

Майборода Дмитрий Владимирович
кандидат философских наук, доцент,
доцент кафедры истории
и социальных наук

Минский государственный лингвистический
университет
Минск, Беларусь
diim8avgust@gmail.com

РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ ЯЗЫКА И КОММУНИКАЦИИ

Религиозная философия (в авраамической традиции) утверждает сутью общения связь человека с Богом, на этой основе формируется подлинное сообщество в противовес греховной разобщенной нерелигиозной массе. Религиозное общение трактуется как вертикальное (вышестоящие представляют Бога, осуществляют функцию руководства и олицетворяя дух благословения, а нижестоящие воплощают стремление к Богу, функцию подчинения и дух благодарности), распространена идея соглашения Бога с людьми. Религиозное отношение считается скрытым, требующим усилий для постижения и включения в него. Язык религии описывается как централизованный вокруг священных имен и формул, что задает возможность выражения в нем божественного послания и человеческой благодарности.

К л ю ч е в ы е с л о в а: религиозная философия; диалог с Богом; религиозное общение; религиозная общность; язык религии.

В эпоху Просвещения и после него принято воспринимать религиозную философию лишь как некоторый анахронизм, спорадические проявления которого свидетельствуют о реакции на отрицательные стороны современного цивилизационного процесса. Однако в конце XX и начале XXI в. религиозное возрождение во многих странах стало приобретать столь большое значение, что концепция «Нового Средневековья» перестала восприниматься как просто экзотическая фантазия. Кроме того, стало понятным, что религиозная составляющая способствует устойчивости развития даже ряда обществ, которые являются символами секуляризации (ярчайшим примером тут выступает общество США, которое, с одной стороны, имеет репутацию крайне агностического и даже атеистического, а с другой – по социологическим данным в большинстве своем предстает как общество религиозное, хоть и не монолитное и с выраженной секуляризацией, которая, однако, не достигает значений, свойственных ряду обществ, характеризующихся обратной тенденцией). В силу этого при рассмотрении современной ситуации с аналитикой общения и языка (культуры вообще) важно учитывать также и точку зрения религиозной философии.

Это исследование проводится в русле осмысления языка и коммуникации, а потому религиозно-философский подход анализируется тут как некоторый общий тип взглядов на эти предметы. Ясно, что конкретные исторические и современные концепции религиозной философии часто содержат

важные прояснения и вариации этого общего типа, однако в данном случае их рассмотрение не является самоцелью, как это имело бы место в историко-философском исследовании.

В то же время общий тип не может быть совершенно абстрагирован от конкретных подвидов, а поскольку то, что может называться «религиозной философией» часто сильно отличается в конкретных случаях, то важно выбрать общий ориентир анализа. Такой ориентир тут задают философские концепции, развитые в контексте авраамических религий (так называемых «религий Писания» – иудаизма, христианства и ислама) как в силу их распространенности и влиятельности, так и в силу культурной ангажированности самого данного исследования.

Упоминание индуизма, буддизма, зороастризма или других религиозных школ Востока в связи со сказанным может быть обосновано либо тем, что некоторые особенности религиозно-философской интерпретации языка и культуры проявляются в них ярче, либо обнаружением в них альтернативы, указывающей на поле характеристик интересующих нас тем вообще. Несомненно, сравнительное религиоведение может гораздо глубже прояснить сходства и различия в трактовках культуры и общения разных религиозных школ, но такое прояснение выходит за пределы задач настоящего исследования.

Следует также учитывать, что согласно религиозной философии, «Ни наука психология, ни какая-либо другая наука не в состоянии исследовать истинностное содержание веры в Бога» [1, с. 420]. Постичь веру можно только изнутри и весьма условно и ограниченно выразить это в религиозной философии, тогда как научный взгляд тут полностью искажает исследуемый предмет, подобно тому, как наличие детектора в двухщелевом опыте приводит к коллапсу волновой функции материи.

Религиозная философия в целом видит сущность всего происходящего в диалоге человека с Богом. Это может ассоциироваться с этимологией имени *религия*, поскольку оно в латинском языке восходит к глаголу *связывать* (*ligare*) с приставкой *вновь* (*re-*), то есть религия – восстановление утраченной ранее связи Бога с человеком. Это особенно важно для христианства, в котором декларируется, что Бог есть любовь (духовная – агапе, *caritas*), а следовательно – воссоздание изначальной связи с Богом само и является проявлением Бога. Тенденция видеть в Боге исток связи человека с Богом проявляется также в иудаизме и исламе.

Чрезмерно доверять этой этимологии не стоит, поскольку *religare* как целостная лексическая единица имеет значение ‘привязывать’ или ‘обязывать’, что скорее следует трактовать в значении принадлежности к некоторому сообществу верующих. Однако в религиозной философии оба этих смысла часто сочетаются, более конкретно – в форме идеи, что единство общества верующих обретается через возобновление связи с Богом, а связь с Богом подразумевает единение верующих.

Это представление выражается прежде всего в идее необходимости собрания для молитвы и богослужения. Например, в иудаизме это ярко проявляется в норме миньяна (необходимости для богослужения не менее, чем десяти евреев-мужчин старше 13 лет и 1 дня), в христианстве – в проповеди Иисуса Христа, что «где двое или трое собраны во имя Моё, там Я посреди них» (Мф 18:20)), в исламе – в долге участия в «соборной молитве» («джума-намаз»). Это же представление – основа представления об избранном обществе как единстве верующих, состоящих в особом отношении к Богу (например, в христианстве так представляется церковь как единство верующих и клира, а в иудаизме избранное общество имеет выраженный этнический характер).

Формируемое для связи с Богом и связью с Богом сообщество считается в религиозной философии подлинным объединителем всех прочих социальных форм, которые вне этого объединения либо распадаются, либо соединяются репрессивно (а потому ложно и с негативными последствиями) какой-то светской идеей или конкретной личностью. Приобщение к религиозному обществу одухотворяет всякую другую группу, – художников, ученых, философов, рабочих, крестьян, и даже политиков и военных. Нередко в религиях такое причастие вообще считается необходимым, – нельзя просто так избегать участия в религиозных встречах и при этом оставаться полноценным членом избранного общества.

Выразительную модель противостояния истинной и ложной солидарности демонстрирует христианская концепция взаимоотношения церкви как «града Божьего» и государства и светского общества как «града земного». «Град Божий» – сообщество праведников, пророков и святых, взаимосвязанных отношениями с Богом, тогда как «град земной» – сообщество, создаваемое греховными устремлениями (похотью, гневом, жадностью и пр.), любовью к себе, противопоставляющей людей Богу и духовно разобщающей людей.

«Град Божий» не совпадает с исторически конкретным религиозным сообществом, поскольку в последнее проникают замаскированные грешники. В «граде земном» же могут декларироваться религиозные ценности, но это все равно ведет к дурным последствиям. Это хорошо показывает история Каина, которого Августин считал родоначальником «града земного». Каин убил своего брата, огорчившись, что Бог принял дары Авеля, но не Каина. Это огорчение – проявление гордыни и зависти Каина, а не его декларированной жертвоприношением открытости Богу. «Град Божий», восходящий к Авелю, находится под постоянными ударами «града земного», но в конечном счете по воле Бога победит, собрав праведников для «Царствия Божьего».

Существует также представление о том, что отношение к Богу объединяет все человечество. Это в религиях Писания обосновывается тем, что Адам переводится с древнееврейского как *человек*, и в Адаме как первоначально соединяется все человечество. Отдельный человек – только часть целокуп-

ного человека, человеческого рода. Каждый человек тем самым ответствен за всех людей, в том числе и за тех, кто отпадает от Бога и религиозного сообщества. В ряде случаев под влиянием этого представления и спасение трактуется как коллективное, охватывающее если не всех людей в целом, то, по крайней мере, некоторые сообщества.

Коллективистская трактовка доминировала и во многом остается сегодня преобладающей во всех религиях Писания. Однако есть иная традиция, проявлявшая себя и ранее, но достигшая большого распространения под влиянием протестантизма. В ней отношение человека с Богом индивидуально и непосредственно, что подразумевает и индивидуальное спасение. Каждый человек отвечает перед Богом сам, что не отрицает возможности помогать друг другу в духовном самосовершенствовании. В этой концепции священник – только помощник и учитель в таком общении, но не необходимый посредник.

В католичестве и православии, а также отчасти в исламе и иудаизме посредничество священников или праведников считается необходимым, что обосновывается особым характером отношений с Богом. Так, для общения с Богом необходима телесная и духовная чистота, что требует постоянных практик самосовершенствования, для которых у большинства людей не хватает времени, сил и образования. В этом – смысл религиозной специализации, выделения особой группы людей (священников, праведников или монашеских общин), отличающихся более глубоким погружением в религиозные практики.

И в индивидуалистской, и в коллективистской традиции общение между людьми – забота тех, кто ближе к Богу, о тех, кто отдалился от Бога. Ближайшими к Богу предстают патриархи, пророки, святые и священники, а потому они – наилучшие помощники в духовном совершенствовании. Но даже среди простых людей кто-то всегда ближе Богу, и на него потому следует равняться. В коллективистских традициях постулируется, что праведники и священники – необходимые представители человеческого общества для Бога и Бога – для сообщества. В отношении людей они часто уподобляются пастухам, а в отношении Бога – заступникам. В этом – проявление представления о том, что сущностные отношения в мире иерархичны.

Отношения Бога и человека, клира и верующих, а также между людьми в клире и среди верующих – преимущественно вертикальные. Даже среди двух священников равного ранга или двух мирян равного статуса один считается все же более близким Богу, чем другой. Эта близость может быть функциональной и даже ритуально организованной как чередование (например, когда христианские священники исповедуются друг другу, чередуя роли исповедника и кающегося). Вообще в ряде случаев иерархия священников – сложная многоуровневая система (вероятно, самые непростые встречаются в католичестве и православии).

В общем эта вертикаль общения в религиозной философии проясняется через аналогию отношения отца и ребенка в патриархальной семье, а в ряде случаев – через метафоры связей господина и раба, начальника и подчиненного, императора и подданного, кредитора и должника, пастыря и стада, и пр. Нередко при этом постулируется, что это – не просто аналогии или метафоры, но разные проявления единой структуры всего мира, имеющей место и в животном царстве («Лев – царь саванны»), и в микромире («Ядро атома подчиняет себе электроны»), и в космических масштабах («Солнце руководит Солнечной системой»). Весь мир – иерархия, пронизанная подобиями.

Такое кредо ярко проявилось еще в религиозных взглядах древности. Особенно выразительно это предстало в Древнем Китае, где конфуцианство и даосизм декларировали, что доминирование Неба над землей и поднебесной, императора – над народом и государством, отца – над женой и детьми, начальника – над подчиненными, учителя – над учениками и пр., – это воплощение общей гармонии, универсального принципа отношения между светлым началом («ян») и темным («инь»). В западных же религиях универсальность отношений иерархии обосновывается тем, что все они воспроизводят отношение Творца к сотворенному миру.

Иерархичность мира подразумевает асимметрию действий. В самом общем смысле отношение сверху проявляется в функциях руководства и попечения, а снизу – подчинения и благодарности. Руководство и попечение выражается более конкретно в приказах и установлении закона, испытании, наказаниях и поощрениях. Функции отношения снизу подразумевают исполнительность и внимательность, преданность и осознание своих ошибок, а также инициативность, воспевание и материальное обеспечение.

Религиозному общению свойственны в большей мере духовные проявления этих функций. Религиозные отношения сверху выражаются в откровении и поучениях, направлении (в том числе заповедями) и осуждении, благословении и даровании духовных благ (например, в христианстве – это дары пророчества, исцеления, управления, владения иностранными языками и пр.). Нижестоящие участвуют в религиозном отношении свидетельствами своей веры и упражнениями (аскезой, постом), раскаянием в своих грехах (исповедь), подвижничеством (паломничество, священная война против неверных, миссионерство и пр.). Поскольку нижестоящим свойственны большая эмоциональность и связь с материальным, то, как считается, именно это они и должны аккумулировать в религиозное отношение (в виде чувства глубокой благодарности и материальных даров).

Связь между Богом и людьми нередко мыслится в религиозной философии в виде особого договора («Завета»), предписывающего людям соблюдение особых законов (заповедей, «Закона божьего»). Известные десять заповедей (почитание только Бога, запрет изображения и напрасного произнесения

имени Бога, почитание субботы и родителей, воспрещение убийства, прелюбодеяния, воровства, лжесвидетельства на ближнего и зависти (Исх. 20: 2 – 17; Втор. 5: 6 – 21)) принимаются в том или ином виде во всех религиях Писания, но различным образом проясняются, дополняются и трансформируются.

Так, например, в иудаизме общее число доводится до 613 заповедей, в христианстве же их суть сводится всего к двум заповедям – «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всею крепостию, и всем разумением твоим» и «Возлюби ближнего твоего, как самого себя» (Мф. 22: 37 – 40) (правда, следует упомянуть, что выделяются также 9 так называемых «заповедей блаженства»). В исламе же считается, что суть заповедей – в пяти «столпах» веры (свидетельстве веры, молитве, посте, милостыне и паломничестве). Отметим тут, что в иудаизме и исламе превалирует представление, что основной мотивацией для выполнения религиозных предписаний выступает осознание долга перед Богом, тогда как в христианстве – любовь к Богу.

Несмотря на то, что Бог считается постоянно открывающимся людям в предписаниях, знамениях и чудесах, все же в религиозной философии считается, что отношение к Богу в значительной степени скрыто от несведущего взгляда. Сам человек далеко не всегда способен понять, как этот диалог осуществляется, – тот, кто считает, что его ведет рука Бога, может внезапно понять, что является лишь игрушкой в руках могущественного злого духа, а тот, кто думает, что Бог его покинул, может в действительности пребывать ближе всего к Богу. Многие люди считают себя совершенно свободными от отношения к Богу, в частности, обосновывая это аргументами «Бога нет» или «Бог не обратился еще ко мне, поэтому я никак с Ним не связан», однако в религиозной философии утверждается, что такие люди просто отворачиваются от Бога, что обречено на неудачу, поскольку Бог сотворил каждого человека, определяет его судьбу и будет судить его в конце времен.

Открытие неявного диалога с Богом для человека совпадает с включением в него и требует предварительных усилий, прежде всего очищения, поста и молитвы. Грехи, напротив, ослепляют людей и отвращают их от Бога. Поскольку в религиозной философии считается, что базовая греховность – в самом существе человека (результат грехопадения первых людей), то склонность избегать религиозного отношения для людей практически естественна и может быть преодолена она лишь духовным просвещением, то есть наставничеством религиозных авторитетов.

В коллективистских религиях то, что Бог открывается не напрямую, а через праведников и пророков, святых и священников, объясняется несовершенством большинства людей и божественной милостью (считается, что для неподготовленного человека такое открытие чревато гибелью). Отчасти

это утверждается даже в индивидуалистических трактовках: Бог открывает себя человеку первоначально через других людей, и лишь тот, кто укрепился в вере, способен самостоятельно общаться с Богом.

Праведники и пророки, святые и священники считаются в религиозной философии представителями Бога, а значит – основной импульс обнаружения этого скрытого диалога Бога и человека исходит от Бога. Волей Бога его отношение к человеку и людям может проявляться одномоментно (как чудо) или как последовательность (как некоторый духовный путь), но фактически это отношение подспудно есть всегда.

Вся религия в ее подлинности – система откровения Бога человеку с точки зрения религиозной философии. В исторической конкретике же религия включает в себя массу нерелигиозного (того, что, по сути, безразлично для отношения человека к Богу) и даже антирелигиозного (того, что отвращает людей от Бога), тогда как внерелигиозные феномены и формы зачастую содержат в себе сущностно религиозное (то есть то, что открывает человека отношению к Богу). Например, как считается в религиозной философии, бывает, что Бог открывается конкретному человеку явно через какое-то произведение искусства или через научное открытие. Иными словами, в религиозной философии считается, что исторически конкретная религия содержит в себе проявления подлинной религии, но не совпадает с ней, а подспудно эта действительная религия присутствует в тех сферах человеческой жизни, которые кажутся далекими от религии.

Это же касается и открытия Бога посредством праведников и пророков, святых и священников. Среди них есть лишь слывающие таковыми, а среди тех, кто вовсе не почитается таким, можно обнаружить настоящего представителя Бога. Иисусу приписывается даже конкретный критерий идентификации лжепророков – «по плодам их узнаете их» (Мф. 7:16). Кроме того, нужно учитывать, что иногда и «божие люди» могут отвращать от Бога, а слова простеца или даже человека, противостоящего Богу, могут чудесным образом обращать к истине (отчасти это подразумевается в «Из уст младенцев и грудных детей Ты устроил хвалу» (Пс. 8:3)).

Религиозная философия утверждает, что истинное общение, основанное на духовном единстве, противостоит духовно опасным связям, инициированным греховными желаниями. Максимально негативным статусом наделяются убийство и насилие, обман и кража, сексуальная распущенность и неблагодарность к родителям. Все эти действия – разные проявления не только разрыва духовной связи с другими людьми, но и отстранения от Бога. Их причиной служат греховные стремления, в корне которых – необузданные животные стремления (в христианстве они отдельно осуждаются как гнев, алчность и зависть, похоть и пр.). Подлинное обуздание этих стремлений

требует их одухотворения, переориентации на религиозные отношения (например, так ревнивец становится ревнителем веры, гнев превращается в настойчивость борьбы с грехами, а похоть – в радость духовного родства).

В религиозной философии считается, что истинное общение противостоит также и формальной светской коммуникации. «Мы должны сравнивать свою болтовню с возвышенным языком», пишет Ойген Розеншток-Хюсси, а критерием понимания является то, что возвышенный язык задается Писанием [2, с. 5]. Духовная пустота формального общения – благоприятная почва для разрастания в нем греховных стремлений, а следовательно, и перерастания в духовно опасные связи. А потому даже самая простая передача информации должна основываться на осознании глубинной связи с Богом и на объединении в религиозное сообщество.

Существенной частью такого осознания с точки зрения религиозной философии считается способность обнаруживать во всем происходящем послание Бога человеку и умение вкладывать в каждое свое слово и действие ответ на это божественное послание. Способность обнаружения в происходящем послания Бога базируется на таланте к небуквальному пониманию явлений, развиваемому в том числе посредством аллегорического толкования священных текстов. В свете этой способности весь мир предстает системой символов, постижение которых постоянно углубляется с совершенствованием религиозного опыта. Эта способность определяет и возможность задавать особое символическое значение направленности на религиозные отношения своим собственным словам и действиям, а также при необходимости объяснять это другим людям.

Вышеупомянутая способность обнаруживать диалог с Богом во всем происходящем и включаться в него считается в религиозной философии основной истинной религиозной культуры и традиции. В свою очередь религиозная культура представляется квинтэссенцией всякой действительной культуры вообще (то есть подлинного искусства, науки и философии).

Однако в религиозной культуре нередко обнаруживаются элементы, которые фальсифицируют ее, а потому требуется постоянное очищение религиозной культуры от инородных элементов. В наибольшей мере это касается элементов мифологии, среди которых есть как те, которые считаются недопустимыми (поскольку содержат в себе неверную трактовку религиозных догматов), так и те, которые признаются относительно допустимыми (образы, считающиеся в некоторых условиях полезными для религиозных представлений). Яркий пример таких элементов в православии и католичестве обнаруживают апокрифы – неканонические тексты, ряд из которых принимаются как содержащие в себе полезные для духовного просвещения неопитов легенды, а другие запрещаются и уничтожаются.

Иногда в истории религии встречаются случаи, когда отношение к тому или иному элементу культуры периодически меняется. Это, в частности, касается отношения к изображениям. В принципе в религиях Писания все изображения запрещены (вторая заповедь Торы или Пятикнижия), однако исторически различные религии колебались между более жестким следованием этому запрету и его практически полной отменой. В христианстве выразительнее всего это имело место в чередовании иконопочитания и иконоборчества в Средние века, причем следует учесть, что победившее тогда почитание икон в ряде христианских культур было снова отринуто в ходе Реформации.

Главным определителем приемлемости того или иного элемента культуры в религиозной философии считается то, каким образом он ориентирует человека – на отношение с Богом или от этого отношения. Именно такое представление, в частности, проявилось в формуле, выработанной в Средние века в отношении почитания икон – «честь воздаваемая образу переходит к первообразному, и поклоняющийся иконе, поклоняется существу изображенного на ней» (орфография источника сохранена) [3]. Фактически икона – средство религиозной коммуникации, и потому правильно поклоняться не ей, а посредством ее.

Важная составляющая любой культуры – язык, и религиозный язык в религиозной философии часто считается если и не напрямую священным, то приближающимся к этому статусу, поскольку именно он представляется средством общения с Богом. Этот язык является в значительной мере культовым, и его организация в религиозной философии представляется совершенно иной, чем структура современных национальных или профессиональных языков. Его ядро – священные имена и высказывания.

Имя Бога – самое главное в языке религии с точки зрения религиозной философии. Оно наделяется сверхъестественными признаками (произнесением имени Бога можно творить чудеса), а потому является запретным вне религиозного контекста. В некоторых религиях, религиозных конфессиях или течениях допускается произнесение имени Бога и в повседневности, искусстве, науке или философии, что обосновывается тем, что они в их сути не чужды религиозному отношению.

Табуированность произнесения имени Бога особенно сильна в иудаизме, где заповедь об этом («Не произноси имени Господа, Бога твоего, напрасно») породила интересные практики замещений и написаний. Так известно написание имени Бога (оно называется Тетраграмматон, «четырёхбуквие»), но считается неизвестным, как оно читается, поскольку все буквы – согласные, а правила верной огласовки именно для этого сочетания букв считаются эзотерическими (закрытыми от непосвященных). В речи имя Бога замещается именами *Адонай* 'Господа мои' и *Элохим* 'Боги', которые именами не считают-

ся, но на всякий случай приветствуется замещение и их другими эвфемизмами. И даже при написании этих заместителей рекомендуется затрудняющее их чтение сокращение (*Бог* – *Б-г*, *Господь* – *Г-дь*).

Другие имена религиозного языка рассматриваются в религиозной философии как важные в той мере, в какой они выражают сущности близкие Богу или, наоборот, далекие от него. Имена пророков, праведников, святых, ангелов, других духовных сущностей и связанных с ними абстрактных или конкретных предметов в правильном употреблении позволяют включиться в общение с Богом (в том числе через представляемое посредничество называемых людей или сущностей). Для нечестивых речей эти имена запрещены, поскольку считается, что в этом случае от отношения к Богу они отвращают.

Имена же грешников, нечистых духов и связанных с ними предметов по возможности исключаются вовсе (особенно для случаев, когда человек признается уязвимым для влияния называемых ими сущностей), а если допускается их произнесение, то с выраженным осуждением их (ритуальное сквернословие). Все прочие имена оцениваются уже через их отношение к священным и греховным именам.

В определенном смысле можно утверждать, что отношение имен в религиозном языке отражает религиозную картину мира. Интересные визуализации этого отношения можно увидеть в иконах. Так, например, в изображении Страшного суда и ада греховные имена и описания, их содержащие, изображаются в огне, тогда как традиционное место написания священных имен – над изображаемым, часто – на фоне небес. Видимо, даже для начертаний имен в древнейших такого рода иконах место расположения надписи считалось значимым, тем более это характерно для более поздних канонов. Место надписи в отношении изображения словно бы показывает духовный вектор – вверх (к спасению) или вниз (к гибели). Если вдуматься, то место начертания имени соотносится не только с изображенным, но имеет и некоторый собственный смысл. С точки зрения религиозной философии одни имена (не только *Сатана* или *Каин*, но также *гордыня*, *гнев* и пр.) содержат в себе порочность, поскольку простое их обдумывание – уже искушение, тогда как другие имена (как *Архангел Гавриил* или *Авель*, так и *смирение*, *терпение* и т.д.) священны, поскольку осмысленная речь с ними одухотворяет как произносящего, так и воспринимающего ее.

Нередко особое почитание священных имен и связанных с ними слов выражается в написании их с большой буквы, что хорошо видно по названиям религиозных сооружений (*Досточтимая Кааба*, *Стена Плача*, *Собор Святого Павла*, *Папская Базилика Санта-Мария-Маджоре*, *Собор Непорочного Зачатия Пресвятой Девы Марии*, и пр.). Имена же грешников и нечистых духов в религиозных традициях в некоторых случаях пишутся с малень-

кой буквы, что выражает их порицание, подтверждая идею, что эти имена должны употребляться с выражением остро негативного отношения к их носителям (*сатана/шайтан, люцифер* и пр.).

Кроме священных имен к ядру религиозного языка с точки зрения религиозной философии также относятся особые высказывания, то есть устойчивые формулы, выражающие то или иное обращение к Богу или к людям по поводу отношений с Богом. Основными источниками таких высказываний, которые следует повторять в соответствующих их смыслу контекстах, выступают священные писания, признанные их толкования и устное предание.

Среди них важнейшую роль играют те, что выражают основные догматы религии или непосредственно связаны с «основами веры». Некоторые такие высказывания имеют статус «речевого пароля» для опознания своих. Например, в иудаизме – это *Шма* ('Слушай, Израиль: Господь – Бог наш, Господь – один'), *Шаббат шалом* ('Мирной субботы', – это выражает соблюдение заповеди «Помни день субботний, чтобы святить его» (Исх. 20:8)), *Цом каль* (Легкого поста), *Гмар хатима това* ('Доброго вам окончательного подписания', – имеется в виду вера в то, что в Новый год («Йом кипур») на основании дел предшествующего года и покаяния человека окончательно предписывается его судьба на будущий год).

В христианстве выражения догматов систематизированы в «Символах веры», а яркими примерами важных религиозных высказываний предстают пасхальное приветствие (*Христос воскрес(е) – Воистину воскрес(е)*), слова благословения (*Благослови Тебя Господь!, Бог благословит*) и тринитарная формула (*во имя (Господа) Отца и Сына и Святого Духа*). В исламе важнейшие религиозные выражения – Такбир (*Аллаху Акбар*, то есть 'Аллах – Величайший'), *Шахада* ('Свидетельствую, что нет иного божества, кроме Аллаха и еще свидетельствую, что Мухаммад – посланник Аллаха') и *Таслия/Салават* (гоноратив Мухаммаду, 'да благословит его Аллах и приветствует', прибавляемое к произнесению его имени).

Другим чрезвычайно важным блоком религиозных выражений считаются молитвенные формулы от самых кратких (*Благословен Ты, Господи!, Спаси меня, Господи!* или *Прибегаю к Аллаху от проклятого шайтана*) до комбинируемых в весьма пространные последовательности в составе сложных ритуалов (например, в католическом «розарии», во всех религиях – в различных богослужениях). Различие молитв и формул, выражающих догматы, не всегда тривиально (в целом, они различаются по адресату – молитвы адресованы Богу, а догматические формулы – людям, однако догматические формулы могут также восприниматься как некоторый пароль доступа к общению с Богом). Также следует отличать важнейшие молитвы и формулы от менее значимых, но «похвальных», образующих периферию религиозной культуры.

В религиозной философии считается, что язык религии в идеале должен быть одновременно более понятен и близок народу, чем всякий иной (особенно – язык науки) и при этом быть очищен от обценной лексики, а также в нем должны быть некоторые элементы отличия, подчеркивающие его особый статус. Часто эти элементы – архаизмы, что считается подтверждением традиции, восходящей к предкам. В результате перипетий истории и претензий на наднациональный характер нередко религиозный язык сильно обособляется в противовес быстро изменяющимся национальным языкам (долгое время иврит сохранялся в еврейских общинах Европы, латынь – в католических странах, александрийский древнегреческий – в православных общинах восточного средиземноморья; аналогично в индуистских сообществах священным статусом наделяется санскрит, а в буддизме – пали). Древность религиозного языка считается аргументом, подкрепляющим представление о его священном статусе (наиболее радикальные взгляды наблюдаются в иудаизме (древний иврит – язык, на котором общались Бог с Адамом и Евой) и в исламе (арабские письмены даны самим Аллахом, что, как считается, косвенно подтверждается тем, что их можно обнаружить в природе – в облаках, в растениях и пр.)).

Религиозным языком может также быть язык части исповедующих религию обществ. Самый яркий пример тут – арабский для всех мусульман, в том числе для тюркских, иранских и африканских народов. Особое значение арабского языка тут обосновывается тем, что именно на нем пророк Мухаммад проповедовал ислам, – читал подлинное послание Бога людям («Коран» переводится как «Чтение», арабский – «язык Корана»).

В тех случаях, когда религиозный язык – вообще особый язык (церковнославянский – для русской, сербской и некоторых иных православной церкви), религиозная философия считает эту религиозную специализацию дополнительным подтверждением того, что этот язык необходим для общения с Богом (повседневные языки дисквалифицируются как содержащие в себе много препятствий для отношений человека и Бога). При этом могут признаваться и другие специализированные языки по принципу, что Бог общается с каждым народом на том религиозном языке, который ему близок.

Множественность различных языков в религиозной философии авраамической традиции объясняется прежде всего повествованием о Вавилонском столпотворении, – «сыны человеческие» начали строить город и башню до небес, чтобы сделать себе имя, и Бог решает остановить это строительство весьма остроумным способом – «сойдем же и смешаем там язык их, так чтобы один не понимал речи другого» (Быт. 11: 7). Иными словами, многоязычие в общем считается средством укрощения амбиций людей на величие. При этом

религиозная философия не отрицает и изменение языков, и появление новых, однако это не считается позитивным, поскольку отдаляет людей от языка первоначального общения человека с Богом.

Отдельно стоит сказать о двух крайних позициях в отношении религиозной речи, обнаруживающихся в религиозной философии. Мистицизм трактует означающие религиозного языка как случайные и несовершенные, а потому предпочитается умолчание в пользу осмысленных чувств (или в ряде направлений особые религиозные «глоссолалии», непонятные речи, которые, например, в христианстве считаются проявлением одного из «даров Святого Духа» – «дара языков», – не только известных, но и «иных», в том числе ангельских). Рационализм, напротив, призывает заботиться об очищении означающих от посторонних коннотаций и о точности выражения божественных истин, что ограничивает эмоциональную насыщенность речи. Однако в реальном религиозном общении важны, с точки зрения религиозной философии, обе эти тенденции – и принятие несовершенства выражений, и забота об их усовершенствовании.

В последнем обстоятельстве легко усмотреть общее правило для трактовки общения и культуры в религиозной философии – следует улучшать их, одухотворяя, но при этом смиряться с их несовершенством, которое может исправить лишь Бог. Но поскольку интенция для их улучшения исходит от самого Бога, то смирение это никогда не абсолютно (в христианстве это можно передать формулой «смирение не должно перерасти в уныние»). Эти постоянные усилия людей, связанных с Богом, создают истинную солидарность общества в противовес греховной разобщенности нерелигиозной массы. Данные усилия – представление Бога в функции руководства и духе благословения, требующие от людей стремления к Богу, подчинения и благодарности. Религиозное отношение и соглашение с Богом раскрывается лишь через эти стремления, обретающие слово в речи, наполненной священными именами и религиозными формулами.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бубер, М. Два образа веры / М. Бубер. – М. : Республика, 1995. – 464 с.
2. Розеншток-Хюсси, О. Бог заставляет нас говорить / О. Розеншток-Хюсси. – М. : Канон+, 1997. – 288 с.
3. Каноны, или Книга правил, святых апостолов, святых соборов, вселенских и поместных, и святых отцов. – Минск : Братство в честь святого Архистратига Михаила, 2016. – 280 с.

Поступила в редакцию 31.03.2023