

МЕТОДОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ ПОБУДОВИ СЕМІОТИЧНОЇ МОДЕЛІ РЕЛІГІЇ

Символи в людській поведінці універсальні. Все повсякденне життя людини наповнене символами, що нагадують їй що-небудь, дозволяють чи забороняють, уражають і скоряють: «Все можна вважати тільки символом, за яким сховане ще щось інше» (Гете).

Сучасні теорії релігії бачать в ній символічну модель, котра формує людський досвід – як пізнавальний (когнітивний), так і емоційний. Т.Парсонс розглядає людську дію в цілому як систему, що самоорганізується, специфіка якої (на відміну від систем фізичної і біологічної дії) полягає насамперед у символістиці, наявності символічних механізмів регуляції. У складних системах взаємообмін здійснюється за допомогою узагальнених еквівалентів або символічних посередників. До їх числа Парсонс відносить на найзагальнішому рівні системи дії – мову; у взаємо обміні між організмом і особистістю – задоволення; між культурою і соціальною системою – емоції; на рівні соціальної системи – гроші, владу, вплив, ціннісні прихильності. Особистість регулює свої дії за допомогою символічних уявлень об'єктів зовнішнього світу у свідомості, куди відносяться й образні, і словесні, і емоційні уявлення. Узагальненим посередником, укоріненим у поведінковому комплексі, виступає інтелектуальна здатність, когнітивна символізація.

У даній концепції виділяється три первинних центри культурної системи – конструктивна символізація, морально-ціннісна символізація та когнітивна символізація, що інституалізовані в суспільствах й інтерналізовані особистостями, поведінковими системами. Парсонс додає четверту - центральну категорію як на рівнях культури, так і на інших рівнях – експресивну символізацію, пов'язану з емоціями (афектами). Усі ці види символізації повною мірою представлені в будь-якій релігійній системі, відомій людству, незалежно від її «складності» чи ареалу поширення. Адже релігійний символізм – найважливіша риса релігійності як невід'ємної властивості людини.

У релігії символи незамінні, оскільки являють собою щось таке, що іншим шляхом, крім символів, не може бути виражене взагалі. Вони –

єдиний спосіб виразити те, що «за визначенням» є невимовним: сакральне (*sacrum*), тобто те, що не є «річчю серед речей», а чимось особливим. Для Дюркгейма «священні речі» суть символи, значення яких не можна інтерпретувати в термінах властивостей, притаманних самим цим речам. Характерна риса релігійних символів – їх зв'язок з досвідом сприйняття особливої, відмінної від повсякденного профанного (*profanum*) життя реальності сакрального, священного. Проблему, що викликала тривалу і не закінчену донині дискусію, можна сформулювати у вигляді питання: символом чого є релігійні символи, й яка їх природа?

Релігійні символи забезпечують свідомість людської поведінки, співвідносячи її з розумінням сенсу життя в контексті світобудови і загального порядку буття. Релігійні символічні системи відносяться до макрорівня соціального життя. Релігія орієнтована не стільки на конкретні питання повсякденного існування, скільки на розуміння самого життя, його змісту перед обличчям смерті, стражданням, несправедливістю. Релігійні символи пропонують осмислений контекст – модель світу, що допомагає релігійним людям зрозуміти природу світу й зміст людського життя, вмщують життєвий досвід індивідууму в рамки загальної картини світобудови, у якій цей досвід одержує пояснення, даючи цим людині емоційну розраду. Багато хто, наприклад, вірить що життя є випробуванням, що дається Богом, і праведних чекає царство небесне. У релігійних символах усвідомлюється і досвід межовості, зустрічі з чимось «іншим», що виходить за рамки звичайного, «священним», зустрічі, що означає деяке особливе відношення до реальності і сама виходить за межі повсякденного (просвітління, осяяння і т.д.).

Релігія являє собою символічну модель, що формує людський досвід, ще й у тому розумінні, що в ній не тільки описується світ, яким він є, але і світ, яким він повинен бути. Тим самим релігійні символи визначають, яким має бути життя «по істині». Якщо людина розуміє своє життя як випробування, то вона прагне так поводитися, щоб це випробування витримати.

Релігійні символи повідомляють значення і допомагають формувати сприйняття (адже можна дивитися і не бачити, слухати і не почути) на відносно високому рівні спілкування, що виходить за межі конкретних контекстів досвіду і співставляючих людину з кінцевими умовами її існування (Р. Белла). Прийняття системи релігійних символів впливає на людську діяльність, її установки і мотивації, тобто глибину, інтенсивність світовідчуження, переживань і напрямок, орієнтацію людських дій. Наприклад, вона зобов'язує керуватися тим, що бути

* БОГАЧЕВСЬКА Ірина Вікторівна – кандидат філософських наук, науковий співробітник, вчений секретар Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

християнином – значить не вдаватися в розпач і не втрачати надію навіть за найскрутніших обставин.

Релігійна система символів, нарешті, сприяє виробленню концепції буття, космології, що задовольняє потребу людини в інтелектуально спроможному поясненні світу. Це – система символів, що, в такий спосіб, зв'язує в щось цілісне визначений тип сприйняття і переживання реальності, певним чином мотивовану й орієнтовану поведінку і – розуміння світу, що обґрунтовує особливий погляд на світ і спосіб інтерпретації смерті, страждання, несправедливості, що пояснює їхній зміст. Релігійно-символічна система орієнтована на те, щоб дати пояснення, яке допомагає переносити страждання і дає сили жити, пояснення того, навіщо це все, тобто який зміст має людське життя...

У багатьох релігіях центральне місце займає не вірування, а ритуальна поведінка. Ритуальна дія є формою соціально санкціонованої символічної поведінки і, на відміну від звичаю, позбавлена утилітарно-практичних цілей. Її призначення інше: вона виконує комунікативну роль, символізує певні значення й установки у відносинах як повсякденного, так і офіційного життя, відіграє істотну роль у соціальному вихованні, контролі, здійсненні влади і т.д. Ритуал, на відміну від етикету, зв'язаний з переконанням у його глибинному ціннісному змісті. Ритуал з'являється як символічна реалізація тих чи інших вірувань не тільки у власне релігійних, але й у магічних діях. Міфологія архаїчних суспільств також може бути розглянута як своєрідне пояснення до символічних ритуальних дій.

Співвіднесеність із соціальною системою виражається насамперед у соціальному змісті релігійних символів. Учасники ритуалу дійсно відчують себе міфічними символічними істотами, дії яких вони відтворюють у ритуалі. І ще один рівень співвіднесеності релігії із соціальністю полягає в тому, що первинною функцією релігійного ритуалу є формування і зміцнення солідарності, в основі якої лежить загальний код ритуального символізму. Жоден предмет у ритуалі не є самим собою, він завжди виступає як символ чогось іншого; всі операції з предметами в ритуалі є операціями із символами, що відбуваються за встановленими правилами і мають значення для тих реальних предметів, символами яких вони є.

Тільки зрозумівши символічну структуру релігії, можна з'ясувати соціальні наслідки релігійної орієнтації. Щоб такі соціально значимі наслідки минулого були, тобто щоб релігійно-символічна система діяла досить ефективно, вона повинна мати специфічні властивості, що відрізняють її від інших когнітивних систем – філософської чи наукової. Вона повинна дати повне й остаточне, раз і назавжди значиме рішення:

істина і справедливість зрештою перемагають, страждання не випадкове і життя має сенс.

За допомогою символів, у яких він виражений, релігійний світогляд приймає особливу ауру, сприймається як єдино виправданий, щирий і реалістичний. До цього варто додати ще те, що відрізняє релігію від інших культурних феноменів: у релігії відбувається сакралізація цінностей, настанов, норм поведінки, що стають безумовними. Релігія здатна обґрунтувати соціально значимі цінності, наділяючи їх авторитетом, крім звичайних способів верифікації, підтвердженням досвідом так, що пропонувані нею рішення не можуть бути спростовані ніяким чином.

Вірування, пов'язані зі священним, організовані, по суті, у термінах культурного коду. Категорія священного (*sacrum*) може бути представлена як синтез, або матриця, двох первинних універсальних категорій: категорій розуму (і пов'язаних з ним когнітивних рубрик) і категорій моралі. Символи – основа людського існування, релігійні символи, згідно з Дюркгеймом, за своєю суттю завжди (чи більшою мірою) соціальні. Значення символів священних речей у тому, що вони розкривають фундаментальні умови функціонування людського суспільства. Така, за Дюркгеймом, відповідь на питання: символами чого є релігійні символи?

Усе це дозволяє говорити про принципову можливість побудови семіотичної моделі релігії в цілому і конкретних релігійних систем, зокрема. Однак, незважаючи на те, що семіотика в нашій науці має давні та глибокі корені, семіотичні дослідження релігії зустрічаються досить рідко і стосуються, найчастіше, конкретних релігійних текстів. Очевидно, вивчення семіотики релігії є досить складним.

Труднощі вивчення семіотики релігії визначаються тим, що дана галузь наукового дослідження, насамперед, має потребу в серйозній методологічній розробці її головних понять. У спеціальній літературі суперечки ведуться з приводу визначення семіотики як науки. Семіотика визначається то як загальна теорія знаків, то як наука про знакові системи, то як загальна теорія знаків і мов. Дискусійністю трактування відрізняються такі поняття, як «мова», «знак», «модель», «інформація» і інші. Мета повної і всебічної розробки основних понять семіотики релігії чекає свого вирішення довгі роки.

Серед учених дотепер немає єдиної думки про те, що саме припускає семіотичне дослідження релігії. Одні стверджують, що релігія – це своєрідна семіотична система, тому знаковий розгляд її як феномена дозволяє дати вичерпну характеристику цього суспільного явища. Інші при вивченні релігії взагалі уникають будь-якого семіотичного аналізу,

ігноруючи цим ту суттєву роль, що виконує знак у її змісті. Таким чином, якщо перші автори перебільшують роль знака в релігії, зводять це поняття в абсолют, вбачаючи в ньому універсальний засіб, за допомогою якого можна дати вичерпну характеристику релігійних вірувань і культу, то другі – явно недооцінюють роль знака в релігії.

Зупинимося на основних моментах розгляду проблеми. Принциповим, гадаємо, є питання про те, чи є релігійний символ знаком у сенсі наявності в ньому усіх властивостей, які повинен мати знак у тому значенні, що вкладає в поняття «знак» семіотика. Але тут постає більш актуальне питання: а чи не має релігійний символ особливих, лише йому притаманних специфічних властивостей, що роблять його більш «змістовним», ніж звичайний семіотичний знак. Ніхто не стане заперечувати проти того, що знак відіграє значну роль у системі структурного змісту релігії: різні предмети і дії культових обрядів, що виступають для віруючих знаками надприродного, релігійні уявлення, образи, що позначаються за допомогою слів природної мови, безперечно, мають знаково-символічну природу.

Однак дослідження релігійного знака, що, за визначенням, повинен бути наріжним каменем семіотики релігії, у сучасному релігієзнавстві стикається з великими труднощами, тому що це питання, як це ні парадоксально, саме по собі недостатньо вивчене. Уточнення потребує, насамперед, саме визначення знака. У літературі з семіотики «знак» називають предметом, матеріальним об'єктом, матеріальним засобом, подразником і так далі. Таке різноманіття термінології і розмитість меж застосування кожного терміну вже саме по собі ускладнює можливість дослідження питання, вносячи додаткові труднощі та плутанину в і без того досить невизначене термінологічне поле семіотики, у якому й сьогодні наявна безліч «білих плям», причому в найпринциповіших питаннях.

Тривалий час каменем спотикання для вітчизняних релігієзнавців при осмисленні релігійного знаку була проблема «нереальності» релігії, релігійного знання і, відповідно, релігійних знаків і символів. У вітчизняній літературі прямо вказувалося на неможливість побудови семіотичної моделі релігії із-за того, що можна будувати модель тільки того, що існує в реальній дійсності, а оскільки релігія, як тоді визнавалось, являє собою свідомо помилкову картину світу, що несе своїми знаками і символами свідомо помилкову інформацію, то побудова семіотичної моделі цієї неправди розцінювалася як дія, еквівалентна зведенню неправди в квадрат, що надто нагадує «псевдонаукові постмодерністські філософські витребеньки».

Специфіка гносеологічної природи релігійного знаку, як це вже зазначалося вище, визнається в сучасних релігієзнавчих теоріях основною ознакою релігії – розподілом буття на дві складові: сакральне (sacrum) і профанне (profanum). У пізнавальному відношенні релігійний знак, як знак сакральний, є джерелом неперифікованої на рівні профанного інформації. Однак це не є причиною, за якою можна позбавити релігійні знаки пізнавальної цінності, відмовити їм у наявності позитивних моделюючих здатностей у гносеологічному відношенні.

Релігійний знак – це матеріальний, конкретно-почуттєвий предмет, що представляє (репрезентує) сакральне явище, яке не існує в профанній дійсності, і несе інформацію про трансцендентне шляхом пробудження образу трансцендентних, релігійних змістів у свідомості віруючого суб'єкта. Релігійні знаки за своєю природою не несуть людині такого знання, яке можна було б верифікувати «у матеріальній площині».

Релігійне знання також не підходить під те уявлення про «знання», коли у філософській науці під «знанням» розуміється тільки корисна позитивна інформація, що дає суб'єкту, що її сприймає вірне уявлення про навколишню дійсність і її явища. «Сакральне» трансцендентне і, за визначенням, не може оточувати людину в профанному світі. У трансцендентну реальність людина входить актом віри, а не верифікації. При визначенні релігійного знаку вітчизняні дослідники воліли вживати термін «інформація», тому що вважалося, що в широкому філософському змісті це поняття не зводиться до переліку фактично достовірних знань про світ. Адже інформація може бути як правдивою, так і помилковою. Хоча вживання щодо релігії поняття «релігійне (сакральне) знання», сьогодні вважається цілком правомірним.

Релігія має у своєму розпорядженні величезну кількість знаків. Світ релігійних символів надзвичайно різноманітний і складний. Художньо-образна природа релігійної свідомості характеризується тим, що зміст релігії включає у свою структуру всілякі знаки, сутність яких можна вірно зрозуміти лише при всебічному, спеціальному їх дослідженні. Надзвичайно різноманітна та широка форма їх матеріалізації, конкретною формою вираження релігійних знаків виступають: звичайні предмети реальної дійсності (їх властивості, відносини, ознаки); різноманітні обрядові дії, ритуали, жести; колір і форма одягу служителів культу; слова (як графічна, так і звукова форма їх вираження); естетичні знаки релігійного живопису й ін.

Однак релігійним знакам відмовляли в можливості мати моделюючі властивості в пізнавальному плані. При цьому обґрунтовували це тим, що при такому підході поєднуються, не протиставляючись один одному, два різних у гносеологічному

відношенні поняття – «модель» і «знак». Останнє призводить до того, що при аналізі релігійних знаків не враховується сакральна специфіка їх гносеологічної природи.

Основним критерієм при визначенні того чи іншого явища як моделюючого виступає характер його відносин до профанної (об'єктивної) дійсності з її гранично широкими зв'язками, відносинами, властивостями. Хибність або істинність інформації, що несе розглянуте явище щодо цієї дійсності, - головне, що береться за основу при визначенні його як моделюючого поняття.

На відміну від знаку, що у своєму змістовному відношенні є конвенційним, похідним відносно того, що позначається, «модель» є засобом здобуття знань про оригінал у тому сенсі, що висновки, отримані при дослідженні моделі, можуть бути перенесені на оригінал» [Ленинская теория отражения и современная наука // Отражение, познание, логика.- София, 1973.- С. 369]. Специфіка гносеологічної природи знаку цій вимозі не відповідає, оскільки власна природа знаку на відміну від моделі, не розкриває сутнісної характеристики предмету, що позначається. Хоча, що дивно, знаки дорожнього руху прекрасно моделюють поведінку людей у «дорожній реальності» (і це не дивувало жодне з поколінь філософів, що користуються світлофором). А те, що релігійні знаки протягом тисячоліть моделювали духовне життя поколінь людей, причому висновки всіх членів конкретної конфесії, які вони переносять на «божественний оригінал» своєї віри, відрізняються при цьому виразною єдністю, незважаючи на величезні часові й територіальні, соціальні та етнічні дистанції між ними, очевидно, багатьма дослідниками і дотепер заноситься в гносеологічну рубрику «очевидне-неймовірне».

Релігійні знаки лише репрезентують надприродне, їх власний зміст стосовно нього є конвенційним. При розгляді даного аспекту проблеми вважаю важливим зауваження Д.Угриновича про те, що на рівні більшості релігій надприродне розглядається як незбагненна сила, а тому ідею надприродного не можна зводити до знаку, що його позначає. [Див.: Угринович Д.М. Релігія як предмет соціологічного дослідження]. Хоча, якщо поглянути на проблему «зсередини», з боку світу сакрального, то ніхто не зводить ідею Бога до букви Його імені (хоча й вона має невід'ємну властивість сакральності). Семіотична модель релігії, у тому невідрефлектованому вигляді, у якому вона існує в уявленні кожного віруючого, дозволяє йому взаємодіяти із сакральною реальністю, знати своє місце, роль і призначення в тій сакральній драмі, якою, зрештою, є життя кожної людини, що вірує чи не вірує, яка просто замінить слово (знак) «сакральна» перед словом «драма», на рідне її

серцю, але таке ж конвенційне слово «екзистенційна».

Моделювання в гранично широкому змісті припускає у своїй системі наявність гіпотетичних моделей, які, хоча і не є джерелом абсолютно вірної інформації, однак на певному етапі виступають проміжною ланкою на шляху до досягнення істинного знання. Це певний час вважалося закономірним для різних галузей наукового знання (фізика, математика, хімія й інші), але не для релігії. Хоча, наприклад, будь-який християнський катехізис являє собою досить алгоритмізовану модель християнської віри, що не претендує на те, щоб бути джерелом абсолютних Божественних істин, але достатньо конкретно виконує свої функції – бути «проміжною ланкою на шляху до досягнення істинного знання» про Бога. Релігія, згадуючи пізнього Вітгенштейна, не говорить «що», вона показує «як», а далі - по тексту: «Той, що має очі – хай бачить, що має вуха – хай чує». Якщо вже порівнювати релігієзнавство з сучасними «точними» науками, то навряд чи будь-яка сучасна теорія про природу мікрочастинок відрізняється більшим ступенем верифікованості у своїй системі верифікації, ніж догмат про потрійну природу Бога в християнстві.

Сучасне релігієзнавство згодне з релігійною філософією в тому, що релігія являє безсумнівну цінність у пізнавальному відношенні, володіє позитивними моделюючими особливостями в гносеологічному плані. Проблема лише в сфері, що пізнає релігія, а ця сфера, сфера сакрального, вимагає інших пізнавальних підходів. У ній не діє «об'єктивна» гносеологія, так само, як закони Евклідової геометрії застосовні лише на площині, а для опису більш складних поверхонь використовується геометрія Лобачевського-Рімана.

Семіотичний аналіз релігії, її семіотичне моделювання на різних рівнях, у релігієзнавчому вимірі є актуальним і надзвичайно перспективним, тому що дозволяє виявити нові аспекти у вивченні такого складного феномену, яким є релігія.

Здається, що побудова семіотичної моделі релігії, принципова можливість якої для нас виявляється очевидною, стане можливою тоді, коли релігієзнавці принципово відмовляться від найменшої спроби експлікувати за допомогою такої моделі сутність «сакрального». Це завдання потрібно з чистим сумлінням дозволити вирішувати богословам. Тому найбільші труднощі будуть утворювати семантичні, змістовно-значеннєві складові такої моделі, тому що, знову ж таки за Вітгенштейном, «про що не можна говорити, про те слід мовчати».

Семіотичний аналіз релігії, безумовно, не претендує на методологічну універсальність і може бути плідним у сполученні з іншими аспектами її розгляду. Саме тому слід чітко виявити та по

можливості коректніше обґрунтувати межі застосування семіотичної моделі до реалій релігійного життя. Подібно до будь-якої схеми чи моделі, словника, штучне семіотичне утворення ніколи не зможе (та й не може претендувати на таку можливість) вмістити в себе всю глибину, різноманіття й неоднозначність такої само організуючої сфери людського буття, якою є релігія.

Побудові семіотичної моделі релігії повинен передувати серйозний «термінологічний аналіз» сучасної семіотичної теорії, метою якого має стати можливо більш повне прояснення змісту і формулювання кожного поняття, що у застосуванні до феномену релігії, швидше за все, буде так чи інакше відрізнятись від загальноприйнятих у семіотиці значень (хоча коло таких дуже нешироке).

З погляду семіотики, релігійний знак – це матеріальний об'єкт реального (профанного) світу, що є носієм інформації про трансцендентне (сакральне) й забезпечує збереження і циркулювання цієї інформації в соціокультурному середовищі, яке й визначає його гносеологічні характеристики.

Специфіка гносеологічної природи релігійних знаків – бути знаками усього «сакрального» і повідомляти неперифіковану «профанными» засобами інформацію про трансцендентну реальність - пов'язана з основною ознакою релігії – вірою в існування двох складових буття: сакрального (*sacrum*) і профанного (*profanum*). Сакральна інформація, яку несуть знаки релігії віруючій людині, є для неї абсолютно правдивою і позитивною, але в пізнавальному відношенні вона не має нічого спільного з науковою інформацією. Релігійні знаки мають моделюючі властивості в рамках сакральної картини буття і дозволяють віруючим крокувати з їх допомогою по шляху збагнення Абсолюту.

ДЖЕРЕЛА РЕЛІГІЙНОГО СИНКРЕТИЗМУ ХРИСТІАНСТВА

Християнство – явище історично і територіально обмежене. Це ідеологія, притаманна певному часу і окремій території. Разом з тим для свого часу і території воно стало нормою і знаковою системою: будь-яка думка переводилася в образи християнського міфу, у традиційну фразеологію Святого письма і праць Отців Церкви. Подібно до інших релігій, християнство мало тенденцію до перенесення земних проблем до неземних сфер, однак його специфіка виявляється не в тому, що воно це робило, а в тому, як воно це робило. Іншими словами, недостатньо сказати, що християнство – релігія з усіма особливостями мислення, важливо з'ясувати, чим саме християнство виокремлюється серед інших релігій. Для з'ясування цього будемо виходити з співвідношення християнства з основними ідейними рухами пізньої античності, доби формування основних принципів християнського віровчення.

Якщо у перші століття існування християнства питання про ставлення до культурної спадщини язичницького світу дебатувалися достатньо гостро і тенденція відмовитися від “мудрості світу цього” мала силу, то вже у III ст., а ще помітніше у IV ст., особливо у Східному Середземномор'ї, утверджується думка, що знання не слугує перешкодою для віри, більше того - сприяє їй. У поданні своїх поглядів богословами використовувалися античні філософські поняття, правові й моральні норми, ораторські прийоми. Проте мова йшла не про сприйняття системи античного світогляду віровчення та культу, але про запозичення та використання їх окремих елементів (подібно тому, як вмонтовувалися в християнські храми окремі частини язичницьких капищ).

Всі вчення, що існували до і поряд з християнством, не могли не проникнути у християнські спільноти. Сукупність ідей про непізнаваність Бога та світу, створеного не вищими, а нижчими силами, про Логос, як посередника між божеством і світом, про людину, яка повинна збудити в собі справжнє знання про Бога і завдяки йому поєднатися з божеством, християнські ортодоксальні письменники називали гностичними ідеями. Важливим аспектом гностичного сприйняття людини було також уявлення про те, що вона складається з тіла, душі та духу. Перші два

* КУЛАГІНА Ганна Михайлівна – кандидат філософських наук, молодший науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.