

А. М. Прилуцкий

МЕТАФОРИКА РЕЛИГИОЗНОГО РИТУАЛЬНОГО ДИСКУРСА

Язык религиозного ритуала насыщен метафорами, которые не только выступают в качестве поэтического тропа, украшающего речь, но и являются инструментом, формирующим семиогерменевтическое пространство ритуала, в котором совершается образная интерпретация онтологически значимых феноменов, их аксиологического статуса, взаимных отношений и т.д.¹ При помощи и в формате религиозного ритуала человек обретает возможность богообщения, обращения к Богу с молитвенными просьбами и получению от Него благодатного ответа. Важную роль выполняют метафоры ритуального религиозного дискурса в когнитивном процессе познания мира и его Творца².

Двойственная роль метафорики ритуального текста проявляется как в плане смыслопорождения, так и смысловосприятия (метафорическое обозначение смыслообразного единства: метафора — образ-смысл). Следствием этого является герменевтическая «сложность» восприятия языка религиозного ритуала, который всегда требует объяснения, а значение элементов которого зачастую подвержено дрейфу: как семиотически, так и семантически. Для изучения религии с этических позиций необходимо «выявить хотя бы в общих чертах ту онтологическую схему, которая стоит за ... представлением

¹ Clarahan M. A. *Mystagogy and Mystery // Worship*. 2009. Vol. 83. P. 509.

² Stefanowitsch A. *The function of metaphor: Developing a corpus-based perspective // International Journal of Corpus Linguistics*. 2005. Vol. 10. N 2. P. 161.

о том, каково подлинное и каково неподлинное бытие человека»³. Одной из задач религиозного ритуала является как раз претворение неподлинного бытия в подлинное путем как педагогического воздействия, так и преобразования человеческой природы силою благодати Божией, изменение всего мировосприятия, (которое в любом случае непосредственно связано с метафорическим мышлением) — иными словами, такая аксиологическая трансформация, «посредством которой впечатление из сферы обычного, повседневного и профанического повышается в ранг “священного”⁴. Эта двойственность прослеживается в языке ритуала, в котором исторический нарратив обретает педагогические и мистические коннотации. Моральные отношения между людьми и между Богом и человеком выстраиваются благодаря метафорам и из метафор⁵. Подобно тому, как «слова, построенные по логически продуманному плану», возникают позже лексем, созданных на основе «ассоциации образов и связанных с ними функций», способ представления религиозного знания, который мы условно определим как «метафорическое богословие», предшествует богословию логическому⁶. Поэтому образы Ветхого Завета предстают перед нами не просто как эпические и поэтические конструкции — они, прежде всего, несут теологическое содержание: на раннем этапе развития религиозной традиции метафорический дискурс выступает как теологический *par excellence*. Осознание этого (возможно, на уровне блестящей интуиции)

³ Гайденко В. П., Смирнов Г. А. Западноевропейская наука в средние века: Общие принципы и учение о движении. М., 1989. С. 94.

⁴ Кассирер Э. Сила метафоры // Теория метафоры: Сборник / Пер. с англ., фр., нем., исп., польск. яз; Вступ. ст. и сост. Н. Д. Арутюновой; Общ. ред. Н. Д. Арутюновой и М. А. Журиной. М., 1990. С. 36.

⁵ Collins E. F. Reflections on Ritual and on Theorizing about Ritual // Journal of Ritual Studies. 1998. Vol. 12. N 1. P. 5.

⁶ Марр Н. Я. Почему так трудно стать лингвистом-теоретиком // Марр Н. Я. Избранные работы: В 5 т. Т. 2: Основные вопросы языкознания. М.; Л., 1936. С. 418.

сформировало в средневековой герменевтике сложные механизмы раскрытия значения библейских образов на различных уровнях смысла⁷.

Поскольку герменевтически «ритуал является метафорическим действием», адекватное восприятие и интерпретация метафоры становится важным условием понимания, в том числе и сугубо религиозного значения ритуала⁸. Более того, вероятно, для обеспечения правильного понимания прагматического значения ритуальной коммуникации «метафорическое значение оказывается более важным, нежели буквальное»: по крайней мере, без него правильное понимание ритуала делается невозможным⁹.

Особенностью метафоры является ее способность выходить за границы рациональных установок мировосприятия, поскольку метафоризация предполагает отказ от строго рационального понимания рассматриваемого предмета или явления, своего рода смешение элементов реальности с элементами дискурса, благодаря которому формируются «дискурсы фантастического». Простые рациональные модусы смысла в результате метафоризации претерпевают трансформации, формируется пространство языковой игры с ее плюрализмом смыслов. Как отметил П. Рикёр: «действие порождающего речевого механизма в области метафоры заключается в размывании логических или так или иначе установленных границ, благодаря которому обнаруживаются новые сходства, невидимые в рамках прежней классификации»¹⁰.

Анализируя глубинные процессы семиозиса, В. Ю. Лебедев пришел к выводу о том, что применительно к элементам семиотических систем признаки-свойства знака

⁷ Обобщающая работа по этому вопросу: Smalley B. *The Study of the Bible in the Middle Ages* / 3rd ed. Oxford, 1983.

⁸ Lakoff G., Johnson M. *Metaphors we live by*. Chicago, 1980. P. 234.

⁹ Harrison V. S. *Metaphor, religious language and religious experience* // *Sophia: International Journal for Philosophy of Religion*. 2007. Vol. 46. N 2. P. 145

¹⁰ Рикёр П. Живая метафора // *Теория метафоры*. С.442.

и символа выступают не в качестве атрибутов, но модусов: они меняются в зависимости от контекста, специфики коммуникативных отношений, особенностей актуального семиозиса, в который они оказываются вовлеченными. Данное наблюдение стало основанием для предположения о семиотическом дрейфе как свойстве элементов знаковых систем, которые могут попеременно реализовывать свою символическую или знаковую модальность: разграничение знаков и символов носит во многом условный характер¹¹.

Отмеченный семиотический дрейф в дискурсе ритуальных текстов проявляется как способность ритуалогемы комбинировать в меняющихся пропорциях свойства метафоры и символа в зависимости от контекста и специфики ритуальной коммуникации. Именно поэтому не только символы, соединяющие божественную благодать и человеческое искусство, являются средствами освящения, но и метафоры в контексте ритуала или сакраменталии обладают подобной способностью, только в этом случае в качестве формы выступает не «человеческое искусство», а язык¹².

Данный семиотический дрейф приводит к семантическим трансформациям, многозначности элементов ритуала, что в совокупности формирует своеобразную ризоматичность ритуального текста: значение его зачастую не столько прочитывается, сколько угадывается, причем отсутствие единого кода обеспечивает существование различных интерпретаций значения ритуалов. Как отметил в свое время Г. П. Федотов: «Граница между символом и аллегорией не является непреодолимой. Аллегория может дорасти до символа в силу традиции. С другой стороны, христианская символика может показаться просто аллегоризмом стороннему наблюдателю, незнакомому

¹¹ Лебедев В. Ю. к вопросу о верифицируемых закономерностях трансформации семантики религиозного ритуала // Вестник Тверского Государственного Университета. Серия 4: Филология. 2009. № 4. С. 85–94.

¹² Раевская Н. Ю. Священные изображения и изображения священного в христианской традиции. СПб., 2010. С. 103.

с христианским преданием»¹³. Поскольку ритуал всегда воспроизводится в определенном культурно-историческом контексте, на его восприятие неизменно влияют изменения в пространстве культуры, происходящие в обществе: на интерпретацию ритуала воздействуют не только традиции, но и перемены, вызванные «взаимодействием старых традиций с новейшим образом жизни»¹⁴. Возможно, данная особенность семиозиса объясняет живучесть форм народной религиозности, особенно таких, в которых религия столь тесно срачивается с суевением, что зачастую оказывается невозможным их разделить. Данная проблема не отличается новизной: как писал еще XVIII в. князь М. М. Щербатов в связи с религиозной политикой Петра I: «Похвально есть, что Петр Великий хотел истребить суеверии в законе, ибо в самом деле, не почтение есть Богу и закону суеверие, но паче ругание... Но когда он сие учинил, тогда, когда народ еще был непросвещен, и тако, отнимая суеверии у непросвещенного народа, он самую веру к Божественному закону отнимал»¹⁵. Данная мысль консервативно настроенного князя М. М. Щербатова вовсе не исключает емкого наблюдения другого русского государственного деятеля и ученого, сторонника просвещения В. Н. Татищева, который, анализируя причины упадка римской цивилизации, обобщал: «И как сами неучи были, так ученых и училищ терпеть не могущее, все искоренили и сами паки погибли»¹⁶. Размышления о том, что кризис просвещения неизбежно приводит к суеверию

¹³ Федотов Г. П. Русская религиозность. Ч. 1: Христианство Киевской Руси X–XIII вв. // Федотов Г. П. Собрание сочинений: в 12 т. Т. 10. М., 2001. С. 70.

¹⁴ Saphinaz-Amal N. The Martyr as Witness Coptic and Copto-Arabic Hagiographies as Mediators of Religious Memory // Numen. 1994. Vol. 41. P. 224.

¹⁵ Щербатов М. М. О повреждении нравов в России // О повреждении нравов в России князя М. Щербатова и Путешествие А. Радищева / Факсим. изд.; Под ред. М. В. Нечкиной, Е. Л. Рудницкой. М., 1984. С. 81.

¹⁶ Татищев В. Н. Разговор двух приятелей о пользе науки и училищах // Татищев В. Н. Избранные произведения / Под. ред. С. Н. Валка. Л., 1979. С. 77.

и кончается духовным и политическим упадком, вообще характерны для настроения отечественной гуманитарной и политической мысли.

Сложность восприятия ритуального текста не может быть сведена к проблеме архаичности сакрального языка (латынь, церковнославянский и др.), она коренится в глубинных пластах ритуального семиозиса, в которых происходит постоянный семиотический и семантический дрейф ритуалом. Метафора в ритуальном тексте выполняет функции, которые не могут быть сведены к проблеме речевой выразительности или изобразительности. Разумеется, поэтика ритуального текста влияет на его восприятие: одни ритуальные тексты нравятся больше, нежели другие, часто независимо от их теологического содержания.

Метафора обладает способностью выступать в качестве инструмента передачи религиозного знания в том случае, когда нейтральный стиль повествования становится неспособным передать его глубину, а символ оказывается слишком сложным и многозначным. Однако как инструмент коммуникации метафора может раскрыть свой потенциал, только если в дискурсе фиксируется и неметафорическое употребление соответствующих слов. «Ни один троп, в частности ни одна метафора (и троп и метафору здесь уже следует понимать в их специальном смысле) не могут служить коммуникативным средством именно как троп, как метафора, то есть как слово с “переносным” значением, если в других случаях данное слово не проявляет своего “прямого”, “собственного” значения»¹⁷. Если в языке богослужения символ выступает одновременно как текст и как контекст, то метафора подобными свойствами не обладает¹⁸. Функцию контекста, применительно к литургической метафоре, выполняет, в том числе и прямое, переносное значение,

¹⁷ Дондуа К. Д. Метафора в широком смысле и метафора поэтическая (К проблеме значения слова) // Язык и мышление. Вып. IX. М.; Л., 1940. С. 60.

¹⁸ Irwin K. W. Context and Text: Method in Liturgical Theology. Collegeville, 1994. P. 142.

существующее в языке вообще. Следует учитывать, что если переносное, собственно метафорическое значение тропа развивается в ритуальном дискурсе, оно непосредственно связано с соответствующей данному ритуалу системой религиозного мировосприятия, но «прямое» значение формируется в иных условиях, например, в широком пространстве национального языка. Правильное восприятие такой метафоры предполагает, что воспринимающий ее человек достаточно свободно ориентируется в обоих пространствах, хотя сам механизм интерпретации метафоры не отличается от интерпретации собственно дискурса¹⁹. Незнание соответствующих религиозных установок может осложнить распознавание метафоры в ритуальном тексте, способствовать ее буквальному прочтению или неожиданной и непредполагаемой изначально интерпретацией. Равным образом незнание соответствующей языковой практики не позволит воспринять метафору «как она есть», так как не раскроет отношений сходства, лежащих в основе метафоризации.

Восприятие метафоры требует знания контекста, что в условиях непосредственного восприятия совершаемого ритуала предполагает, что «все участники коммуникативного процесса одинаковым образом совмещают референтное значение используемых выражений с социально-коммуникативным значением», что обеспечивается наличием непрерывной традиции²⁰. Именно специфика совмещения указанных значений определяет особенности восприятия и трансформации общественным сознанием символических маркеров религиозной идентичности²¹. Развивая теорию

¹⁹ Bosch P. Context Dependence and Metaphor // *The Ubiquity of Metaphor: Metaphor in Language and Thought* / Ed. by W. Paprotté, R. Dirven. Amsterdam, 1985. P. 141.

²⁰ Гусев С. С. *Метафизика текста. Коммуникативная логика*. СПб., 2008. С. 54.

²¹ Feltmate D. It's Funny Because It's True? The Simpsons, Satire, and the Significance of Religious Humor in Popular Culture // *Journal of the American Academy of Religion*. 2013. Vol. 81. P. 224–248.

антрополога М. Мосса, исследователь истории и культуры средневековья О. Эксле пришел к выводу, что молитва «представляет собой подарок, дар одних членов данного сообщества другим»²². Литургия, понимаемая в этом отношении как «обмен дарами», т. е. взаимными молитвами друг о друге (равно как живых об умерших и умерших о живых) в свете этой теории предстает как основание ритуальной коммуникации, обеспечивающей этот обмен. Если согласиться с этой точкой зрения, то следует признать, что литургия может пониматься как «обмен дарами/молитвами» преимущественно на уровне символическом (и не это в литургии главное). Однако, как было показано выше, символ в пространстве ритуального семиозиса может реализовывать свойства метафоры: именно так — метафорически и аллегорически — понимают молитвы за умерших некоторые протестантские церкви. Хотя в приведенном примере трансформация символа в аллерию обусловлена не столько внутренней логикой развития ритуального семиозиса, сколько изменением идеологического контекста, сам по себе пример представляется нам заслуживающим изучения.

Несмотря на то, что коммуникативные способности метафоры коренятся в общеязыковой реальности, подвергнутой изменениям, преемственность языкового развития способствует тому, что исторические изменения в языке не всегда затрудняют процесс узнавания и восприятия метафоры. в большинстве случаев метафоризация основывается на внеязыковых сходствах и различиях, устанавливает отношения между реалиями, существующими не только в дискурсе, но и обладающими объективным существованием, что и делает эти отношения понятными: с изменениями языка мир природных явлений не меняется.

Большая сложность возникает тогда, когда формой ритуального дискурса является книжный язык, обслуживающий преимущественно религиозную сферу человеческих

²² Эксле О. Г. Действительность и знание: Очерки социальной истории Средневековья / Пер. с нем. Ю. Арнаутовой. М., 2007. С. 258.

отношений, например, церковнославянский или экклезиальная латынь. Очевидно, в этих случаях «прямое» значение соответствующих слов задается по аналогии с наиболее близким национальным языком (церковнославянский — древнерусский) или заимствуется при переводе литургических текстов из соответствующих национальных языков (например, византийский вариант древнегреческого). Как раз подобные заимствования зачастую и создают основную сложность при восприятии литургических переводов: метафорическое значение перестает в новой языковой среде соотноситься с прямым значением соответствующего слова, так как языки по своим грамматическим и семантическим характеристикам не тождественны друг другу.

В ходе десемантизации возникают реальные сложности, связанные с пониманием метафор: «не подлежит сомнению, что все без исключения формы и виды идеологии подвержены десемантизации». Стили религиозного искусства и соответствующие им образы, философские системы, литературные направления, — «все они, пройдя вместе с породившими их общественными классами известный период молодой и полноценной жизни, начинают увядать, десемантизироваться, общество перестает понимать их сокровенную идею, их “душу”, их смысл. Но общество может продолжать их хранить еще более или менее долго для чисто внешнего, формального обрамления, украшения или приправы бытия»²³. Такие десемантизированные метафоры, сохраняющиеся в реликтовых дискурсах, которые как бы законсервировались в совершенно отличном от изначального культурном контексте, утрачивают и коммуникативное, и информативное значение, хотя сохраняют возможность развивать некоторые экспрессивные коннотации, свойственные древней, сакральной и таинственной речи, воспринимаемой современным человеком с некоторой долей эстетического преклонения

²³ Абаев В. И. Язык как идеология и язык как техника // Язык и мышление. Вып. II М.; Л., 1934. С. 41.

перед всем «древним», «загадочным» и «подлинным». Именно поэтому на «богослужениях» современных славянских неоязычников, во время которых «молящиеся» скандируют тексты, написанные сбивчивым размером, тяготеющим к четырехстопному хорю, производят впечатление чего-то нелепого²⁴. Нельзя не отметить, что подобная псевдогимнография, типа «Славься бозе наш Перун, / Славна птица Гамаюн... / Славься мудрый бог Сварог / Да Асгард — святой чертог...» крайне бедна в плане метафорики, что отличает современные квази-религиозные подражательные тексты от действительно оригинальной традиционной религиозной гимнографии, примеры которой мы приведем ниже²⁵.

Наиболее устойчивыми к процессам десемантизации оказываются метафоры антропологические, поскольку устанавливаемые ими аналогии понятны зачастую вне культурного контекста, который минимально влияет на соматические признаки человека. Использование антропоморфной метафоры оказывается доходчивым и простым способом описания, например, невидимого и неизобразимого Бога и его некоторых действий, тогда как использование нейтрального нарратива потребовало бы целого развернутого теологического сочинения, а символическое

²⁴ Это впечатление усиливается неумением современных «жрецов» правильно спрягать древнерусский глагол «быти» в презенсе и последовательно различать номинатив и вокатив при склонении существительных. Типичный пример: «Тако бысть, тако еси, тако буди», — явно безграмотный «новодел», в старорусских заговорах не встречается, очевидно, придуманная неоязычниками «альтернатива» лексеме «аминь», реально используемой в аутентичных заговорах, но звучащей слишком «по-еврейски» и «по-христиански» для уха современных волхвов.

²⁵ Собственно, в метафорическом и ритмическом отношении их можно рассматривать как образчик конкурентного дискурса по отношению к репликам юродивой старухи, изображенной М. Е. Салтыковым-Щедриним: «Я и Егоровна, я и тараторовна! Ярило — мерзило! Волос — без волос! Перун — старый ... !» Подробно проблема конкурентных дискурсов в религии описана и проанализирована в докторской диссертации А. К. Погасия, см.: Погасий А. К. Конкурентные религиозные дискурсы в социально-исторической эволюции русского православия. Автореф. дис. ... д-ра филос. наук. СПб., 2013.

описание было бы не менее сложным. Однако метафорический способ представления религиозного знания, обеспечивая простоту восприятия теологом, зачастую жертвует точностью. Если для литургического формата это более или менее подходит (все-таки обоснование и раскрытие содержания теологом не является основной задачей литургии), то для собственно теологического дискурса требуются другие способы богословствования. Метафоризация никогда не может обеспечить точности, именно применительно к метафоре особенно актуально наблюдение К. Дондуа: «Каждое данное значение соответствует лишь части нашего знания о вещи, или, иначе, каждое данное слово выражает лишь часть нашего отношения к обозначаемому им предмету»²⁶.

Много антропологических тропов, восходящих к ветхозаветной метафорике, представлено в Литургии Иоанна Златоуста, например, в метафоре «гди, ннзполнѣ рѣкѣ твоѣ ѡз выючѣ гѣгѣв жнлнща твоѣгѣ». Богу прилагаются человеческие качества: обитание в жилище, антропоморфизм (ниспошли руку), однако целью данной метафоры является не столько изображение божественных атрибутов и предикатов (они скорее угадываются из текста), но утверждение теологемы о том, что, несмотря на трансцендентальный характер бытия (жилище Бога свято и возвышено, т. е. надмирно), Бог промыслительно участвует в судьбах мира. Вообще антропоморфные изображения Бога всегда используются для снятия напряжения между теологемой о трансцендентности Бога и верой в Его промысел: Бог, пусть даже только в поэтическом дискурсе обладающий антропоморфными чертами, становится более имманентным этому миру.

В многочисленных литургических парафразах псалмов представлен древний поэтический антропоморфизм, достаточно редкий вне ветхозаветных аллюзий. В качестве типичных иллюстраций можно привести несколько показательных метафор из чинопоследования литургии Иоанна Златоуста,

²⁶ Дондуа К. Д. Метафора в широком смысле... С. 60.

которые продолжают традиции ветхозаветной метафоричности. Опосредованно через перевод они были восприняты византийским богослужебным дискурсом и вошли в перевод на церковно-славянский язык в восточно-славянский религиозный обиход, сохранив свою образность, несмотря на сложный путь заимствования. Такие восходящие к поэтике псалмов метафоры, как «*ѡже создалъ є̑нъ рѣкою твоею*», «*ѡкво сотвори ѡдержавъ мышцею своею гдѣ*», «*простри вѣмъ намъ рѣку помощи*» и др. изображают Бога как творца и правителя мира, обладающего чертами вполне антропоморфными. Однако этот антропоморфизм носит исключительно иносказательный и вполне понятный для современного участника богослужения характер: обращение к реалиям человеческой культуры дает возможность гимнографу, используя традиции ветхозаветной поэтики, в достаточно несложных образах выразить теологическое содержание, сохраняющее ясность в различных переводах и культурных контекстах²⁷. Для теологического знания формат метафорического выражения оказывается часто предпочтительным: если научный концепт в метафорическом выражении обычно утрачивает смысл, то теологические постулаты скорее могут быть выражены при помощи аллегории и метафоры.²⁸ Данное наблюдение представляется весьма продуктивным. Основываясь на нем, можно предположить, что именно метафорический способ представления теологического знания, древнейший по отношению к логическому, продолжает существовать и после возникновения последнего как инструмент, позволяющий отчасти снять напряжения между апофатикой и катафатикой, так как метафора способна обозначать категории катафатического богословия в условиях апофатической недоговоренности. В этом отношении метафора выступает своеобразным звеном, если не соединя-

²⁷ То есть того, к чему прикоснулась рука человека.

²⁸ MacCormac E. *Metaphor and Myth in Science and Religion*. Durham, 1976. P. 138.

ющим, то на дискурсном уровне примиряющим оба эти подхода: именно благодаря метафоризации апофатика обретает некоторую дискурсную фиксацию — иносказание все-таки не только умолчание, но и утверждение.

Другой тип метафор обеспечивает раскрытие в рамках ритуального дискурса положений аксиологической теологии, позволяя тем самым в образно-поэтической форме выразить святость, милосердие и другие атрибуты Бога, не прибегая к антропологизму там, где он представляется совсем неуместным. Приведем насыщенное метафорами начало древнего песнопения «Свете тихий»: «свѣтѣ ти́хий сѣ́тъя мѣвы, безмѣртнаго о́ца не́наго, сѣ́тъя бл҃женнаго, ѿ́нсе х́р҃тѣ», — представляющее практически дословный перевод византийского текста: «φῶς ἱλαρὸν ἁγίας δόξης ἀθανάτου Πατρός, οὐρανοῦ, ἁγίου, μάκαρος, Ἰησοῦ Χριστέ». в приведенном тексте величие Христа метафорически представлено как образ света вечерней зари, а сама метафора включена в сложный поэтический ряд: времена суток — свет — сияние святости — величие Бога. Подобная метафорика созвучна в целом представлению о естественном откровении, которое позволяет приблизить человека к богопознанию через рассмотрение природы и космоса. Используя подобные метафоры, гимнография не только утверждает представление о могуществе Бога, но и наделяет бытие Его высшим онтологическим и аксиологическим значением. Свет, сияние становится в восточном литургическом языке устойчивой метафорой божественной славы, раскрывающей в литургическом дискурсе образно-поэтическую христологию (Hebr. 1, 3). Отсюда часто встречающиеся в различных литургических текстах упоминания о сиянии Божества (например, из чинопоследования утренней «τρίῳποστάτου βῆετῶν πρίεμμιце ἰάνῃε»), которое отражает проблематику теологических споров ранней церкви²⁹. Интересно, что в данном примере

²⁹ Греческий оригинал: τρισυποστάτου Θεότητος, ἐκδεχόμενοι ἔλλαμψιν.

теологический концепт «τρισυλόβατη Θεότητα» представлен в поэтическом контексте.

Используются метафоры для раскрытия в формате литургического дискурса основных положений теологической антропологии, а именно представлений о жалком состоянии грешника. Прекрасной иллюстрацией является начало молитвы Симеона Нового Богослова из «Последования ко Святому Причащению», церковнославянский перевод которого: «ѿ квѣрныхъ ѡгнѣнъ, ѿ мѣрзкаго ієрдца, ѿ нечнїтагѡ ѡзѣика, ѿ дѡши ѡквернѣныѣ», тоже вполне точно соответствующем греческому оригиналу по смыслу, ритмике и упорядоченным повторам: предлог ἀπό, прилагательное в генитиве, существительное в генитиве «ἀπό ῥυπαρῶν χειλέων, ἀπό βδελυρᾶς καρδίας, ἀπό ἀκαθάρτου γλώττης, ἐκ ψυχῆς ἐρρύλωμένης» (небольшое отличие в конце текста от этой схемы не отражено в переводе на церковнославянский). Обращение к Богу с молитвой о благодатной помощи включает метафоры, обозначающие процесс духовного обновления: «ѡ҃мъ моѡ моѡ проѡѡтнѣ нѣ ієрдце, нѣ ѡгнѣнѣ монѣ ѡквернѣнѣ», — являющееся дословным переводом с греческого, даже сохраняющим порядок слов оригинала: «τὸν νοῦν μου φώτισον, καὶ τὴν καρδίαν καὶ τὰ χεῖλη μου ἄνοιξον». Призывы к духовному совершенствованию часто в литургическом дискурсе выражены метафорами и олицетворениями: «ѡκѡ іѡнъ лѣноѡтъ ѡложнѣши дѡшѣ»³⁰.

В целом данные типы метафор в ритуальном дискурсе выполняют как функцию раскрытия соответствующих теологом в формате, доступном для восприятия со стороны «всех верующих», независимо от их теологической компетенции, так и для педагогических, в широком смысле, целей.

Наиболее сложные метафоры, часто трансформирующиеся в аллегории, представлены в мариологических литургических дискурсах. Зачастую, будучи продуктом

³⁰ Греческий оригинал: ὡς ὕλνον τὸν ὄκνον, ἀποθεμένη ψυχῆ.

более позднего литургического развития, мариологическая метафорика существенно отличается от достаточно прозрачных метафор, ориентированных на библейскую поэтику. Церковнославянские переводы многих мариологических литургических текстов, прежде всего акафистов, в силу почти дословного перевода с греческого, иногда делают метафорику оригинала непонятной или неуместной.

Так, в славянском культурном контексте странно звучит дословный перевод отдельных мест акафиста Пресвятой Богородице. Оригинальный текст этого акафиста наполнен сложными метафорами, дословный перевод которых приводит к десемантизации и утрате смысла, а иногда в новом культурном контексте обретает неуместные коннотации. Например, стих «χαῖρε, ἡ τῆς βαρβάρου λυτρομένη θρησκείας», восхваляющий Богородицу как освободительницу от «варварского служения», в церковнославянском переводе «рѣдѣнїа, вѣрварикагѡ нъзбавляющїа слѣженїа» несет культурно-идеологическую установку на превосходство «эллинов» перед «варварами» (фактически в формате категориального противопоставления «свой – чужой»), в славянском контексте обидную³¹. Приведем пример неудачного перевода, способствовавшего появлению у вполне «прозрачной» в оригинале метафоры провокативных коннотаций: стих акафиста «χαῖρε τῶν ἀπίστων ἀμφίβολου ἄκουσμα» переведен на церковнославянский язык как «рѣдѣнїа, невѣрныхъ смнѣтельное слышанїе». Такой перевод как бы прилагает к Богородице эпитет «сомнительное», — в современном восприятии церковнославянская лексема «сомнительное» воспринимается просто как архаичная форма прилагательного «сомнительное» во всей полноте семантики последнего.

³¹ Григоренко А. Ю. «Свой-Чужой» в истории религии // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. 2012. № 146. С. 41–47.

Как мы видим, метафора в языке религиозного ритуала обретает важное идеосемантическое значение, становясь способом не только передачи знания, но и его актуализации в жизни участников ритуала, воспринимающих богослужение как способ реального приобщения благодати Божией. Благодаря своим семиотическим особенностям, метафора, занимая промежуточное положение на семиотической шкале, полюсами которой является «знак» и «символ», способствует вхождению сакраментального символизма в пространство религиозного дискурса.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Bosch P. Context Dependence and Metaphor // *The Ubiquity of Metaphor: Metaphor in Language and Thought* / Ed. by W. Paprotté, R. Dirven. Amsterdam: John Benjamins, 1985. P. 141–176.
2. Collins E. F. Reflections on Ritual and on Theorizing about Ritual // *Journal of Ritual Studies*. 1998. Vol. 12. N 1. P. 1–7.
3. Clarahan M. A. Mystagogy and Mystery // *Worship*. 2009. Vol. 83. P. 502–523.
4. Irwin K. W. *Context and Text: Method in Liturgical Theology*. — Collegeville: Liturgical Press, 1994. — 388 p.
5. Feltmate D. It's Funny Because It's True? The Simpsons, Satire, and the Significance of Religious Humor in Popular Culture // *Journal of the American Academy of Religion*. 2013. Vol. 81. P. 224–248.
6. Harrison V. S. Metaphor, religious language and religious experience // *Sophia: International Journal for Philosophy of Religion*. 2007. Vol. 46. N 2. P. 127–145.
7. Lakoff G., Johnson M. *Metaphors we live by*. — Chicago: University of Chicago Press, 1980. — 276 p.
8. MacCormac E. *Metaphor and Myth in Science and Religion*. — Durham: Duke University Press, 1976. — 167 p.
9. Saphinaz-Amal N. The Martyr as Witness Coptic and Copto-Arabic Hagiographies as Mediators of Religious Memory // *Numen*. 1994. Vol. 41. P. 223–254.
10. Smalley B. *The Study of the Bible in the Middle Ages* / 3rd ed. — Oxford: Blackwell, 1983. — 406 p.

11. Stefanowitsch A. The function of metaphor: Developing a corpus-based perspective // *International Journal of Corpus Linguistics*. 2005. Vol. 10. N 2. P. 161–198.
12. Абаев В. И. Язык как идеология и язык как техника // *Язык и мышление*. Вып. II. М.; Л.: Изд. АН СССР, 1934. С. 33–54.
13. Гайденко В. П., Смирнов Г. А. Западноевропейская наука в средние века: Общие принципы и учение о движении. — М.: Наука, 1989. — 352 с.
14. Григоренко А. Ю. «Свой-Чужой» в истории религии // *Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена*. 2012. № 146. С. 41–47.
15. Гусев С. С. Метафизика текста. Коммуникативная логика. — СПб: Гуманитарная Академия, 2008. — 352 с.
16. Дондуа К. Д. Метафора в широком смысле и метафора поэтическая (К проблеме значения слова) // *Язык и мышление*. Вып. IX. М.; Л.: Изд. АН СССР, 1940. С. 57–64.
17. Кассирер Э. Сила метафоры // *Теория метафоры: Сборник / Пер. с англ., фр., нем., исп., польск. яз.; Вступ. ст. и сост. Н. Д. Арутюновой; Общ. ред. Н. Д. Арутюновой и М. А. Журиной*. М.: Прогресс, 1990. С. 33–43.
18. Лебедев В. Ю. к вопросу о верифицируемых закономерностях трансформации семантики религиозного ритуала // *Вестник Тверского Государственного Университета. Серия 4: Филология*. 2009. № 4. С. 85–94.
19. Марр Н. Я. Почему так трудно стать лингвистом-теоретиком // *Марр Н. Я. Избранные работы: В 5 т. Т. 2: Основные вопросы языкознания*. М.; Л.: ГАИМК, 1936. С. 399–426.
20. Погасий А. К. Конкурентные религиозные дискурсы в социально-исторической эволюции русского православия. Автореф. дис. ... д-ра филос. наук. — СПб., 2013. — 44 с.
21. Раевская Н. Ю. Священные изображения и изображения священного в христианской традиции. — СПб.: Сатисъ, 2010. — 271 с.
22. Рикёр П. Живая метафора // *Теория метафоры: Сборник / Пер. с англ., фр., нем., исп., польск. яз.; Вступ. ст. и сост. Н. Д. Арутюновой; Общ. ред. Н. Д. Арутюновой и М. А. Журиной*. М.: Прогресс, 1990. С. 435–455.
23. Татищев В. Н. Разговор двух приятелей о пользе науки и училищах // *Татищев В. Н. Избранные произведения / Под. ред. С. Н. Валка*. Л.: Наука, 1979. С. 59–131.
24. Федотов Г. П. Русская религиозность. Часть 1. Христианство Киевской Руси. X–XIII вв. // *Федотов Г. П. Собрание сочинений: В 12 т.* — М.: Мартис, 2001. Т. 10. — 382 с.

25. Щербатов М. М. О повреждении нравов в России // О повреждении нравов в России князя М. Щербатова и Путешествие А. Радищева / Факсим. изд.; Предисл. А. И. Герцена; Вступ. ст. и коммент. Н. Я. Эйдельмана; Под ред. М. В. Нечкиной, Е. Л. Рудницкой. М.: Наука, 1984. С. 17–173.

26. Эксле О. Г. Действительность и знание: Очерки социальной истории Средневековья / Пер. с нем. Ю. Арнаутовой. — М.: Новое Литературное Обозрение, 2007. — 360 с.