УДК 130.123:264-73

DOI: 10.26456/vtphilos/2025.1.160

Семиотическая прагматика «новой обрядности»

В.Ю. Лебедев*, А.М. Прилуцкий[1]**

* ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь
** ФГБОУ ВО «Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена», г. С.- Петербург

Рассматривается семиотическая специфика обрядов советского времени, которые целенаправленно разрабатывались и насаждались в качестве альтернативы старой обрядности, пронизанной религиозным символизмом. В статье на основе оригинальных источников анализируются цели и задачи, которые ставили разработчики новой обрядности, разбирается семиотическая специфика и восприятие обществом новых обрядов. Авторы доказывают, что основная конкуренция между новой и старой обрядностью происходила на эстетическом уровне, поскольку язык обряда не является подходящим инструментом для трансляции идеологем. Также в статье рассматриваются причины деидеологизации новой обрядности в пространстве советской культуры повседневности.

Ключевые слова: *семиотика обряда, советская обрядность, формирование обрядов, безрелигиозная обрядность, некрополистика.*

Начиная со второй половины 50-гг XX в. в Советском Союзе начинается активная выработка и внедрение в культуру повседневности «новой обрядности», «социалистической и материалистической по своему идейному содержанию» [10, с. 5]. Разработчики новой обрядности отмечали, что сама постановка вопроса о необходимости «новых обрядов семейно-индивидуального быта» вызвала возражения советских «публицистов и теоретиков», некоторые из которых возражали против принципа безрелигиозной обрядности полагая, что «выдумывание новых обрядов представляет собой… капитуляцию перед старым дореволюционным бытом, насыщенным религиозной идеологией и религиозно-магическими обрядами» [10, с. 7]. В принципе, они были правы, поскольку обрядовая семиосфера в силу интертекстуальности образующих ее ритуалогем способна противостоять идеологическим трансформациям, а сакральное ядро обрядового дискурса способно развивать заложенные смыслы и порождать религиозные ассоциации в любом идеологическом контексте. Подобно тому, как уничтожение текстов оказывается не более, чем знаковым приемом, порождающим множество новых текстов [2, с. 50], вытеснение религиозных смыслов из обрядовой семиосферы становится источником новых религиозных и квази-религиозных мифологем. Капитуляция происходит если и не перед религией, то перед принципами семиотики. Вопреки утвер-

[1] Исследование выполнено за счет внутреннего гранта РГПУ им. А. И. Герцена 85 ВГ.

© Лебедев В.Ю., Прилуцкий А.М., 2025

ждениям об «атеистической функции» новой обрядности [9, с. 33], на практике насаждаемые новые обряды часто провоцировали сравнение с традиционными, причем именно на эстетическом и уровне, и сравнение это было не в пользу новых обрядов: венчание в храме всегда было эстетически предпочтительным казенному ритуалу в ЗАГСе, даже если реципиент не обладал минимальными знаниями, необходимыми для понимания литургического символизма. Прочтение обрядовой семиотики часто осуществлялось по паттерну «народной этимологии», но это не влияло на популярность соответствующих обрядов в принципе.

Поэтому «в Советском Союзе борьба с религией, (скажем от себя – в том числе и на обрядовом уровне) как кажется, только способствовала укоренению и межпоколенческому воспроизводству “суеверий”» [11, с. 103]. Кроме того, советскими идеологами высказывались опасения, что включение в активно формируемую советскую обрядность компонентов, обусловленных спецификой национальных культур народов СССР будет способствовать росту национализма и сепаратизма. В связи с этим было заявлено о «единстве национального и интернационального в новой советской обрядности» [10, с. 39–56] с акцентом на интернациональное. К середине-концу 80-гг XX в. споры о возможности и полезности «безрелигиозной обрядности» в основном были разрешены, при этом победила точка зрения, согласно которой «традиции и обычаи, символы и мемориалы, праздники и обряды – все это существенные и необходимые компоненты социалистического образа жизни» [7, с. 3]. К тому же длительность культурной памяти в разных регионах была различной: например, в балтийском регионе память о литургике западного типа была очень свежа, а значит, обладала большей притягательностью. Отметим, что подобное решение идеологического спора о допустимости «новой обрядности» соответствовало взятому курсу на формирование в соответствии с идеологическими постулатами гражданской религии: «Празднично-зрелищная форма культуры удовлетворяет потребности людей в массовом общении и совместном переживании переломных моментов истории Отечества» [7, с. 3]. В связи с этим, «публицисты и теоретики» обратили внимание на символический характер обряда, рассчитывая использовать обрядовую семиотику в пропагандистских целях, основу ритуалистики социалистического общества должны были составить «обрядность и символика, рожденные в ходе долгих и трудных десятилетий классовой революционной борьбы пролетариата: Красное знамя, красная гвоздика, побратавшиеся серп и молот, массовая демонстрация, митинг, сходка, траурное похоронное шествие, клятва у гроба павшего товарища, передача преемнику его боевого оружия, революционные песни, первомайский праздник…» [4, с. 9].

Также предполагалось, что пропагандистский эффект новой обрядности будет усилен ее воспитательным потенциалом. Разработчики новой обрядности делали акцент на то, что «своеобразие обрядности как средства воспитания проявляется в том, что она оказывает воздействие на сознание человека как в рациональной, так и эмоциональной форме. Это единство рацио-

нального и эмоционального воздействия обрядов на человека позволяет эффективно использовать такое мощное воспитательное средство как общественное мнение» [3, с. 1–2]. При этом анализ содержания советской культуры повседневности позволяет сделать вывод о том, что одновременно с формированием нового обрядового дискурса происходила его десемантизация: ритуал все чаще и все больше воспринимался преимущественно на эстетическом уровне (или даже просто предписательном), тогда как его идеологическое содержание оказывалось для большинства непонятным и невостребованным. Тесная связь лиминальных форм ритуала с фольклорным действием переносило на новые обряды специфические качества герменевтической ситуации фольклорного действия, которое может использоваться для трансляции этических норм, но не идеологем. Именно поэтому оказалось непродуктивным использование фольклорных жанров в целях пропаганды, а различные былины и плачи, в которых восхвалялись Ленин, Киров, Крупская, Чкалов и др., «порожденные творческим союзом фольклористов со сказителями» [1, с. 100] как инструмент пропаганды оказались малоэффективными и вскоре были забыты. Идеологема, представленная на языке фольклорной семиотики, очень быстро становится непонятной участниками соответствующей коммуникации: для трансляции идеологических установок требуется другой язык.

При этом уже в то время многие видели, что формируемая «новая обрядность», в отличие от обрядности традиционной, на замену которой она и готовилась, не является жизнеспособной, был сделан в принципе совершенно оправданный вывод о том, что «успех каждого нового праздника или обряда во многом зависит от того, какое внимание к ним проявляют партийные, профсоюзные, комсомольские организации, какое место эти мероприятия занимают в деятельности Домов культуры и клубов, как они планируются, организуются и проводятся» [6, с. 24]. Разумеется, «свободная конкуренция «новой» и «старой» обрядности «теоретиками» не планировалась: новая обрядность насаждалась, хотя и часто в нелепых и неуклюжих формах мощью государственного аппарата, тогда как старая клеймилась как основанная на церковных суевериях и предрассудках, жестко ограничивалась при помощи законодательства о религиозных культах. Фактически, борьба с религией в данном случае приводила к тому, что в пространстве идеологии искусственно формировались конкурентные отношения между традиционной, пронизанной религиозными идеями обрядностью, и обрядностью квазирелигиозной, в которой религиозные смыслы были заменены идеологемам формируемой материалистической гражданской религии. Конкуренция идеологий проецировалась в дискурсивную среду, соответственно выбор того или иного обряда часто трактовался если не как «идеологический», то как «мировоззренческий». Нечуткость коммуникантов к идеологическим смыслам, транслируемым обрядовым действием, роли не играла: для идеодискурса было важнее не то, как обряд воспринимался участниками, но то, как он воспринимался идеологическими работниками, способными при необходимости идеологизировать любой нарратив и дискурс. В итоге сфор-

мировалась своеобразная ситуация: идеологизированная герменевтика продуцировала смыслы, которые существовали независимо от реальной повседневной герменевтической ситуации, которой наблюдалось сложное взаимодействие, а не бинарная оппозиция новых и старых обрядов. С точки зрения семиотики культуры повседневности, конкуренция выстраивалась на гиперкатегориальном уровне значений.

Этапы десемиотизации и деидеологизации новой обрядности можно проследить, сравнивая восприятие церковного и гражданского брака в послереволюционной России. Так, например, в популярном восприятии советского времени (послевоенный период), участие в обряде церковного венчания в целом могло интерпретироваться в качестве расплывчатой декларации религиозности с умеренными коннотациями оппозиционности или без них, могло – как дань уважения религиозных родственников, или как реакция на суеверные страхи или как-то еще, но при этом категориальное значение ритуалогем часто не воспринималось в связи с низким уровнем катехизации. Однако к середине 80–гг. XX на фоне увлечения советской интеллигенции коллекционированием икон и «предметов старины» произошла трансформация значения, которое стало превалирующе эстетическим, ведь и икона интересовала коллекционера преимущественно как редкая, эстетически ценная вещь, обладающая высокой коллекционной стоимостью. Поэтому и идеологическая реакция на подобное коллекционирование если не была положительной, то в любом случае нейтральной: соответствующие отделы в художественных музеях вполне «официально» легализировали такую практику. Равным образом гражданский брак: если в ранний период советской истории и мог символизировать на гипер-категориальном уровне свободу от религиозных предрассудков и преданность идеалам нового мира, то позднее в культуре повседневности деидеологизировался и трансформировался в юридически значимую формальность, облеченную в убогую эстетическую форму, но лишенную выраженного атеистического содержания. К тому же существовал и третий член оппозиции: брак как устойчивое сожительство (можно было добиться признания такого брака в суде, доказывая совместное ведение хозяйства и т. п.), почти выведенный из секуляризованной аксиологии, скорее терпимый, чем одобренный, и лишенный обрядового оформления. Такое понимание гражданского брака не противоречило участию в соответствующем церковном ритуале, поэтому конкурентное напряжение ослабевало, всецело переносилось в область эстетического. В условиях же, когда новая и старая обрядность стали конкурировать на эстетическом уровне проигрыш примитивной советской эстетики был предопределен.

Базовые принципы семиотической организации общества определяют то, что попытка выделить день, событие и т. п. среди иных, нейтральных, лучше и органичнее удается благодаря ритуалу. Отсюда распространение инициационных ритуалов (помимо торжественного оформления они дают эффект большей важности, а значит, серьезного и ответственного отношения): прием в пионеры, в учащиеся, посвящение в профессию. Ритуализиро-

ванный характер имели и встречи с ветеранами как акты передачи священного опыта и своего рода экзаменация на знание основных принципов. Мистической связи поколений служили и закладки капсул с посланиями. Ритуалы такого рода могли регулироваться централизованно (прием в пионеры), хотя ряд обрядовых семантем мог меняться, иные же не имели общих нормированных черт, в разных регионах, городах, организациях их создавали на свое усмотрение, варьирование не воспрещалось. Тем более в послевоенный период число имеющих хорошие знания религиозной ритуалистики (включая смысл) встречалась нечасто, что хоть как-то позволяло новой обрядности конкурировать со старой, точнее с примитивизированными представлениями о ней (например, наличие у священника некоего «кадила» порой знали из случайного наблюдения богослужебного действа, антирелигиозных карикатур и проч.). На присутствие мистики в новой реальности указывают и некоторые программные произведения искусства, где мистическое не удается полностью закрыть чистой эстетикой.

Воспитательный потенциал ритуала не ограничивался атеизацией. Еще одной задачей было формирование коллектива и соответствующего сознания. Борьба с индивидуализмом («индивидуйством») превратилась в аналог построения соборности в рамках религиозного взгляда на мир. Исследования в области коллективного поведения (В.М. Бехтерев) способствовали восприятию коллектива как некоего органического единства и его сакрализации. Над первичными коллективами надстраивались вторичные (партийные, профсоюзные организации, различные общества, советы и т. п.). Им же усваивалась и функция контроля над правильностью совершения ритуала. Ритуал был призван не только контролировать жизнь коллективов, но и участвовать в их сотворении. При этом членство в «новых коллективах» зачастую категорически исключало пребывание в «старых». Если чья-то религиозность в рабочем коллективе могла вызвать замечания и разъяснительные беседы, то посещение храма комсомольцем, не говоря уже о крещении исключалось или расценивалось как исключительное событие. Ритуалы оказывались несовместимыми так же, как несовместимы одновременно совершаемые ритуалы разных религий. Однако со стороны, например, Православной церкви отношение к передовой гражданской обрядности было своеобразным. Крещению это обычно не препятствовало, если пришедший декларировал религиозность. Количество «тайных двуобрядных» было подмечено, делались попытки вести с этим явлением борьбу, в частности, в 1980-х гг. в одной из центральных газет появилась статья «Никакие», посвященная как раз облику комсомольцев-тайных христиан. Впрочем, серьезного анализа она не содержала и лишь анализировала письма таких перешедших с презрительным обвинением их в трусости, единственно верным оказывалось признание в смене взглядов, иначе крестившиеся даже религиозными не могут быть названы, они никакие и занимают своего рода «лимб» в иерархии общества. Испытание в серьезности намерений при вступлении в некоторые коллективные общности порой менялось со временем. Если

строгость, которой было окружено вступление в партийные ряды, сохранялась, то в предперестроечный период прием в комсомол все чаще становился условным ритуалом, порой даже список вопросов и ответов на ритуальной церемонии был заранее известен. Смягчение ритуальных требований было вызвано тенденцией не оставить не вовлеченных в организацию молодых людей, а их наличие считать признаком слабой работы местной организации. Так что вне рядов комсомола оставались зачастую только члены очень религиозных семей, особенно «духовенства и сектантов». Коллектив подавался также как «большая семья», причем метафоричность постепенно утрачивалась, дрейфуя в сторону новой парэкклезиальности. Интересны позднейшие изменения этой «семейной» модели [2].

Отсюда понятна важность лиминальных обрядов. Отчасти новый ритуал лиминального типа сохранился до сих пор в виде выпускных (проникших даже в детские сады). Чествования пенсионеров не было широко распространено, да и центральная часть была нарративной – пожилые люди рассказывали, желали успехов (вариант благословения), предупреждали о важности сохранения чести – семиотическая яркость из-за этого уменьшалась. К этой же группе ритуалов можно отнести торжественные заседания парткомов, месткомов, товарищеских судов, выносящих суждение о поступках и моральном уровне. Помимо собственно необходимого очищения это были ритуализованные решения коллектива, игнорировать который уже не было возможно, т. к. от него зависели вполне реальные дела.

Самыми важными и ответственными оказывались мортальные ритуалы с погребением в семантическом и прагматическом их центре. Помимо собственно ритуалистики, пришлось столкнуться с очень устойчивым страхом смерти и тяжестью переживания утраты, легко доходившей до клинических депрессий. Призывы воспринимать смерть «легко и сознательно» [5], в духе раннего комсомольского движения (а значит, ввести в этот дискурс и собственную смерть), не обретали массового отклика, с частотным восприятием могилы близких как некоего симулякра ушедшего, с которым при посещении кладбища могут, например, вестись долгие беседы, тоже приходилось считаться. Отбросить всю «смертную память», как показал предвоенный период, оказалось невозможным, обрядовые паттерны изменяли в более традиционную сторону предлагаемые новые обряды, кладбище в который раз становилось для церкви второй линии обороны и пространством маргинализированного существования. Кресты, шестиконечные звезды и проч. появлялись на могилах даже тех, кто при жизни не отличался религиозностью. Здесь же выявлялась и религиозность, скрываемая при жизни. Огненное погребение, рассматривавшееся в значительной мере как путь формирования атеистического отношения к смерти, упорно обрастало элементами традиционными: урны хранились, выставлялись под стеклом, снабжались фотографиями, эпитафиальными комплексами, их навещали, оставляя цветы. Фактически, они стали миниатюрными могилками новой конструкции, а их создание – ритуалом гражданской религиозности. К тому же в городах с большим населением

и, соответственно, значительными кладбищенскими территориями возник и новый вид могил – для закапывания урн, т. е. компромисс между трупоположением и кремацией. Мысль о развеивании праха или захоронения его в анонимизированном виде не только не приживалась, но чаще всего воспринималась как кощунственная (влияние традиционного погребального паттерна, аналог с выбрасыванием тела) или просто неестественная и неприемлемая. Избрание кремации исходя из соображений стоимости, транспортных удобств (переполнение старых городских кладбищ порой оставляло кремацию как единственный путь избавиться от поездок на загородные некрополи) дополнительно нейтрализовало антирелигиозный эффект, сводя принятие решений о форме погребения к бытовым удобствам, которые, впрочем, не отвергались и на период бурной пропаганды кремации [8].

Перенос тела, обычно от дома до кладбища напоминал погребальные «стации», но часто минуя храм. Однако стирания ритуальных черт (помимо собственно маршрута) не происходило. Потребность в церковном участии в похоронах прекрасно сознавалась теоретиками атеизации, известны случаи совершения богослужений на кладбищах, а не только на квартире и/или в храме, что вызывало особые неудовольствия; жители ряда регионов, не успевшие отвыкнуть от церковного благословения всех сторон жизни, не мыслили похорон без священника (интересно, что совет не посещать часто кладбище и даже вообще забыть о месте погребения нам пришлось слышать от ряда крайних протестантов, допускавшийся максимум – раз в год выкрасить ограду, такое поведение – почти идеал последовательного атеиста, если речь не идет о могиле, имеющей особую значимость, обеспечивающую преемство социального опыта и дидактику). Все это ставило вопрос о создании новой обрядности хотя бы в качестве временной меры. Ей можно было усвоить и дидактическую функцию. В любом случае требовались тщательность, серьезность, глубина и знание вопроса, наскоки остались в прошлом.

Выделение ядра некрополя – почетной территории для соответствующих погребений сохранилось вполне, нередко для этого использовали уже сформированное ядро. Характерны названия, вроде «Коммунистической площадки». При этом в городской культуре повседневности формируются представления о «престижных» и «непрестижных» кладбищах. Это позволяет говорить о стихийном формировании в рамках «новой ритуальной культуры» особой сакральной географии, организованной по принципу аксиологической оппозиции центр-периферия. Старые городские кладбища, расположенные в относительной близости от городского центра, априорно считались «более престижными», похороны на них свидетельствовали об особом статусе умершего или его родственников. Лицам, не принадлежащим к элитам, добиться соответствующего разрешения было исключительно сложно или (и) дорого, кроме тех, кто располагал здесь родовыми захоронениями. Таковые, впрочем, приближались к квазиэлитам по семиотическим признакам: условный статус коренного жителя выделял их из массы людей, ставших горожанами в результате миграции сельского населения в города в новейшее время.

Удобства навещающих могилы играли важную, но не определяющую роль. Новые кладбища, расположенные, как правило, на городских окраинах, относились к периферии сакрального пространства новой обрядовой культуры. Перспектива погребения на престижном кладбище входило в стандартный набор негласных привилегий различных номенклатурных работников. Отчасти данная тенденция сохраняется и в настоящее время.

Следует отметить, что аксиологическая стратификация некрополей, существовавшая в дореволюционной России, была преимущественно ориентирована на сакрально-храмовую перспективу (феномены монастырских дворянских некрополей), при этом главным критерием выступала близость к храму, а не условному городскому центру. Т. е. места погребений, как правило, вписывались в существующий сакральный ландшафт, а не формировали его. Трактовка кладбища как священной/освященной земли претерпела изменения. Если изначально кладбище воспринималось как освященная земля в силу совершенного обряда освящения, то теперь кладбище становится священной землей как таковое, вне связи с храмом и соответствующей обрядностью. При этом в общественном восприятии кладбища формируется определенная амбивалентность: различные нарративы, в которых кладбища выступают как место действия демонических сил / вредоносных покойников из достаточно ограниченного узуса готической литературы активно проникают в городской фольклор. Возможно, одной из причин этого является слом традиционной модели организации сакрального пространства.

Можно констатировать, что новая обрядность в итоге продемонстрировала неспособность конкурировать с традиционной обрядностью, пронизанной религиозной семиотикой. Деидеологизация ритуального дискурса переносила конкурентные отношения в плоскость эстетики, а эстетическое превосходство старой обрядности над новой констатировали даже убежденные атеисты.

Список литературы

1. Иванова Т.Г. Плачи о Ленине в свете фольклорной традиции и советской идеологии // Вестник Санкт-Петербургского университета. История. 2006. № 1. С. 100-106.
2. «Мы – семья»? Нет, спасибо // [Электронный ресурс]. URL: https://dzen.ru/a/ZydTVXXxFX6xpDxv. (дата обращения: 20.12.2023).
3. Наши праздники. Советские, общегосударственные, трудовые, воинские, молодежные и семейно-бытовые праздники, обряды, ритуалы. М.: Политиздат, 1977. 168 с.
4. Праздники, обряды, традиции. М.: Изд-во Молодая гвардия, 1979. 159 с.
5. Романов П. Наш путь не был усыпан розами // [Электронный ресурс]. URL: http://krmajak.opochka.ru/content/nash-put-ne-byl-usypan-rozami. (дата обращения: 20.12.2023).
6. Руднев В.А. Советские праздники, обряды, ритуалы. Л.: Изд-во Лениздат, 1979. 206 с.

7. Советские традиции, праздники и обряды. Словарь-справочник. Киев: Политиздат Украины, 1988. 224 с.
8. Соколова А.И. Новому человеку — новая смерть? Похоронная культура раннего СССР. М.: Новое литературное обозрение, 2022. 456 с.
9. Социалистическая обрядность. Киев: Вища школа, 1985. 44 с.
10. Традиционные и новые обряды в быту народов СССР. М.: Наука, 1981. 183 с.
11. Христофорова О.Б. Колдуны и жертвы: Антропология колдовства в современной России. М.: Изд-во ОГИ, 2010. 431с.

Semiotic pragmatics of «New rites»

V.Y. Lebedev*, A.M. Prilutskij**

* Tver State University, Tver
** Herzen State Pedagogical University of Russia, St. Petersburg

The article examines the semiotic specificity of the rituals of the Soviet era, which were purposefully developed and implanted as an alternative to the old rituals, permeated with religious symbolism. The article analyzes, on the basis of original sources, the goals and objectives set by the developers of the new rituals, examines the semiotic specificity and perception of the new rituals by society. The authors prove that the main competition between the new and old rituals occurred at the aesthetic level, since the language of the ritual is not a suitable tool for transmitting ideologemes. The article also examines the reasons for the deideologization of the new rituals in the space of Soviet everyday culture.

Keywords: *semiotics of the rite, Soviet rite, formation of rites, irreligious rite, necropolitics.*

Acknowledgement. The research was supported by an internal grant of the Herzen State Pedagogical University of Russia 85 ВГ.

Об авторах:

ЛЕБЕДЕВ Владимир Юрьевич – доктор философских наук, профессор кафедры теологии Института педагогического образования, ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь. E-mail: Semion.religare@yandex.ru.

ПРИЛУЦКИЙ Александр Михайлович – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры социологии и религиоведения. ФГБОУ ВО «Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена», г. Санкт-Петербург. E-mail: Alpril@mail.ru

Authors information:

LEBEDEV Vladimir Yurievich – PhD, docent, Professor, Professor Department of theology, Institute of pedagogical education and social technologies, Tver State University, Tver. E-mail: semion.religare@yandex.ru.

PRILUTSKII Alexander Mikhailovich – PhD, Professor, Professor Department of sociology and religious studies, Herzen State Pedagogical University of Russia, St. Petersburg. E-mail: alpril@mail.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 19.02.2025.
Дата принятия рукописи в печать: 12.03.2025.