
© Е.В. НОВОКРЕЩЕННЫХ

katherinenovo@yahoo.com

УДК 81'42

**ПРОБЛЕМА РЕЛИГИОЗНОГО ДИСКУРСА:
ДИСКУРС РЕЛИГИИ ИЛИ ДИСКУРС О РЕЛИГИИ?**

АННОТАЦИЯ. В статье с семиотических позиций анализируется проблема религиозного дискурса. Автором подчеркивается отличие религиозного дискурса от богословского. Религиозный дискурс шире: его элементы встречаются в художественных, публицистических, научных текстах. Кроме того, он носит двусторонний характер: с одной стороны, в религиозный дискурс входит дискурс религии (дискурс «изнутри», практики верующих), с другой — дискурс о религии (дискурс «снаружи», вне практик). Проблемной представляется та пограничная дискурсивная область, в которой субъект, носитель дискурса, сочетает оба взгляда. В качестве примера такой области приводится, в частности, «религиозная филология» — направление в постсоветских исследованиях словесности, предполагающее не только этическую, но и концептуально-методологическую опору исследователя-филолога на исповедуемое им вероучение. Это направление обнаруживает существенный перекокс, связанный с попыткой заменить скрупулезный анализ того или иного текста его идеологической «корректировкой». Автором делается вывод о необходимости иного, семиотически организованного, подхода к изучению религиозного дискурса, религиозных объектов и практик. Такой подход допускает множество путей интерпретации. В качестве примера семиотического исследования религиозной святыни приводится работа исследователя Парижской школы семиотики Ж.-М. Флоша (1947-2001) «Прочтение «Троицы» Андрея Рублева».

SUMMARY. This article analyzes the problem of the religious discourse from the semiotic standpoint. The author stresses the difference of the religious discourse from the theological discourse, the former appearing a broader notion: the elements of the religious discourse can occur in belles-lettres as well as in journalism and academic texts. Moreover, the religious discourse bears a double character as it includes the discourse of religion (a “from within” discourse, i.e. practices, or ‘pratiques’) and the discourse about religion (an “outside” discourse, excluding ‘pratiques’). More complicated seems to be a cross-border discursive domain where a bearer of discourse has to combine both views, both sides of the discourse (from within and from outside). As an example may serve, particularly, the so called ‘religious philology’ — a trend in post-Soviet literary studies supposing that a researcher should not rest upon his religious views as an ethical pillar only, but also as a conceptual and methodological one. This trend shows its defect in attempting to replace a scrupulous analysis of texts by their ideological “correction”. As a conclusion, we stress the importance of the semiotically organized approach to the study of the religious discourse, practices and objects. This approach allows a number of ways of interpretation. The work by Jean-Marie Floch (1947-2001) of the Semiotic School of Paris “Lecture de la Trinité d’Andrei Roublev” is described as an example of this approach.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА. Религиозный дискурс, семиотика, религиозная филология, Парижская школа семиотики.

KEY WORDS. Religious discourse, semiotics, religious philology, the Semiotic School of Paris.

Название настоящей статьи родилось по аналогии с темой XXXIV международной семиотической и семиолингвистической конференции “Langages et signification” («Языки и значение») г. Альби (Франция) — “Discours d’*autorité et discours de l’*autorité**” («Дискурс о власти и дискурс власти»)*. Цель нашей работы — обозначить проблему религиозного дискурса и его описания в семиотическом аспекте.

Что же такое религия и каков ее дискурс, ее язык? Каков дискурс о ней? Заметим, что религиозный дискурс (англ. religious discourse, фр. discours religieux) не есть то же самое, что богословский дискурс. Религиозный дискурс — гораздо более широкое понятие, о чем, в частности, говорит исследователь П.-М. Бод во вступительном слове к изданию материалов международной конференции «Религиозный дискурс: серьезное и пародийное в теологии и литературе» («Le discours religieux, son sérieux, sa parodie en théologie et en littérature») (г. Метц, Франция, 1999 г.): “Le discours religieux n’est pas propre a la théologie” («Религиозный дискурс не принадлежит теологии». — Пер. наш. Е.Н.) [1; 7].

Выдающийся семиотик и мыслитель XX в. А.М. Пятигорский в статье «Несколько слов об изучении религии» свидетельствовал, что 94% жителей Европы отвечали в свое время (а данная статья Пятигорского была впервые опубликована в 1994 г.), что религия — это «вера во что-то». Но по отношению к ряду религий, особенно не относящимся к религиям мировым, это утверждение не имеет смысла: «Если бы древнего индийца или древнего иранца (у них были общие корни) спросили: «веришь ли ты в Индру?», это был бы идиотский вопрос. Индра *есть*. В феноменологии нашего выражения «верю в» есть очень интересный, почти магический подтекст: если не верю, то этого и нет. Древний индеец сказал бы: для существования Вишну не имеет ни малейшего значения, верю я в него или нет» [2; 49].

Зарождение самого понятия религии вне конкретного ритуала, вне конкретных *практик* (в данном контексте слово «практики», фр. les pratiques не случайное слово, а термин семиотики), т.е. *религии вообще* произошло значительно позднее — в XVII веке, когда зародились понятия «культуры вообще», «человечества вообще», «общества вообще» [2; 46]. Именно тогда и зародился язык религии, метаязыковое описание религии, в значительной степени выходящее за рамки религиозных практик, ибо известно, что чтобы дать какое-либо законченное определение чему-либо, необходимо, если следовать блистательной логике М.М. Бахтина, представить это что-то в завершенном виде — ибо только в таком виде и постигается всякий предмет — подобно тому, как сам человек, пока он жив и подвержен изменениям, не может вынести о себе самом целостного и совершенного суждения [3].

Таким образом, выходит, что человек, находящийся внутри религии, человек «практикующий», не сможет изнутри вынести о себе суждение, которое вполне

* Данная конференция проводится ежегодно, и участие в ней представителей Тюменского государственного университета в последние годы стало традицией.

бы удовлетворило ученого, а ученый (неверующий), в свою очередь, приходит к редуционистским суждениям, недостаточность которых связана с отсутствием практики, полноты проживания религиозного опыта, эмпатии. В этом смысле для верующего человека вера есть вещь первичная, а язык, речь, дискурс — вещи вторичные. А.М. Пятигорский писал в той же работе: «Ритуал диктует правила употребления языка в религии вплоть до той предельной ситуации, когда весь смысл текста, пассажа, фразы или слова оказывается в их *ритуальной выразительности* (произнесении, пении, шептании и т.д.), то есть в культовом действии, редуцирующем семантику религиозного текста. Религия всегда «первично» моделируется по ритуалу (т.е. по себе *как* ритуалу), в отношении которого ее естественный язык — дело судьбы или случая» [2; 46]. Иначе говоря, религия в определенном смысле есть преодоление языка и вместе с тем преодоление дискурса. Сам по себе язык, язык без веры, без любви, есть, по слову Апостола, лишь «медь звенящая» и «кимвал звучащий» (1 Кор. 13:1), ведь, в конечном итоге, «языки умолкнут» вместе с нашим неполным человеческим знанием, которое «упразднится» (1 Кор. 13: 8-10) [4].

В то же время, хотя и аксиоматизируя вторичность языка, религия существует через язык, через данный ей или творимый ею дискурс. Так, в христианской религии на человеческих языках дано Писание, на многих человеческих языках апостолам дан дар проповеди; после Писания в полемике, в длительных и непростых словесных состязаниях, в борьбе с ересями создается дискурс Предания.

Амбивалентный статус языка, слова, надписи (их вторичность, с одной стороны, и их же сакральный характер*, с другой) рождает массу споров в науке, публицистике и в повседневном общении о том, например, какие слова религиозного характера и в каком контексте писать с заглавной буквы, а какие — нет, называть крещение таинством или лишь обрядом и т.д. Приведем два примера.

Согласно авторитетному академическому справочнику «Правила русской орфографии и пунктуации» под ред. В.В. Лопатина, «не следует ... писать с прописной буквы междометия *ей-богу, боже, боже мой, господи, господи боже мой, бог ты мой, боже сохрани, боже упаси* **в отличие от тех случаев, когда формы *Боже, Господи* выражают обращение к Богу** (здесь и далее выделение наше. Е.Н.). **В некоторых случаях выбор написания зависит от контекста.** Так, может быть написано *слава Богу* (если контекст указывает, что говорящий действительно благодарит Господа Бога) и *слава богу* (если по контексту ясно, что употреблен расхожий разговорный оборот: *В тот раз он, слава богу, пришел вовремя!*). Но в сочетании *не слава богу* «неблагополучно» прописная буква невозможна (*У него все не слава богу*)» [6; 157].

Как же нам с достоверностью отличить, где говорит верующий человек, а где атеист, усвоивший привычку употреблять устоявшиеся выражения, при этом не считая такое употребление нарушением заповеди «не произноси имени Го-

* Сакральное значение записанного слова как элемента иконы, в частности, подчеркивает Б.А. Успенский [5].

спода, Бога твоего, напрасно» (Исх. 20: 7), которая как таковая просто для него не существует? [4].

Обратимся теперь к примеру из области художественной литературы и ее анализа. Исследователь христианских мотивов в русской литературе А.М. Любомудров предостерегает против широкого употребления в отношении шедевров русской литературы, в т.ч. Ф.М. Достоевского, терминов «христианская литература», «православная литература», потому что христианские мотивы и элементы еще не делают литературу в прямом смысле «православной». Строго говоря, православная, или церковная, художественная литература ставит себе задачей показать историю воцерковления личности [7].

Безусловно, православная художественная литература существует и создается верующими художниками на основе их мировоззрения. Однако, на наш взгляд, если у писателя-христианина имеется изначальная идеологическая установка на четкую реконструкцию становления героя-христианина, то здесь существует риск возникновения искусственного «православного реализма» (по аналогии с социалистическим). По мысли С.Г. Бочарова, такая идеологическая установка, «отменяя умершую советскую идеологию и ей противостояя,... сохраняет известную ее функцию, руководящую и направляющую роль» [8; 590]. Подобная установка может привести художника к такой самоцензуре и само-редактированию, которые — воспользуемся вновь словами С.Г. Бочарова — «притупили» бы и «обезвредили» «испытующее жало смятенной лирики» [8; 596], а получившееся произведение лишили бы подлинной художественности, ибо, по словам религиозного философа XX в. о. Сергия Булгакова, искусство «должно быть свободно и от религии (конечно, это не значит — от Бога), и от этики (хотя и не от Добра)» [8; 589].

При этом если художник, создатель текста, волен воплощать в своем творчестве как отдельные элементы христианской литературы, так и их отрицание или же, напротив, полноценное их выражение в виде последовательной линии воцерковления, — то что делать ученому, исследователю? Как ученому сохранить свою церковность, не потеряв научности? Или как сохранить научность, не потеряв церковности?

С.Г. Бочаров в статье «О религиозной филологии» писал: «Религиозный человек иначе читает литературу, и религиозный филолог иначе ее рассматривает и исследует. На свою религиозную позицию филолог ссылается как на теоретический аргумент, в конечном счете решающий; она возводится в концептуальное отличие, а если прямо сказать — в концептуальное превосходство» [8; 585]. Пребывая в своем «концептуальном превосходстве», религиозный ученый-литературовед невольно ищет у анализируемого автора «слабые» с точки зрения исповедуемого им вероучения места и даже пытается их «поправить». Опыты «религиозной филологии», как называет это относительно новое на постсоветском пространстве направление С.Г. Бочаров, представляют собой «благочестивый проект перетолкования» художественных текстов» [8; 588]. Иначе говоря, это проект «очищения» текста от излишеств и доведение его до вероучительного идеала.

Дело в том, однако, что даже если поправки исследователя в пользу истины (или того, что он считает таковой), то они не должны отменять скрупулезного анализа того текста, который перед нами. Не соглашаясь с автором, даже спо-

ря с ним, исследователь все же обязан провести *анализ* текста. Не стоит, разумеется, впадать в крайность обожествления художника и его творений и говорить, что текст обладает «презумпцией невиновности». Нет, ею он не обладает, но обладает он «презумпцией данности».

И здесь закономерно возникает два вопроса: 1) религиозный дискурс — это дискурс о религии, дискурс религии о себе или и то, и другое? 2) возможно ли ученому (философу, религиоведу, лингвисту, изучающему язык религии, культурологу и т.д.) совместить точку зрения изнутри и точку зрения снаружи, т.е., говоря бахтинским языком, совместить в себе «автора» и «героя»? Можно ли, иными словами, примирить эти точки зрения? Не исключают ли эти точки зрения друг друга, ибо, по слову Христа, «но да будет слово ваше: да, да; нет, нет; а что сверх этого, то от лукавого»? (Матф. 5:37) [4].

Наш предварительный ответ таков: да, возможно изучение и «изнутри», и «снаружи», и оба этих взгляда имеют право на существование. Религиозный дискурс, таким образом, имеет двусторонний характер. При этом ни лингвистика, ни семиотика, ни литературоведение, ни религиоведение не обязаны, а возможно, и не имеют права ставить себе амбициозную задачу объединения разных точек зрения в одну, т.е. задачу искусственного совмещения этих точек.

Мы согласны с выдающимся французским семиотиком греймасовской школы Ж.-М. Флошем, который говорил, что при семиотическом анализе религиозной святыни возможно параллельное изучение этого явления с различных точек зрения. Этот в позитивном смысле осторожный и вдумчивый исследователь в книге «Прочтение «Троицы» Андрея Рублева» (фр. “Lecture de la Trinité d’Andrei Roublev”) сам предпринял попытку исследовать икону А. Рублева «Троица» в пяти возможных измерениях — пластическом (*dimension plastique*), доиконографическом (*dimension pré-iconographique*), иконографическом (*dimension iconographique*), иконологическом (*dimension iconologique*) и иконическом (*dimension iconique*). Он отмечал, что семиотика не нормативна и не оценочна, но описательна. Он отмечает, что «множественность путей интерпретации не вредит смыслу, при условии что эта множественность организована семиотически» (“...la multiplicité des voies interprétatives ne nuit pas au sens, a condition que cette multiplicité soit elle-même organisée sémiotiquement...”) [9; 77].

Первые четыре уровня анализа иконы (или ее дешифровки, если прибегать к термину самого Флоша — *décryptage*) не предполагают обязательного участия в религиозной практике, а выражают, по мере движения от одного уровня к другому, то сторонний взгляд абсолютного чужака, не знакомого с иконописной традицией, то взгляд искусствоведа, то взгляд библеиста-текстолога, то взгляд историка. При этом последний уровень, *иконический*, — это и есть сама практика, практика молитвы и богообщения, в т.ч. практика молитвенного молчания, т.е. в каком-то смысле отказа от языка. Это последнее, таинственное, общение с иконой зачастую не нуждается, ибо имеет право не нуждаться, в первых четырех уровнях анализа.

Подводя итог, скажем, что в семиотическом аспекте в религиозном дискурсе сосуществуют и взгляд чужака, и взгляд историка, и взгляд библеиста, и взгляд художника, ищущего вдохновения в вечных образах, и взгляд молящегося.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Beaudé, P.-M. Le discours religieux, son sérieux, sa parodie // Le discours religieux, son sérieux, sa parodie en théologie et en littérature: actes du colloque international de Metz (juin 1999) / sous la direction de Pierre-Marie Beaudé et Jacques Fantino. Paris: CERF, 2001. Pp. 7-12.
2. Пятигорский А.М. Несколько слов об изучении религии // Избранные труды. М.: Языки русской культуры, 1996. С. 43-52.
3. Бахтин М.М. Автор и герой в эстетической деятельности // Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1986. С. 9-191.
4. Библия: На церковнославянском, русском, греческом, еврейском и латинском языках // Azbyka.ru: Православная энциклопедия «Азбука веры». URL: <http://azbyka.ru/biblia/>
5. Успенский Б.А. Семиотика иконы // Семиотика искусства. М.: Языки русской культуры, 1995. С. 221-294.
6. Правила русской орфографии и пунктуации. Полный академический справочник / Под ред. В.В. Лопатина. М.: АСТ-ПРЕСС КНИГА, 2011. С. 157.
7. Любомудров А.М. Православие и церковность в художественной литературе // Русская литература. 2001. № 1. С. 107-124.
8. Бочаров С.Г. О религиозной филологии // Сюжеты русской литературы. М.: Языки русской культуры, 1999. С. 585-600.
9. Floch, J.-M., Collin, J. Lecture de la Trinité d'Andrei Roublev. Paris: Presses universitaires françaises, 2009. 211 p.
10. Касаткина Т. Литература после конца времен // Новый мир. 2000. № 6. URL: http://magazines.russ.ru/novyi_mi/2000/6/kasat.html.

REFERENCES

1. Beaudé, P.-M. Le discours religieux, son sérieux, sa parodie // Le discours religieux, son sérieux, sa parodie en théologie et en littérature: actes du colloque international de Metz (juin 1999) / sous la direction de Pierre-Marie Beaudé et Jacques Fantino. Paris: CERF, 2001. Pp. 7-12.
2. Pjatigorskij, A.M. Some Words on the Study of Religion // *Izbrannye trudy* [Selected works]. Moscow, 1996. Pp. 43-52. (in Russian).
3. Bahtin, M.M. Author and Hero in Aesthetic Activity // *Jestetika slovesnogo tvorchestva* [Aesthetic of the Written Word]. Moscow, 1986. Pp. 9-191. (in Russian).
4. The Bible: In the Old Church Slavonic, Russian, Greek, Jewish, and Latin languages // Azbyka.ru: Orthodox Encyclopedia «Azbyka very». URL: <http://azbyka.ru/biblia/>
5. Uspenskij, B.A. The Semiotics of the Russian Icon // *Semiotika iskusstva* [The Semiotics of the Art]. Moscow, 1995. Pp. 221-294. (in Russian).
6. *Pravila russkoj orfografii i punktuacii. Polnyj akademicheskij spravocchnik* [Rules of the Russian Orthography and Punctuation. Complete Academic Guide] / Ed. by V.V. Lopatin. Moscow, 2011. P. 157. (in Russian).
7. Ljubomudrov, A.M. Orthodoxy and Ecclesiasticism in Belles Letters. *Russkaja literatura — Russian Literature*. 2001. № 1. Pp. 107-124. (in Russian).
8. Bocharov, S.G. On Religious Philology // *Sjuzhety russkoj literatury* [Russian Literature Plots]. Moscow, 1999. Pp. 585-600. (in Russian).
9. Floch, J.-M., Collin, J. Lecture de la Trinité d'Andrei Roublev. Paris: Presses universitaires françaises, 2009. 211 p.
10. Kasatkina, T. Literature after the End of the Age. *Novyj mir — New World*. 2000. № 6. URL: http://magazines.russ.ru/novyi_mi/2000/6/kasat.html. (in Russian).