

## **ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ РЕЛИГИОЗНЫХ И ИГРОВЫХ ЭЛЕМЕНТОВ СЕМИОТИЧЕСКОЙ СИСТЕМЫ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА**

*Буйленков И. О.  
(Минск, БГУКИ)*

В рамках данной статьи будет рассмотрена трансформация культуры на современном этапе, прежде всего на основе концепции религиозной культуры британо-американского антрополога В.У. Тернера. Данный автор известен прежде всего изучением религиозной культуры неписменных народов на основе материалов своих полевых исследований племени Ндембу (Замбия). Разработанная данным автором концепция культуры на основании данных исследований в дальнейшем была доработана и эффективно применялась в рамках исследований культурных феноменов современности в различных обществах.

В основании концепции культуры данного автора лежит классификация культурных феноменов исходя из форм отношений к ним индивидов. Прежде всего В.У. Тернер выделял структуру как форму отношений. В рамках структуры индивиды взаимодействуют между собой как носители тех или иных структурных характеристик, как носители полномочий и обязанностей, вредных и полезных навыков для функционирования структуры. То есть, в рамках структуры происходит взаимодействие не между индивидами, но скорее между структурными характеристиками. Это обусловлено тем, что структура как форма взаимодействия направлена на противостояние внешним и внутренним вызовам, возникающим перед данной общественной структурой, а потому данные отношения стремятся к максимальной оптимизации и рационализации. Данные отношения можно сравнить с отношениями характерными веберовским акторам, или отношениями типа «Я–Оно», описанные М. Бубером [2, с. 16].

Однако для полноценного существования общества структурного элемента культуры недостаточно, прежде всего при формировании общества необходимы факторы которые смогут обеспечить достаточный уровень солидарности среди субъектов, так согласно Э. Дюркгейму на основании структурных отношений возможны исключительно краткосрочные объединения, но не как не общество, структурные отношения могут обеспечить лишь «отрицательную солидарность» [4, с. 125]. Еще одной проблемой структурных отношений является то, что в рамках таких отношений

часто в жертву интересам противостояния группы внешним и внутренним вызовам приносятся частные интересы, соответственно, кроме структурных отношений в рамках общественного взаимодействия должны присутствовать механизмы, направленные на преодоление неудовлетворенности индивидов структурными отношениями.

Соответственно, кроме структурных отношений в рамках общественного взаимодействия должны быть представлены отношения, обеспечивающие возможность эффективного структурного взаимодействия. Такими отношениями с точки зрения В.У. Тернера являются отношения характерные для экзистенциального опыта коммунитас [10, с. 132]. В рамках данных отношений индивиды не выступают в качестве носителей характеристик, но выступают в качестве целостностей, и в свою очередь воспринимают прочих субъектов отношений в том же качестве. Такие отношения, согласно В.У. Тернеру, возможны исключительно на экзистенциальном уровне. Однако значение данных отношений столь значительно, что опыт экзистенциальной коммунитас порождает специфические порождения в рамках семиотической системы общества. Данные порождения являются трансляцией индивидуального невыразимого опыта коммунитас, при этом они зачастую становятся средством актуализации опыта коммунитас у прочих субъектов. Ввиду противоположности опыта структурных отношений и опыта экзистенциальной коммунитас, коммунитарные символы часто обладают антиструктурным характером.

Формы воплощения опыта экзистенциальной коммунитас В.У. Тернер определил, как идеологическую и нормативную коммунитас. Нормативная коммунитас представляет собой часть семиотической системы общества, направленную на актуализацию опыта экзистенциальной коммунитас при наступлении соответствующих обстоятельств. Идеологическая коммунитас – модель устройства общества, в рамках которой устраняются или минимизируются структурные отношения и доминируют коммунитарные, идеологическая коммунитас часто является частью нормативной коммунитас. В данной статье наиболее актуально рассмотрение именно нормативной коммунитас, так как именно трансформация ее форм наиболее актуальна для современной религиозной культуры.

Основной формой нормативной коммунитас, согласно В.У. Тернеру, является лиминальность. Данный термин В.У. Тернер заимствует у А. ван Геннепа, который предложил его в рамках универсальной схемы ритуалов перехода, лиминальность – этап ритуала, в рамках которого ритуальный субъект имеет наименьшую связь с прошлым и будущим со-

стоянием [3, с. 15]. В.У. Тернер обращает особое внимание на семиотическом наполнении лиминальности и указывает на ее антиструктурный характер. В лиминальности субъект или субъекты ритуала переживают опыт экзистенциальной коммунитас, чтобы обновленные этим опытом вернуться к структурным отношениям в новом статусе. Лиминальность может варьироваться в своей продолжительности от нескольких часов до нескольких лет, В.У. Тернер также говорит, что порой для религиозных систем характерна перманентная лиминальность, когда вся жизнь субъекта рассматривается как переход от одного состояния к другому, начинающийся или с биологического рождения или с рождения духовного и оканчивающийся смертью. В рамках лиминальности индивид подчиняется строго описанным правилам, которые не обладают структурной рациональностью.

С точки зрения В.У. Тернера, лиминальность характерна для культур народов не переживших промышленную революцию. После промышленной революции нормативная коммунитас чаще всего обретает форму лиминоидности. Данный термин В.У. Тернер образовал от термина лиминальность и греческого суффикса «-оид», обозначающего подобие. Лиминоидность в отличие от лиминальности значительно менее структурирована. Это объясняется тем, что с промышленной возрастает уровень разделения труда, соответственно, возрастает различие в структурной деятельности субъектов, и как следствие, возникает необходимость в различных формах актуализации антиструктурного опыта. Кроме того, старые формы актуализации опыта коммунитас становятся неэффективными для большинства субъектов, так как структурное взаимодействие для большинства субъектов радикально изменяется [9, с. 53].

Однако нельзя сказать, что общества до промышленной революции обладали исключительно лиминальностью как средством актуализации антиструктурного состояния. Всегда сохранялись формы нормативной коммунитас направленные на обеспечение актуализации опыта коммунитас менее структурированные имеющие менее жесткие правила и скорее соответствующие лиминоидности по своим характеристикам, чем лиминальности. В качестве примера элементов по форме близких лиминоидности может быть рассмотрена смеховая или карнавальная культура, описанная М.М. Бахтиным [1, с. 13-14]. Хотя карнавал зачастую и обладал развитой структурой, его относительная свобода формы и отсутствие мировоззренческих оснований, в сравнении с альтернативными карнавалу церковными формами актуализации антиструктурного опыта, позволяют

говорить о карнавальной культуре как, если не о лиминоидном феномене, то как о феномене обретающем такие черты.

Таким образом основной трансформацией в семиотической системе общества с точки зрения концепции культуры В.У. Тернера является переход от доминирования лиминальности, как формы симеотически значимого действия, к лиминоидности. Теперь видится необходимым рассмотреть соотношение игры и сакрального, с рассмотренными трансформациями в семиотической системе общества. Данное соотношение видится наиболее рациональным осуществить на основании концепцию Р. Кайуа, интерпретируя которую, С.Н. Зенкин охарактеризовал как модель культуры, состоящую из трех элементов: профанного, сакрального и игры [5, с. 45].

В основе рассуждений Р. Кайуа об игре лежит концепция игры Й. Хейзинги, в попытках определить игру Р. Кайуа отталкивается от определения Й. Хейзинги «мы можем назвать игру с точки зрения формы некоей свободной деятельностью, которая осознается как ненастоящая, не связанная с обыденной жизнью и тем не менее могущая полностью захватить играющего; которая не обуславливается никакими ближайшими материальными интересами или доставляемой пользой; которая протекает в особо отведенном пространстве и времени, упорядоченно и в соответствии с определенными правилами и вызывает к жизни общественные объединения, стремящиеся окружать себя тайной или подчеркивать свою инакость по отношению к обычному миру своеобразной одеждой и обликом» [7, с. 39].

Справедливы замечания Р. Кайуо относительно того, что игра может иметь в себе и определенный прагматичный элемент, в особенности если речь идет об азартных играх, однако в данном случае речь идет о прагматичности иного рода: материальные блага в игре начинают выступать в качестве антиструктурного символа так как в контексте структурного взаимодействия материальные блага – результат труда (интенсивного структурного взаимодействия) в то время как приобретенные материальные блага в рамках игры (выигрыш) – продукт удачи, и/или игровых навыков, которые в рамках структурного взаимодействия не расцениваются явно как положительные качества. Разумеется, в случае профессиональных игроков или шулеров данный принцип не работает, для них игра выступает в качестве работы (структурной деятельности), данные акторы «играют в такие игры, которые не являются для них обязанностью» [6, с. 78]. Потому и материальные ценности в рамках игры могут обрести особую ритуальную значимость: с одной стороны, получение данных ценностей может обрести особый характер (что проявляется в идеях типа: карточный долг – дело

честь); с другой стороны, могут обладать особым назначением, данные ценности могут быть употреблены для целей, для которых ценности обретенные в рамках обычного структурного взаимодействия никогда не были бы употреблены.

Таким образом игра и религия обладают общими функциями – актуализацией опыта коммунитас. Подтверждением тому может служить общность формы ряда священных практик и того, что в современной культуре обладает значением игры. Как пример игра в мяч древних майя, качели индийских брахманов, воздушный змей в Корее и Китае, Олимпийские игры в Древней Греции и т.д. [6, с. 88-89]. Однако при общности функций значение их несколько различно. Игра выделяется среди сакрального и профанного тем, что ее существование не обусловлено структурой необходимостью, она не имеет под собой мировоззренческих оснований, что отличает от нее религию, и не направлена на противостояние внешним и внутренним вызовам против индивида или группы, как следствие игра – дело абсолютно добровольное и никогда не является обязательной. Если игра обретает религиозное или структурное значение она утрачивает свой игровой характер.

Таким образом если рассматривать соотношение игры, сакрального и профанного через призму концепции В.У. Тернера ситуация для обществ до промышленной революции характеризуется тем, что доминирующая форма актуализации опыта коммунитас сосредоточена в сфере сакрального, однако при этом, с развитием различий в структурной деятельности субъектов формируется сфера игрового, также как форма актуализации коммунитарного опыта, однако не претендующая на мировоззренческую функцию, она может тяготеть и к лиминальности, и к лиминоидности по форме, однако сам факт существования формы актуализации коммунитарного опыта за пределами сферы сакрального, обладающей менее развитой структурной мировоззренческой функции говорит об изменении форм символически значимых действий в культуре, и указывает на тенденции движения культуры от доминирований лиминальности к доминированию лиминоидности.

В случае же обществ, прошедших через индустриальную революцию лиминоидность, как форма актуализации коммутаторного опыта, начинает доминировать. И, соответственно, начинают доминировать лиминоидность как форма актуализации коммутаторного состояния, к которым собственно и тяготеет игра. Такой переход также сказывается и на сфере сакрального, данная сфера обретает больше черт лиминоидности, субъекты религии в таких условиях достаточно произвольно используют семиотически значимые формы деятельности характерные для данной религии, для формиро-

вания своей индивидуальной формы актуализации экзистенциального опыта коммунитас. Подобные идеи встречаются у французского социолога Д. Эрвье-Лёже, которая указывала на то, что современная религиозная ситуация характеризуется стремлением к наиболее интенсивному переживанию индивидуального опыта, в целях чего религиозные субъекты прибегают к производству своих символических систем черпая материалы из «рынка символов» [8, с. 257].

Такая интерпретация соотношения религии и игры в современной культуре указывает на то, что современная религиозность обретает более индивидуализированный характер, всякий религиозный субъект использует религиозную семиотическую систему, в значительной степени по своему усмотрению, для формирования своей наиболее эффективной формы актуализации опыта коммунитас, и этой вольностью религиозность уподобляется игре. Игра же в условиях индивидуализации форм актуализации опыта коммунитас напротив способна обрести черты религиозности, так как в рамках таково творчески-индивидуального подхода к формированию форм актуализации антиструктурного опыта игра может как сохранить форму лиминоидности, так и обрести более структурированную форму и начать тяготеть к лиминальности и обрести структурные и/или квази-религиозные функции.

## ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Бахтин, М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и ренессанса / М.М. Бахтин – М.: Художественная литература, 1990 – 543 с.
2. Бубер, М. Я и Ты / М. Бубер: пер. В.В. Рынкевич // Два образа веры / М. Бубер – М.: Республика, 1995. – 464 с.
3. Геннеп, А. ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов / А. ван Геннеп: пер. с фр. Ю.В. Ивановой, Л.В. Покровской; ред. изд. С.В. Веснина; посл. Ю.В. Иванова – М.: «Восточная литература» РАН, 1999. – 198 с.
4. Дюркгейм, Э. О разделении общественного труда / Э. Дюркгейм: пер. с фр. А.Б. Гофмана, прим. В.В. Сапова – М.: Канон, 1996. – 432 с.
5. Зенкин, С.Н. Небожественное сакральное: Теория и художественная практика / С.Н. Зенкин. – М.: РГГУ, 2012. – 537 с.
6. Кайуа, Р. Игры и люди; Статьи и эссе по социологии культуры / Р. Кайуа: сост., пер. с фр. и вступ. ст. С.Н. Зенкина. – М.: ОГИ, 2007. – 304 с.

7. Хёйзинга, Й. Homo ludens. Человек играющий / Й. Хёйзинга: сост., предисл. и пер. с нидерл. Д.В. Сильвестрова; коммент., указатель Д.Э. Харитоновича. – СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2011. – 416 с.

8. Эрвьё-Леже, Д. В поисках определенности: парадоксы религиозности в обществах развитого модерна / Д. Эрвьё-Леже: пер. с англ. А. Агаджанян // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2015. – № 1 (33) – С. 254-268.

9. Turner, V.W. From Ritual to Theater. The Human Seriousness of Play / V.W. Turner – New-York: PAJ Publication, 1992. – 128 p.

10. Turner, V.W. The Ritual Process: Structure and Anti-Structure / V.W. Turner – New-York: Carnell University Press, 1991 – 214 p.

## **МЕТОДИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ И ЗАДАЧИ ЛИТУРГИКИ В СИСТЕМЕ БОГОСЛОВСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ**

*Корбут К. Н.*

*(Минск, Институт теологии БГУ)*

Сегодня предмет «литургика» входит в обязательную программу богословского образования, как в духовных учебных заведениях, так и светских богословских вузах. Особое место данной дисциплине отведено в духовных учебных заведениях, где предмет литургики имеет ключевое значение для воспитания будущих пастырей и церковных деятелей. По рекомендациям учебного комитета Русской Православной Церкви (далее РПЦ) для семинарий, предмету «литургики» рекомендуется отводить 288 часов на протяжении четырех первых семестров. В задачи курса входит детальное изучение богослужебного устава, а от учащихся требуется освоение практической стороны предмета. Соответственно основную учебную нагрузку занимают практические занятия и самостоятельная работа, для лекционных занятий отводится меньше 1/3 часов [3, с.6]. Такой вид курса предусмотрен как обязательный для духовных семинарий. На протяжении пятого и шестого семестра для духовных учебных заведений. Учебный комитет РПЦ предлагает вариативный курс, который знакомит воспитанников с литургическим богословием. Данный курс состоит из 144 часов, где большее количество отдается лекционным занятиям, а также самостоятельной или исследовательской работе [4, с. 5].