

От философии языка к философии религии: этносемиотические идеи С.А. Токарева и Ю.В. Кнорозова

*«Язык есть дом бытия. В жилище языка
обитает человек»*

М. Хайдеггер, «Письмо о гуманизме»

Nikołaj Kostin (Николай Костин)

UNIWEŚYTET PAPIESKI JANA PAWŁA II
W KRAKOWIE

ORCID: 0000-0002-7538-8068

ABSTRACT

From philosophy of language to philosophy of religion: ethnosemiotic ideas of S.A. Tokarev and Yu.V. Knorozov
The article is devoted to a little-studied phenomenon in the history of Russian philosophy of the late period (XX century) – the philosophy of religion by Yu.V. Knorozov and S.A. Tokarev. This approach in the field of philosophy of religion is directly related to another humanitarian research program of researchers – ethnosemiotics. Based on the ethnographic, ethnosemiotic and general theoretical works of Tokarev and Knorozov, the article provides a systematization and description of this original and authentic version of the philosophy of religion (which was originally developed to study local religious cults and traditions). The direct connection of this philosophical phenomenon with other disciplines is shown: archeology, geography, ethnography and theoretical linguistics.

KEYWORDS: Yu.V. Knorozov, S.A. Tokarev, philosophy of religion, ethnosemiotics, Russian philosophy of the late period

SŁOWA KLUCZOWE: Yu.W. Knorozow, S.A. Tokariew, filozofia religii, etnosemiotyka, filozofia rosyjska późnego okresu

Введение

Предмет данной статьи настолько же самобытен, насколько и необычен. Во-первых, С.А. Токарев (1899–1985 гг.) и Ю.В. Кнорозов (1922–1999 гг.), об чьих идеях пойдет речь, не являлись философами «по профилю». Токарев известен, в первую очередь, как этнограф и археолог, как исследователь ранних форм религии. Имя Кнорозова почти всегда (и по праву) ассоциируется с индейцами майя, а именно с громким открытием Юрия Валентиновича – дешифровкой и последующим переводом индейских рукописей.

Во-вторых, мы имеем дело с преемством идей и концептов – С.А. Токарев был научным руководителем, наставником Ю.В. Кнорозова. Сергей Александрович Токарев разрабатывал особый междисциплинарный подход в изучении локальных культур – этносемиотику. Кнорозов же продолжил дело своего учителя и организовал ряд теоретических семинаров, плодом работы которых стали коллективные сборники «Забытые системы письма. Остров Пасхи, Великое Ляо, Индия. Материалы по дешифровке», «Древние системы письма. Этническая семиотика», где были опубликованы работы других исследователей: М.Ф. Альбедиль, М.А. Пробста, Г.С. Авакьянц и целого ряда ученых. И если

этносемиотический проект Токарева базировался на данных археологии и особенностях ландшафтной картины, то Кнорозов преимущественно анализирует письменность и язык как основу и средоточие локальной культуры. Данный аспект крайне важен для нас, и мы более подробно остановимся на нем позже.

В-третьих, несмотря на то, что проблематика религиозности входила в область интересов как Токарева, так и Кнорозова, именно философия религии, как синтез этносемиотических идей и анализа языка, не была четко артикулирована и описана. Почему так произошло? – на этот вопрос можно дать сразу несколько вариантов ответа. Оба исследователя не занимались составлением системной публикации своих общетеоретических работ – собственно философские тексты мы можем найти или как отдельные главы в этнографическом исследовании (в случае Токарева) или как статьи в различных сборниках (у Кнорозова). Также оба исследователя исходили из конкретных задач, которые ставили им различные дисциплины: археология, этнография, теоретическая лингвистика; и это оказывало существенное влияние на сам способ философствования и, соответственно, на кодификацию философских воззрений. Философия, в случае Токарева и, особенно, Кнорозова, являлась систематизацией, методологией и общим взглядом на какую-либо проблему в области истории или языкознания (или даже на стыке различных дисциплин). Можно говорить о некоей «дихотомии Кнорозова»: или его философские взгляды возникали как результат решения конкретной научной задачи; или сама философская позиция являлась отправной точкой в вопросах изучения языка и культуры. На наш взгляд, этот феномен нужно рассматривать комплементарно – Ю.В. Кнорозов был цельным и последовательным исследователем, а его научные изыскания затрагивали большой круг проблем и представляли собой живой и динамический поиск.

Кратко говоря, философия религии, исходящая из этносемиотики Токарева и Кнорозова, представляет собой самобытный философский феномен, который, однако, не был артикулирован и прописан. Данная статья – попытка систематизации и описания этого подхода в области философии религии и именно в дискурсе философии.

Стоит сказать несколько вводных слов об особенностях создания и существования русской философии позднего периода (XX в.). Эта традиция являлась молодой и как бы «начатой заново». Полностью порвав с предыдущим способом философствования (а конкретно – с т.н. «Серебряным веком») в силу исторических и политических событий, эта философская традиция находилась в поиске новых оснований, новых исследовательских горизонтов и самого философского языка. По словам другого представителя этой традиции, самобытного феноменолога М.К. Мамардашвили, была острая необходимость «заново учиться жить»¹: заново испытать опыт создания философского сообщества, заново начать исследовать мысль. Это, конечно же, создавало существенные трудности для развития философского знания: отсутствие преемства, определенная оторванность от интеллектуальных течений и трендов западного мира. С другой стороны, это давало радость первопроходца и романтику нового созидания. В некоторой мере советскую философию можно сравнить с философией американского неопрагматизма. Обе традиции молоды, обе носят ярко выраженный антиметафизический характер, обе содержат в себе разрозненные группы и течения. Подробный сравнительный анализ философии в СССР и США предпринял американский исследователь Дж. Э. Смит² (несмотря на то, что этот анализ не является основной задачей его статьи), детально останавливаться на этом мы не будем. Необходимо только отметить то, о чем практически ничего не

¹ М. Мамардашвили, *Место философии в советской системе. Интервью Мераба Мамардашвили* [в:] *Фонд Мераба Мамардашвили*, <https://mamardashvili.com/ru/merab-mamardashvili/avtobiograficheskoe/mysl-podzapretom.-mesto-filosofii-v-sovetskoj-sisteme1> [доступ: 12.03.2012].

² Д.Э. Смит, *Трансцендентальный идеализм и аналитическая философия языка с точек зрения советской философии сталинского времени и современного американского прагматизма*, «Кантовский Сборник», 1/22 (2001), с. 126–137.

сказал Смит в своей статье – русская философия позднего периода зачастую развивалась благодаря и на базе других дисциплин: истории, языкознания, литературоведения, культурологии и т.д. В этом, по нашему мнению, кроется еще одно различие данных философских традиций (т.к. схожие черты Смит уже выявил и описал), и это различие коренным образом повлияло на ход русской мысли. Произошло формирование необычных междисциплинарных теоретических построений, которые приводили к самобытным и аутентичным философским воззрениям. В случае с Токаревым и Кнорозовым мы видим именно это явление.

Вопрос о категориях: сигнал, знак и символ

Этносемиотический проект Токарева представляет собой альтернативу семиотической программе Ю.М. Лотмана и московско-тартуской школы. Заслуги и вклад Лотмана в гуманитарные науки сложно переоценить, однако Токарев выступал за иные методологические принципы при анализе культуры. Согласно Лотману (здесь мы несколько сжимаем и упрощаем это понимание) сама культура, и в глобальном, и в локальном смысле, представляет собой знаковую систему. Знаки, как основополагающие элементы культуры, находятся в определенном порядке и самосоотношении друг к другу. Через такое структуралистское понимание культуры мы можем переходить в область смыслов – в область семиотики. Данная концепция очень продуктивна при изучении текстовых памятников, для письменной культуры в целом (если мы рассматриваем ее в замкнутом и автономном виде). Но при этом может потеряться важнейшее семиотическое свойство – связь текстовой культуры с повседневными практиками, экономическими отношениями

и прочими факторами, в том числе с естественной средой существования этой культуры. Это отмечал и сам Юрий Михайлович, анализируя собственный методологический подход:

3 Ю.М. Лотман, *Культура и взрыв*, Москва 1992, с. 104.

Такой подход представлял собой условную абстракцию. Во внимание принималась отдельная развивающаяся система, расположенная как бы в изолированном пространстве. Реальная картина выглядит сложнее: любая динамическая система погружена в пространство, в котором размещаются другие столь же динамические системы, а также обломки разрушившихся структур, своеобразные кометы этого пространства. В результате любая система живет не только по законам саморазвития, но также включена в разнообразные столкновения с другими культурными структурами³.

Иными словами, даже подчеркивая динамичность культуры-структуры, в поле зрения она предстает как замкнутая система, оторванная от физического пространства. То, что в указанном фрагменте Лотман называет «пространством», является базисом и отправной точкой в этносемиотике, но опускается в семиотике Лотмана. Поэтому методология московско-тартуской школы превосходно подходит для изучения т.н. «высокой культуры»: памятников литературного наследия, классической поэзии и т.д. (т.е. для «замкнутого» и завершенного корпуса текстов). При изучении древних (и современных в том числе) локальных культур, в их многообразии семантических пластов, такой подход неизбежно будет приводить к искажениям и упрощениям.

Не менее существенный момент в различии и противоборстве двух семиотических программ лежит

4 *Idem, Символ в системе культуры* [в:] *idem, Избранные статьи в трех томах*, т. 1: *Статьи по семиотике и типологии культуры*, Таллинн 1992, с. 191.

в самой терминологии и категориях. Для «лотмановской» семиотики понятия «знак» и «символ» (часто соединяющиеся воедино и слабо разделяемые) самоценны и исходны. Для Токарева и его этносемиотического проекта исходной является объективная реальность для той или иной культуры: тип хозяйствования, система социальных отношений и, наконец, ландшафт, т.е. природные условия жизни в целом. Теоретический призыв Токарева заключается в следующем: нельзя отрывать культуру от действительной реальности и объективных условий, корни культуры необходимо усматривать во внешней действительности (множественности ее проявлений). Конечно, это не отменяет внутренних законов функционирования культуры как феномена (на чем акцентировал внимание уже Кнорозов, особенно на примере письменности), однако рассматривать культуру только абстрактно и «в отрыве» от действительности – опасное и непродуктивное занятие.

Лотман, или предвосхищая критику, или отвечая на уже поступившую, в одной из своих статей пишет о принципиальном соотношении понятий «символ-знак»:

...символ определяется как знак, значением которого является некоторый знак другого ряда или другого языка. Этому определению противостоит традиция истолкования символа как некоторого знакового выражения высшей и абсолютной незнаковой сущности. В первом случае символическое значение приобретает подчеркнуто рациональный характер и истолковывается как средство адекватного перевода плана выражения в план содержания. Во втором – содержание иррационально мерцает сквозь выражение и играет роль как бы моста из рационального мира в мир мистический⁴.

Таким образом возникает терминологическая тавтология: «символ определяется как знак». Иное разграничение категорий Лотман сразу же именуется как иррациональное, как некий «мост из рационального мира в мир мистический». Корректно ли такое замечание?

На наш взгляд такая ответная критика Лотмана не является убедительной и последовательной, но сугубо риторической. К тому же оппозиция «рационального мира» и «мистического мира» приводит к тому, что полноценный анализ религиозного знания в данной семиотической программе невозможен. Соответственно, невозможна и философия религии в такой системе координат. Тем не менее, у самого Ю.М. Лотмана можно прочесть о анализе религиозных конструктов следующее:

Анализируя наиболее архаические социокультурные модели, мы можем выделить, в частности, две, представляющие особый интерес в свете их дальнейших трансформаций в истории культуры. С известной степенью условности одну из них мы будем именовать магической, другую – религиозной. Необходимо сразу же подчеркнуть, что речь идет не о каких-либо реальных культурах, а о типологических принципах⁵.

Соответственно, исследование возможно, но не «каких-либо реальных культур». Принципиальная разница между этносемиотическим проектом Токарева-Кнорозова и семиотикой московско-тартуской школы и состоит в том, что первая школа стояла на позициях изучения реально существующих культур, тогда как вторая говорила только об обобщенных механизмах.

Несмотря на то, что этносемиотика Токарева и Кнорозова – это феномен восточноевропейской,

5 *Idem*, «Договор» и «вручение себя» как архетипические модели культуры [в:] *idem*, *Избранные статьи в трех томах*, т. 3: *Статьи по истории русской литературы. Теория и семиотика других искусств. Механизмы культуры. Мелкие заметки*, Таллинн 1993, с. 345.

славянской мысли и, как было подчеркнуто во введении, данный философский проект появился в период изоляции русской философии от западной традиции, необходимо показать связь этих идей с общей историей мысли. На наш взгляд, это уместно сделать на примере ключевых категорий семиотического анализа: «сигнал», «знак», «символ», т.к. это непосредственно связано с нашей ключевой темой – философией религии.

Разработкой и внедрением этих категорий занимался именно Ю.В. Кнорозов, который, в отличие от С.А. Токарева, больший акцент в философском анализе уделял языковому пространству (тогда как Токарев в большей степени говорил о ландшафтном пространстве). Одним из базовых терминов исследователя является понятие «сигнал». Сигнал, по Кнорозову, является особой формой действия, подающейся при помощи произвольной мускулатуры. Важное уточнение:

сигнал является действием, вызывающим действие у другого члена ассоциации. Само по себе сигнальное действие никакого отношения к выполняемой операции не имеет и может только мешать индуктору. Таким образом, хотя сигнал является одним из многих различных действий при совместном выполнении операции, он принципиально отличается от других, утилитарных действий⁶.

В таком случае, «сигнал» предстает нам как действие (сам процесс которого бессмыслен), порождающее другое действие (или стремящееся его вызвать). Действие сигнала опосредовано действием / бездействием другого члена коллектива или целой группы, само по себе такое действие абсолютно бессмысленно и непрактично.

Говоря об усложненности системы сигнализации у людей, по мнению Кнорозова, не стоит уходить в абсолютный антропоцентризм. Как пишет исследователь:

Ассоциация людей не является дальнейшим развитием или высшей формой объединения животных, а представляет собой следующий тип дифференцированной системы, т.е. объединение объединений. Составляющей единицей ассоциации у людей (не совпадающей с обществом) является не особь, а коллектив. В связи с этим сигнализация в человеческой ассоциации относится к высшему типу, по сравнению с сигнализацией в объединениях животных, и приобретает качественно иные свойства и функции⁷.

Человеческий язык предстает как один из типов сигнализации и коммуникации, однако неверно полагать, что сигнализация у других млекопитающих – форма более низкого уровня. Другие типы / способы сигнализации у животных обеспечивают их полноценной коммуникацией и, зачастую, их инструментарий гораздо более тонок и разнообразен, чем в сигнализации нашего типа. Вся разница заключается именно в наборе функций.

Сам по себе сигнал (или «сигнальный ряд» как цельное сообщение) уже является действием, которое изменяет порядок вещей и реальность в зависимости от контекста и обстоятельств. В данном аспекте нельзя не упомянуть известного философа-аналитика Джона Остина. По Остину, в рамках его концепции перформатива, «высказывание такого предложения является осуществлением действия или его части, которое не может быть естественным образом описано как говорение»⁸; «...произнесение высказывания и есть осуществление действия»⁹.

7 *Ibidem.*

8 Д. Остин, *Слово как действие* [в:] *Новое в зарубежной лингвистике. Сборник статей*, т. 17: *Теория речевых актов*, В.Ю. Городецкий (ред.), Москва 1986, с. 26.

9 *Ibidem.*

¹⁰ *Ibidem*, с. 25.

¹¹ Ю.В. Кнорозов, *Особенности детских изображений [в:] idem, Избранные труды*, Санкт-Петербург 2018, с. 50.

В данном случае мысль Остина интересна и по другому поводу, так как она гармонично связывается с рассуждениями Ю.В. Кнорозова относительно природы абстрактных понятий и некоторых теоретических трудностей:

...многие традиционные философские сложности были следствием ошибки, а именно: за прямые утверждения о фактах ошибочно принимались такие высказывания, которые либо вообще не имеют смысла (на особый, не-грамматический манер), либо замысливались как нечто совсем другое¹⁰.

В рамках теории Кнорозова о сигнализации и коммуникации, такие затруднения могут возникнуть при ошибочном толковании и употреблении трех базовых понятий: «сигнал», «знак», «символ» (что ярко было представлено в противопоставлении «лотмановской» семиотике).

Таким образом, категория «сигнал» у Кнорозова (в его индивидуальных философских работах и в этносемиотической программе) коррелируется с аналитической философией языка, в частности, с концепцией перформативного высказывания.

Другой важнейшей семиотической категорией является «знак». Согласно Кнорозову, знак – это фиксированная зрительная сигнализация, т.е. сигнал, который передан в той или иной визуальной форме. Соответственно, Кнорозов выделяет три базовых формы знака:

1. Предметное письмо. Это «перемещение или сочетание каких-либо предметов без изменения их внешнего вида»¹¹. Предметное письмо является наиболее простой и архаической формой фиксированной сигнализации. Данная форма особенно удобна для описания движения объекта, расстановки предметов

(субъектов) или для фиксации произошедших внешних изменений.

2. Графика. «Изменение поверхности с помощью механической или химической обработки»¹². Это различные виды и способы вырезания, начертания, краски и т.д. Сюда мы относим рисунок, а в дальнейшем, при эволюции данной категории знака – пиктографию, иероглифику, буквенную запись.
3. Пластика, скульптура. «Трехмерное изображение предметов»¹³. Наиболее древние проявления трехмерного знака можно обнаружить в тотемизме, в создании скульптуры для религиозно-ритуальной цели. О тотемизме, как наиболее раннем проявлении религии, писали многие исследователи. Примечательно, что большое внимание тотемизму уделял С.А. Токарев, причем он рассматривал тотемизм как форму коммуникации группы людей (с учетом кровнородственных связей)¹⁴. О смысловой составляющей «трехмерного знака» – тотема также много писал известный этнограф А.М. Золотарев: «тотемический предок есть персонификация, впрочем, никогда не принимающая строгой персональной формы, коллектива в зверино-мифологическом образе»¹⁵. Соответственно, можно с уверенностью говорить о том, что понимание категории «знака» в рамках этносемиотики сложилось благодаря и на основе этнографических исследований.

Наиболее близкое понимание этой семиотической категории (согласно этносемиотике Токарева и Кнорозова) мы можем найти у польского философа религии, теолога Яна Анджея Клочковского. Клочковский пишет:

оба они [знак и символ] появляются в ситуации, которую исследователи иногда называют «знаковая ситуация», где предмет, к которому

12 *Ibidem.*

13 *Ibidem.*

14 С.А. Токарев, *Ранние формы религии*, Москва 1990, с. 51–83.

15 А.М. Золотарев, *Пережитки тотемизма у народов Сибири*, Ленинград 1934, с. 6.

¹⁶ J.A. Kłoczkowski, *Między samotnością a wspólnotą. Wstęp do filozofii religii*, Tarnów 2004, с. 125.

¹⁷ *Ibidem*, с. 126.

хотим обратиться, не присутствует, не существует в поле перцепции. [...] и знак, и символ различным образом отсылают нас к действительности, которую они означают. Знак осуществляет это на условиях конвенции – мы договорились о том, чтобы красный цвет означал команду «Стоп!», в то время как зеленый означал разрешение на продолжение дороги¹⁶.

Феномен «знака» трактуется Ключковским в инструментальном смысле, как отдельная деталь, частица, позволяющая нам адекватно принимать внешние сигналы: «познавательная роль знака – это плитка, продолжительность ее очень мала»¹⁷. Именно такая интерпретация понятия «знак» представляется наиболее близкой к концепции Кнорозова. Данный подход, четко разделяющий понятия «знак» и «символ» при понимании «знака» как инструмента коммуникативного акта (на условиях договоренностей), представляется нам очень созвучным теории сигнализации и коммуникации. Более того, иллюстрация Я. Ключковского позволяет понять, что семиотические и теоретико-лингвистические компоненты непосредственно связаны с философией религии и являются ее неотъемлемой частью.

Последняя в нашем списке и наиболее сложная в определении семиотическая категория – «символ». Именно благодаря символу и возможен переход от философии языка к философии религии, что было обозначено в названии данной статьи. В философских, и в гуманитарных исследованиях в целом, существует огромное количество определений понятия «символ» и символического пространства, природы и сути символа в разных контекстах. Однако наша задача состоит вовсе не в том, чтобы перечислить их все или наиболее известные (тем более, это крайне трудоемкая работа), а в том, чтобы дать определение

«символа» с точки зрения этносемиотики (а в данном случае – Кнорозова) и показать связь этого определения с общей философской традицией.

Согласно Кнорозову, важно понимание «символа» как коммуникационного элемента какой-либо культуры; в этом смысле у «символа» остается такая же мнемоническая роль, как и у «знака», однако с той существенной разницей, что «символ» по своей природе многозначен, имеет целый комплекс прочтений, воздействий и способов / уровней восприятия. Это общая характеристика символического. В более практическом и прикладном смысле «символ» по Кнорозову – это «этнокультурный след», т.е. некий овеществленный мыслительный конструкт, который характерен для определенной культуры и служит для поддержания связей внутри «системы», коллектива (например, с помощью отсылок к общему прошлому или к единству практикующегося религиозного культа). Символ сам по себе не существует вне культуры и без носителей этой культуры теряет всякий смысл и содержание. Концепция «этнокультурного следа» впоследствии стала важным механизмом для этносемиотического проекта и была позже проработана другими исследователями.

Символ как коммуникационный элемент скрепляет локальную культуру и позволяет общаться на более глубоком, глубинном уровне – апеллируя к религиозному опыту авторитетов или же к собственному мистическому опыту, который неразрывно связан с локальной культурой. При таком понимании категории «символа» близкой является трактовка и иллюстрация этого явления философом М.К. Мамардашвили, также представителем русской философии позднего периода. Он показывает сущность «символа» на двух ключевых и ярких примерах: на фигуре Христа (как Сына Божия) для всей христианской культуры и на понимании полиса как способа жизни для классической греческой культуры. «Символ»,

18 М. Мамардашвили, *Лекции по античной философии*, Санкт-Петербург 2012, с. 146.

19 *Ibidem*.

по Мамардашвили, это «...какой-то очаг исторической конструкции человеческого существа и человеческих связей: чтобы такие конструктивные вещи случались в жизни, должна быть соотнесенность с каким-то символом, или символическим телом»¹⁸. Говоря о коммуникативной функции «символа» Мамардашвили пишет: «и вот те связи между людьми, которые возникают в соотнесенности каждого из них с этим символом и потом через него друг с другом, есть та особая социальная общность, которая природой и стихийным историческим процессом не рождается»¹⁹. Соответственно, помимо мнемонической функции, для символа является характерной и важной именно функция коммуникативная. Благодаря обращению к «символу» (или «символическому телу» языком Мамардашвили) связи внутри «системы» (человеческого коллектива) приобретают определенную форму и структуру отношений.

Таким образом, рассмотрев три базовых семиотических категории – «сигнал», «знак», «символ» – можно сделать следующие выводы. Во-первых, в этносемиотическом проекте Токарева и Кнорозова существует четкое разделение этих понятий, но вместе с тем видна непосредственная, неразрывная связь между ними. Во-вторых, несмотря на аутентичный характер возникновения рассматриваемой нами философской традиции, можно проследить связи с представителями иных философских школ и направлений. В-третьих, именно категория «символ» служит живым мостом между областью философии языка и философии религии. И конкретно механизмам этой связи посвящен следующий раздел данной статьи.

От ландшафта и языка к философии религии

Как было обозначено ранее, в этносемиотическом проекте Токарев делал акцент на географическое,

ландшафтное пространство, Кнорозов же – на пространство языка. Однако эту мысль не стоит сводить к прямому упрощению: эти два пространства служат механизмами для восприятия, аккумуляции и передачи религиозного знания. Именно на этом постулате базируется философия религии в рамках этносемиотики Токарева-Кнорозова.

Конститутивной для этой темы является публикация Токарева «О культе гор и его месте в истории религии» (изначально опубликованная в «Советской этнографии», № 3, 1982 г., и впоследствии вошедшая в системную работу «Ранние формы религии»). Как пишет С.А. Токарев:

Содержанием религиозных верований обычно считают объект поклонения. Соответственно этому нередко классифицируются и сами религиозные верования: культ неба, культ солнца, культ бога грозы, культ животных (например, культ коня, быка, орла, змеи, жука-скарабея и др.), культ растений (дуба, березы, лотоса и др.), шире – культ стихий, культ природы, культ Олимпийских богов, культ единого бога... Из совокупности таких отдельных «культов» складывается, по мнению некоторых, вся история религии.

В этом есть свой смысл, если только не упрощать действительной картины. Перечисленные выше и весьма многие аналогичные «культы» существовали и существуют в истории религий народов мира. Но за каждым из них стоит на самом деле проблема, порой сложная. В сущности говоря, сказать «культ солнца» или «культ огня», «культ дерева» и т.п. – значит еще ничего не сказать. В действительности, каждый такой «культ» есть обобщение сложного и разнообразного

20 С.А. Токарев, *op.cit.*, с. 602.

21 *Ibidem*, с. 603.

22 *Ibidem*.

23 *Ibidem*, с. 604.

ряда явлений, притом зачастую даже разного происхождения²⁰.

В качестве анализируемого им примера, Токарев выбирает т.н. «культ гор». Удобство такого выбора заключается в прямой привязке к географии и физической внешней реальности. Классифицируя основные типы / формы культов гор, Токарев дает пять основных разновидностей:

1. Гора как опасность. «Дикая природа северных гор, грозящая человеку вполне реальной гибелью, не могла не поразить его воображение. Отсюда мифологические образы злых горных духов»²¹.
2. Духи горных перевалов – «суеверное воображение человека рисовало себе некоего духа-хозяина перевала, от милости и немилости которого зависит, будет ли безопасен и удачен путь через перевал»²². В этом случае, как правило, возникает более сложный пантеон божеств и более искусная ритуальная практика.
3. Горы как промысловые уголья. Здесь Токарев использует конкретные примеры жителей Алтая, подчеркивая интересную особенность: «горные промыслища представлялись живыми существами – священными покровителями промысла. Все они имели свои имена; эти имена означали и самую гору, и пребывающего в ней духа»²³. Именно эта форма культа гор является наиболее универсальной и для других локальных культур.
4. Гора как источник урожая и жизни. В этом случае Токарев ссылается на немецкого историка религии Отто Керна. «Типичный пример – культ горы Олимп в Древней Греции. Земледельцы Фессалии, самой плодородной и богатой части Эллады, со страхом и надеждой поглядывали на внушительный горный массив Олимпа, нависающий над равниной с севера и постоянно

покрытый снеговой шапкой: оттуда шли к крестьянам Фессалии грозовые тучи, несущие благодатный дождь»²⁴. При этом центральный культ гор эволюционирует в более системный и широкий пантеон божеств.

²⁴ *Ibidem*, с. 605.

²⁵ *Ibidem*, с. 606.

5. Гора как сокровищница и дарительница. Эта форма культа образовывается только в непосредственной близости к концентрированным залежам природных ископаемых. С одной стороны, подчеркивается «милость» мифологических существ горы, с другой стороны – ненадежность и «капризность» духов. Данный культ трансформируется на множество ритуальных практик и фольклорных форм:

Очень своеобразны фольклорные образы, созданные фантазией горняцкого населения Западной Европы, например, образы «гномов». Гномы – маленькие человечки, старички, хранители и добытчики рудных сокровищ, золота, драгоценных камней. В отличие от злобных троллей, гномы не враждебны людям, не грозят им бедой, но ревниво хранят свои сокровища. У чехов и словаков есть фантастический образ «Перкмана» (от нем. *Bergmann* – «горный человек»); у поляков – «Скарбник» (от слова *skarb* – клад, сокровище)²⁵.

6. Наконец, это культ огнедышащей горы. Здесь налицо прямая связь с вулканическими явлениями. «Разница с вышеописанными мифологическими образами здесь лишь та, что злые тролли, добродушные гномы, духи горных перевалов и др. – все это, так сказать, постоянно действующие фантастические образы, и в них отражается как бы повседневная зависимость человека от стихийных сил»²⁶. Однако прямая угроза горной стихии накладывает свой отпечаток: сами религиозные

26 *Ibidem.*

27 *Ibidem*, с. 607.

28 Ю.В. Кнорозов, *Мазар Шамун-наби (Некоторые пережитки домусульманских верований у народов Хорезмского оазиса)*, «Советская Этнография», 2 (1949), с. 86–97.

образы горы становятся более динамичными, более коварными и яркими. Отсюда же и огромная палитра самых разнообразных представлений о духовной сущности гор и ритуальных практик. Однако не стоит сводить концепцию Токарева к прямому географическому детерминизму в области появления и формирования культов. В той же своей работе он пишет о «почитании высот» в Ветхом Завете следующее:

Для евреев и их соседей это была, видимо, заурядная и привычная форма культа. Что это были за «высоты»? только ли места совершения обрядов, принесения жертв тем или иным божествам? или предполагаемые местопребывания этих божеств? или эти «высоты» были сами по себе предметами почитания? Из многочисленных текстов Библии, особенно в исторических ее книгах, видно, что «высоты» были чаще связаны с местными божествами – Астартой, Ваалом и др. Некоторые из еврейских царей, ревнители почитания Яхве, запрещали совершать обряды на высотах, «отменяли» их; другие их, напротив, восстанавливали. В этом проявлялась борьба соперничавших культов²⁷.

Присутствует образ гор и вершин и в Новом Завете. И, конечно же, здесь уже не может идти речь о примитивных формах мифологического мышления, о локальных религиозных практиках. Разумеется, всё гораздо сложнее. На примере вышеприведенной цитаты можно перейти к связи двух механизмов передачи религиозного знания – ландшафтного и языкового пространств.

Г.Г. Ершова, ученица Ю.В. Кнорозова, пишет следующее наблюдение, касающееся известной работы²⁸ своего наставника:

Анализируются все элементы ритуала – местность и место проведения, внешний вид и состояние участников, действия (предварительное скатывание с холмов, кружение и т.д.), особый способ движений и дыхания, тональность звуков, воздействие этих приемов на состояние зрителей, а также собственные ощущения наблюдателя.

Невербальная коммуникация всегда оставалась одной из центральных тем исследований Кнорозова²⁹.

Кнорозов акцентирует внимание именно на коммуникативном, языковом уровне религиозной практики. Так как понятие «язык» он принимает в широком философском смысле (в рамках теории сигнализации и коммуникации), а не в сугубо лингвистическом, языковое пространство становится основной формой религиозного общения. Языковое пространство не оторвано от окружающей действительности (ландшафтного пространства), но именно на его уровне возможна передача религиозного знания. В таком случае и философия религии существует в языке, происходит от языка и аккумулируется в языке. Каким образом?

Ю.В. Кнорозов особенно выделял специфическую функцию языка – fasciniрующую. Концепция языковой fascинации важна для всех теоретических рассуждений исследователя и требует отдельного рассмотрения в качестве новаторского метода, позволяющего анализировать человеческую культуру в широком смысле: произведения искусства, социальное взаимодействие, инструменты политического влияния. Однако мы не будем на этом останавливаться, нам необходимо дать только общее определение языковой fascинации. Fascинация – это такое свойство сигнального ряда, когда ритмически повторяющиеся раздражители-сигналы затормаживают

29 Г.Г. Ершова, *Теоретическое наследие Ю.В. Кнорозова: к 70-летию первой научной публикации*, «Известия Российской Академии Наук. Серия Литературы и Языка» 77/6 (2018), с. 60.

³⁰ А.Н. Колмогоров, *Автоматы и жизнь* [в:] *Возможное и невозможное в кибернетике*, А. Берг, Э. Кольман (ред.), Москва 1963, с. 10–29.

³¹ Р. Отто, *Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным*, Санкт-Петербург 2008.

аналитические способности и вводят принимающего в состояние некоего удовольствия, наслаждения. Для принимающего сигналы становится неважной информационная компонента сигнального ряда, а только его ритмическое («фасцинирующее») свойство. На понимание Кнорозовым теории ритмики оказал существенное влияние известный математик А.Н. Колмогоров³⁰. Языковая фасцинация передает не только информационную компоненту (она также содержится), но и экстатические, мистические переживания.

И здесь нам на помощь приходит мысль автора, совершенно неочевидного для нашей темы и рассматриваемой философской традиции – М. Хайдеггера, цитата которого взята нами в качестве эпиграфа неслучайно. По Хайдеггеру, язык является домом бытия. Эта красивая метафора, безусловно, напрямую не связана с русской философией позднего периода и, тем более, с этносемиотическим проектом Токарева и Кнорозова. Однако она позволяет проиллюстрировать главную, ведущую мысль данного варианта философии религии. Наше религиозное восприятие (как в области какой-либо религиозной традиции, так и наш личный опыт) неразрывно связано с объективной реальностью, ландшафтным пространством. Особые места, например, уже упоминаемые нами горы и высоты, служат поводом для усиления и концентрации особых переживаний (то, что немецкий феноменолог и религиовед Р. Отто называл «нуминозным»³¹). Конечно же, горы – это только частный и наиболее удобный, в нашем случае, пример. Другими же примерами могут быть восприятие морского пространства и морской стихии в целом, особое состояние при лицезрении широкого пространства степной равнины или т.н. «священные роции» и зияющие бездны.

Но как мы можем сохранить, а тем более, передать такого рода состояния? Путем погружения вещей

в язык. В данном случае «вещами» являются целые ландшафтные картины и географические объекты, которые инициируют мистические состояния. А также те географические объекты, которые сами являются местом для ритуальных практик или же непосредственно предметом поклонения. Таким образом, «вещи» перестают быть вещами, они становятся символами. Именно семиотическая и языковая категория «символ» позволяет процесс концентрации и передачи религиозного опыта.

С одной стороны, мы имеем объекты физической реальности (например, ветхозаветное «почитание высот» и непосредственно сами «высоты»), к которым может обратиться непосредственно каждый человек. С другой стороны, мы имеем особую символическую наполненность этого объекта в рамках локального культа или религиозной традиции. За счет неразрывного единства этих механизмов происходит живой процесс религиозной коммуникации, который включает множество элементов. Во-первых, аккумуляцию мистического опыта и само формирование культа / традиции. Во-вторых, передачу мистических ощущений с прямой отсылкой на объект. Через это представляется возможным передача устоявшихся, авторитетных форм опыта, принятых в рамках традиции. В-третьих, к авторитетным и принятым нормам добавляется личностный, персональный и уникальный опыт мистических переживаний (который, если он согласуется с культом / традицией, принимается; либо же не принимается и табуируется, если идет вразрез, нарушает слаженную коммуникацию).

Соответственно, религиозная коммуникация представляет собой особый, уникальный тип коммуникации, который не сводится к семиотической цепочке «сигнал – коммуникация – действие»³², применяемой Ю.В. Кнорозовым для прямых форм взаимодействия. Этот тип коммуникации не является

33 C. Allan, *The Use of Chiasmus by the Ancient K'iche' Maya* [в:] *Parallel Worlds. Genre, Discourse, and Poetics in Contemporary, Colonial, and Classic Maya Literature*, K.M. Hull, M.D. Carrasco (ред.), Denver 2012, с. 311–338.

только отвлеченной и мифологизированной конструкцией, которую можно свести к плоскому и абсолютно поверхностному пониманию религии как формы суеверия и страхов перед силами стихий. Напротив, он является наиболее сложной и насыщенной, не прямой формой коммуникации и передачи знаний. Коммуникации, непосредственно связанной с одной стороны – с объективной реальностью, с другой – с целым культурным пластом какой-либо общности людей и, более того, с уникальным и личным опытом отдельного человека, с его собственным пространством смыслов и переживаний.

Касательно развитых форм религиозной коммуникации (и, соответственно, культов / традиций) необходимо отметить следующее. Языковая фиксация этого типа коммуникации возможна благодаря поэзии, поэтическому языку. Именно поэзия является основной формой фиксации и передачи религиозного мироощущения. Тут уместно вспомнить и о индуистских поэтических писаниях (шрути и смрити), и о античных дельфийских гимнах, и о множестве эпосов локальных культов (например, эпос о Ен у коми-зырян), и, конечно, о Псалтири, о псалмах Царя Давида. Примечателен тот факт, что поэтической фигурой для кодификации религиозной поэзии в разных традициях часто служил хиазм. Это характерно и для псалмов Давида, и для далекой от нас культуры текстов майя³³.

«Вещи» (т.е. некие элементы физической реальности, наделенные сакральным смыслом или связанные в восприятии человека с мистическим опытом) через категорию «символа», не минуя, конечно, и других семиотических категорий, погружаются в языковое пространство. И уже в самом языковом пространстве они преображаются, различными способами моделируются в поэтической форме. Поэзия сама по себе является формой коммуникации, позволяющей максимально пластично и динамично

передавать смыслы. И, конечно, язык поэзии – не-прямая форма, которая способна включать и сохранять различные опыты и переживания. В отличие, например, от языка философии, язык поэзии более открыт и пластичен, что позволяет ему быть основным механизмом, способом для религиозной коммуникации. Таким образом возможна фиксация и передача в языковом пространстве такого крайне сложного и многоуровневого феномена как религиозная коммуникация. Именно благодаря поэзии (которая, в свою очередь, обладает ключевым для языка свойством – fascinaцией, по Кнорозову) возможно гармоническое соединение двух основных механизмов религиозной коммуникации – ландшафтного и языкового пространств.

Заключение

Философия религии, исходящая и содержащаяся в этносемиотическом проекте Токарева и Кнорозова, представляет собой явление аутентичное и самобытное. Её главная особенность заключается в изначальной междисциплинарности подхода – это заметно и на уровне теоретических построений, которые мы попытались описать выше, и в самих исследователях. И С.А. Токарев, и Ю.В. Кнорозов в своих исследованиях задействовали теоретический и практический материал из различных дисциплин: археологии, этнографии, теоретической лингвистики, теории дешифровки. Однако, несмотря на столь широкий спектр, нетрудно заметить четкую методологическую позицию обоих исследователей (это наиболее проявилось в теоретическом противоборстве с представителями московско-тартуской семиотической школы). Багаж конкретных знаний из гуманитарных дисциплин при методологической строгости подхода породил нетривиальные философские построения. При этом необходимо учитывать исторические

условия формирования и существования русской философии позднего периода – традиции, которая, к сожалению, изучена крайне слабо и не системно, однако она может предложить новаторские методы в области исследования мысли и культуры.

Философия религии Токарева-Кнорозова является своеобразной вехой в истории русской мысли, показывает сложность ее путей, частый поиск новых исследовательских горизонтов. На наш взгляд, история русской мысли позднего периода крайне нуждается в изучении и деконструкции от наносных и искусственных мифов и штампов, которые были привнесены политической историей XX века. Более того, её изучение важно не только с точки зрения истории философии, но и для обогащения гуманитарного знания в перспективе междисциплинарного подхода.

BIBLIOGRAFIYA

- Allan C., *The Use of Chiasmus by the Ancient K'iche' Maya* [v:] *Parallel Worlds. Genre, Discourse, and Poetics in Contemporary, Colonial, and Classic Maya Literature*, K.M. Hull, M.D. Carrasco (ред.), Denver 2012, c. 311–338.
- Kłoczkowski J.A., *Między samotnością a wspólnotą. Wstęp do filozofii religii*, Tarnów 2004.
- Knorozov YU.V., *K voprosu o klassifikatsii signalizatsii* [v:] *idem, Izbrannyye trudy*, Sankt-Peterburg 2018, c. 28–38.
- Knorozov YU.V., *Mazar Shamun-nabi (Nekotoryye perezhitki domusul'manskikh verovaniy u narodov Khorezmskogo oazisa)*, «Sovetskaya Etnografiya», 2 (1949), c. 86–97.
- Knorozov YU.V., *Osobennosti detskikh izobrazheniy* [v:] *idem, Izbrannyye trudy*, Sankt-Peterburg 2018, c. 47–53.
- Kolmogorov A.N., *Avtomaty i zhizn'* [v:] *Vozmozhnoye i nevozmozhnoye v kibernetike*, A. Berg, E. Kol'man (ред.), Moskva 1963, c. 10–29.
- Lotman YU.M., «Dogovor» i «vruchenije sebya» kak arkhетipicheskiye modeli kul'tury [v:] *idem, Izbrannyye stat'i v trekh tomakh*, t. 3: *Stat'i po istorii russkoy literatury. Teoriya i semiotika drugikh iskusstv. Mekhanizmy kul'tury. Melkiye zametki*, Tallinn 1993, c. 345–355.
- Lotman YU.M., *Kul'tura i vzryv*, Moskva 1992.
- Lotman YU.M., *Simvol v sisteme kul'tury* [v:] *idem, Izbrannyye stat'i v trekh tomakh*, t. 1: *Stat'i po semiotike i tipologii kul'tury*, Tallinn 1992, c. 191–199.
- Mamardashvili M., *Lektsii po antichnoy filosofii*, Sankt-Peterburg 2012.
- Mamardashvili M., *Mesto filosofii v sovetskoy sisteme. Interv'yu Meraba Mamardashvili* [v:] *Fond Meraba Mamardashvili*, <https://mamardashvili.com/ru/merab-mamardashvili/avtobiograficheskoe/mysl-pod-zapretom.-mesto-filosofii-v-sovetskoj-sisteme1> [dostup: 12.03.2012].
- Ostin D., *Slovo kak deystviye* [v:] *Novoye v zarubezhnoy lingvistike. Sbornik statey*, t. 17: *Teoriya rechevykh aktov*, V.YU. Gorodetskiy (ред.), Moskva 1986, c. 22–129.
- Otto R., *Svyashchennoye. Ob irratsional'nom v ideye bozhestvennogo i yego sootnoshenii s ratsional'nym*, Sankt-Peterburg 2008.
- Smit D.E., *Transtsedental'nyy idealizm i analiticheskaya filosofiya yazyka s tochek zreniya sovetskoy filosofii stalinskogo vremeni i sovremenno-go amerikanskogo pragmatizma*, «Kantovskiy Sbornik», 1/22 (2001), c. 126–137.
- Tokarev S.A., *Ranniye formy religii*, Moskva 1990.

Yershova G.G., *Teoreticheskoye naslediyе YU.V. Knorozova: k 70-letiyu
pervoy nauchnoy publikatsii*, «Izvestiya Rossiyskoy Akademii Nauk.
Seriya Literatury i Yazyka», 77/6 (2018), s. 60–68.
Zolotarev A.M., *Perezhitki totemizma u narodov Sibiri*, Leningrad 1934.
