

DOI: 10.12731/2077-1770-2019-2-192-211

УДК 130.2

ЛИМИНАЛЬНЫЕ ФОРМЫ РИТУАЛА: ОТ РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ К РЕЛИГИОЗНОМУ ОПЫТУ

Соболев Ю.В.

В статье рассматривается феномен ритуала, понимаемый в качестве основы религиозной деятельности. В качестве базовой теории предлагается символическая теория ритуала антрополога В. Тёрнера. Акцентируя ритуально-архитектонические состояния общественной жизни, объясняется механика посредством введения таких понятий-форм как коммунитарность и лиминальность. Особое внимание уделено лиминальным формам ритуала – формам «состояния перехода», «пороговости». Фиксируется, что возникая в период общественного или религиозного кризиса, лиминальные формы переживают свой расцвет, а затем или уходят с арены истории, или остаются запечатлёнными в ней, транслируемые и культивируемые её носителями. Методология работы представлена текстологическим, концептуальным и сравнительным анализом. Результатируется, что диалектизм религиозной деятельности выражен в двух формах ритуала: структурной и коммунитарной; лиминарии выступают в качестве религиозного авангарда, оставаясь при этом дистанцированными от неё; аккумулированный духовный опыт лиминариев распространяется в эгалитарной (коммунитарной среде) путём непосредственного общения, в обществе структуры – в обобщённом теоретическом виде. Данные исследования могут быть использованы при философском и теологическом анализе ритуальной культуры. Практическая ценность исследования заключается в возможности включения результатов исследования в занятия по философии, религиоведению, антропологии и теологии.

Ключевые слова: ритуал; коммунитарность; лиминальность; религия; В. Тёрнер; структура; духовный опыт.

LIMINAL FORMS OF THE RITUAL: FROM RELIGIOUS CONSCIOUSNESS TO RELIGIOUS EXPERIENCE

Sobolev Y.V.

The ritual phenomenon understood as a basis of religious activity is considered in the article. As the basic theory the symbolical theory of ritual of the anthropologist V. Turner is offered. Having accented ritual versatile conditions of public life, its mechanism by means of introduction of such concepts-forms as a communitas and a liminality are explained. Special attention is paid to liminal forms of rituals – the forms of “condition of transition”, “threshold”. It is fixed that arising during the public or religious crisis, liminal forms endure their advancement, and then either leave the arena of history, or stay depicted in it, broadcasted and cultivated by its carriers.

The methodology of the article is presented by textual, conceptual and phenomenological analysis. As a result, the duality of religious activity is expressed in two forms of ritual: structural and communitarism; liminalities act as religious vanguard, thus remaining distanced from it; the accumulated spiritual experience of liminality extends in egalitarian (the communitary environment) by direct communication, in the structure's society – in a generalized theoretical look. The results of the research can be used in the textual, conceptual and comparative analysis. The practical value of the given research consists of a possible inclusion of results of the research in lecture and seminar classes in philosophy, religious studies, anthropology and theology.

Keywords: *ritual; communitas; liminality; religion; V. Turner; structure; spiritual experience.*

Введение

Если обратиться к базисной структурной схеме религии, мы должны согласиться с двойственной позицией: как *религиозный опыт* является следствием *религиозной деятельности* (где цен-

тральное и важнейшее место занимает ритуал), так и *религиозная деятельность* может возникнуть вследствие *религиозного опыта*. Утверждение о несостоятельности религии без ритуальной основы, таким образом, справедливо. Две с половиной тысячи лет назад этот разрыв между исполнением ритуала и его значением увидел Конфуций, посвятив свою жизнь изучению (и научению) ритуальной культуры. В частности, именуя ритуал (Ли) методом связи человека с небом, Кун-цзы отрицал осмысление ритуала как свода определённых правил, составленных людьми. По его мнению, ритуал формализован человеком, низведён на уровень слов и жестов; по существу же остался независимым, ибо дан от природы, как всякий естественный закон. Исполнение и соблюдение ритуала-Ли приводит человека и целое государство к процветанию, а пренебрежение им – лишь ускоряет их гибель. «Нельзя смотреть на то, что противоречит Ритуалу, нельзя слушать то, что противоречит Ритуалу, нельзя говорить то, что противоречит Ритуалу», – читаем мы в «Лунь-юй» [3, с. 346]. Радетель ритуала-Ли, Кун-цзы чаще всего оставался непонятым современниками, видевшими в нём ретрограда и законника. Однако сам мыслитель понимал ритуал именно как подвиг, внутреннее подвижничество, состоящее из звеньев сложной незримой цепи, удерживающее своим крепким объятьем существование человека и мира в Поднебесной. «Поэтому можно сказать, что человеческое существо, рассматриваемое в целом, связано с определенной суммой возможностей, которые составляют его грубую телесную модальность, а также с множеством других возможностей, которые, в разных направлениях выходя за пределы телесной модальности, образуют собой его тонкие модальности; но все эти возможности представляют собой только одну-единственную ступень универсального существования. Из этого следует, что /.../ индивидуальность вовсе не является самодостаточной реальностью и ограничена условиями лишь одного из бесчисленного множества состояний универсального существования», – напишет спустя века философ-мистик Р. Генон [1, с. 54].

Важно отметить и то, что ритуал как форма религиозной деятельности, будучи её *чувственно-эмоциональной* сердцевиной, утвержда-

ется на фундаменте *веры*. Если отсутствует последнее, такая форма религиозной деятельности определяется как обряд. Несмотря на распространённое отождествление ритуала и обряда, верной, на наш взгляд, выглядит позиция Ю. Чернявской, определяющей обряд как «десакрализованный ритуал» (известно, что диагноз «обрядоверие» в религиозном мире, как правило, негативен) [12, с. 215].

В этом плане нельзя не упомянуть позицию социолога религии Д. Маршалла, согласно которой, утверждением ритуала являются верование и причастность [20]. При этом верование, в теории Маршалла, есть дополнительность знания – необходимое и неизбежное условие мышления индивида и любой социальной группы (то есть, верование в его обыденном понимании). Под причастностью же разумеется принадлежность (ментальная или физическая) к объекту верования, (*деиндивидуация* по Маршаллу). Утверждая первично деятельностный характер ритуала, социолог подчёркивает, что вероучительный базис религии – *религиозное сознание*, – более подвержено изменениям, нежели ритуал (*религиозная деятельность*). Из этой мысли делается заключение о превалирующем ортопраксическом характере развитых религиозных систем. Но более важным для нас можно считать тезис Маршалла о корреляции, согласно которому «сила веры и (или) причастности увеличивается пропорционально сложности ритуальной деятельности», что «напрямую связано с интенсивностью эмоционального подъема участников» [20].

В свете рассмотренного, близкой теории Д. Маршалла видится ритуально-мифологическая концепция, в лице таких представителей как Дж. Фрейзер, Д. Харрисон, Ф. Рэглан. Придерживаясь гипотезы о доминировании ритуала в качестве всякой мифологической структуры, сторонники этой точки зрения развивают мысль об исключительном значении ритуала в генезисе философии и искусства (в частности, опираясь на учение К. Юнга, отсюда позже вырастет ритуально-мифологическое литературоведение, сводящее структуру художественного произведения к ритуально-мифологическому базису).

Будучи естественной и обязательной частью культовой деятельности, ритуал оправдывает своё изначальное именование (от лат. *ritus* – упорядочивание, установление порядка). Так, известный российский религиовед Е. Торчинов, ссылаясь на труды В. Соловьёва и У. Джеймса, называет религиозный опыт «фундаментальной основой феномена религии как такового» [8, с. 26]. А «отец» феноменологической историко-религиозной школы М. Элиаде отмечает фундаментальную роль ритуала в становлении архаичного монотеизма в примитивных культурах. Ритуал, как пишет румынский учёный, в то далёкое время мыслился людьми, как единственный способ «взойти на Небеса» [13, с. 52].

На сегодняшний день, пожалуй, самым авторитетным именем в исследовании ритуала является имя британского антрополога и этнографа, представителя школы символической антропологии В. Тёрнера. В своих трудах Тёрнер исходит из утверждения ритуала и символа в качестве универсальных форм человеческой общности. Ритуалу исследователь даёт весьма объёмное определение, предлагая следующую классификацию: «Ритуал – это стереотипная последовательность действий, которые охватывают жесты, слова и объекты, исполняются на специально подготовленном месте и предназначаются для воздействия на сверхъестественные силы или существа в интересах и целях исполнителей. Ритуалы могут быть сезонными, посвященными культурно отмеченному моменту перемен климатического цикла или началу такого рода деятельности, как посев, жатва или передвижение с зимних пастбищ на летние; ритуалы могут быть также зависящими от обстоятельств, вызванных критическими периодами в жизни отдельного человека или коллектива. Ритуалы по случаю могут быть, в свою очередь, разделены на церемонии жизненных переломов, исполняемые при рождении, совершеннолетия, браке, смерти и т. п. для обозначения перехода от одной фазы индивидуального жизненного цикла к другой, и ритуалы бедствия, которые исполняются для умиротворения либо изгнания сверхъестественных существ или сил, навлекающих, по поверьям, на жителей деревни болез-

ни, неудачи, гинекологические недомогания, серьезные телесные повреждения и т. п.» [9, с. 32].

Важнейшее место в ритуальной системе В. Тёрнер отводит «молекуле» ритуала – *символу*. Согласно полевым исследованиям антрополога, ритуал не может иметь иного способа бытия, кроме единства символической синক্রазии: «каждая использованная вещь, каждый сделанный жест, каждая песня или молитва, каждый отрезок пространства и времени конвенционально олицетворяют нечто иное, чем они есть сами по себе. Это нечто большее, чем может показаться, и часто значительно большее» [9, с. 116]. Отсюда следует, что путь экзегетики ритуала возможен лишь посредством движения «прочитывания» символов, от одного к другому и так далее. При условии, что сами исполнители переживают символы как истинные значения и вполне действенные силы. Лишь в случае прохождения всего пути сигнификационного распознавания, возможно увидеть и понять всю форму целиком.

Состояние проблемы

Акцентируя ритуально-архитектонические состояния общественной жизни: религиозные паломничества, церемониалы, социальные движения и игры, театральные эксперименты, – учёный объясняет их механику через введение таких понятий-форм как *коммунитарность* и *лиминальность*. «Я, – поясняет Тёрнер, – предпочитаю «общине» латинское слово *communitas*, чтобы выделить эту модальность социальных отношений из «сферы обыденной жизни» [9, с. 170]. «Коммунитас» – это своеобразная основа лиминальности, «отношения между конкретными, историческими, идиосинкретическими личностями», которые «не разделяются по ролям и статусам, а взаимодействуют друг с другом скорее на манер буберовских «Я и Ты» [9, с. 201]. Если последняя преходяща («ни то, ни сё») и всегда имеет своим финалом возвращение в структуру, то «коммунитас» есть переживание и осознание человеком общности со всеми людьми, это, выходящее за пределы ритуальности, состояние бесстатусности и бесструктурности, имеющее в своей

основе, выражаясь языком К. Юнга, архетипические доминанты, как общественные, так и личностные [14, с. 165].

«Лиминальность» («пороговость») предлагается понимать как многоплановое и поливариантное состояние. Субъекты ритуала, на этой стадии, переживают перемену своего привычного положения: будучи «изъятими» из социальной структуры, став «лиминальными существами», они утрачивают собственный статус (родовой, половой, профессиональный): «Свойства лиминальности или лиминальных *personae* («пороговых людей») непременно двойственны, поскольку и сама лиминальность, и ее носители увертываются или выскальзывают из сети классификаций, которые обычно размещают «состояния» и положения в культурном пространстве. Лиминальные существа ни здесь, ни там, ни то ни се; они – в промежутке между положениями, предписанными и распределенными законом, обычаем, условностями и церемониалом» [9, с. 169]. Тёрнер выделяет три ступени обряда перехода: 1. *Разделение* (отделение от группы); 2. *Грань* (пороговое состояние, где нет свойств ни прошлого, ни будущего состояния человека); 3. *Соединение* (завершение, возвращение, соединение с группой).

Лиминальность мыслится в качестве одного из проявлений коммунитас, ярче всего представленное в религиозной традиции. Причём, как справедливо замечает В. Тёрнер, лиминальностью чаще всего и объясняется особенность той или иной религии. Приводя пример с христианством, учёный подчёркивает, что такой «переход» является постоянным и сопутствующим условием религии, это «институционализация лиминальности», наиболее ярко проявленная в таких формах религиозных институтов как монашество, нищенство, юродство и т.п. Если угодно, эти формы можно рассматривать как радикальные («фанатичные») следствия коммунитас – «открытого общества», которые изначально позиционируют себя противопоставленными «закрытым» структурам интенцией собственного расширения до пределов всеобщности. Но, не достигая цели – растворяются среди прочих институтов, сохраняя при этом идею о своей аксиологической уникальности. Признаками последней

выступают такие «аристократические» атрибуты как властность, сознание особенности своего положения, аскетизм. Впрочем, это скорее приличествует лидерам (учителям, наставникам, гуру), для неофитов же более характерна атрибутика покорности, молчания, а порой и безымянности (маргинальные формы морали).

Лиминальные формы – формы «состояния перехода», «пороговости» – чаще всего сигнализируют о культурных кризисах обществ. Возникнув в период кризиса, и пережив свой расцвет, они или уходят с арены истории, или остаются запечатлёнными в ней собственной теорией и практикой, транслируемой и культивируемой её носителями порой не одно столетие. Это равно справедливо как в отношении религиозных обществ, так и светских. В качестве иллюстративных примеров можно указать на шраманский период в Древней Индии (сложившиеся в то время и дошедшие до нас школы джайнизма и буддизма), христианский институт монашества, исламский мюридизм, неорелигиозные движения, придворное шутство, юродство, движение хиппи.

Как можно заключить, идеологема элитарности меньшинства свойственна всем лиминальным формам социума. Отталкиваясь от обстоятельства собственной неранжированности, лиминальные группы занимают действительно уникальное – *трансгрессивное* (двойственное) положение, – в пространстве между «закрытыми» структурами. Будучи «открытыми» формами, они всё меньше испытывают потребность в социальных посредниках, и, выходя за рамки сложившихся отношений в «закрытых» системах, обретают потенциальную степень свободы, которая остаётся недоступной для обществ структурного типа (в этом справедливо усмотреть аллюзию на теорию открытого общества А. Бергсона и К. Поппера).

Противопоставляя структуру и коммунитас (отмечая при этом, что они могут существовать лишь вместе), В. Тёрнер делает важную оговорку: если структура – это модель общественных отношений, обращённая в прошлое и будущее, то время коммунитас, принадлежа настоящему, обладает качеством *экзистенциальности*, ввиду её «спонтанности» в противовес иерархичности системы. Та-

ким образом, согласно британскому антропологу, существует два типа человеческих взаимоотношений: 1) Структурная, иерархическая система политико-правовых и экономических положений с множеством типов оценок, разделяющих людей по признаку «больше/меньше»; 2) Вне-/метаструктурная недифференцированная община, общность равных личностей, прямо подчиняющихся высшей власти в лице Бога, учителей-наставников, старейшин. Поэтому *внеструктурность* можно определить как общий признак коммунитас и трансгрессии: как коммунитас является открытой формой, не знающей причинно-следственной замкнутости свойственной структурной системности, так и трансгрессивная модель, будучи «разомкнутой» (выражаясь терминологией С. Хоружего) в своём устремлении *пре-ступления пороговости*, не предполагает известной последовательности структурно-иерархических «звеньев» (лиминальную иерархичность Тёрнер именует «эгалитарной»).

Точка зрения

«Бесстатусный статус», так еще именуется лиминальное положение субъекта, позволяет находиться последнему в постоянном условии сакрального «аутсайдерства», а значит, выходить за пределы границ, заданных структурной связанностью, видеть «невидимое», критиковать, выступать посредником и тому подобное [9, с. 188]. Лиминарии выступают в качестве «образцов» – носителей идеи и опыта, того, что по-тёрнеровски определяется как *экзистенциальная (спонтанная) коммунитас*. Будучи авангардом спонтанной коммунитас, лиминарии задают режим и тон экзистенции – «щели» структурности, промежуточные фазы между относительно устойчивыми состояниями. Немаловажная деталь: автором концепции ставится на вид корневое сходство экзистенции и экстаза – *toexist*, – «находится вне». То есть, какой бы вид не имела спонтанная коммунитас, от мистико-религиозного созерцания до рок-конcertов и хепенингов, это всегда и всякий раз есть единство людей ищущих «трансформативного опыта, который проникает до самых корней бытия каждого человека и находит в этих корнях нечто глубинно общее и всеми раз-

деляемое» [9, с. 208]. Неслучайно известный американский психолог Ф. Оллпорт отказывался рассматривать группу как определённую реальность, ссылаясь на неимение адекватной методологии [16].

В этом смысле верна мысль К. Леви-Стросса о том, о том, что принцип классификации как таковой возникает из опыта *apasteriologi*, а не постулируется изначально; если системные связи действуют «путем попеременного накачивания семантической нагрузки, от имен нарицательных к именам собственным и от языка профанного к языку сакральному», то в условиях *коммунитас* происходит обратный процесс – приобретённый сакральный опыт низводится до уровня профанного изложения, доступного большинству [4, с. 218]. Тёрнер это показывает на примере основания ордена Францисканской Ассизским и его преемника Ильи: если первый заложил фундамент *коммунитас*, второй – заместил её структурой. Впрочем, есть и более яркий пример: Иисус Христос с учениками во время своей земной проповеди – *коммунитас*, основанная Христом Церковь – *структура* (см. Деян. 2:1-4).

Проекция антропологической концепции В. Тёрнера в область социологии высвечивает известную теорию элит (от Платона до идей Г. Моска, В. Парето и Р. Михельса), согласно которой меньшинство является силой, формирующей социум и определяющей идеологический климат в стране. Будучи локомотивом общества, элита в меньшей степени подвержена управляемости, а значит, в зависимости от условий и типа общества, насколько это возможно, не структурна. Соответственно, элита может быть рассмотрена как светская форма *коммунитас*. В религиозном обществе (а общество – это структура), например, теократическом, присутствуют свои лиминальные течения, и, с одной стороны, они определяют и задают вектор системного развития с его необходимыми аксиологическими атрибутами, с другой – противостоят систематике в её революционной импотенции (ибо для иерархичности качественная прогрессия чревата сломом самого принципа соподчинённости).

Повторяемость тех или иных физических или духовных действий погружает человека в состояние чувственно-эмоционального

комфорта (комфорт как порядок), достигаемого не столько рациональным путём (решение логической задачи есть состояние интеллектуального комфорта), сколько чувственно-эмоциональным. Не сильно ошибёмся, если употребим здесь сравнение с комплексным искусственным условным рефлексом.

В психологии рецептура ритуала представлена весьма обширно. Психоаналитическое толкование ритуала, вскользь уже упоминаемое нами, основывается на признании того, что каждый его элемент имеет смысл, символически отражающий внутренние конфликты человека (напомним, что осознанная религиозность это всегда состояние внутренней и внешней конфликтности субъекта). З. Фрейд в своей работе «Навязчивые действия и религиозные обряды» (1907) прямо указывая на сходство между «навязчивыми действиями нервных больных и обрядами, в которых верующий проявляет свою религиозность», пишет, что «церемонии и навязчивые действия частью объясняются необходимостью обороны против искушения, частью являются защитой от ожидаемой беды» [10]. А религиозный ритуал от невротического (или светского) принципиально отличает *целостная* «включённость» субъекта, как в поле религиозной деятельности, так и в общий режим его собственной экзистенции. Ритуалы, будучи символической репрезентацией сакральных переживаний, «непосредственно связаны с психологическим ядром религии», «целью которых является достижение совершающим их человеком определённых трансперсональных состояний» [8, с. 68]. И здесь в буквальном и опосредованном смыслах *вера* выступает в качестве *связующего* условия, обеспечивающего *акт-уальность* ритуального действия, препятствующего его обрядовой девальвации. «*Шраддха*, или вера, необходима во всех ритуалах», – находим мы в древнеиндийском трактате [5, с. 49]. Поэтому «даже самый серьёзный психотехнический или мистериальный ритуал может превратиться в обряд, если таково будет отношение к нему совершающего его человека (профанализация сакрального). Это зачастую имеет место в народных (популярных) формах религии, в которых доминирует именно магическое, а не религиозное отношение к ритуалу» [8, с. 69].

Реакции, вызываемые спонтанными коммунитас, логично укладываются в определение *кумулятивного аффекта* – состояния, вызванного длительной психотравмирующей ситуацией, связанной с поведением или условиями существования субъекта (напомним, что в подавляющем большинстве случаев коммунитас – коммунитас кризиса). «Аффективный взрыв», как еще именуется это состояние в психологии, может быть как однократной реакцией на определённый перманентный раздражитель, так и регулярной, которого ищет или избегает человек, в зависимости от позитивности или негативности той или иной эмоции. Согласно теории З. Фрейда психический аппарат человека включает в себя четыре принципа (принцип удовольствия, принцип постоянства, принцип нирваны, принцип навязчивого повторения), где основополагающим называется *принцип удовольствия* (*das Lustprinzip*) [11]. Суть его заключена в возрастании уровня энергии в психике вследствие неудовлетворения влечений, ведущих к неудовольствию. Избыток напряжения побуждает индивида к действиям, способствующим понижению этого избытка, нормируя градус удовольствия. Собственно, этой динамической амплитудой объясняется Фрейдом психологическая механика жизни всякого индивида.

Неожиданный вывод, сделанный австрийским психиатром, обнаружил зависимость принципа удовольствия от влечения к смерти (инстинкт смерти). Лиминарий как трансферный субъект, переживает вместе с телесным изменением (практика аскезы) и личную психологическую трансформацию. А значит, изменяются его смысложизненные координаты и *пристрастия*. Отныне его удовольствием, страстью становится стяжание «страсти бесстрастной» (*πάθος ἀπαθείς*), обращение к тем «триггерным точкам» *Lustprinzip'a*, которые человеку некоммунитарного устройства чужды, так как вызывают противоположную реакцию. Характерный пример этой трансформации видим в новозаветном тексте: «и уже не я живу, но живет во мне Христос. А что ныне живу во плоти, то живу верою в Сына Божия, возлюбившего меня и предавшего Себя за меня» (Гал. 2:20); «*Ибо для меня жизнь – Христос, и смерть —*

приобретение. Если же жизнь во плоти доставляет плод моему делу, то не знаю, что избрать. Влечет меня то и другое: имею желание разрешиться и быть со Христом, потому что это несравненно лучше; а оставаться во плоти нужнее для вас» (Флп. 1:20-27), – пишет апостол Павел.

Другой важной психологической силой дополняющей принцип удовольствия, выступает принцип навязчивого повторения. Эту психологическую находку Фрейда сумел развить, дав ей логичное оформление и объяснение, британский психоаналитик Р. Фейерберн, заметивший, что возвращение к первичному негативному объекту или же увлеченность новым, символически эквивалентным первичному, является центральной точкой психопатологии. Так как воссоздание эмоциональной атмосферы радости или боли – есть подсознательная цель навязчивых повторений в жизни человека, по Фейерберну [17].

Подтверждение сказанному мы находим в статье К. Юнга «Психоанализ и спасение души». Обращая внимание на широкий диапазон возможностей взаимоотношений священника со своей паствой, швейцарский психиатр освещает следующий психоэмоциональный аспект ритуала: «Для протестантского священника дело осложняется тем, что /.../ он не имеет в своем распоряжении никаких ритуальных действий (таких, как экзерциции, розарий, паломничество и т. д.), символизм которых открывает возможность для самовыражения, а потому он вынужден больше упираться на соображения морали, однако при этом возникает опасность того, что выходящие из бессознательного силы влечения вновь подвергнутся вытеснению» [15].

За акцентуацией этих двух принципов можно разглядеть режимную логику лиминарного положения. Пороговое балансирование по вертикали и горизонтали (между человеком и Богом, между человеком и человеком) позволяет лиминарию открыть и пережить эмоции исключительные для условий общества системы. Так, к примеру, религиозный турист (светский паломник) соприкасается лишь с внешними формами внутреннего мира коммунитас, который для него остаётся неясственным или вовсе закрытым. В то

время как лиминарий, лишь начав свою трансгрессивную поступь, опознаёт в тех же внешних формах свидетельство аффективного опыта, выраженного в виде этих самобытных «маяков», до-*веря*-я которым, он продвигается дальше на пути самосовершенствования. Достигнув встречи с искомым, и получив мистический опыт аффективного переживания, ламинарий, в психологическом плане, становится «узником» фрейдистских принципов – удовольствия и навязчивого повторения.

Впрочем, сведение архетипических мотивов ритуала к одному психологическому толкованию видится не столько поверхностным, сколько недостаточным. Поэтому методология, уместная для теории светских элит, при изучении религиозной элитарности, оказывается скудной, а, зачастую, и беспомощной, ибо оставляет за скобками духовно-опытную составляющую, которая есть экзистенциальный стержень, как для самого субъекта – его носителя, – так и для исследователя. Метко выразился по этому поводу философ Д. Зильберман размышляя о проблеме рациональности в вебериянской теории: «Объяснения социального действия через его мотивы обычно относят к числу самых поверхностных. Но в мотивации всегда присутствует единственно безотносительный момент: её источник воспринимается расположенным вне субъекта мотива. Иными словами, мотив субъективно предстаёт как вменение, оттого он и значит буквально «толчок». Необъяснимое, «экзистенциальное», внутреннее желание никогда не рационализируется как «мотив»: его знают как произвольность. «Мотив к совершению действия» – это всегда сила, подвигнувшая субъекта, то есть вызвавшая перемещение его активности» [2, с. 261].

Историко-религиозных иллюстраций лиминального влияния можно привести множество, выберем лишь два конкретных примера из новейшей истории. Так, Крестовоздвиженская православная община г. Барнаула (Алтайская митрополия) номинально признавшая акт о каноническом общении РПЦ МП и РПЦЗ (от 2007 г.), и имея выборных старосту (Игнатий Лапкин) и священника (протоиерей Иоаким Лапкин), не признаёт над собой власти

правлящей юрисдикции в лице её правящего архиерея митрополита Сергия (Иванникова), формально же относясь к благочинию Барнаульской епархии. Община, руководимая известным российским миссионером и проповедником Игнатием Лапкиным, отличается благовестнической направленностью, широкой миссионерской деятельностью и аскетизмом. Имеет свой устав и храм. Деятельность общины имеет заметное влияние на православный мейнстрим русскоязычного мира посредством печатных публикаций и действующих Интернет-ресурсов (сайт, форум и канал «Во свете Библии»). При этом никаких догматических разногласий и конфликтов между Крестовоздвиженской общиной и Алтайской митрополией нет.

Другой пример из культуры русских цыган. С позиции аналитики цыганской культуры как светской формы организации, она вполне может быть рассмотрена как коммунитас. С точки зрения религиозной идентификации ситуация в некотором роде уникальна: с одной стороны, цыгане исповедуют православное христианство, тем самым формально подтверждая свой структурный статус; с другой, имеют собственное «прочтение» исповедания, наполняя христианство чуждыми ему ритуалами, преимущественно связанными с погребальной культурой. Так, у цыган считается, что человеку на том свете нужно всё то, что покойный имел и в обычной жизни. В зависимости от его пола, кладут в гроб три предмета: икону (мужчинам – с ликом святого, женщинам – святой), постель и ковёр. Родные и близкие идут процессией за гробом от дома, кидая платок (символ дороги) на землю. При этом родным усопшего нести гроб запрещено. В доме покойного на сорок дней закрывают зеркала. В продолжение того же срока близкие родственники усопшего не стригут волосы и не сбривают бороду. Год родственники держат траур, не посещая увеселительных мероприятий, праздников. Описанное выше не находит места в христианской культуре погребения. Однако буквальное повторение цыганского похоронного ритуала и его вариации были переняты русской культурой в двадцатом столетии, прочно войдя

в обрядовую часть светской погребальной церемонии, никак не отразившись на христианском вероучении и го религиозной практике. Поэтому в данном случае справедливо говорить о религиозной мифологии, мыслимой «как своеобразную интенцию человека удержаться на двух полюсах, синкретизировать рациональное и мистическое» [7, с. 170].

Таким образом, можно констатировать своеобразную промежуточную фазу лиминального влияния – мифологическую, находящуюся в «зазоре» религиозно-светских взаимоотношений, обретая в нём собственный топос. У Б. Малиновского это названо функциональной взаимосвязью социальных институтов (аналогия уместна с поправкой на то, что британский антрополог именовал принципом перехода из одного положения в другое в пределах всё же структурной концепции) [19].

Поэтому религиозный ритуал – это всегда инобытие глубинного *мотива*, захваченного субъектом в пороговом состоянии, и запечатлённого им в формах, предполагающих сакральную дешифровку посредством *доверия* духовной практике и *проверке* ею же (*технологией себя* по М. Фуко). По этой причине недостаточен охват ритуала семиотическим взглядом, так как невозможно полноту «произвольного» мотива, предшествующего действию, отразить в символе (символ указывает на действие), а значит, в полноте и распознать его. Недаром исследователь Р. Хортон, называя ритуал «объясняющей моделью», отмечал нечто неизвестное, лежащее в его основании [18]. Посему религиозная деятельность подразумевает, в первую очередь, исполнение ритуала, нежели его изучение и экзегезу.

Резюме

Таким образом, подводя итоги, можно выделить следующее:

- 1) Диалектизм религиозной деятельности выражен в двух формах (или состояниях) ритуала: *структурной* (– рациональной, массовой, ритуально-экстравертной, системной) и *коммуни-тарной* (– лиминальной, элитарной, ритуально-интроверт-

ной, спонтанной). Они находятся в тесном взаимодействии, и одна без другой существовать не могут;

- 2) Лиминарии выступают в качестве религиозного авангарда, и, будучи элитой религиозной общности, определяют и «задают тон» всей структурной иерархии, оставаясь при этом дистанцированными от неё. Подтверждение этому мы обнаруживаем не только в теории ритуала В. Тёрнера, но и в психологических и социальных теориях (З. Фрейда, К. Юнга, Д. Маршалла). Актуальность лиминального влияния в современном мире подтверждена на примерах Крестовоздвиженской общины г. Барнаула («общины Игнатия Лапкина») и ритуального уклада русских цыган;
- 3) Аккумулятивный духовный опыт лиминариев распространяется в эгалитарной (коммунитарной среде) путём непосредственного общения, в обществе структуры – в обобщённом теоретическом виде.

Список литературы

1. Генон Р. Очерки о традиции и метафизике. М.: «Азбука-классика», 2010. 320 с.
2. Зильберман Д.Б. К пониманию культурной традиции. М.: ННФ «Институт развития им. Г.П. Щедровицкого», Политическая энциклопедия, 2015. 623 с.
3. Конфуций. Суждения и беседы. Ростов-на-Дону: «Феникс», 2006. 304 с.
4. Леви-Строс К. Тотемизм сегодня. Неприрученная мысль. М.: Академический Проект, 2008. 520 с.
5. Радхакришнан С. Индийская философия. М.: «Альма матер», 2008. 1008 с.
6. Сафронов Р.О. Теория ритуала Д. Маршалла в свете социологии религии Э. Дюркгейма // Вестник русской христианской гуманитарной академии. 2011. Т. 12. Вып. 2. С. 52–61.
7. Соболев Ю.В. Пути логоса и эйдоса: античный разум в поисках истины // Современные исследования социальных проблем. 2018, Том 10, № 2. С. 165–177.

8. Торчинов Е.А. *Религии мира. Опыт запредельного*. СПб.: Центр “Петербургское Востоковедение”, 1998. 384 с.
9. Тэрнер В. Символ и ритуал. М.: «Наука», 1983. 277 с.
10. Фрейд З. Навязчивые действия и религиозные обряды // Психологический вестник, № 9, 2001. <https://arbat25.ru/o-czentre/publikaczii-i-stati/navyazchivyye-dejstviya-i-religioznyie-obryady>
11. Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия. М.: Эксмо; Харьков: Фолио, 2007. С. 711–770.
12. Чернявская Ю.В. Народная культура и национальные традиции: учебно-методическое пособие. Минск, «Харвест», 1998. 560 с.
13. Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М.: «Ладомир», 1999. 488 с.
14. Юнг К.Г. Очерки по психологии бессознательного = Two essays on analytical psychology. М.: Когито-Центр, 2010. 352 с.
15. Юнг К.Г. Психоанализ и спасение души. М.: АСТ, ltd, 1998. 480 с.
16. Allport F. «Methods in study of collective action phenomena» // Journal of Social, 15, 1942.
17. Fairbairn, W.R.D. Psychoanalytical Studies of Personality. London and New York. The Taylor & Francis e-Library, 2001. 313 p.
18. Horton R. Tradition and modernity revisited // Rationality and Relativism. M. Hollis et S. Lukes dir., Basil Blackwell, Oxford, 1982.
19. Malinowsky B. Culture // Encyclopedia of the Social Sciences. N.Y. 1935.
20. Marshall D. Behavior, Belonging and Belief: A Theory of Ritual Practice // Sociological Theory. 2002. № 20-3, pp. 360–380.

References

1. Genon R. *Oчерki o traditsii i metafizike* [Essays on tradition and metaphysics]. М.: «Azбука-klassika», 2010. 320 p.
2. Zil'berman D.B. *K ponimaniyu kul'turnoy traditsii* [To an understanding of cultural tradition]. М.: NNF «Institut razvitiya im. G.P. Shchedrovitskogo», Politicheskaya entsiklopediya, 2015. 623 p.
3. *Konfutsiy. Suzhdeniya i besedy* [Confucius. Judgments and conversations]. Rostov-na-Donu.: «Feniks», 2006. 304 p.

4. Levi-Stros K. *Totemizm segodnya. Nepriruchennaya mysl'* [Totemism today. Untamed thought]. M.: Akademicheskii Proekt, 2008. 520 p.
5. Radkhakrishnan C. *Indiyskaya filosofiya* []. M.: «Al'ma mater», 2008. 1008 p.
6. Safronov R.O. *Vestnik russkoy khristianskoy gumanitarnoy akademii*. 2011. V. 12. Issue 2, pp. 52–61.
7. Sobolev Yu.V. *Sovremennye issledovaniya sotsial'nykh problem* [Russian Journal of Education and Psychology]. 2018, V. 10, № 2, pp. 165–177.
8. Torchinov E.A. *Religii mira. Opyt zapredel'nogo* [Religions of the world. The experience of the beyond]. SPb.: Tsentp “Petepbypgskoe Vostokovedenie”, 1998. 384 p.
9. Terner V. *Simvol i ritual* [Symbol and ritual]. M.: «Nauka», 1983. 277 p.
10. Freyd Z. *Psikhoanaliticheskiy vestnik*, № 9, 2001. <https://arbat25.ru/o-czentre/publikaczii-i-stati/navyazchivyye-dejstviya-i-religioznyie-obryady>
11. Freyd Z. *Po tu storonu printsipa udovol'stviya* [On the other side of the principle of pleasure]. M.: Eksmo; Khar'kov: Folio, 2007, pp. 711–770.
12. Chernyavskaya Yu.V. *Narodnaya kul'tura i natsional'nye traditsii: uchebno-metodicheskoe posobie* [Folk culture and national traditions: a teaching tool]. Minsk, «Kharvest», 1998. 560 p.
13. Eliade M. *Ocherki sravnitel'nogo religiovedeniya* [Essays on comparative religion]. M.: «Ladomir», 1999. 488 p.
14. Yung K.G. *Ocherki po psikhologii bessoznatel'nogo* [Two essays on analytical psychology]. M.: Kogito-Tsentr, 2010. 352 p.
15. Yung K.G. *Psikhoanaliz i spasenie dushi* [Psychoanalysis and soul salvation]. M.: AST, ltd, 1998. 480 p.
16. Allport F. «Methods in study of collective action phenomena». *Journal of Social*, 15, 1942.
17. Fairbairn, W.R.D. *Psychoanalytical Studies of Personality*. London and New York. The Taylor & Francis e-Library, 2001. 313 p.
18. Horton R. Tradition and modernity revisited. *Rationality and Relativism*. M. Hollis et S. Lukes dir., Basil Blackwell, Oxford, 1982.
19. Malinowsky B. Culture. *Encyclopedia of the Social Sciences*. N.Y. 1935.
20. Marshall D. Behavior, Belonging and Belief: A Theory of Ritual Practice. *Sociological Theory*. 2002. № 20-3, pp. 360–380.

ДАнные ОБ АВТОРЕ

Соболев Юрий Викторович, доцент кафедры философии и социальных наук, кандидат философских наук, доцент
Сибирский государственный университет науки и технологий им. академика М.Ф. Решетнёва
просп. имени газеты Красноярский Рабочий, 31, г. Красноярск, 660025, Российская Федерация
ysob@mail.ru

DATA ABOUT THE AUTHOR

Sobolev Yuri Victorovich, Associate Professor of Philosophy and social sciences, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor
Reshetnev Siberian State University of Science and Technology
31, Krasnoyarskiy Rabochiy, Krasnoyarsk, 660025, Russian Federation
ysob@mail.ru