктивным, поскольку «в реальной языковой ситуации для человека значение и смысл феноменологически слиты» [5: 35]) категориальный – обеспечивающий категоризацию и концептуализацию религиозного понятия, субкатегориальный – формирующий уровень контекстуальных и хронотопных коннотаций, и гиперкатегориальный – соответствующий использованию семиотических механизмов для формирования конфессионального семиотического кода. Применительно к этому, третьему уровню значения, элемент традиции интерпретируется вне пределов его категориальной семантики, например, почитание икон будет символизировать принадлежность к определённой конфессиональной общности и совершаться не ради естественной прагматики этого действия, но для семиотической манифестации конфессиональной принадлежности актора.

Однако помимо этого, семиотическим значением обладает *религиозная традиция как таковая*. Будучи символическим выражением идеи преемственности и упорядоченности, религиозная традиция может рассматриваться как сложный символ, обозначающий особый тип мировоззрения и мировосприятия, основанный на особой традиционной аксиологии (включая этику и эстетику), приверженность определённому метастилу поведения: само воцерковление можно рассматривать как символическое приобщение неопита к новой культурно-языковой традиции [12: 509]. Следует учитывать, что основным семиотически значимым элементом религиозного дискурса всё-таки является не символ, но метафора: «Moral relations between people and their relation to the divine are constructed from metaphors. God is like a father or a king or a lover: we are related as brothers: a heroic or virtuous life is like the life of Mohammed. Christ, Buddha, or Rama: men are like Mars and women like Venus, and so forth» [13: 3].

По интересному замечанию Джона Вилсона, отличительной чертой религиозного дискурса является наличие в нем «метафизических высказываний» – принципиально неverifiedируемых и не подлежащих проверке [15: 95–96]. В качестве развития этого наблюдения, я готов предположить, что имеются все основания полагать существование особой модальности, которая играет важную роль в формировании религиозной традиции (семиотика модальностей религиозного дискурса до сего времени остается неизученной и неописанной).

Символизм традиции в значительной степени связан с ритуализированным характером дискурса, причем это качество тоже проявляется на амбивалентных уровнях: с одной стороны ритуал может быть частью традиции, с другой сама традиция может интерпретироваться как своего рода постоянно воспроизводящийся метаритуал, обладающий мощным герменевтическим потенциалом (последний проявляется, в том числе в особой, ритуализированной интерпретации истории. – *Прим.*) – по меткому наблюдению А.М. Пятигорского:

«когда история включается в ритуал, она конденсируется; она сжимается до размера ключевого события жизни ритуала, утрачивая свою временную однонаправленность и неповторимость. В ритуале она воспроизводится вновь и вновь как целое, а последовательность ее событий может меняться, и иногда даже меняться на противоположную, так что она перестает быть историей и становится чем-то иным – аллюзией, мифом или легендой, обернутой в ритуал и принимающей пространственные и временные измерения ритуала» [11: 337–338].

Подобно тому, как уничтожение текстов оказывается не более, чем знаковым приёмом, порождающим множество новых текстов [8: 50], отказ от традиции часто приводит к формированию новых традиций, а не переход к посттрадиционной парадигме. Представление о постмодернизме как о посттрадиционном обществе представляется в принципе несостоятельным, поскольку «посттрадиционные общества можно определить как подвижные культурные формы, которые по мере приобретения, в конечном счёте, стабильности снова превращаются в традиционное общество» [10].

Благодаря изучению взаимодействия религиозной традиции с иными традициями (культурной, языковой, национальной и т.д.) можно выявить структурное значение традиции, которое тоже в значительной степени семиотизировано. Если понимать структурное значение традиции как формальную характеристику, определяющую место традиции в семиосфере, то структурное значение религиозных традиций, соответствующих развитым теологическим религиям, можно выявить через противопоставление традиции архаике и посттрадиционному укладу, нетрудно показать, что *она состоит в формировании темпоральности, а именно – в упорядочивании хронотопа через соотнесение настоящего с прошедшим и будущим*. Выполненный М. Элиаде анализ темпорального антинормализма циклического и линейного времени [14] позволяет предполагать, что формирование темпоральных парадигм происходит именно благодаря интердискурсивному взаимодействию религиозной традиции с иными традициями, представленными в семиосфере.

Если структурное значение религиозной традиции определяется достаточно просто, то о семантическом значении этого сказать нельзя. Полагаю, что о типологии семантического значения религиозной традиции говорить вообще сложно, поскольку последнее представляет собой опыт описания особого типа мировоззрения при помощи элементов языковых и экстралингвистических систем коммуникации. В этом отношении семантическое значение религиозной традиции можно уподобить семантике сложного метадискурса, формирующегося через соотнесение интенций и денотативных смыслов. Семантика религиозной традиции включает различные аспекты, поскольку один и тот же элемент религиозного дискурса, в зависимости от специфики коммуникативной ситуации, может развивать, например, сотериологические, эсхатологические, или аскетические значения.

Однако, в любом случае, религиозная традиция всегда апеллирует к устойчивым формам эстетики. Полагаю, в этом состоит принципиальное отличие *религиозной традиции* как таковой от *дискурсивного пространства* той или иной религии. Так, например, совокупность богословских текстов может быть нетождественна религиозной традиции именно потому, что может в минимальной степени задействовать семиотику эстетических категорий. Религиозная традиция же всегда равно семиотична и эстетична, она представляет собой опыт выражения и передачи

религиозной информации в эстетически значимой форме. Религиозную традицию именно поэтому можно оценивать как «богатую» (сложное содержание соответствует сложной эстетике) или «бедную» (неразвитому богословию и рудиментарной литургике соответствует скудость элементов эстетической системы). В этом отношении развитая религиозная традиция немислима без того, что можно определить как «активное пространство визуальных (и акустических – *А.П.*) экспериментов» [6: 15], в котором теологическое (или шире – религиозное содержание) обретает эстетически значимую форму.

Разумеется, в условиях традиционного общества религиозная традиция является лишь одной из базовых традиций, взаимодействующих в семиосфере. В результате этого взаимодействия формируются амбивалентные субкурсы, относящиеся к религиозной культуре повседневности, религиозной этике социальных отношений, религиозному праву и т.д., в рамках которых религиозные компоненты реализуют как структурное, так и семантическое значение. Это дает основание полагать, что для семиосферы традиционного общества религиозная традиция является метатрадицией.

Поскольку религия в той или иной степени пронизывает и организует все культурные универсалии традиционного общества, семиотический подход к их изучению должен учитывать специфику семиотики религиозной традиции, в том числе специфику ее стратификации. Сразу следует отметить, что последняя остается неизученной, а результаты исследований структуры религиозного дискурса не могут быть экстраполированы на данный объект исследования.

Тем не менее, в качестве предварительной, можно предложить следующую структурную модель религиозной традиции, соответствующую развитой теологической религии.

1. Ритуалосфера: то есть совокупность ритуалов, норм и правил их проведения, мест, предназначенных для ритуальных действий, предметов, имеющих культовое или шире – сакральное значение, условий, необходимых для того, чтобы ритуал был действенным и действительным и т.д.

2. Теология и мифология (включая смешанные дискурсы, основными смысловыми единицами которых являются мифотеологемы).

3. Системы, обеспечивающие передачу религиозного знания.

4. Область повседневной религиозности, соответствующая установкам повседневной культуры, которая свойственна традиционалистскому укладу жизни.

Поскольку религиозная традиция является сложным, многоуровневым явлением, а элементы религиозного дискурса подвержены семиотическому дрейфу [9], осложняющему их идентификацию, изучение её семантических и семиотических свойств требует применения комплексного метода. Полагаю, что такая методология может быть создана на основе структурно-семиотического анализа, дополненного элементами дискурс-анализа, с учётом герменевтической специфики анализируемого материала и данных религиоведческого исследования. В принципе это созвучно с современными тенденциями в развитии религиоведения, которое всё более и более превращается в прикладную лингвистическую дисциплину.

Список литературы

1. Волков В.Н. Архаика русской культуры и модернизация российского общества // Вестник Марийского государственного университета. 2013. № 11. С. 30–33.
2. Головушкин Д.А. Религиозный фундаментализм/Религиозный модернизм: Концептуальные противники или амбивалентные феномены?//Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. 2015. № 1 (57). С. 87–97.
3. Голоднов А.В.Риторический метадискурс: к определению понятия //Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. 2008. № 2 (13). С. 7–18.
4. Домников С.Д. Мать-Земля и Царь-Город. Россия как традиционное общество. М.: Алетея, 2002. 672 с.
5. Залевская А.А. Вопросы естественного семиозиса. Тверь: Твер. гос. унт, 2018. 160 с.
6. Зотов С., Майзульс М., Харман Д. Страдающее Средневековье. М.: изд-во АСТ, 2018. 416 с.
7. Костюк К.Н. Архаика и модернизм в российской культуре//Социологический журнал. 1999. № 3–4. С. 5–19.
8. Лавров А. С. Колдовство и религия в России: 1700-1740 гг. М.: Древлехранилище, 2000. 574 с.
9. Лебедев В.Ю. Религиозный ритуал западного христианства: культура, традиция, семиотика (XVI–XX вв.). Тверь: ГЕРС, 2008. 328 с.
10. Нойзер В. Структурные изменения в посттрадиционном обществе. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/strukturnye-izmeneniya-v-posttraditsionnom-obschestve> (дата обращения 07.01.2019)
11. Пятигорский А. Кто боится вольных каменщиков? Феномен масонства. М.: Новое литературное обозрение, 2009. 448 с.
12. Clarahan Mary Ann. Mystagogy and Mystery // Worship, 2009, Vol.83 (6), P. 502–524.
13. Collins E. F. Reflections on Ritual and on Theorizing about Ritual // Journal of Ritual Studies. 1998. Vol. 12. N 1. P. 1–7.
14. Eliade M. The Myth of the Eternal Return: Cosmos and History. Princeton: Princeton UP, 1971. 258 p.
15. Wilson J. Language and the Pursuit of Truth. Cambridge University Press, 1956. 105 p.

SEMIOTICS OF RELIGIOUS TRADITION

Alex. M. Prilutskii

Herzen State Pedagogical University of Russia, St.Petersburg

The article is devoted to the analysis of semiotic features of religious tradition. At the beginning of the article, the author considers relevant terminological problems associated with the meaning of the terms «religion» and «religious tradition».

Keywords: *tradition, archaic, religious discourse, semiotics, categorical analysis.*

Об авторе:

ПРИЛУЦКИЙ Александр Михайлович, доктор философских наук, зав.кафедрой истории религий и теологии, РГПУ им. А.И.Герцена, alpril@mail.ru