

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

*На правах рукописи*



**МОРИНА  
ЛАРИСА ПАВЛОВНА**

**СЕМИОТИКА РИТУАЛИЗИРОВАННЫХ ПОВЕДЕНЧЕСКИХ ФОРМ  
КУЛЬТУРЫ**

Специальность: 24.00.01 — теория и история культуры

**АВТОРЕФЕРАТ**  
диссертации на соискание ученой степени  
доктора философских наук

**15 ДЕК 2008**

Санкт-Петербург  
2008 г.

Диссертация выполнена на кафедре теоретической и прикладной  
культурологии Санкт-Петербургского государственного университета

Научный консультант: Соколов Евгений Георгиевич  
доктор философских наук  
профессор

Официальные оппоненты: Казин Александр Леонидович  
доктор философских наук  
профессор

Круглова Лариса Константиновна  
доктор философских наук  
профессор

Луговой Александр Александрович  
доктор философских наук  
профессор

Ведущая организация: Санкт-Петербургский государственный  
университет культуры и искусств

Защита состоится "25" сентября 2008 года в 16 часов на заседании совета  
Д.212.232.11 по защите докторских и кандидатских диссертаций при Санкт-  
Петербургском государственном университете по адресу: 199034, Санкт-  
Петербург, В.О., Менделеевская линия, д. 5, факультет философии и  
политологии, ауд. 167

С диссертацией можно ознакомиться в научной библиотеке им. М. Горького  
Санкт-Петербургского государственного университета

Автореферат разослан "25" сентября 2008 г.

Ученый секретарь  
диссертационного совета,  
кандидат философских наук,  
доцент

Л. Е. Артамошкина

## Общая характеристика работы

### Актуальность исследования.

Современный мир характеризуется ускорением всех социальных процессов, стремительным возникновением новых и исчезновением прежних культурных форм. Для теории и философии культуры становится актуальной задача фиксирования и исследования происходящих в семиотическом пространстве социума изменений, выявления механизмов культурной динамики, в том числе, трансформации ритуально-поведенческой структуры.

Культура есть система социальных конвенций, взаимосвязанных образов деятельности, норм, в равной степени осознанных и неосознанных. К числу таковых относится и ритуал, понимаемый в данном исследовании *в предельно широком смысле*, как структурированная определенным образом поведенческая модель. Такое понимание ритуала представляет методологически оправданным, поскольку позволяет сконцентрировать внимание на основных механизмах универсализации культурного опыта. Ритуал выделяется из повседневности как *ино-бытие*, имеющее собственные цели и ценности. Следовательно, типологизацию ритуальных форм целесообразно производить в зависимости от того, *какие цели и какие ценности* лежат в его основе, это позволит провести разделительную черту между бытовыми и религиозными ритуалами.

Если архаичное общество может быть охарактеризовано как *моноритуальное*, поскольку все многообразие ритуальной жизни координировалось и сводилось к единому знаменателю *макроритуалом*; то современное культурное пространство — *полиритуальное*. Особенностью современных ритуалов является диффузный характер: ритуал имеет широкое распространение, но при этом не концентрируется в локальных структурах, а состоит из различных образований. Ритуал сегодня перешел в некое «мифическое» состояние, он незаметен и анонимен. Отсюда так называемая «хаотизация ритуальной жизни», которая нуждается в глубокой и серьезной научно-исследовательской проработке.

В научной литературе исследованы различные аспекты ритуала как такового, имеющего четкую структуру (религиозный ритуал, а также некоторые светские его разновидности, как то инаугурация президента, этикет, бытовые, профессиональные). Ритуал в таком понимании охватывает незначительную часть коммуникативной

сферы социума. Большая же часть поведенческой активности являет собой различные типы (способы) ритуализма, или ритуализированного поведения. Это — методы конструирования социальной упорядоченности мира повседневности, которые выполняют основные функции по обеспечению устойчивости межкультурной интерактивности. Для самих «актеров» ритуализированные формы остаются в большинстве своем неосознанными и спонтанными. Ритуализм, как латентное в современной культуре, несмотря на всю его практическую действенность, недостаточно исследован в современной научной литературе, и, соответственно, представляет собой перспективный предмет культурфилософской рефлексии.

Особенностью современной культуры является также возрастание роли невербальных коммуникативных средств и снижение доли письменных и вербальных текстов. В связи с развитием радио, телевидения и Интернета утрачивается обязательность графической выраженности текста. С другой стороны, в силу тяготения культуры к формам чувственной явленности, все способы ее артикуляции сливаются в едином жесте тотальной телесности. Отсюда исследование языковых аспектов невербальных коммуникативных структур представляется актуальным, и особая их роль в современной культуре требует научно-исследовательской тематизации, поскольку открывает доступ к анализу онтологических оснований современной культуры. Семиотика повседневности, анализ различных бытовых и «рутинных» форм в культуре, ставший особо популярным в современной научной литературе, концентрируется на феноменальном уровне и уходит от анализа сущностных аспектов их бытования. Однако, именно осмысление рассматриваемых феноменов в философском ключе обнаруживает методологические преимущества и имеет большое эвристическое значение.

В ритуале мы имеем дело с особым способом означивания, взаимоотношения формы и содержания. В отличие от норм естественного языка, где бытует преимущественно условный тип связи между означаемым и означающим, ритуал есть их тесное единство, что делает проблематичным его перекодировку. Поведенческие структуры являют собой текст, который обладает смыслом, обусловленным культурной средой и конкретно-историческим контекстом. С точки зрения этнометодологии, мир значений каждый раз конструируется заново и определяется не языковыми константами, но процедурами его применения, а подвижный,

неповторимый контекст формирует совокупные правила интерпретации поведения (высказывания). Современное пространство культуры характеризуется высокой степенью динамичности: некоторые тексты, освобождаясь от контекстов и внетекстовых связей исходной культуры, обретают подвижность и перемещаются в новую семиотическую среду. Но при этом, любой «обломок» семиотической структуры может «работать» как отдельный текст, поскольку он сохраняет механизмы реконструкции всей системы. Именно такая способность ритуальных структур к «воспоминанию» лежит в основе предлагаемого прогностического подхода к анализу динамики современных культурных форм.

Семиотическое пространство — это не только пространство актуальных, действующих культурных форм, но и пространство «виртуальных», целенаправленно формируемых социокультурных стратегий. Актуальность исследования ритуализированных форм обусловлена также и тем фактом, что различного рода манипуляции сознанием, так называемая «социальная инженерия», осуществляются сегодня не только прямым воздействием, но и косвенным, — посредством формирования новых поведенческих стереотипов, которые обладают свойством «притягивать» адекватный концепт. Поэтому в диссертационном исследовании ритуализированные поведенческие формы рассматриваются как инструментарий программирования волевой интенции общества, как действенные механизмы современной культурной политики.

#### **Степень научной разработанности**

Семиотический анализ ритуальных поведенческих форм располагается на пересечении нескольких областей знания: культурологии, семиотики, лингвистики, теории коммуникации, аксиологии, этнологии. Следовательно, семиотика ритуальных поведенческих форм в культуре может апеллировать к достаточно внушительному объему научных источников, в которых разрабатывались те или иные аспекты темы.

Последовательное применение методологических приемов и терминологии лингвистики в культурологии привело к образованию новой области знания — лингвокультурологии (В.В.Воробьев, В.Н.Телия, Н.И.Толстой и др.), науки, реализующей лингвистический подход в культурологии и осмысливающей культуру с позиций лингвистики. В истории философии сформировались две основные концепции языка. Первая — репрезентативная, статическая модель смыслополагания,

идущая от Аристотеля к Б.Расселу, утверждающая связь имени и вещи. Вторая — логический анализ высказывания и создание на основе различения языка и речи универсальной грамматики смыслопорождения. Эта традиция идет от Средневековых модистов и исследований «живой» речи в эпоху Возрождения к «говорящему субъекту» и актам понимания речи Другого в современных психолингвистических теориях. Л.Витгенштейн понимает язык как комплекс лингвистических приемов, исследование которых, по его мнению, и составляет предмет философии. Другой пласт языковых штудий связан с аспектом взаимоотношения разума и языка, актуализировавшийся в XIX-XX в., особенно в связи с развитием герменевтики. Особое значение для развития языковых концепций имеет христианская онтология. Проблема двух слов (логосов) — внешнего и внутреннего, — от стоиков проходит через философию Средневековья и получает осмысление у Н.Кузанского. Средневековая схоластика и латинская патристика сосредотачивают свое внимание на анализе *смысла* слова, *значения* имен, тем самым, актуализируя семантические проблемы исследования высказываний.

Основные семиотические принципы были сформулированы в XIX в. Ч. Пирсом. В 1960 — 1970-е гг. оформились две семиотические школы: французская (Р. Барт, А. Греймас, Ю. Кристева, К. Леви-Стросс, Ц. Тодоров) и тартуско-московская (Ю.М.Лотман, З. Г. Минц, Н.В.Топоров, И.И.Ревзин, Б.А.Успенский, И.А.Чернов.). Семиотика имеет две традиции: первая восходит к концепциям Ч.Пирса и Ч.Морриса, в основе которых лежит понятие знака. Вторая — к Ф.Соссюру и Пражской школы, отталкивающихся от языка и текста.

В первой половине XX в. на приоритете синхронного анализа языка, заложенного Ф.Соссюром, формируется *структурное направление*, в котором язык рассматривается как знаковая, многоуровневая система, включающая в себя множество взаимосвязанных дискретных элементов. Значительный вклад в знаково-символическую теорию внесли также работы Э.Кассирера, А.Ф.Лосева. Знак, по определению Р.Барта, «есть *репрезентация* означаемого посредством означающего». Ю.М.Лотман ввел термин «семиосфера», определенный им по аналогии с ноосферой В.И.Вернадского как «семиотический континуум», заполненный разнотипными и находящимися на разном уровне организации семиотическими образованиями. Знак как идентификационный признак осмысливается М.Хайдеггером, который

определяет идентичность человека через «другость», указание на Другого. Исследования знака, текста и его бытования в контексте, интертекстуальности производили Р.Барт, М.М.Бахтин, Ю.Кристева, Ю.М.Лотман, З.Г.Минц, У.Эко; в современной семиотической литературе — Р.Г.Баранцев, А.А.Ветров, А.А.Грякалов, Б.В.Марков, С.Т.Махлина, Г.П.Мельников, Н.Б.Мечковская, Г.Г.Почепцов, Ю.С.Степанов, В.Ю.Сухачев, С.В.Чебанов, Л.Ф.Чертов, Е.А.Шингарева и др.

Идущая от Плотина идея внутренней формы (эйдос как логос) получила развитие в работах В.ф.Гумбольта, А.А.Потебни, П.А.Флоренского, Н.Хомского, Г.Г.Шпета, исследовавших генезис языка, тесно сплетенный с внутренней духовной деятельностью человека, а также понимание языка как *про-изведения*. Исследование принципа тождества языка и сознания, рассмотрение языка как коллективного опыта этноса восходит к Дж.Вико. Понятие «языковая картина мира» появилось благодаря неогумбольтланцу Л.Вайсбергеру. Большой вклад в исследование этой темы внесли М.Мюллер (компаративистская теория религий и языков), Э.Сепир и Б.Уорф (теория лингвистической относительности). В стройную систему знаний эти воззрения оформились в трудах Венского логического кружка, получивших название аналитической философии. На негативных аспектах языка акцентировали свое внимание и Ф.Бэкон и М.Хайдеггер. Х.-Г.Гадамер же своей задачей ставит не только критику предрассудков, но и обоснование позитивной их роли в герменевтическом опыте.

Семиотику телесности в различных ее аспектах исследовали Л.Гласс, П.Колетт, Ю.Кристева, Г.Е.Крейдлин, А.Пиз, У.Эко и др., которые рассматривали структуру поведения людей, с одной стороны, как язык, в котором выявлена присущая языку система различений, а, с другой стороны, — как текст, существующий в соответствующем контексте и имеющий социокультурное содержание. Социокультурный анализ телесности и телесной культуры нашел отражение в работах Э.Дюркгейма, М. Мерло-Понти, М. Мосса, Ф. Ницше, Ж.П. Сартра и др. Телесность в художественной культуре рассматривали М.М.Бахтин, И.М.Быховская, И.А.Герасимова, Т.В.Дадянова, М.С.Каган, В. А.Подорога, В.В.Прозерский, В.И. Столяров и др. Психологические и терапевтические проблемы телесного исследовали Ф.Ницше, З.Фрейд, К.Г.Юнг, а также Л.С.Выготский, Э.Гиндлер, Б.Гюнтер, А. Лоуэн, В.Н.Никитин, В.Райх и др. В современной научной литературе

(этнология и социология) исследуются семиотические аспекты различных форм соматической культуры (Г.Л.Тульчинский М.Н.Эпштейн), «тело смысла» (Ж.-Л.Нанси).

Исследование роли знака (имени) в мифе произведено А.Ф.Лосевым, Ю.М.Лотманом, М.Элиаде. Миф и мифологические формы сознания стали предметом анализа в работах А.Голлана, Я.Э.Голосовкера, К.Леви-Стросса, А.Ф.Лосева, Б.Малиновского, Э.Тайлора, Дж.Фрезера, К.Хюбнера, М.Элиаде. Интерпретация мифа как символа — у Ф.Ницше, К.Г.Юнга, А.Ф.Лосева, П.А.Флоренского и др. Психологические основания мифологического и их связь с архетипическими структурами сознания исследованы Ф.Ницше, З.Фрейдом, К. Юнгом и др. Социальная мифология, миф как «психологический механизм» воздействия на массы исследован Р.Бартом, Н.А.Бердяевым, Ж.Бодрийаром, П.С.Гуревичем, Ж.Сорелем и др. Мифологический аспект языка исследован в работах Р.Барта, Ю.Кристовой, У.Эко.

Ритуал в архаической культуре, связь ритуала и мифа исследованы в работах Э.Кассирера, К.Леви-Стросса, Б.Малиновского, М.Элиаде, К.Г.Юнга, ритуалистов (Дж.Фрезера и «кембриджской школы»), К.Леви-Стросса; в отечественной традиции — А.Ф.Лосева, Л.Г.Ионина, С.А.Токарева, Е.М.Мелетинского, О.М.Фрейдберг и др. Основы психологического подхода к исследованию ритуала заложили З.Фрейд и К.Г.Юнг, которые рассматривали ритуал в связи с архетипическим родовым опытом, как способ кодирования бессознательного. Знаковая структура ритуала была предметом анализа у К.Леви-Стросса, Л.Леви-Брюля. Игровой аспект ритуала исследовал Й.Хейзинга. Вопрос о ценностных основаниях ритуала, его направленность к трансцендентному, ритуал как граница между профанным и сакральным стал предметом исследовательского внимания Б.Малиновского, М.Мосса, К.Хюбнера, М.Элиаде и др. В научной литературе также описаны различные функции ритуала, например, у М.С.Кагана, М.К.Мамардашвили, В.Н.Топорова и др.

Продуктивными представляются идеи А.Шютца и его школы, утвердивших значимость стабильных процедур социального взаимодействия, а также разработка ими новых категорий, применяемых для описания событий; — идеи М.Натансона, разработавшего социологическую концепцию анонимности; — Р.Гратхоффа и



Т.Лукмана, исследовавших формы конституирования вещественной среды. Важное значение имеет «этнометодология» Г.Гарфинкеля, которая подчеркивает момент «каузальности», «индексикальности», ситуативности контекста событий обыденной жизни.

Значимым представляется разработанный в научной литературе аксиологический подход. Осмысление ценностей имеется в античности у Сократа, а также — Аристотеля и Платона. В духе неокантианства Г.Рикерт трактует ценности как априорные принципы человеческой деятельности, утверждает их принадлежность метафизической, трансцендентной реальности. Дж.Дьюи и Г.Зиммель утверждают субъективность ценности и релятивизм в аксиологии: ценность — в сознании историка, но не принадлежность исторического факта. О.Шпенглер рассматривает ценность как уникальную особенность цивилизации, утверждая так называемый «релятивистский абсолютизм». Интенсивная разработка аксиологической проблематики связана с именами Н.Гартмана, Е.Дюринга, Ф.Ницше, М.Хайдеггера, М.Шелера и др. Инкорпорирующее свойство ценности исследовал Д.ф.Гильдебранд. С религиозных позиций осмысление ценностных оснований человеческого бытия произведено в русской философии Н.А.Бердяевым, Н.О.Лосским, В.С.Соловьевым и др. П.А.Сорокин основывает аксиологический подход в исследовании культурных феноменов и утверждает ценность в качестве «основы и фундамента» всякой культуры. В отечественной (советской и постсоветской) литературе значительный вклад в развитие аксиологии внесли В.П.Визгин, Г.П.Выжлецов, О.Г.Дробницкий, М.С.Каган, В.П.Тугаринов.

Смыслопорождающие свойства контекста исследовали Р.Барт, М.М.Бахтин, Ю.М.Лотман, В.Н.Топоров, В.Я.Пропп, Б.А.Успенский и др. Ментальность как специфическую форму мировидения, определяющую характер культурно-исторических процессов, рассматривали Р.Барт, Х.-Г.Гадамер, М.Хайдеггер, представители школы Анналов. Проблемой ментальности занимались также: Э.Дюркгейм («коллективные представления»), Ж.Лефевр («коллективная ментальность»), Э.Фромм («социальный характер»), М.Фуко («эпистема», которую можно толковать как интеллектуальную проекцию ментальности), а также Э.Ротхакер («догматизация»). В современной отечественной философской литературе осмысливается понятие «ментальность» через категории целеполагания, место

человека в мире в работах В.М.Межуева, М.Б.Туровского. Для диссертанта представляло интерес исследование структуры и специфики российской культуры и российского общественного сознания, осуществленного в работах А.С.Ахизера, Э.Я.Баталова, Н.И.Бирюкова, Ф.М.Бурлацкого, К.С.Гаджиева, А.А.Галкина, О.В.Гамац-Голутвиной, К.Ф.Завершинского, А.Б.Зубова, С.Н.Иконниковой, М.В.Ильина, А.А.Кара-Мурзы, А.Ю.Мельвиля, А.С.Панарина, В.Б.Пастухова, Ю.С.Пивоварова, В.О.Рукавишника, А.М.Салмина, А.И.Соловьева, И.Г.Яковенко и др.

В 90-е гг. XX в. в политологии утверждается подход к культуре как к процессу конструирования смыслов («смысловых предпочтений»), сформировавшийся под влиянием работ П.Бурдьё, Ж.Деррида, М.Фуко. Некоторые труды (например, Т.Янга) дают возможность взглянуть на политическую культуру с позиций концепции хаоса и нелинейной динамики, сложившейся в постмодернистской социальной теории, что оказывается продуктивным для анализа российской политической культуры. Политическая динамика современного общества определяется уже не столько влиянием неких устойчивых (неосознанных, репродуктивных, социобиологических) факторов, сколько политической креативностью политических элит (Саква Р.). При этом политологи обращаются к трудам Б.Андерсона, П.Бурдьё, Т.Рэнджера, Э.Хобсбаума и др., выделяющих в феномене традиции элементы «воображения», «изобретения», «конструирования». Рассмотрение архаизационных сценариев определения культурной идентификации России предложено в работах Л.А.Андресвой, М.А.Бабкина, игумена Вениамина (Новика), К.Н.Костюка, В.М.Межуева, А.В.Митрофановой, Н.К.Симакова, С.Б.Филатова.

Несмотря на богатое теоретическое наследие, связанное с заявленной проблематикой, тем не менее, отсутствует комплексный семиотический анализ структуры ритуализированных поведенческих форм, а также недостаточно выявлена их роль и смыслопорождающая функция в современной культуре. Широкое проблемное поле все еще ждет своих исследователей, и данная диссертация может рассматриваться лишь в качестве одного из первых шагов в этом направлении.

**Целью** работы является анализ семиотических закономерностей бытования ритуализированных поведенческих форм культуры.

#### Основные задачи:

- 1) проследить динамику и выявить характерные особенности и закономерности бытования ритуала и ритуализированных форм в культуре;
- 2) исследовать механизмы генезиса ритуализированных поведенческих форм;
- 3) проанализировать языковые аспекты поведенческих форм в современной культуре;
- 4) установить закономерности смыслопорождения в ритуализированных коммуникативных формах;
- 5) вычленив семиотические константы русского национального самосознания и их значение для культурной трансформации России;
- 6) провести семиотический анализ динамики ритуализированных форм в современной культуре России.
- 7) проанализировать механизмы современной культурполитической деятельности, в частности использование ритуализированных форм;
- 8) определить степень релевантности архаизационного сценария культурной стратегии в современной России как варианта проективного мифотворчества.

#### Источниковедческая база исследования

Диссертант опирается на следующие источники. По лингвистике и семиотике — на труды Ф.Соссюра, Л.Витгенштейна, В.ф.Гумбольта, Э.Сепира, Б.Уорфа (теория лингвистической относительности), а также В.В.Бибихина, А.А.Потебни, П.А.Флоренского, Н.Хомского, Г.Г.Шпета. При исследовании знака и знаковых систем целесообразно было обратиться к работам Р.Барта, Ю.Кристовой, Ч.Морриса, Ч.Пирса, Ф.Соссюра, Ц.Тодорова, к трудам представителей тартусско-московской школы (Ю.М.Лотмана, З.Г.Минц, И.И.Ревзина, Н.В.Топорова), а также к концепциям символа Э.Кассирера, А.Ф.Лосева, П.А.Флоренского. В области исследования текста и его бытования в контексте, интертекстуальности значимыми были идеи, почерпнутые в трудах Р.Барта, М.М.Бахтина, Ю.Кристовой, Ю.М.Лотмана, З.Г.Минц, У.Эко и др., а также — в работах А.А.Грякалова, Б.В.Маркова, Г.Г.Почепцова, Ю.С.Степанова и др.

При анализе мифа и архаического ритуала использовались: работы З.Фрейда и К.Г.Юнга, заложившие основы психологического подхода к исследованию ритуала,

его связи с архетипическим родовым опытом; — А.Голлана, Я.Э.Голосовкера, К.Леви-Стросса, А.Ф.Лосева, Б.Малиновского, Э.Тайлора, Дж.Фрезера, К.Хюбнера, М.Элиаде, исследовавших миф и мифологические формы сознания; — К.Леви-Стросса, Э.Кассирера, Б.Малиновского, М.Элиаде, К.Г.Юнга, ритуалистов (Дж.Фрезера и «кембриджской школы»), посвятивших свои исследования связи ритуала и мифа; — идеи, высказанные в работах Л.Г.Ионина, А.Ф.Лосева, Е.М.Мелетинского, В.Я.Проппа, С.А.Токарева, О.М.Фрейденаберг и др.; — Л.Леви-Брюля, К.Леви-Стросса, анализировавших ритуал как знаковую структуру; — Й.Хейзинга, исследовавшего игровой аспект ритуала; — Х.-Г.Гадамера, разработавшего герменевтический подход. При анализе ценностных аспектов ритуальных форм диссертант опиралась на работы Г.ф.Гильдебранда, Б.Малиновского, М.Мосса, К.Хюбнера и М.Элиаде.

По семиотике телесности и невербальных коммуникативных форм источниковедческой базой послужили работы Л.Гласс, П.Колетта, Г.Крейдлина, А.Пиза, У.Эко, а также выполненный в трудах И.М.Быховской, Э.Дюркгейма, М.С.Кагана, Ю.Кристовой, М.Мерло-Понти, М.Мосса, Ж.-Л.Нанси, Ф.Ницше, В.А.Подороги, Ж.П.Сартра, Г.Л.Тулчинского, М.Н.Эпштейна анализ телесности и телесной культуры. В диссертационном исследовании использованы работы Л.С. Выготского, Э. Гиндлер, А. Лоуэна, В. Райха, З. Фрейда, К.Г. Юнга, в которых исследованы психологические и терапевтические проблемы телесного; а также — М.М.Бахтина, И.А.Герасимова, Т.В.Дадьяновой, М.С.Кагана, В.А.Подороги, В.И.Столярова и др., анализировавших феномен телесности в художественной культуре.

В области исследования ритуализированных поведенческих форм отправными моментами послужили идеи Р.Гратхоффа, Т.Лукмана, М.Натансона, А.Шютца, а также «этнометодология» Г.Гарфинкеля. При анализе ценностных аспектов использовались работы Г.П.Выжлецова, Д.ф.Гильдебранда, Г.Зиммеля, М.С.Кагана, Н.О.Лосского, Г.Рикерта, Ф.Ницше, П.А.Сорокина, В.П.Тугаринова, О.Шпенглера. Смыслопорождающие механизмы контекста исследовались с опорой на концептуальные представления Р.Барта, М.М.Бахтина, Х.-Г.Гадамера, Ю.М.Лотмана, В.М.Межуева, В.Н.Топорова, Б.Успенского, М.Хайдеггера, М.Фуко, а также и представителей школы Анналов.

Анализ структуры и специфики российского сознания диссертант выполнял с учетом разработок, осуществленных в трудах А.С.Ахизера, Э.Я.Баталова, Н.И.Бирюкова, Ф.М.Бурлацкого, К.С.Гаджисва, А.А.Галкина, О.В.Гаман-Голутвиной, К.Ф.Завершинского, А.Б.Зубова, М.В.Ильина, А.А.Кара-Мурзы, В.М.Межуева, А.Ю.Мельвиля, А.С.Панарина, В.Б.Пастухова, Ю.С.Пивоварова, В.О.Рукавишника, А.М.Салмина, А.И.Соловьева И.Г.Яковенко, и др.

При рассмотрении вопросов социальной инженерии, мифа как «психологического механизма» воздействия на массы значимыми для диссертационного исследования были: анализ, выполненный Р.Бартом, Н.А.Бердяевым, Ж.Бодрийаром, П.С.Гуревичем, Ж.Сорелем; концепция «смысловых предпочтений», сформировавшийся в современной политологической литературе под влиянием работ П.Бурдьё, Ж.Деррида М.Фуко; а также понимание традиции как смыслового «конструирования», нашедшее отражение в трудах Б.Андерсона, П.Бурдьё, Т.Рэнджера, Э.Хобсбаума, которые послужили также основой для рассмотрения некоторых аспектов современной культурной политики. Исследование архаизационных сценариев культурной идентификации России произведено с опорой на работы Л.А.Андреевой, М.А.Бабкина, игумена Вениамина (Новика), К.Н.Костюка, В.М.Межуева, А.В. Митрофановой, Н.К.Симакова, С.Б.Филатова.

**Методологическими основаниями** диссертационного исследования являются разработанные в научной литературе подходы: лингвистический — применялся при рассмотрении культурных феноменов, в том числе «генеративный» подход Г.ф.Гумбольта и Н.Хомского (трактовка языка как духовной порождающей деятельности (*«про-изведение»*) — при анализе ритуализированных поведенческих форм; психоаналитический — использовался при исследовании мифологем и архетипов общественного сознания; феноменологический — при анализе предзаданности, интенциональности исторического сознания; аксиологический — при выявлении содержательных аспектов ритуализированных форм культуры и смысловых констант общественного сознания; функциональный — оказался конструктивным при рассмотрении прагматического аспекта бытования ритуализированных феноменов в культуре; а также — подход, разработанный в этнометодологии при исследовании структуры повседневности. Диалогическая концепция М.М.Бахтина и В.С.Библера послужила методологическим принципом

для анализа современной культурной ситуации. Методология конструирования смыслов («смысловых предпочтений») в области культурполитических технологий, сформировавшаяся в современной политологической литературе под влиянием работ П.Бурдьё, Ж.Деррида, М.Фуко, легла в основу анализа современной «социальной инженерии». Семиотический подход, примененный к анализу поведенческих структур культуры, позволил конституировать основную методологическую установку всего диссертационного исследования.

**Научная новизна исследования** состоит в следующих положениях:

1. Установлено, что ритуализированные поведенческие формы имеют сходные с языковыми характеристики и, соответственно, могут быть интерпретированы в терминах лингвистики.

2. Выявлен специфический характер взаимоотношения формальных и содержательных сторон ритуализированных поведенческих структур.

3. Трактовка ритуальных форм как механизмов универсализации культурного опыта позволила продемонстрировать, что в современной культурной ситуации ритуал выполняет в том числе и функции конструирования социальной упорядоченности мира повседневности.

4. Выявлена и доказана методологическая и прогностическая значимость принципа рекуррентности семиотической структуры для анализа механизмов динамики современных поведенческих форм.

**Результаты исследования:**

1. Показана методологическая эффективность и эвристическая значимость исследования ритуализированных форм в современной культуре.

2. Обосновано, что конституирование поведенческих стереотипов в современной культуре является одним из способов формирования общественного сознания. Предложено рассматривать ритуализированные поведенческие механизмы как действенные способы конкретной политической и социальной инженерии.

3. Исследование смысловых констант общественного сознания России и применение разработанного ритуально-семиотического подхода позволили более адекватно представить современную ритуально-поведенческую структуру России.

4. Использование понятия «мифодизайн», которое вписывается в параметры нового видения времени и социального пространства, позволило более строго концептуализировать идею виртуального «конструирования» социальной реальности.

В соответствии с полученными результатами исследования сформулированы следующие **положения, выносимые на защиту**:

1. Ритуал и ритуализированные поведенческие структуры в культуре являются выражением универсальных закономерностей, которые могут быть описаны в терминах лингвистики.

2. В современной ситуации именно ритуализированные формы играют роль наиболее адекватных механизмов регулирования социального взаимодействия.

3. Ритуализированные формы не обладают формальной четкостью текста и, наоборот, чувствительны к внетекстовой реальности, которая обеспечивает вариативность их интерпретации.

4. Развитие ритуально-семиотической структуры общества происходит на основе универсальных семиотических закономерностей, а именно: принципа неуклонного возрастания внутреннего разнообразия элементов системы, ассимиляции инокультурного опыта, содержащегося в «притекающих» извне новых текстах, которые выполняют функцию пусковых механизмов внутренней динамики культуры.

5. Внутренние отношения между различными уровнями общественного сознания не остаются бесконфликтными: собственные противоречия сознания служат источником порождения новых смыслов, а также определяет «драматизм» культурной ситуации.

6. Семиотика ритуала является методологической моделью для исследования деятельностных культурных феноменов, в том числе и различного рода проективных стратегий «социальной инженерии».

7. Анализ релевантности архаических сценариев определения цивилизационной идентичности России в современных политических стратегиях требует применения нестандартного подхода к формам репрезентации власти и рассмотрения «диффузного» варианта ее выражения.

#### **Научно-практическая значимость исследования**

Достигнутые результаты диссертационного исследования позволяют углубить и расширить представления в области невербальных поведенческих феноменов в

культуре; составить более полное представление о механизмах и способах осуществления преобразований в ритуальной структуре социума, а также способствуют формированию более точного знания о стратегиях современной культурполитической деятельности. Материалы диссертации могут быть использованы при написании научных и научно-популярных трудов и учебных пособий, при подготовке программ общих и специальных лекционных курсов по семиотике поведенческих форм в культуре, по теории и истории современной культуры, аксиологии и культурологии. Кроме того, полученные результаты диссертационного исследования могут быть применены в практических целях социальной инженерии.

#### **Апробация результатов исследования**

Материалы диссертации были использованы при подготовке докладов на следующих научных форумах: Российская массовая культура конца XX века (СПб., 4 декабря 2001 г.); Религия и нравственность в секулярном мире (СПб., 28-30 ноября 2001 г.); Игровое пространство культуры (СПб., 16-19 апреля 2002 г.); Русская история и русский характер (СПб., 2002 г.); VI Всероссийской научно-практической конференции по проблемам развития спортивных танцев (Москва, РГАФК, 2002 г.); Научно-теоретическая конференция (СПб., 19-21 ноября 2003 г.); Феномен удовольствия в культуре (СПб., 6-9 апреля 2004 г.); Философия культуры и культурология: вызовы и ответы (СПб., 2007 г.). Материалы исследования использовались для подготовки методических материалов и лекционных курсов по теории и философии культуры, аксиологии, культурологии, семиотике для студентов Санкт-Петербургского государственного университета и Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств. Положения диссертации были изложены в научных публикациях (общий объем — 30,6 п.л.): «Мифологическое пространство танцевальной образности» (2004 г.), «Основы невербальной коммуникативной культуры. Методическое пособие» (2005 г.), «Культура невербального общения. Курс лекций» (2005 г.). Выводы диссертационного исследования нашли отражение в материалах теоретического семинара «Семиотика культуры», проводимого на кафедре Теоретической и прикладной культурологии СПбГУ факультета Философии и политологии.



Диссертация обсуждена и рекомендована к защите на заседании кафедры Теоретической и прикладной культурологии факультета Философии и политологии Санкт-Петербургского государственного университета.

**Структура работы.** Диссертация состоит из введения, четырех глав, включающих 13 параграфов, заключения и библиографии.

## ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

Во **введении** обосновывается актуальность темы исследования и определяются методы, цели и задачи работы.

**ГЛАВА I. «СЕМИОТИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ КУЛЬТУРЫ (ЯЗЫК И ТЕКСТ В КУЛЬТУРЕ)»** посвящена анализу языковых аспектов различных культурных форм, в том числе ритуализированных поведенческих структур. В первом параграфе **«ЗНАК И ТЕКСТ»** выявляются основные формы и этапы конституирования языковых концепций в философии, лингвистике, семиотике, а также анализируются основные семиотические понятия (знак, символ, текст).

Семиотическое пространство составляют знаковые системы различной природы. Культура задействует два механизма движения информации: вербальный и образный. Соответственно все коммуникативные системы можно разделить на три группы: вербальные, образные и вербально-образные. Воплощение мысли в знаковой системе рождает текст, который можно трактовать как некую конструкцию, представляющую собой упорядоченную в соответствии с правилами языка систему знаков. Текст является не столько выражением какой-либо идеи, внетекстовой реальности, авторской интенции и т.п., сколько самостоятельным универсумом, всё это порождающим и включающим в себя. Ю.М.Лотман назвал текст **«смыслопорождающим механизмом»**, который имеет три функции: коммуникативную («техническая упаковка» сообщения), креативную (не только передает готовые сообщения, но и служит генератором новых) и функцию памяти (текст — «конденсатор культурной памяти»). Наибольшим «творческим потенциалом» обладает художественный текст, определенный как **«самовозрастающий логос»**. Такой текст не просто транслирует заложенную в нем информацию, но оказывает активно-структурирующее воздействие, вырабатывая

новое сообщение. Художественный текст (художественное произведение) становится инициатором языковых инноваций.

Текст производит самые разные эффекты, один из которых мы могли бы назвать «наводящим действием» (*activity of implication*), например, «система локальных отсылок» или «категориальная организация» текста (Р.Уотсон). Складывается и такой тип отношения *текст-чтение*, когда любой текст неотделим от ситуативной, живой работы по его восприятию; текст и его чтение обладают «*геитальт-связностью*». Характеристики текста являются, по сути, характеристиками *текста-как-он-читается* (Э.Ливингстон), которые рассматриваются с учетом уникальных обстоятельств каждого конкретного случая (этнометодология). Читатель реализует свой «культурно-компетентный ход чтения» (А.Макхоул) даже в том случае, если чтение происходит наедине, поскольку процесс чтения сохраняет свойства культурно-опосредованной, социально-организованной деятельности. *Текст-как-он-читается* оказывает социально-организующее действие, выстраивая определенные социальные конфигурации, что позволяет характеризовать социальное поведение как текстуально опосредованное (включая и взаимодействие «человек-компьютер»).

Одно и то же в лингвистическом отношении высказывание может «быть текстом» или не быть им в зависимости от общего культурного контекста и своей *функции в нем*. Текстом становится то, что кодируется на языке культурного контекста. Тем не менее, текст и не-текст оказывают взаимное влияние друг на друга, и существует возможность обратимости этих понятий относительно каждой конкретной границы.

Любая известная в обществе деятельность имеет текстуальные аспекты, предполагающие и включающие восприятие людьми письменных или текстуальных «знаков». Текст инкорпорируется в культурную ситуацию таким образом, что резонно понимать текст как часть описываемой им действительности и как, в свою очередь, описываемый этой действительностью. Каждая из сторон (текст и культурная ситуация) осмысленно уточняет другую, каждая «рефлексивно» конституирует другую. В философии постмодерна становится возможной принципиально новая стратегия по отношению к тексту, — человек не существует вне текста, и значит, невозможен объективный подход к тексту. Когда означающее и означаемое меняются

местами, нивелируя их различие, тогда сам знак «становится проблематичным в корне» (Ж.Деррида).

Во втором параграфе «**ЯЗЫК КАК «ОПЫТ МИРА»** прослеживаются варианты взаимосвязи между языком и миром (миром значений и смысла). Именно *мир*, по мысли Г.ф.Гумбольта, является языковым, а язык является концентрированным выражением опыта мировидения. Таким образом, утверждается *языковой характер человеческого бытия-в мире*. Иметь мир, который выражается определенным языком, значит иметь отношение к миру. Реальность опосредуется языком, который «пересоздает» ее внутри себя и тем самым творит образ мира, уникальный для конкретного языка и конкретной культуры. Иными словами, язык *конструирует* реальность. Общие для человека интенции и переживания фиксируются в языке, в котором становится *видимой* та действительность, которая возвышается над сознанием каждого отдельного человека. Скорее то, что является предметом познания и высказывания, всегда уже окружено мировым горизонтом языка. Мир не становится предметом языка, он присутствует в языке и открывает видение того или иного факта или предмета, т.е. определяет тематичность той же науки, обладающей относительной объективностью. В самом понятии «предмет» заложена мысль о некоей субъективной обусловленности фактом восприятия. Поэтому объективистские притязания теоретической науки не могут быть до конца реализованными. Для сравнения, греческая постановка вопроса имплицитно содержала утверждение, что языковой опыт мира обращен к сущему, и предполагает восприятие того, как оно являет себя человеку. Если сегодня понимается под теорией некий интеллектуальный конструкт, который обобщает опыт и служит дальнейшему его развитию в виде парадигмы; то для аристократического древнего грека «теория» являлась высшей целью, высшей ступенью человеческого бытия, которая обладает особым сакральным статусом, выражающимся в со-причастности истине. То есть теоретик — это со-участник действия, со-причастный истине; «теория» — это не столько деятельность, сколько «претерпевание» (пафос), «отрешенная вовлеченность». Именно понимание языкового характера человеческого опыта вообще является основой для подхода к исследованию любых феноменов культуры.

Если Бытие «проговаривает себя» в языке, то сам язык все же не раскрывает Бытия, которое остается за пределами полноты возможной совокупности языковых

вариантов, как некий *метаязык*. По выражению Ж.Лакана, драма субъекта состоит в том, что язык доказывает ему его собственную неукорененность в бытии. В языке раскрывает себя Бытие (то, что в истоках), которое само по себе не может быть сказано, но конституирует себя в различиях. Поэтому текст не говорит, но *показывает* то, что не называет. Язык — это явление Бытия, причем весьма своенравное, чередующее «потасние, обнаружение и исчезновение, это как вздох и выдох, ритм дыхания, задаваемый исходным различием»<sup>1</sup>. По отношению к языку необходимо «уметь вслушиваться», «внимать», «вопрошатель» и т.д. Язык является конкретно-историческим структурным универсумом, в котором находит свое отражение «неструктурированная и неструктурируемая без-основность». Фактически, по М.Хайдеггеру, бытие приближается к своей антитезе — не-бытию в силу его не-присутствия. То, что является языком — это система различий, которая может быть реализована в разных материальных структурах. Равновероятность источника ограничивается рамками структуры, которая, по существу, наделяет смыслом то, что им не обладает. Она придает форму семантически а-формному, и, вместе с тем, обеспечивает возможность для его восприятия, производя кодификацию.

Таким образом, язык обретает свое бытие лишь в совместном пространстве говорящего и слушающего. Язык предполагает *понимание* и *взаимопонимание*. Взаимопонимание есть жизненный процесс, в котором «проживается жизнь» человеческого сообщества, и лишь благодаря процессу взаимопонимания язык становится действительностью. Любой иной язык есть *иное в видении мира*, самодостаточное и самоценное. Все возможные миро-видения относительно и им невозможно противопоставить некий мета-язык. Понимание языка как опыта мира имеет выход на современную ситуацию, когда активно дискутируются вопросы о толерантности, диалогической модели и т.д.

В третьем параграфе «**МИФОЛОГИЧЕСКАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ КОННОТАЦИОННОЙ СТРУКТУРЫ ЯЗЫКА: ЯЗЫК И ВЛАСТЬ**» выявляются специфические варианты проявления дискурса власти в языке. Общая направленность неклассических концепций власти заключается в выявлении форм и методов принуждения, осуществляемых помимо сознания индивидов. Начиная с Ф.Ницше, власть понимается как безличная, иррациональная «воля», обладающая

---

<sup>1</sup> У.Эко. Отсутствующая структура.- «Петрополис», 1998, С. 18.

онтологическим статусом. В постмодернистской философии получило распространение представление о принципиальной децентрированности власти, ее «вездесущности»: власть локализована в сфере бессознательного, существуя в модусе самоскрытия, она обнаруживает свои подлинные "намерения" как на микроуровне социальной жизни, так и на макроуровне, в форме государственных институтов (М.Фуко). Р.Барт опирается на интуицию Ф.Ницше об укорененности власти в самом начале языка и утверждает, что в любом языке живет еще и властное начало, понуждающее к подавлению всех прочих языков, к возведению самого себя в ранг некоей нормы, закона и, стало быть, стереотипа. Язык осуществляется в форме дискурсивных стратегий, на службе у которых оказывается индивид в силу самого факта употребления языка, и которые в совокупности образуют первичный уровень принуждения. "Система категорий — это система способов конструирования бытия" (Ж.Деррида). В постмодернистской философии постижение смысла бытия оказывается тождественным его языковому конструированию: власть языка — это власть смыслосозидающая и текстоконструирующая. В русле этого понимания располагается и герменевтическая концепция Х.-Г.Гадамера: "мышление и познание предопределены языковым миропониманием". «Языковой тоталитаризм» распространяется и на сферу бессознательного. «Горящее желание» бессознательного, будучи артикулировано с помощью вербальных средств, подчиняется внешне заданным грамматическим правилам речевых практик. Таким образом, язык очерчивает индивидуальную судьбу (Ж.Лакан). Язык манифестирует и формирует разнообразие человеческих субъективностей, упорядочивая доязыковую стадию процесса выражения (*гено-текст*) языковыми структурами (*фено-текст*) (Ю.Кристева). Слово становится единственным механизмом (и — одновременно — материалом), который необходим для конституирования реальности.

Анализ механизма мифотворчества и структуры мифа позволяет исследовать существующие и конструируемые мифы современного общества. Мифы создают чувство природной естественности своего образа, за которым исчезает потребность поиска и сомнения. Мир, представленный в мифологическом концепте, не подлежит аксиологическому анализу; точнее сказать — этот анализ блокируется, поскольку происходит парализация ценностного отношения. В результате такой «деполитизации» возникает «перевернутый образ человечества», которое выглядит

неподвижным и вечно тождественным самому себе в жестком каркасе мифологического образа (Р.Барт). Та или иная общественная традиция, как правило, питается энергией мифа, ее обосновывающего. Революция (свержение «неправедного» мира и обустройства «праведного») или война (освободительная — один миф, захватническая — другой миф), мирный созидательный труд или решение демографической проблемы и т.д. — любые социальные движения окружены ореолом мифологического пафоса. Поэтому справедливо утверждение, что миф может быть как позитивным, так и негативным (относительно ценностно определяемых приоритетов). Даже так названные «волны архаизации», по существу, связаны с подспудно хранящимися в общественном сознании неизжитыми мифологическими образами.

В четвертом параграфе **«СРЕЦИФИКА НЕВЕРБАЛЬНОГО ТЕКСТА»** исследуются невербальные коммуникативные образования как семиотические структуры (текст), которые осуществляют смысловое взаимодействие с контекстом. Артикулированность концепта может быть представлена не только в двух формах — письменном или устном тексте, но в равной степени — в невербальном языке, который составляет первый уровень «проживания», или артикуляции концепта. В систему невербальных коммуникативных средств входят различные элементы телесной выразительности — весь спектр физических акций, производимых с помощью физического тела. Это — жесты, конфигурации тела, голосовые характеристики, интонирование и модуляции, пространственные расположения корпуса и пр. Звук (голос и интонация), а также индивидуальная двигательная выразительность (жест, выражение лица и пр.) являются необходимыми элементами манифестации. В семиотической литературе сложилась традиция разделения голосовых и телесных элементов языка, как принадлежащих различным речевым формам. Между тем, фонационные факторы (звук голоса, интонационная палитра, тембр, громкость, особенности произношения звуков и т.д.) и кинетические (жесты, поза, мимика), что получили название «иллокутивных актов», характеризуются избыточностью значений. *Через иллокутивные акты включается культурный контекст* — стереотипы сознания, эмоциональная окрашенность состояния, личностные характеристики и пр. Голос выражает предельную субъективность человека. М.М.Бахтин отметил, что «интонация устанавливает тесную связь слова с

внесловесным контекстом: живая интонация как бы выводит слово за его словесные пределы... *Интонация всегда лежит на границе словесного и не-словесного, сказанного и не-сказанного.* В интонации слово непосредственно соприкасается с жизнью. И, прежде всего, именно в интонации соприкасается говорящий со слушателями: интонация социальна *par excellence*<sup>2</sup>. Пограничное положение интонации придает ей особую роль медиатора граничащих областей смысла — сказанности и не-сказанности. Это позволило, в частности, О.Мендельштаму характеризовать поэтическую речь как особый «скрещенный процесс», состоящий из двух «звучаний»: «первое — слышимое и ощущаемое нами изменение самих орудий поэтической речи, возникающей на ходу в ее порыве; второе звучание есть собственно речь, то есть интонационная и фонетическая работа, выполняемая упомянутыми орудиями»<sup>3</sup>. Интонация открывает возможность пере-интерпретации устойчивого смыслового содержания, т.е. обнаруживает способность порождения новых смыслов. Третьим элементом речевой организации, наряду с голосом и интонацией, является молчание. Молчание, пауза в речи является значимым элементом структуры речи, как внешней, так и внутренней. Последний аспект активно задействован во многих религиозно-мистических практиках. Молчание как возможность смыслопорождения включено в речь на правах действующего субъекта. Сама по себе величина паузы, «объем» молчания, может быть многозначительным. В аспекте общей поведенческой картины молчание может быть расценено как многозначительный знак — нежелание контакта, недовольство, согласие и т.д. Таким образом, молчание является манифестируемой языковой структурой, к которой пересекаются различные аспекты — религиозный, психологический, социальный.

Разговорная речь, в отличие от научных выступлений или письменных текстов, имеет ряд отличительных особенностей, таких как спонтанность и непосредственность, что обеспечивает ей наибольшую психологическую содержательность. Говорящий репрезентирует себя каждым своим высказыванием. Как целенаправленное поведение, речь имеет явные и неявные коммуникативные задачи. Явными (или, иначе говоря, демонстрационными) задачами являются те, которые более или менее четко сформулированы. Неявными целями можно назвать второй, скрытый слой, составляющий мотивацию поведения человека, определяемый

<sup>2</sup> М.М. Бахтин. Вопросы литературы и эстетики. — М., 1975.

<sup>3</sup> Теоретическая культурология — М., Екатеринбург, РИК 2005. С. 216.

контекстом. Невербальный язык является языком со всей присущей ему системой различий. В поведенческой феноменологии в большей степени появляется личностный вектор, или личностное измерение, связанное с выражением *отношения*. Специфика невербального текста является следствием «пульсирующей» интенциональности субъекта, непрерывности потока его самовыражения, и состоит, в частности, в том, что процесс невербального «говорения» не прекращается даже при отсутствии движения и слов. Актуализация телесности вызывает и актуализацию текстуальности: тело, как «пульсирующее событие» в многообразии форм своей манифестации, является текстом; текст — чувственно-воспринимаемый, а значит, он телесный.

**ГЛАВА II. СЕМИОТИКА РИТУАЛА** посвящена анализу языковых аспектов ритуала, выявлению взаимоотношения его содержательной и формальной сторон, а также исследованию механизмов динамики ритуальных форм в современной культуре. В первом параграфе **«СЕМИОТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ КУЛЬТУРНЫХ ПРОСТРАНСТВ»** исследуется топо-логика текстуальности культурных событий. Соотношение пространства и текста представляется вполне уместным, во-первых, потому, что текст обладает признаками пространственности (размещается в реальном пространстве, как большинство феноменов культуры); во-вторых, само пространство есть текст, поскольку оно может быть рассмотрено как сообщение. Вопрос о взаимоотношении пространства и текста решается по-разному в зависимости от вида текста. Так, особенно значимыми для семиотики являются так называемые тексты «усиленного» типа, как-то художественные, религиозные и философские. Таким текстам соответствует особое пространство, которое может быть определено как мифопоэтическое. Именно определение модуса пространства является ключевым моментом для анализа конкретного текста. Конкретно-практическая деятельность опирается на объективизированные пространственные представления, существующее в отрыве от субъекта, овнешненное и овеществленное. Практическим следствием такого отношения является установка на покорение пространства, его унификацию и устранение качественных различий, признаков одухотворенности, что позволяет «брать нужное», отвергая попытку «договориться» с пространством или «вжиться» в него. Мифопоэтический хронотоп соединяет пространство и время в их реальном взаимодействии. Время сгущается и становится формой пространства, а пространство



«заряжается внутренне-интенсивными свойствами времени» («темпорализация» пространства). В мифопоэтической модели мира пространство «находит себя в вещи», дает жизнь вещи, освобождая места для сакральных объектов, образуя «сакральную топографию», открывает через них свою суть, давая этой сути бытие. В этом смысле «быть вещью» — смыслообразующая функция пространства. С другой стороны, пространство конституируется вещью, возникает из рядоположенности многих вещей, понимаемых как «сумма мест» (М.Хайдеггер); тогда «быть пространством» — функция вещи. Оба рассмотренных варианта понимания способа взаимоотношения пространства и вещи дополняют друг друга: вещи не только конституируют пространство, через задание его границ, отделяющих пространство от не-пространства, организуют его структурно, придавая ему значимость («семиотическое обживание пространства» — В.Н.Топоров), но и пространство «диктует» собственные формальные условия.

Традиция пространственного конституирования служит основополагающим принципом для социальной и культурной идентичности. Так, существует различная письменная традиция в различных культурах, выражающаяся в различном использовании пространства листа, расположении текста, направлении письма и т.д. Различное символическое значение имеют также стороны архитектурных сооружений и части тела человека. Можно говорить о некоторых устоявшихся мифологемах европейского сознания, которые большей своей частью перешли в разряд пространственных метафор. Так, движение влево имеет смысл отклонения от нормы, движение вниз — падение (прежде всего, в нравственном плане) или утрата чего-либо. Нечто, расположенное наверху, наделяется сакральным смыслом. Жест, направленный вверх, одухотворяется, а жест, направленный вниз — материализуется. Европейские языки обильно оснащены пространственными метафорами (Б.Уорф), в частности, отличительной особенностью латинского языка, ставшего базой европейских языков, является метафорическая трактовка непространственного посредством пространственного. К примеру, жестикация во время речи, которая является типической для представителей европейского склада культуры — служит *иллюстрацией пространственного движения*.

Мифопоэтическое понимание пространства как дискретного, качественно различного, имеющего различную семантизацию в разных своих частях, предполагает

и качественную разнохарактерность движения. Вертикальное и горизонтальное пространства — образуют систему смысловых координат ритуала, связанных движением. Соответственно, имеются и два типа движения, отличающихся по своей прагматике и телеологии. В европейской традиции вертикальное движение — традиционно трансцендирование, выход к *другому*, внеположенному, трансгрессия. «Несоизмеримость с пространством» (В.Н.Топоров) является характерной особенностью «вертикальных» движений, где происходит встреча с «непрерывностью жизни» (К.Леви-Стросс). Тогда как горизонтально-стабилизирующее движение — типовое, привычное, рассчитанное на постоянное воспроизведение и упрочение; оно всегда в «своих» пределах, это движение по кругу.

В культуре человеческих взаимоотношений пространство выражает не только, скажем, «безопасность дистанции» или приемлемую «дистанцию сообщества», но также несет социокультурную информацию (нормы традиции, социальный статус, уровень субъективной культуры и т.п.). Можно говорить о пространственном элементе ментальной структуры этноса, «национальной концептуализации пространства» (Г.Е.Крейдин). Индивидуальное пространство, точнее пространственный образ, выстраиваемый личностью, является ее репрезентацией, некоей интегральной ее характеристикой. Таким образом, пространство является знаком, отсылающим к разного уровня смыслам. То, что можно в нем «прочитать» — это и общекультурные понятия, и мифологические коннотации и культурно-специфические реалии. Пространство дает возможность бытийствовать любому конкретному культурному событию («иметь место быть»).

Во втором параграфе «РИТУАЛ КАК ЯЗЫК» проводится анализ языковых аспектов функционирования ритуальных форм, а также прослеживается их эволюция в истории культуры. Как было ранее установлено, семиотический анализ позволяет рассмотреть ритуал как знаковую систему, имеющую ряд особенностей, в частности, специфическое взаимоотношение между формой и содержанием. В отличие от норм естественного языка, где бытуют преимущественно условный тип связи между означаемым и означающим, ритуал есть нечто иное. В нем знак и оригинал, означающее и означаемое связаны теснейшим образом. Точнее было бы говорить о знаке как некой бытийной ипостаси предмета, чем о его обозначении. Знак «прорастает» изнутри содержания, соотнося свою форму с задачами образа. Таким

образом, ритуал является вариантом онтологического семиозиса. Можно сказать, язык символов — это тот случай, когда не мы говорим языком, а язык говорит нами. Относительно иных знаковых систем возможен перевод на другой язык (конечно, потери при этом неизбежны). Что касается ритуала, то его особенность состоит в невозможности адекватной перекодировки. Ритуал предстает как совершенная, откристаллизованная, устойчивая конструкция, обладающая нормативным статусом канона и имеющая смысл и ценность в самой себе.

Несмотря на то, что признаки ритуальности могут быть обнаружены во многих ритмических действиях, все же ритмичность не является главным сущностным признаком ритуала. Иначе говоря: все ритуалы обязательно обладают своей ритмикой, но не все ритмическое является ритуалом. В ритмической периодичности происходит интерпретация посланий внешнего мира, каждое событие проигрывается до бесконечности раз с возвращением цикла «на круги своя». Это приводит к постоянному повторению ограниченного числа жестов и формированию канона. Таким образом, языковая фиксация позволяет очертить опыт и его конкретизировать. Цель догматов любой религии и ритуалов состоит, по мнению К.Г.Юнга, в замещении непосредственного нуминозного (мистического) опыта абстрактной формой, набором символов и упрощающих схем, что можно квалифицировать как модус сознательного, сдерживающего фактора. "Пока эти символы работают, люди надежно закрыты от непосредственного религиозного опыта..."<sup>4</sup>. Необходимо сказать, что они не только закрыты от непосредственного опыта, но посредством «языковой фиксации» этот опыт «взят под контроль», организован и целенаправлен. В этом существенное отличие культурных религиозных форм от самостийных индивидуальных переживаний.

В начале XX в. происходит «семиологическая революция», в том числе и в связи с развитием товарно-денежных отношений, — появляется знак в его сугубо формальном понимании. Знак (рыночная стоимость) теперь вовсе не выводим из существа самой вещи но, тем не менее, является ее выражением и формируется по законам рынка. В новом положении дел отсутствует обратная связь, (*симпатия* преобразовалась в выражение, или *презентацию*) и нарушается требование онтологического соответствия знака и означающего, что имело в качестве своего

---

<sup>4</sup> Юнг К.Г. Архетип и символ. М., 1991. С. 159-160.

практического следствия деонтологизацию ритуала. Когда ритуал утрачивает свой смысл в культуре, он либо перестает существовать вообще, либо редуцируется к бытовым или, например, спортивным вариантам. Возможны случаи, когда ритуал эволюционирует в эстетическое сообщение с доминированием эстетической функции. Именно такие омертвевшие, «десемантизованные» обломки ритуалов представляют собой, например, орнамент, древняя архитектура или ювелирные украшения, имевшие когда-то религиозное значение.

Ритуал не противопоставляется обыденности, но в современном обществе присутствует в своей многообразной вариативности. В кофигуративной культуре происходит утрата авторитета традиции поколений, что равносильно перемещению акцентов на иные, чем традиционные ритуалы, способы упорядоченности социального опыта. Отличие ритуализированного поведения от ритуала состоит, прежде всего, в особенностях условий их бытования. Если ритуал воспринимается как ино-бытие и требует «переключения», остановки («вдоха»), то ритуализированное поведение органично включено в повседневность и осуществляет свои регуляции латентным образом. Если в ритуале большое значение имеет символическая функция, то ритуализированное поведение не обладает ею выражено. Таким образом, можно утверждать, что при наличии некой структурности, присущей ритуализированным формам, они обладают своеобразным семиозисом, состоящим в сближении знака и значения почти до неразличимости.

Третий параграф **«МЕХАНИЗМЫ ДИНАМИКИ РИТУАЛЬНЫХ ФОРМ»** посвящен исследованию семиотических механизмов эволюции ритуальных форм. Структурной особенностью семиосферы является то, что каждая ее часть сама является целым, имеющим собственное ядро и собственный код, приобретает *характер поведения* и способность самостоятельного выбора программы деятельности. Для семиосферы характерен принцип постоянного возрастания внутреннего разнообразия, спецификации ее элементов. Богатство внутренних конфликтов обеспечивает культуре как коллективному разуму исключительную гибкость и динамичность. Наиболее динамичной частью семиозиса является культурная периферия, выступающая в роли границы семиосферы. Как и любая граница, она является полем билингвальных механизмов. Граница *соединяет* благодаря своей функции кодирования, семизации входящих сообщений. Граница

*разделяет*, поскольку она позволяет семиосфере ощущать свою замкнутость и конкретность, осознать себя как культурное целое. Поэтому культура создает не только свою внутреннюю организацию, но также формирует свое «чужое», свой тип внешней дезорганизации. Внешние структуры, расположенные по ту сторону семиотической границы, воспринимаются как не-структуры. Это — область ускоренных семиотических процессов, усиленного смыслообразования. Наиболее быстрое протекание семиотических процессов на периферии подготавливает в будущем перемещение туда функции структурного ядра и превращение бывшего центра в периферию. Наглядно процесс этот можно проследить на географическом перемещении центров и «окраин» мировых цивилизаций.

Усваиваемый культурой извне текст не является никогда пустой формой, но, по выражению Ю.М.Лотмана, содержит в себе *образ аудитории*, который активно воздействует на реципиентов, становясь для них *нормирующим кодом*. Этот последний навязывается сознанию аудитории и становится нормой ее собственного представления о себе, переносясь из области текста в сферу реального поведения культурного коллектива. Текст, усваиваемый другой культурой, тем не менее, приобретает деформированный вид, и если он становится для системы новой программой поведения, то поведение это приобретает непредсказуемый характер. В этом, к примеру, состоит причина «необъяснимости» феномена русского своеобразия усвоения элементов европейской традиции.

Относительная сбалансированность формальной и содержательной сторон, момент устойчивости их взаимоотношения свидетельствуют о зрелости и развитости культуры, о том, что общество привязано к определенным смысловым константам своего бытия. И наоборот, общество, переживающее кризис, находящееся в состоянии поиска своей идентичности, неизбежно вовлечено в конфликт форм. Современные ритуальные формы, так называемые «материальные символы» эпохи, отражают состояние напряженных духовных поисков нашего общества. Внешность, традиционный бытовой уклад, пища, жилище и т.д. — все это элементы единого символического универсума, семиотического пространства, так называемого «дома культурь». В современных условиях вследствие изменившегося характера бытия современного человека за последние почти сто лет возникает противоречивая ситуация: с одной стороны, существует уже артикулированная потребность в

рекуррентности культурных традиций; с другой стороны, это обращение опосредовано многими факторами, которые вносят серьезную корректировку. Исторические обстоятельства (революция 1917 г., последующая коллективизация) изменили бытовую основу народной жизни; интенсивная антирелигиозная пропаганда разрушила мировоззренческие принципы обрядовой культуры, чем подорвала строй культурно-бытовых традиций, поскольку в традиционных формах коллективной жизни (календарные праздники, «престолы» и святцы и др.) была значимой религиозная компонента. Кроме этого научно-технический прогресс, секуляризация, миграционные и урбанистические процессы, происходящие в обществе, привели в XX в. к исчезновению многих пластов традиционной культуры России, принципиальной основой бытования которой являлось *ценностное отношение* к земле, предкам, Богу и друг другу. В современной России идет процесс формирования новых культурных форм, существенно отличных от форм традиционной культуры, хотя и маркированных иногда народными символами. Можно говорить о возникновении «вторичных» знаковых систем, создаваемых профессионалами на основе переработанных и обобщенных идей народной культуры. Стихийно возникают новые поведенческие схемы, которые впоследствии «притягивают» адекватное себе содержание и таким образом формируют новые установки сознания. Таким образом, семиотический аспект выявляет хаотизацию ритуальных поведенческих форм, болезненную симптоматику современной культурной ситуации. В связи с этим в современной научной литературе актуализируются перспективные исследования, связанные с осмыслением онтологии ритуала и семиотики ритуальных поведенческих форм.

**В третьей главе «КОНТЕКСТУАЛЬНЫЕ И СМЫСЛОВЫЕ АСПЕКТЫ ЯЗЫКОВЫХ ПРАКТИК»** исследуется контекст как источник смыслополагания, выявляются основные элементы его структуры. Первый параграф **«СМЫСЛ: ЦЕЛЬ И ЦЕННОСТЬ»** посвящен анализу форм экспликации смысла в текстах различной природы. Смысл, в отличие от значения, всегда ситуативен, связан с феноменальным процессом понимания. Смысл — это и ценность, индивидуальная или общественная значимость, а потому эмоционально окрашенная. Прежде всего, речь идет о некоем всеобщем трансценденте, *мире истины*, высшей в аксиосфере, а потому основополагающей и структурирующей ценности. Культурные эпохи различаются по

тому, *что* утверждено в качестве всеобщего в данной культуре и какова его взаимосвязь с особенным, миром человека. Всеобщее есть категория, обозначающая важнейший момент бытия человека — факт бытийной укорененности, а также предельную идентификационную модель — имеет различную локализацию в истории культуры. Так, в античности таким центром было Единое, в Средние века — Бог, а в Новое время — трансцендентальный субъект.

В постмодернизме возникает презумпция семиотической артикулированности мира, утверждается представление о тотальности языка, понимание языковой реальности как исчерпывающе самодостаточной, не нуждающейся ни в каком внеязыковом гаранте. В постмодернистской системе отсчета смысл интерпретируется как сугубо *процессуальный* феномен и возникает в акте субъективного творчества (письмо). Текст сам по себе «пустой знак», или «нейтральное вместилище смысла», и предполагает едва ли не безграничную семантическую растяжимость, «опрокинутость в бесконечность» (Р.Барт), обусловленную непредсказуемостью текстовой среды. И при этом выбор пути, по которому смысл начинает «ветвиться», совершенно случаен (М.Фуко о «случайности дискурса») и, соответственно, он непредсказуем. Существующая вариативность смысла текста позволяет обнаружить некие «зияющие формы» (Ж.Лакан), которые наполняет смыслом для себя интерпретатор в соответствии с собственными возможностями понимания. Смысл не гарантирован внетекстовым референтом, и можно говорить о смысле как возможности выбора, когда сообщение получает истолкование на основе того или иного лексикода (идеологии, всей целостной системы психологических, исторических и научных ожиданий). Текстовая семантика оказывается продуктом привнесения субъектом в текст культурно ангажированных (и в этом отношении никак не имманентных тексту) смыслов. К тому же текст обнаруживает следы многочисленных его взаимодействий с другими текстами (интертекстуальность). Эгнометодология, наряду с выделением фактора субъективной активности, акцентировала смыслопорождающие свойства самого текста, который *не* рассматривается как «пустой знак», но содержит в себе предпосылки для предпочтительного прочтения.

Смыслообразующая роль текста и языка, тем не менее, не безграничны. Прежде всего, не всякую реальность можно сотворить текстом (к примеру, такова

«текстуальность» религиозных культов). Существует реальность, которая соотносится с адекватным ей текстом и утрачивает явленность в иных форматах (проблема перекодировки художественных текстов). Интерпретационное пространство текста также не безгранично. Не так свободен и интерпретант — в его распоряжении социально-организованный культурный опыт, который имеет очерченный репертуар констант. Герменевтический подход позволяет выявить собственный смысл текста, который есть нечто большее относительно авторского замысла. При таком понимании открывается проблемное поле, горизонт вопрошания, реальная возможность проникновения в существо функционирования произведения в культурном пространстве. Смысл возникает в диалоговом пространстве как результат совместного действия текста и интерпретатора; всякое понимание есть взаимопонимание, или предметный диалог.

Объективный смысл проявляет себя в двух моментах — как ценность и как цель, взаимно обуславливающих друг друга. Ритуал — всегда единство нормативных и ценностных начал в культуре, это объединение вокруг ценности, «духовными эманациями» которой ритуал и оформляется. Ценности имеют свойство не только быть «инкорпорирующим началом» (Д.ф.Гильдебранд), т.е. объединяющим в общество, но и, став межличностно актуальными, способны к самовозрастанию. Такой закономерностью обладает любая ценность, вне зависимости от ее нравственного значения. Речь идет не только о религиозном ритуале, но и о прозаически бытовом, например, о рыбалке, сборе грибов, встрече одноклассников и др. Ритуал в пространстве культуры имеет различные функции и содержит в себе *teleos*. Социально значимая роль ритуала состоит в том, что он является социальным механизмом, приводящим общество к синхронизации своих действий и обеспечивающим психологическое и смысловое единство социума. Ритуал — это путь к цели: направленная энергия действия позволяет совершить трансцендирование, обретение «свободы-для». В этом смысле он предельно целесообразен. Следовательно, ценность, смысл и форма обнаруживают тесную взаимосвязь до тождественности (смысл есть разновидность формы, по утверждению Р.Барта).

Во втором параграфе **«КОНТЕКСТ И СМЫСЛОПОРОЖДЕНИЕ»** выявляются смыслопорождающие ресурсы лексикодов, коннотаций, а также



мифологем. Контекст представляет собой сложную систему соотношения различного уровня культурных кодов. Язык способен порождать не только прямые денотативные связи, но и быть источником широкого поля значений, образуемых на основе вторичных кодов или лексикодов. Каждое конкретное языковое высказывание причастно не только централизующим тенденциям лингвистического универсализма, но и децентрализующим тенденциям общественно-исторического «разноречия» (М.М.Бахтин). Наличие бесконечного разнообразия смыслов обуславливает расслоение единого национального языка на множество так называемых «социо-лектов», выполняющих функцию накопителей социокультурного смысла и являющихся продуктом длительной истории общественных групп, этносов.

Ю.М.Лотман описывает существующие в сознании «субъективно-неосознанные механизмы» как некий текст-код, который организует память автора и подсказывает ему пределы возможного варьирования текста. Такого рода текст-коды существуют в сознании социума, социальной группы и индивида, определяя содержательную сторону текстового обмена. Актуализация содержащегося в сознании реципиента скрытого текста, который может быть назван лексикодом, порождает смысловую игру, которая открывает в тексте большие смысловые возможности. Во многих случаях контекст или коммуникативная ситуация дают импульс к той или иной интерпретации сообщения, задавая параметры понимания. Смыслопорождающие возможности контекста образуют основу прагматического аспекта, рассматривающего взаимоотношения текста и человека, развертывание текста в сознании адресата.

Понятия являются «смотровой площадкой» (Х.Ортега-и-Гассет), с которой мы обзираем мир. Восприятие предполагает в качестве своей предпосылки совокупность сознательных и бессознательных установок, пред-рассудков, пред-заданностей. Так или иначе, мир всегда осмысливается в уже заданном направлении. Каким бы точным ни было понятие, реальность будет всегда избыточна, и процесс приближения понятия к реальности бесконечным. Мир, условно говоря, подгоняется под ментальную модель восприятия субъекта, в которой воплотились ожидания, предпочтения и представления «как должно быть» («тенденция к инвариантности»). Эти пред-рассудки являются объективным достоянием исторического сознания, формируют горизонт его настоящего и не препятствуют пониманию, но, наоборот,

делают его возможным (Х.-Г.Гадамер). Это «социализированное сознание» закодировано, прежде всего, в языке, а также в ритуальной практике и мифологии, что воспринимается как надсубъектная императивная реальность. Формой накопления социокультурного опыта выступают также и мифологемы, которые представляют собой имплицитную форму ритуала, *ритуал в свернутом виде*, и обладают императивным свойством продуцировать определенную модель поведения, осуществляя экспликацию своих содержательных возможностей. Таким образом, человек, являясь представителем своей культуры, обладает и собственным языковым пространством, наделяющим его неповторимым набором оптических свойств сознания. «Субъективность фокусируется системой кривых зеркал» (Х.-Г.Гадамер).

Третий параграф «**ДИАЛОГИКА КУЛЬТУР КАК СЕМИОТИЧЕСКИЙ ДИСКУРС**» анализирует семиотические аспекты пространства диалога культуры. Развитие культуры представляет собой акт творческого обмена и, как таковой, постоянно подразумевает «Другого». Культура — это сложно устроенный текст, распадающийся на иерархию «текстов в текстах» и образующий сложные их переплетения. В истории культуры мы обнаруживаем одновременно действие двух противоположных тенденций, так называемый «структурный парадокс» (Ю.М.Лотман): растущую автономию элементов, превращению их в самодовлеющие единицы, и стремление их к интеграции и превращению в части некоего целого. Соответственно, процессы структуризации, трансформируя «кванты смыслов» (Ю.Кристева), превращают элементы в самостоятельные семиотические организмы. Также каждая семиотическая система непрерывно вступает в контакты с равными себе организмами, образуя с ними целое более высокого уровня. То же самое происходит на социальном уровне: каждый человек имеет тенденцию к наибольшей автономизации, создавая свой неповторимый духовный и личностный мир, но при этом включается в структуру межличностных связей на более высоком уровне.

С точки зрения семиотики, Другой необходим системе для «индивидуализации кодирующих устройств», поскольку он дает иную модель той же реальности, иной язык моделирования, иную трансформацию того же текста. «Я» заинтересован в том, чтобы контрагент был именно «другим», поскольку неполнота информации индивидуального сознания может компенсироваться стереоскопичностью точек зрения. В этом случае полезным свойством оказывается не легкость, а трудность

взаимопонимания. Таким образом, акт коммуникации уподобляется не простой передаче константного сообщения, а переводу, влекущему за собой преодоление некоторых — иногда весьма значительных — трудностей, определенные потери и одновременно обогащение. В результате «я» получает возможность стать для себя также «другим». Имманентное развитие культуры не может осуществляться без постоянного привлечения текстов извне, следовательно, интертекстуальность является условием и реальностью культуры: сеть интертекстуальных связей образует единое текстовое пространство, или Текст культуры.

Исторический и культурный контекст актуализирует те или иные дискурсивные практики. Так, сдвиги в сознании, произошедшие в начале XX в. в связи с мировыми политическими кризисами, обострили восприятие Иного, что сказалось и на проблематике философских дискурсов. Это — поворот к проблематике Другого, в искусстве — к зрителю с его уникальным конституирующим сознанием. Постепенно оформляется переориентация разума с законодательной просветительской идеи на идею взаимопонимания. Диалог культур актуализирует бытие прежних форм культуры и цивилизаций. А это становится возможным лишь в силу того, что эти культуры оказываются испытываемыми, вопрошаемыми в своей смысловой всеобщности, что позволяет им оказаться в ситуации активного диалога как со-бытие, со-временность различных культурных миров. Бытие в культуре понимается не как снятие одного уровня другим в рамках универсального прогресса, но как одновременное бытие со-положенных, одновременно действующих, хотя исторически и не симультантных, культурных пространств. Понимание вещественного бытия культуры не в виде совокупности продуктов человеческой активности, но как произведения, позволяет актуализировать идею смылопорождающего бытия в культуре. Произведение — «чреватая форма начала бытия» (В.С.Библер), формирующий первоисточник, или «интенция авторства», содержит в себе проекцию идеального Ты как некий вопрос, обращение к другим возможным культурным опытам. Смысловой потенциал мира культуры как произведения сбывается в точке пересечения и совмещения различных точек зрения автора и зрителя, как соавторство, или взаимное порождение смыслов. «Подлинное свое бытие язык обнаруживает лишь в диалоге» (Л.С.Выготский). Диалог основан на системе различий внутри культуры, с другой стороны, он сам выстраивает систему

различий, порождая свое Другое. Тем самым возникает «место встречи», топос Культуры.

**Четвертая глава «СЕМИОТИКА СОВРЕМЕННЫХ РОССИЙСКИХ РИТУАЛИЗИРОВАННЫХ ПОВЕДЕНЧЕСКИХ ФОРМ КУЛЬТУРЫ»** посвящена семиотическому анализу русского национального самосознания и современного российского ритуального пространства, а также исследованию ведущих стратегий культурной политики в современной России. В первом параграфе **«СЕМИОТИЧЕСКИЕ КОНСТАНТЫ РУССКОГО НАЦИОНАЛЬНОГО САМОСОЗНАНИЯ»** выявляется структура традиционной ментальности россиян, а также рассматривается эволюция форм российского общественного сознания, инициированная современными социально-экономическими преобразованиями России. Закономерный процесс комплексного реформирования культуры, затрагивает не только экономику, сферы политики, права, образования, но также и сознание людей. Этот процесс сопровождается социальными бифуркациями, дезорганизацией и хаотизацией среды человеческого существования.

Современный россиянин является носителем двух фактически противоположных, но совмещающихся в его сознании, культурных парадигм. Он может быть хорошо образованным человеком, и на сознательном уровне демонстрировать приверженность рационалистической парадигме, но при этом в основании его культурного кода обнаруживается социокультурный идеал, обращенный в глубокое прошлое и представляющий собой образ изначального нераспавшегося синкрезиса, некий «социальный абсолют». В современной политологической литературе процесс «оживания прошлого» получил название «архаизация». Формирование русской ментальности начинается в древнерусском язычестве, в дальнейшем поддерживается православием, но окончательное закрепление получает в эпоху СССР в образе коммунизма как «самом чистом, незамутненном царстве синкрезиса» (И.Г.Яковенко). «Идеал синкрезиса» представляет собой способ восприятия явлений природы, культурной и общественной жизни, основной характеристикой которого является неразличимость составляющих моментов. Поскольку выделение каких-либо функций и наделение их самостоятельным значением является дроблением синкрезиса, то традиционным сознанием этот факт воспринимается крайне негативно. Второй семиотической

константой общественного сознания россиян является противопоставление «сущее-должное». Сущее профанно, обыденно, это мир повседневного бытия человека. Должное — это некий невербализуемый, но переживаемый идеал, цель стремления и одновременно мера и критерий оценки сущего. В рамках рассматриваемой интенции «сущее-должное» проявляет себя и традиционная сакрализация власти, общим выражением которой является восприятие любой формы власти в качестве непостижимого, неподконтрольного феномена. Среди факторов, детерминировавших формирование русской ментальности, называют обычно традиции православия. Но своеобразие русской ментальности, да и русской культуры, объясняется не православием как таковым, но той специфической формой усвоения христианства в массовом сознании, которую можно было бы назвать «недо-православием». С одной стороны, в нем присутствуют очевидные религиозные устремления, но, с другой стороны, сознание «застывает» и балансирует на границе бытия и небытия, света и тьмы, веры и неверия. Это напряжение диссонанса составляет существо русской традиции и находит свое выражение в разнообразных формах. Среди других элементов русского традиционного сознания следует выделить также «матрицу ритуально-магического мышления» и «антипроцедурную интенцию». Выраженной константой также является экстенсивная доминанта, которая выражает специфическое отношение к окружающему природо-социо-культурному миру. Проявлением экстенсивной доминанты в сознании является, например, представление о неисчерпаемости природных (да и человеческих) ресурсов, приводящее, как правило, к беспечному их использованию. Принцип рыночного определения стоимости всех ресурсов — пусковой механизм интенсификации экономики — находится в противоречии с экстенсивной интенцией русского национального сознания и потому вызывает очередную «волну арханзации».

Во втором параграфе **«ПОЛИТИЧЕСКАЯ СЕМИОСФЕРА И ПРОБЛЕМЫ КУЛЬТУРНОЙ ТРАНСФОРМАЦИИ РОССИИ»** проводится семиотический анализ политического пространства современной России в единстве формального (языкового) и содержательного (концептуального) уровней. Политический аспект является наиболее репрезентативным с точки зрения всех вышеизложенных теоретических экспликаций и в контексте выбранной темы диссертационного исследования. Политика представляет собой наиболее значимую сегодня часть

жизнедеятельности социума и его культуры, и может быть описана в языковых категориях как и любой другой феномен культуры. Так, политическое сознание обретает бытийственную значимость «внутренней формы слова». В его составе выявляются когнитивный и ценностно-регулятивный компоненты, а также устойчивые представления (мифологемы) и установки. В качестве языкового, структурного уровня политической культуры выступает «внешняя форма слова», политическая жизнь общества во всем ее многообразии, являющаяся реализацией политического сознания в исторически конкретной системе политических отношений социума. Поскольку сознание, в том числе политическое, представляет собой идеальное образование, то различные формы его объективации являются различного уровня языковыми феноменами. С другой стороны, «власть символического» как фиксация господствующего смысла (язык как власть) не только формирует структуру господства и подчинения, но и определяет конкретный тип социально-политического поведения.

В системе языковых политических манифестаций важное значение имеет символика; более сложными семиотическими образованиями являются политические ритуалы, которые репрезентируют смыслообразующие интенции, а также выполняют репродуктивные функции по отношению к типологическим социальным и культурным характеристикам. Культурно-политический язык можно условно подразделить на несколько уровней: *национально-государственная символика* (флаг, гимн, герб, образы, ставшие национальными символами, Конституция и т.д.), являющаяся главным средством национальной идентичности; *ритуально-процессуальная символика* (совокупность социально-политических ритуалов: инаугурации президента, съезды, митинги, празднования и др.); *предметная символика* (скульптурно-архитектурные символы, города-герои, «натуральные» памятники (функциональные знаки событий) и т.д.); *политический язык* (политическая риторика, политическая жестикауляция, политическая мода).

В семиотическом пространстве современной России присутствуют символы разных эпох и политических курсов, репрезентирующие различные политические ментальности. Скопление «семиотических осколков» разных социально-политических миров в пространстве культуры России индуцирует следующую проблемную ситуацию. С одной стороны, наличие разнообразных символов может

быть позитивно расценено как свидетельство богатого социально-политического опыта (история есть история). С другой стороны, культурно-языковой плюрализм, являющийся достоинством европейской культуры, для России скорее означает хаотизацию семиотического топоса и имеет негативные следствия. Закономерная в таком случае фрагментация выступает против «чистоты» политического сознания и играет роль инерционного звена в процессе выработки модели цивилизационной идентичности России, что является сегодня актуальной задачей.

Третий параграф **«ПРОЕКТИВНОЕ МИФОТВОРЧЕСТВО И СТРАТЕГИИ КУЛЬТУРНОЙ ПОЛИТИКИ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ»** посвящен выявлению релевантности репрезентативных моделей национально-культурной идентичности современной России. Так, существуют различные варианты стратегии культурного и политического развития для России, дифференциальным признаком которых традиционно является дихотомия Россия-Запад, представленной в коллизии самобытность-отсталость. Проблема цивилизационной идентичности является мировоззренческой базой общественного самосознания, она формирует политические ориентиры и задает направленность социально-политических преобразований.

Возникший в 90-е гг. XX в. в политологии *подход к культуре как процессу конструирования смыслов* («смысловых предпочтений») позволяет взглянуть на политическую культуру с позиций концепции хаоса и нелинейной динамики, возникшей в постмодернистской социальной теории, что оказывается продуктивным для анализа современной российской политической культуры. Современная политическая динамика определяется не только влиянием неких устойчивых (неосознанных, социобиологических и т.д.) факторов, но и усилением креативности политических элит. В условиях дефицита культурно-политического опыта, прерывистой преемственности традиций социума возрастает потребность в «социальной инженерии». «Сбросы» памяти компенсируются «производством» образов прошлого, мифодизайном, заполняющим лакуны в традиции, что способствует архаизации социально-политических стратегий. Задача преодоления кризиса культурной идентичности России актуализировала, в том числе, и христианскую мифологию власти. В диссертации исследуется архаизационный сценарий в качестве одного из вариантов современных политических стратегий, апеллирующий к идее православной монархии; а также рассматривается эволюция

форм и способов политической артикуляции идеи сакральной власти в истории России. Формирование архетипической христианской модели власти на Руси началось с усвоением византийской политической доктрины. Принятие христианства легитимизировало самодержавную власть по схеме «один Бог — один монарх», присвоив монарху сакральную функцию. В XVII в. в России окончательно складывается режим «цезарепапизма» со всеми его византийскими атрибутами. Для анализа степени релевантности предлагаемых в современной политической литературе архаизационных сценариев диссертант обращается к исследованию объективных и субъективных предпосылок реинституализации самодержавия в условиях современной России и приходит к следующим выводам. Во-первых, для утверждения самодержавия потребуются ряд условий (например, христианизация общества и утверждение православия государственной религией), выполнение которых является весьма проблематичным для современной культуры России. Во-вторых, архетипическая модель сакрализованной власти, пережив сложный процесс исторических метаморфоз, сегодня требует нестандартного подхода, исключающего навязывание обществу архаичных, широко известных сценариев. Возможны иные формы материализации прежней идеи. В диссертации предлагается рассмотреть в качестве наиболее адекватного современной культурной ситуации «диффузный» вариант сакрализации власти в противоположность (или в дополнение) к её персоналистской форме.

Таким образом, политический аспект исследования позволил продемонстрировать универсальность и продуктивность ритуально-семиотического подхода к исследованию культурных феноменов, в том числе структуры политических манифестаций.

В заключении подводятся итоги исследования, делаются выводы и обосновывается перспективность данного направления, а также определяются пути и способы практического использования полученных результатов.



**По теме диссертации опубликованы следующие работы:**

*Статьи в периодических и продолжающихся изданиях, включенных в список ВАК РФ для публикации основных положений диссертации:*

1. Морина Л.П. Эволюция русской ментальности// Вопросы культурологии, №8, 2007 г., 0.6 п.л.
2. Морина Л.П. Русское традиционное сознание и процессы модернизации// Вестник Санкт-Петербургского университета, Вып. 3, 2007 г., 0.5 п.л.
3. Морина Л.П. Пространство: семиотический аспект// Этносоциум и межнациональная культура №1 (9), 2008 г., 1 п.л.
4. Морина Л.П. Семиотические аспекты современных ритуальных форм в культуре// Вопросы культурологии, №4, 2008 г., 0.5 п.л.
5. Морина Л.П., Алексеев-Апраксин А.М. Самоидентификация как процесс духовного развития// Этносоциум и межнациональная культура № 3 (11), 2008 г., 0.4 п.л.
6. Морина Л.П. Концепция христианской государственности как модель цивилизационной идентичности России// Вопросы культурологии, №5, 2008 г., 0.7 п.л.
7. Морина Л.П. Христианская модель власти в политической истории России// Вестник Санкт-Петербургского университета, Вып. 2, 2008 г., 0.9 п.л.
8. Морина Л.П., Алексеев-Апраксин А.М. Формирование языковых концепций в истории философской мысли// Этносоциум и межнациональная культура № 6 (14), 2008 г., 0.9 п.л.

*Монографии:*

1. Морина Л.П. Мифологическое пространство танцевальной образности. — СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2004 г., — 8,8 п.л.
2. Морина Л.П. Основы невербальной коммуникативной культуры. — СПб.: Изд-во СПбГУ, 2005 г. — 6,2 п.л.
3. Морина Л.П. Культура невербального общения. Курс лекций. — СПб.: Изд-во СПбГУ, 2005 г. — 6.3 п.л.

*Статьи в иных изданиях:*

1. Мори́на Л.П. Танец в системе массовой культуры // Российская массовая культура конца XX века. Материалы круглого стола. 4 декабря 2001 г. СПб., 2001, — 0,5 п.л.
2. Мори́на Л.П. Ритуальный танец и миф // Религия и нравственность в секулярном мире. Материалы научной конференции 28-30 ноября 2001 г. СПб., 2001 г., — 0,5 п.л.
3. Мори́на Л.П. Игровой элемент танца // Игровое пространство культуры. Материалы научного форума. 16-19 апреля 2002 г. СПб., 2002 г., — 0,4 п.л.
4. Мори́на Л.П. Этническое своеобразие народной танцевальной культуры // Русская история и русский характер. Материалы международной конференции, посвященной 90-летию со дня рожд. Л.Н.Гумилева. т.3 — СПб., 2002 г., — 0,6 п.л.
5. Мори́на Л.П. Что мы знаем о ритуальном танце сегодня // Материалы VI Всероссийской научно-практической конференции по проблемам развития спортивных танцев. Москва, РГАФК, Бюллетень «Спортивные танцы» №2(25), 2002 г., — 0,5 п.л.
6. Мори́на Л.П. Психологические основания мифологии танца // *Studia culturae*. Выпуск 4. Альманах кафедры философии культуры и культурологии и Центра изучения культуры философского факультета СПбГУ. — СПб., 2002 г., — 1 п.л.
7. Мори́на Л.П. Миф и танец в культуре // Труды научно-теоретической конференции 19-21 ноября 2003 г. — СПб., 2003 г., — 0,5 п.л.
8. Мори́на Л.П. Перекресток: тело // Феномен удовольствия в культуре. Материалы международного форума 6-9 апреля 2004. — СПб.: Центр изучения культуры, 2004 г., — 0,4 п.л.
9. Мори́на Л.П. О мифологическом происхождении некоторых танцевальных элементов // *Современные и Эстрадные танцы*, №3,6 (18), 2004 г., — 0,4 п.л.
10. Мори́на Л.П. Психотерапевтическая роль танца // *Modern dance*, № 3 (21), 2004 г., — 0,4 п.л.
11. Мори́на Л.П. Некоторые особенности процесса инкультурации в России // Материалы круглого стола. Философия культуры и культурология: вызовы и ответы. СПб, 2007 г., — 0,5 п.л.

Подписано в печать 07.11.2008 г. Заказ № 62.

2,26 п. л. Тираж 100 экз.

Отпечатано на факультете философии и политологии СПбГУ.

199034, С.-Петербург, Менделеевская лин., д. 5.