

- и значения – к смыслу) // Мир психологии. Научно-методический журнал. – № 2 (54), апрель – июнь. – Москва – Воронеж, 2008. – С. 71–80.
2. Богин Г.И. Обретение способности понимать: Введение в филологическую герменевтику. – Тверь, 2001. – http://pall.hoha.ru/learn/bogin_bible/0.htm
 3. Никитина Е.С. Психосемиотика. Методологический подход и методы анализа // Психолингвистика в XXI веке: результаты, проблемы, перспективы. XVI международный симпозиум по психолингвистике и теории коммуникации. Тезисы докладов. Москва, 15–17 июня 2009 г./ Ред. коллегия: Е.Ф. Тарасов (отв. ред.), О.В. Балясникова, Е.С. Ощепкова, Н.В. Уфимцева. – М.: Издательство «Эйдос», 2009. – С. 380–381.
 4. Пихновский П.В. Лингвофилософские основания риторики и герменевтики. Дисс...канд. филол. наук. – Тверь, 2004. – 138 с.
 5. Пучкова Е.В. Языковая модальность в герменевтической научной парадигме: Монография. – Калуга: КГПУ им. К.Э. Циолковского, 2009. – 88 с.

В.Ю. Лебедев (Тверь)

ИСТОРИЯ СЕМИОТИКИ РЕЛИГИОЗНОГО РИТУАЛА КАК ПРОБЛЕМА

Посвящается Г.В. Гриненко

Сама постановка вопроса об истории семиотики ритуала предполагает его семиотическую природу, по меньшей мере, он таковым является преимущественно. И здесь мы сталкиваемся с целым комплексом недостаточно проработанных или вовсе нерешенных проблем, что и оправдывает, помимо прочего, саму формулировку названия данной статьи. История чего-либо, построенная как система, а не как ряд пестрых очерков («принцип кунсткамеры») предполагает целостность предмета истории и ее выявление, поскольку в нашем случае история сопряжена с рефлексией. А для этого необходимо наличие удовлетворительной общей теории ритуала, а не только пролегоменов к ней. Наиболее проблематично обстоят дела с такой частью теории как терминологический аппарат и язык описания. Одним лишь отделением религиозного ритуала от светского (при наличии у ряда авторов термина «социальный ритуал», которым может быть обозначен и ритуал религиозный), которое подразумевается без специальных оговорок, вопрос, конечно, не решается. Мы сталкиваемся с разнообразием форм религий, связанных с этим представлений, типов семиозиса и интерпретационных практик. Исходное положение о том, что специфика религиозного ритуала состоит в установке на установление связи двух миров, земного и сверхъестественного, является лишь «стартовой площадкой» для решения дальнейших вопросов. Разнообразие религий, религиозных суррогатов, переходных форм, когда сразу же

решить вопрос о том, религия перед нами или нет, настолько велико, что сильное разнообразие самих ритуалов становится очевидным. И здесь возникает первая проблема, которую мы хотели бы назвать «проблемой паттерна». Следует ли описывать совершенно разнотипные ритуалы изолированно, перенося в будущее вопрос об установлении общих черт и типологизации? Или же следует избрать, хотя бы условно, некую систему организации ритуала, которая служила бы паттерном? Традиционно в качестве такого паттерна выступали ритуалы иудео-христианского типа, что позволяло вводить некую точку отсчета. Становилось понятным, где ритуал переходит в свою примитивно-магическую разновидность, а где вообще перестает быть таковым, где, так сказать, наступает «нулевой предел». Существующие ныне тенденции к отказу от этого паттерна обусловлены не только чисто научными соображениями. Игрет роль мода на культурный плюрализм, отрицательное отношение ко всему, что наводит на мысль о «европоцентризме», «христианоцентризме» и «иудео-христианском катехизисе». Вторжение в область науки венаучной моды в любом случае не является тем, что следовало бы приветствовать. Однако на практике масса исследователей продолжают использовать классический паттерн, иногда делая это неявно, а порою и сами того не замечая. Принимая во внимание объективно заданные рамки статьи мы в значительной степени будем использовать в качестве примеров материал именно указанной ритуальной семиосферы, учитывая и их большую известность.

Следующую проблему мы обозначим как «проблему уточнения термина». Семиотика ритуала может пониматься как ритуальный семиозис сам по себе и как наука, описывающая его, выявляющая закономерности, устойчивые явления и т.п. Понятно, что в нашем случае речь идет о втором. На что именно должна быть такая наука ориентирована на современном этапе развития знания? Конечно, предполагается выявление внутренней логики организации ритуала. Слово «логика» сейчас было употреблено скорее в гегелевском духе, т.е. как некая общая закономерность упорядоченного следования некоторых явлений. Но эта «внутренняя логика» организации ритуала должна перерасти уже в логику как раз более классического типа, ориентированную на ту научную традицию, которая берет начало от Аристотеля и завершается современной математической логикой. Именно так можно создать модель религиозного ритуала, причем с учетом его неизменной динамичности – как в ситуативном плане (начало и конец ритуальной последовательности, включающей разного рода знаки), так и в историческом плане, поскольку ритуал развивается, если только не является элементом несуществующей религии (хотя закономерности этих изменений вовсе не так просты, как может показаться).

Наконец, необходимо сказать и о «проблеме жанров». Очень часто, когда речь заходит о религиозном ритуале, происходит незаметное смещение фокуса в область герменевтики священных текстов. Несмотря на тесную связь этих явлений (мотивация ритуала таким текстом, прямое и косвенное цитирование, разного рода воспроизведение и иллюстрирование событий, описываемых в тексте), речь идет о разных жанрах, а точнее – о разных дискурсах и разных культурных практиках. Тем более, священные тексты являются почти исключительно вербальными, ритуалы же в этом отношении сложны, это комплексные феномены. Уже поэтому прямое проецирование семиотики и герменевтики священных текстов на ритуал неизбежно будет давать абберации, подчас очень существенные. Напр., классическая «квадрига», четырехступенчатая иерархия смыслов, была разработана для интерпретации Библии в рамках христианской экзегезы, но ее прямая проекция на область ритуала представляется проблематичной, хотя семантическая иерархия там несомненно присутствует.

Здесь настала очередь выявления основных «проблемных точек», рефлексия над которыми и определяет во многом историю семиотики ритуала как науку. Вместе с тем, часть из них являются и до сих пор недостаточно ясно решенными проблемами, что в свою очередь, вносит поправки в видение нами самой истории и ее научной дескрипции, дающей возможность связного рассказа. Далее для удобства мы воспользуемся их перечислением.

I. Проблема изменения принципов семиотизации и интерпретации.

То, что ритуал является меняющейся системой, сочетающей разные типы семиозиса, очевидно. Эти изменения могут происходить в рамках одного ритуала, исторически, диахронно, наконец, принципы семиотизации могут варьировать от одного ритуала к другому. История ритуала неизбежно должна учитывать эту подвижность и разнообразие, не превращая ее, однако в хаос. Смена влияния разных герменевтических и экзегетических школ является ярким примером смены таких исторических типов, достаточно вспомнить сосуществование-конкуренцию латинской, антиохийской и александрийской экзегезы.

II. Операционная проблема, жестко связанная с проблемой статуса и функции имени, что очень важно именно для религиозного ритуала, поскольку в нем фигурирует имя сверхъестественного начала, связь с которым и специфицирует этот ритуал. Насколько ритуал вообще и произнесение имени божества в частности могут гарантировать вхождение божественной силы в пространство обыденного мира. Для всех видов магизма ритуал в высшей степени операционен – если он правильно совершен, эти силы почти «обязаны» это вхождение совершить. Легко впасть в поспешное заключение – религии немагического типа, христианство, в частности, должны быть чужды операционности. Такой взгляд характерен для либерально-протестантской герменевтики ритуала

XVIII-XIX вв. (типичный пример:[1]), которая была готова сблизить на этом мнимом основании христианство с ранним буддизмом, не только не имевшим ритуальной системы, но и не являвшимся религией. Магия во всех ее разновидностях, естественная теория языка, оказывающаяся светским коррелятом магической практики как семиозиса определенного типа – все это предполагает оперирование именем с презумпцией того, что это оперирование самой реалией. Сокращение референционного поля «Имя – Реалия», столь охотно предпринимаемое неоплатонической семиотикой имени способно дать весьма нежелательные эффекты, как это произошло с имяславием (не случайно скепсис по отношению к нему проявили богословы и иерархи, принадлежавшие к разным церковным юрисдикциям и даже конфессиям). В итоге создается угроза того, что прот. В.В. Зеньковский назвал акосмизмом, имя сливается с реалией, в т.ч. вещью. Исчезает пространство семиозиса, которое оказывается совпадающим с пространством творения. Это очередной пример перехода семиотики в метафизику, онтологию. Если ритуал не отделяется от мира, то возникает вопрос, что мы именуем ритуалом, и каковы же будут принципы его описания? Неужели придется вернуться ко всем парадоксальным следствиям теории отражения, в частности, к выводу о безразличии для описывающего того, что именно он описывает – мир или ту или иную «форму его отражения».

III. Перформативная проблема (мы, конечно, не имеем в виду классическую теорию перформации, хотя необходимо признать, что вопросы, волновавшие Дж. Остина, были актуальны для религиозной мысли задолго до него). Насколько ритуал обеспечивает уже упомянутое вхождение сверхъестественных сил в пространство естественной обыденности? В частности, проблема актуализировалась во время становления христианской сакраментологии, когда семиотический потенциал мысли Отцов Церкви выявился вполне. Стало необходимым выделить категорию ритуалов, которые не просто сообщают благодать, а не напоминают о ней, иллюстрируя некие, например, события, но и определить степень надежности такого сообщения, меру минимальной зависимости от внешних условий. Впервые это было в развернутом виде сделано Св. Августином (мы пользуемся той формой титулатуры, которая принята в учебниках философии, оставляя в стороне конфессионально обусловленные различия ее). Спор с донатистами, ставившими действительность Таинства в зависимость от целого ряда свойств личности совершителя, побудил конкретизировать догматическое представление о том, что Таинство сообщает благодать гарантированно при соблюдении минимума абсолютно необходимых условий, причем в момент самого произнесения ритуальных слов в комплексе с ритуальными действиями (действительно, это напоминает парадигму Остина, если не принимать во внимание позитивизм последнего). Это и выразилось в известных словах:

«Крестит ли Петр – крестит Иисус, крестит ли Иоанн – крестит Иисус, крестит ли Иуда – крестит Иисус».

В рамках этой проблемы важной становится и вопрос о совершителе ритуала. Кто может его совершить, и при любых ли условиях этот совершитель обладает этой возможностью и правом (онтологический и легитимно-правовой аспекты). Для христианского паттерна характерно стремление к тому, чтобы наиболее важные ритуалы минимально зависели от второстепенных свойств личности, а между категориями совершителей и не являющихся таковыми была проведена четкая граница.

III. Прагматическая проблема, в первую очередь, проблема важности ритуала для всех его участников. Здесь мы опять сталкиваемся с означенной выше проблемой более общего характера. В религиях спасения неизбежно выделяются ритуалы, носящие высокий потенциал сотериологический, душеспасительный. Необходимость в существовании таких ритуалов предполагается изначально и при построении исторического рассказа будет естественным искать их даже в том случае, если, допустим, из-за плохого состояния источников сведения о них скудны. Для религий иного типа такие ритуалы менее типичны, зато резко вырастет важность ритуалов, преследующих цели бытовые, чисто утилитарные (то, что в обиходе и называют примитивным шаманизмом, который ничем не отличается от шаманизма большинства современных экстрасенсов, если исключить вообще банальных шарлатанов).

IV. Проблема ранжирования вытекает из двух предыдущих проблем. Естественно предположить, что ритуалы с большим сотериологическим потенциалом (в ортодоксальном христианстве – Таинства) выделятся в особую группу. Но такое выделение вряд ли будет изолированным, поскольку комплекс ритуалов ввиду своей системной упорядоченности в таком случае окажется поделенным на иерархические ступени. Фактически такое ранжирование давно существует, напр., в христианской теологии, его формирование и формирование представлений о самой необходимости такового можно проследить (равно как и отклонения от этой модели в виде ритуального «эгалитаризма» и синкретизма, ставшие вновь популярными в настоящее время). Сложнее описать семиотику и герменевтику этого явления, без чего невозможен выход на иной уровень истории, превосходящий уровень чистого дескриптивизма.

V. Проблема уровней значения связана с присущей ритуалу полисемантической. Это его естественное свойство, когда один и тот же ритуальный элемент может иметь несколько значений. Только в некоторых предельно важных ситуациях значение должно быть конкретизировано (напр., споры о толковании слов Христа «Сие есть Тело Мое»). Однако при этом очевидно, что такой «семантический пучок» не является простым набором или клубком. Выделяются семантические уровни и основные, стержневые семантические компоненты, по отношению к которым

остальные оказываются дополнительными. Причем в разных ситуациях необходимость более жесткого и более мягкого отграничения дополнительных компонентов может быть различной[2].

VI. Проблема исторического наращивания семантики тесно связана с предыдущей проблемой, поскольку полисемантическая формируется диахронически, в реальном историческом времени, хотя появление нового значения не всегда бывает легко определить, поскольку часто фиксируется момент, когда оно уже стало общераспространенным. Дополнительные значения возникали и в катехитических нуждах, когда какой-либо элемент ритуала интерпретировался и как яркая наглядная иллюстрация вероучительного положения или события священной истории (напр., интерпретация полос на литургической одежде священника как напоминания об узах Христа). Соответственно такие интерпретации особенно ценились Отцами Церкви и церковными авторами, делавшими особый акцент именно на катехизации (Св. Кирилл Иерусалимский, Св. Бернар Клервоский). Это могло повлиять и на временную точку появления такого нового значения.

Здесь представляется разумным ограничить некоторые интерпретационные крайности, когда герменевтика из постижения смысла становится его разрушением. Это склонность (обычно при изначальном плохом знании базовой семантики слова, жеста, иного элемента ритуала) выявлять (а в действительности в значительной степени конъектурно приписывать) то, что в средневековой герменевтике именовали «*sensus plenior*» - «более общий смысл». Чаще всего осуществляется не выявление именно, а догадки «л чем вообще тут сказано» с возведением к наиболее абстрактным значениям при чем нарушается догматическая правильность. Особенно пагубным такой «герменевтический» произвол оказывается при переводе священных текстов или текстов, обладающих высокой степенью авторитетности. Вообще при интерпретации всего, что связано с религией, особенно имеющей догматически оформленное вероучение (христианство) или тяготеющее к нему (иудаизм) стремление выйти к наиболее общим смыслам (напр., «любовь») очень часто грозит не только искажениями их специфического вероучительно-догматического понимания, но и вообще игнорированием семантики такого рода, в то время как для религиозного дискурса, в силу самой его специфики, она принципиально важна, иначе интерпретация может превратиться в пародию (вроде толстовского варианта «христианства» в духе «всем всех любить», «читать Евангелие и не курить табаку»).

Важным аспектом проблемы, радикально влияющим на историческое описание является разделение двух представлений: первое сводится к тому, что новое значение существовало изначально в виде свернутого семантического компонента, а затем подверглось экспликации; второе трактует такого рода значения как просто приписанные позднее. Было

изначально, а потом раскрылось или было приписано позднее. Для разных ритуалов возможно разное объяснение. Например, значение Таинства, относящееся к его сущности, не могло появиться позднее, оно могло только эксплицироваться. Кроме того, здесь сказывается и семиотическая проблема точки зрения. Для взгляда со стороны момент экспликации нередко отождествляется с моментом изначального приписывания. Для взгляда «изнутри», когда человек сам является носителем религиозных взглядов и семиотика ритуала для него ни экзистенциально, ни сотериологически не безразлична, эти моменты четко разделяются. Также использование разных типов объяснений соотносится с разными типами ритуалов. Для тех, в основе которых лежит сообщение некоторой силы, сверхъестественной реальности (благодать) менее типичен вариант позднейшего приписывания. Для ритуалов же иллюстрирующего-напоминающего типа такое объяснение более приемлемо, поскольку не затрагивает принципиально их сути.

Естественно, что проблема возникновения вторичных значений ставит вопрос о филиации значений и конкретных механизмах образования новых (методика выявления этого гораздо лучше разработана для знаков-слов, но совершенно необходима и для знаков иного типа). Также возникает и вопрос об эпифеноменальном приписывании чуждых значений и критериях такого эпифеноменализма (контекстные ограничения, вторичным образом предпринятый анализ семантики, чье-то волевое определение). Об истолковательном произволе как ярком проявлении эпифеноменализма уже было сказано.

VII. Проблема классификации и типологизации ритуалов. Без выделения хотя бы основных типов говорить о ритуале невозможно. Только упомянутого уже отделения религиозного ритуала от светского недостаточно, это лишь первый этап, сам собой подразумевающийся. Кроме того, создание новых ритуалов сплошь и рядом использовало структуру ритуалов религиозных, заполняя их иным материалом. В результате целый ряд ритуалов можно характеризовать как переходные формы. В структурном отношении - это типичные псевдоморфозы, в феноменологическом – уже ритуалы не религиозные, поскольку утратили функцию связи с потусторонним. Для создания классификаций ритуалов необходимы, как для любой классификации, четкие классификационные критерии, нахождение которых затруднено (но не невозможно) из-за различия самих религий. Следует учитывать и явления омонимии и паронимии, равно как и синонимии и ритуальной эквивалентности. При забвении этих особенностей классификация сильно исказит реальное положение дел. Примером может быть христианская историческая литургия с выделением типов разных литургий и определением их общих корней и взаимовлияний.

VIII. Проблема точки зрения при описании. Исследование ритуала как знаковой системы заставляет учитывать семиотическую закономерность, которую некоторые склонны считать законом: понимание зависит от точки зрения. Два основных варианта – извне (зритель) и изнутри (участник). Классическим примером является театр, где актеры находятся на той точке, которая может быть названа «изнутри», а зрители – «извне». Если добавить к этой иллюстрации еще и возможных случайно попавших в зал людей, ничего не знающих о спектакле и театре вообще, работников сцены. Чьи знания о происходящем ограничены, но отличаются от зрительских, театроведа, не являющегося актером, но знающего о происходящем на сцене больше обычного зрителя и часто даже больше актеров, можно представить сложность картины. Видимо, для построения адекватного видения необходимо сложное сочетание точек зрения (в нашем, слишком натуральном примере это означало бы бегание по пространству театра, но речь идет об абстрактном взгляде ученого). Во всяком случае, сочетание точек «извне» и «изнутри» представляется неизбежным и необходимым. Это позволяет надеяться на построение модели описания, способной оживить все более стагнирующее религиоведение, для которого семиотическая парадигма представляется самым реальным выходом по преодолению стагнации.

Описание «извне» предполагает и решение вопроса о беспредпосылочности, поставленную Гуссерлем, а также всех сложностей, связанных с абберациями языка, обусловленными именно внешней позицией (с этими проблемами так или иначе сталкивались, напр., Рассел и Витгенштейн).

Классический структурализм допускает вышеописанное сочетание точек зрения, что заставляет предположить неисчерпанность его методологических ресурсов, тем более, что в полноте своих возможностей к религии вообще и к религиозному ритуалу в частности он не применялся. Та же концепция Леви-Стросса является только началом, а не завершением, как это многим представляется.

В итоге возникает несколько парадоксальная картина. Единой истории семиотики ритуала у нас в настоящее время нет и по показанным выше причинам пока в полноценном виде не может быть. Вопросами, связанными с историей ритуала, занимались сами представители религии (причем далеко не всякой, напр., примитивный шаманизм чужд любому научному исследованию), но исходили при этом из богословской парадигмы (это вовсе не значит, что она чем-то плоха! Напротив, основной массив сведений по истории ритуала исходит прямо или косвенно как раз из богословских источников). Однако, зачастую, как в случае с христианством, находясь на мощном семиотическом фундаменте, сам подход такого рода они не использовали – уже хотя бы потому, что оформление семиотики в науку происходит сравнительно поздно. Эпоха

Нового Времени создает тип светского, независимого историка, из которого очень быстро формируется историк-критик. Светский историк стоит на внешней позиции наблюдателя или, в крайнем случае, осуществляет герменевтические приемы, сродные вчувствованию дильтеевского типа, что не всегда эффективно, а порой и приводит к тому герменевтическому произволу, о котором говорилось выше. Кроме того, ритуал как семиотическое явление и его история в этом аспекте ими обычно не рассматривалась и не рассматривается. Историк-критик зачастую оказывается настолько ангажированным своей целью, что суживает границы восприятия предмета, а цель становится мерилем избираемого метода. Для большинства историков такого типа характерен достаточно низкий уровень и специальных знаний, и общей научной культурности. Отсюда очень часто встречающаяся низкая ценность полученных ими результатов.

Разглядеть в истории ритуала собственно семиотику, причем на уровне развитой теории, стало возможным только после формирования семиотики как науки. Классическим примером является, разумеется, К. Леви-Стросс. Его исследования демонстрируют и вполне понятные слабости. О преобладании у Леви-Стросса «бинаризма» уже было сказано достаточно много. Кроме того, тяготение к изучению примитивных культур, было обусловлено у многих структуралистов еще и тем, что на этом материале проще и рельефнее можно было продемонстрировать объясняющее действие простых семиотических кодов, начиная с двойного. Дальнейшее развитие структуральной ветви семиотики именно в плане применимости к истории религиозного ритуала выглядит противоречиво. Мы видим или отсутствие интереса именно к этому виду ритуала (Р. Барт) или интерес к теории при менее сильном интересе к истории (Московско-Тартуская школа, ряд современных семиотиков – ср.: [3; 4]). Таким образом, фактически семиотически выдержанная история религиозного ритуала дела будущего, пока мы имеем дело только с подступами к данной проблеме, со своеобразными пролегоменами.

Сейчас постепенно формируется новый тип исследователя, находящегося на позициях холистического типа. Но для него характерно постепенное стирание грани между ритуалом религиозным и ритуалом иного типа. Здесь удобным оказывается культуромонистический подход, когда ритуал рассматривается в качестве универсального явления. Но если о наличии определенной парадигмы в данном случае говорить можно, то о создании теории, ради которой эта парадигма, собственно, и существует, говорить преждевременно.

В любом случае, создание общей модели религиозного ритуала, которая позволила бы говорить о его истории (а не о серии «показательных иллюстраций») предполагает создание единого метаязыка описания. Существующий богословский язык, во-первых, имеет сильные различия не

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. исключающий и неисключающий 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