

Языки богослужения в секулярном контексте современной культуры

В статье рассматривается выбор языка богослужения в различных конфессиях современности. Особое внимание уделяется культивированию церковнославянского языка. Автор указывает на основания выбора церковнославянского языка как языка богослужения в современном православии.

Ключевые слова: языки богослужения, сакральный язык, церковнославянский язык, языковой консерватизм, латинский язык

Vadim Semenov

Liturgical language in the secular context of modern culture

The article examines the relevance to the choice of language services in various denominations. Particular attention is given to Church Slavonic Orthodox language. The author points out the reason for the popularity of the Church Slavonic language in modern Orthodoxy.

Key words: the language of worship, sacred language, church-Slavic language, Latin language, conservatism

Языки культа и процесс секуляризации.

Языки культа, отличные от языков повседневного общения, существуют во всех религиозных традициях и у многих конфессий и деноминаций: греческий в восточных христианских церквях, иврит – у иудеев, церковнославянский язык – у православных славян, латынь – у католиков, санскрит – у индуистов, пали и тибетский язык – у буддистов, классический арабский – у мусульман. Однако в ходе процесса секуляризации изменяется и сама религия, и отношение к языку богослужения. Это проявляется в **обмирщении** целого ряда религиозных практик и в том числе практики использования языка богослужения. Секуляризация, составной частью которой является **десакрализация**, выражается в том числе и в переходе на национальные языки в практике богослужения¹. Ряд исследователей (например, американский социолог Томас О’Ди) при разговоре на тему секуляризации вводят оппозицию «сакральное – профанное», определяя секуляризацию как «отход от своеобразной эмоциональной вовлеченности, которая свойственна религиозному отношению»². В результате в мире не остается места для «тайн», священного. В таком сугубо посясторонним мире «мистерия» уступает место «проблеме», решаемой сугубо рационально. Юрген Хабермас при разговоре на тему секуляризации вводит категорию «десимволизация», так или иначе, определяя секуляризацию как отказ от неперменной религиозной обусловленности тех символов, на которых строится культура³. Это не могло не приводить к ревизии использования языка богослужения, выражающейся либо в полном переходе на национальный язык, либо во введении диглоссии.

Процесс секуляризации институализированной религии, сопряженный с процессом модер-

низации, начался в Европе в эпоху Реформации. Первоначально этим термином обозначали передачу некоторых функций из ведения церковных властей в ведение светских. Секуляризация, если рассматривать ее в категории проекта по созданию светской системы ценностей и деклерикализации политической власти, предполагала отказ от неперменной религиозной обусловленности тех символов, на которых строится культура. Это не могло не приводить к ревизии использования языка богослужения. Эта ревизия, возникшая первоначально в рамках протестантизма, предполагала перевод богослужения на мирской язык. Вскоре процесс перевода богослужения на мирской язык вышел за пределы протестантских конфессий исторически первых форм образования (лютеране, кальвинисты, методисты) и стал, в той или иной степени, захватывать совсем иные конфессии и религиозные традиции.

На сегодняшний день, так или иначе, в культурных практиках практически всех конфессий, ранее использовавших в качестве культового языка язык отличный от языка повседневности, мы видим использование двух языков, хотя и в разных пропорциях. Эта диглоссия, проявляющаяся в функциональном разделении двух языков, рассматривается автором данной работы как попытка смягчить оппозицию языка богослужения и языка повседневного общения.

Вышеуказанная оппозиция просматривается у самых разных конфессий и деноминаций. У буддистов России в качестве языков богослужения выступает тибетский, бурятский и монгольский языки. У российских буддийских общин внехрамового типа мы видим сочетание русского и санскрита, с очевидным перевесом в сторону русского языка. Российские кришнаиты также практикуют

практику сочетания санскрита с языком страны пребывания. Примерно такая же ситуация с классическим арабским языком у мусульман самых разных стран. Классический арабский, как и санскрит, имеет мало общего с повседневными языками общения народов, традиционно исповедывающих ислам, однако вряд ли можно говорить о наличии каких-либо возражений в мусульманской среде против использования богослужения именно на этом языке. Хотя, конечно, у разных богослужебных языков – разная дистанция с языками повседневного обихода: где-то она очень велика, как в случае с латынью, а где-то – относительно незначительна. В качестве примера незначительной языковой дистанции между языком богослужения и языком повседневного общения стоит, прежде всего, указать на близость языковой дистанции современного иврита и древнееврейского языка. Относительно церковнославянского языка уже высказывалось авторитетное мнение, что церковнославянско-русская ситуация весьма гомогенна, даже по сравнению в латино-французской ситуацией, не говоря уже о ситуации с богослужебным языком в арабском мире⁴.

Современные католики после Второго Ватиканского собора 1962–1965 гг. взяли курс на модернизацию церкви, что выразилось в том числе и в переводе службы на язык той страны, где эта служба совершается⁵. Однако эта модернизация полностью не удалила латынь из католического богослужения, а только сделала использование этого языка факультативным. Интересно, что первая публичная речь на церемонии интронизации новоизбранного Папы Римского и сегодня осуществляется на латинском языке. Таким образом, латинский язык еще сохраняется, хоть и в малых формах, как язык протокола.

Протестанты исторически первых форм образования (лютеране, кальвинисты, методисты) находятся на противоположной стороне вышеуказанного ряда и оказываются в ситуации полярной по отношению к ситуации иудеев: у них язык богослужения определяется исходя из того, какой язык является языком повседневного общения для основной группы прихожан. Для этих протестантов характерно одномерно-рационалистическое понимание языка: язык только как средство смыслового общения пастыря и паствы.

Но в конце XIX в. мировая религиозная ситуация в отношении языков богослужения существенно меняется. В конце XIX в. началась большая и целенаправленная работа по возрождению древнееврейского языка. Причем эта работа шла в условиях жесткой языковой конкуренции. В период создания государства Израиль иврит как разговорный язык конкурировал с арабским, а также с идишем и европейскими языками – английским

и немецким – как языками большинства еврейского населения, живущего в рассеянии. Нельзя отрицать очевидный успех в деле реализации этого проекта. В современном иврите в разных пропорциях представлен языковой материал еврейского языка различных эпох: древнееврейского мишнаитского, средневекового еврейского. По подсчетам исследователей, словарный запас современного иврита достигает 120 тысяч слов, что в 15 раз больше, чем было на языке, на котором написана Библия⁶.

Конечно, говорить об отношении к ивриту как к сакральному языку достаточно проблематично, так как в иудейской культуре нет представлений о сакральном пространстве и нет понятия святости, поскольку любая сакрализация того или иного объекта воспринимается как кощунство. Но уже в случае хасидов говорить о понятии сакрального языка можно, поскольку у них присутствует идея святости, но, очевидно, что хасиды не олицетворяют собой весь Израиль. В целом сейчас в Израиле иврит, хотя и в разных версиях, является и государственным языком, и языком богослужения. И самое главное, что иврит, очень долгое время функционировавший только как язык богослужения, т. е. как язык культа ныне, является и языком светской культуры государства Израиль. Это – классический пример экспансии языка культа в сферу культуры и в практику повседневного общения.

Даже у католиков наблюдаются намерения по реанимации латыни. В 2003 г. Иоанн Павел II учредил специальную комиссию, поручив ей возможность рассмотреть возможность реабилитации латинского языка как богослужебного языка католической церкви. Председателем этой комиссии Папа назначил кардинала Зенона Грохоловского, префекта Конгрегации католического образования⁷. В сфере канонического права юридическую силу имеют лишь тексты на латинском языке. Это обстоятельство стало одной из причин, по которым Конгрегация католического образования в 2002 г. настояла на продлении срока обучения на факультетах канонического права, сделав акцент на необходимости для студентов хорошего овладения латинским языком. Российский исследователь ситуации с латинским языком в современной католической церкви Ю. Стасюк указывает на создание специальных факультетов, издание периодики, проведение конкурсов с целью реанимации латыни у католиков. Забегая вперед, скажем, что меры по реанимации латыни носят намного более централизованный характер, чем усилия православной церкви по реанимации церковнославянского языка. Стремление руководства Римско-католической церкви возвести латынь в статус общепринятого католиками языка может

рассматриваться как установление символической связи между Ватиканом и всей остальной католической периферией. Культивирование латыни среди клира способствует конструированию элиты среди духовенства и легитимизирует занятия должности в римской курии.

Ситуация с использованием богослужебного языка в современном мировом православии и в восточно-христианских церквях.

Ситуация с использованием богослужебного языка в современном мировом православии и в восточно-христианских церквях не может рассматриваться как однозначное следование идеологии традиционализма. Практически все диаспоры мигрантов, из стран традиционно исповедующих православие, служат на языке страны пребывания и самое главное, что языком службы часто, если не как правило, выбирается современный вариант языка страны пребывания. Эта ситуация особенно очевидно для диаспор на Западе: США и Европа. На Украине все деноминации, отделившиеся от Московской патриархии и образовавшие свои церкви, служат на украинском языке. Польская православная церковь в литургии все чаще использует польский язык⁸. Румынская православная церковь уже многие века служит только порумынски. Эфиопская православная церковь до недавнего времени литургию служила на древнем языке геэз, а ныне в приходах все чаще используют современный амхарский язык. Ряд автокефальных православных церквей, расположенных в арабских странах, используют то или иное сочетание арабского и греческого языка (по-гречески служат в монастырях, а по-арабски – в приходах). В Эстонии в Пюхтинском монастыре, принадлежащем Русской православной церкви юрисдикции Московского патриархата, часть богослужения проводят на эстонском языке. В Чувашии, т. е. уже на территории России, в православных храмах служат на современном чувашском языке.

Можно сказать, что **мировое** православие склоняется к переводу богослужения на национальные языки. Ситуация мало чем отличается от католиков, с той только разницей, что у католиков всего мира латынь занимает исключительное положение, а у православного сообщества вопрос о церковнославянском языке имеет смысл только для православных славян.

Хотя, есть восточнохристианские церкви, придерживающиеся иной позиции. Это, прежде всего, Армянская церковь, а также Грузинская православная церковь. Эти церкви проводят богослужения соответственно на древнеармянском и древнегрузинском языках, хотя, как указывают исследователи, эти варианты языка существенно отличаются от современных армянского и грузинского языков. Поэтому не так давно католики

Илия II опубликовал свой собственный перевод на новогрузинский язык книг Нового Завета.

Такой же позиции придерживается и Греческая православная церковь, отстаивающая в богослужении позиции старогреческого языка⁹. Достойно внимания сообщение в СМИ о том, что эксперимент по введению современного языка в Элладской церкви признан неудачным. В 2005 г. был осуществлен девятимесячный «пилотный проект» Элладской православной церкви по использованию в ряде афинских приходов современного греческого языка при чтении отрывков из Нового Завета за богослужением. По словам архиепископа Афинского и всей Эллады Христула, испытательный срок показал, что нововведение не вызвало заметного интереса у молодежи. Между тем именно привлечение молодых людей к лучшему пониманию богослужения было основной целью неудавшейся программы. Напомним, что богослужение в греческих храмах совершается на версии разговорного греческого языка, употреблявшегося в период от IV в. до н. э. по V столетие н. э.

Египетские христиане – копты читают в храмах Евангелие поочередно на арабском и коптском. Антиохийская церковь – яковиты стремится по мере возможностей актуализировать древнесирийский язык¹⁰. Антиохийский яковитский патриарх Игнатий Мар-Ивас (Закка) даже благословил деятельность таких просветителей, как Аброхом Нуро, который выпустил недавно лингафонный курс древнесирийского (арамейского) языка для **повседневного** употребления.

Ситуация с церковнославянским языком в современной России. Русская православная церковь юрисдикции Московского патриархата использует церковнославянский язык как язык богослужения. Общее у российских православных с мусульманами или буддистами в практиках использования культового языка состоит в том, что само богослужения, прежде всего у русских, идет на языке ином, чем язык повседневного общения, а проповедь принципиально читается на том языке, который является языком повседневного общения. Поэтому оправданно говорить, что «сферу религии в России обслуживают: современный церковнославянский язык и современный русский литературный язык, представленный здесь одной из ее частей. Элементы древнегреческого и древнееврейского языков, функционирующие в данной сфере, не образуют системы и, следовательно, самостоятельными языковыми образованиями не являются»¹¹.

В целом можно сказать, что ситуация с использованием церковнославянского языка не поддается однозначной оценке. С одной стороны, мы можем ответственно сказать, что высказывания о

церковнославянском языке как «мертвом языке» не имеют ничего общего с реальностью, уже хотя бы потому, что этот язык культивируется не только в пассивной форме, но и в активной форме, ибо на нем продолжают создаваться богослужебные тексты. Причем, как указывает московский филолог Ф. Б. Людоговский, общий объем «богослужебных текстов, возникших за последние 10–15 лет, вполне сопоставим со всем тем, что было написано в предшествующие три столетия... Причем корпус церковнославянских богослужебных текстов постоянно растет»¹².

Однако, с другой стороны, ситуация не столь благополучная, ибо этот язык рассматривается церковью сугубо в ракурсе сложившейся православной традиции, а не как эффективное средство конституирования православного сообщества. Несмотря на устойчивое положение церковнославянского языка как языка богослужения в Русской православной церкви, вопрос о церковнославянском языке не получил отдельного и всесторонне разработанного программного решения. От церковнославянского языка руководство Московской патриархии не планирует отказываться, но и ситуация с церковнославянским языком не только не проблематизируется, но даже не рефлексивируется в должной мере. И прежний патриарх Алексий II и нынешний патриарх Кирилл указывают на церковнославянский язык как на язык традиционный для богослужения в православной церкви, поэтому радикальная замена церковнославянского языка на русский, по их мнению, вызовет потрясения и смуту. Тем самым они указывают на церковнославянский язык только как на наследие, которое надо беречь, но не как на некий ресурс, использование которого задает ту или иную перспективу.

Помимо политики сдержанного консерватизма, позитивно повлиявшего на устойчивое положение церковнославянского языка, необходимо указать, на еще один фактор: все возрастающее число канонизаций. Достаточно сказать, что за весь синодальный период с 1721 по 1896 г. (до царствования Николая II) были канонизированы всего 5 святых, при Николае II – 7 человек, за время советской власти были канонизированы 17 человек, но уже на Архиерейском соборе 2000 г. – 1012 святых¹³. Таким образом, мы видим не просто существенную интенсификацию этого процесса, а какую-то новую ситуацию, для которой автором пока не найдено даже терминологического определения.

Канонизация дает новый материал для богослужения, т. е. предполагает службу, а служба предполагает текст, последний традиционно пишется на церковнославянском языке. Поэтому все возрастающее число канонизаций способствует актуализации церковнославянского языка.

Но, помимо централизованной институции в стенах Московской патриархии, создающий новые каноны и стихиры (на церковнославянском языке), тексты на церковнославянском языке пишут и миряне. Именно в этой среде мы и видим небывалый расцвет жанра акафиста. Как указывают специалисты, основной прирост корпуса богослужебных текстов обеспечивают именно акафисты¹⁴.

Этот традиционный жанр песнопений был ранее в православной церкви на вторых ролях. Но, как указывает Ф. Б. Людоговский, за прошедшее время число акафистов утроилось! «Из известных сегодня 400 акафистов несколько десятков были написаны во второй половине XIX в., еще около 270 – в XX–XXI вв. (из них порядка 50–80 – в последние 10–15 лет); в 1990-е гг. многие ранее написанные акафисты были опубликованы впервые или же после длительного перерыва»¹⁵.

Стоит указать на факт написания акафистов не только клиром, но и мирянами. Акафисты часто пишутся без всякой санкции церковных властей, и следствием этого является очень широкий спектр фигур и сюжетов, прославляемых в этих акафистах. Сегодня пишутся акафисты даже неканонизованным святым: Иоанну Грозному, Пелагее Рязанской, Григорию Распутину, Сампсону Северсу и т. д. В массе своей они пишутся по-церковнославянски, хотя акафист блаженной Ксении написан, по существу, на русском языке – без звательного падежа. Но важно отметить, что дело не столько и не только в количественных показателях, а, прежде всего, в том, что их пишут миряне, очень часто игнорируя инстанции Московской патриархии.

Почему популярны акафисты? Как указывает Ф. Б. Людоговский, «популярность акафистов объясняется простотой их поэтики, достаточной ясностью языка, доступностью (в техническом отношении) текста, а также наличием (в отдельных случаях) акафиста при отсутствии соответствующей службы»¹⁶.

Эти акафисты часто используются во внехрамовых богослужениях. Имеет смысл напомнить, что весь советский период внехрамовая форма богослужения в церковном сообществе почти не практиковалась, а сейчас эта форма церковной общественной жизни все более широко распространяется. К внехрамовым богослужениям относятся исполнение гимнов, молитв и акафистов во время паломничества, шествий и стояний. Под последними имеется в виду собрание верующих, приуроченное к какой-либо дате и осуществляемое в публичном месте. Отличительная особенность стояний – несформулированность требований, поэтому и пение несанкционированных

акафистов получает политическую окраску. Стояния как церковная практика – не новы в православии, но институциональной практикой они не являются. Показательно, что само слово «стояние» как термин – достаточно ново и в отечественных православных словарях и энциклопедиях еще не зафиксировано.

Неинституциональное использование церковнославянского языка возможно влияет на сам язык. По этому поводу специалисты уже замечали, что «нынешний период написания и издания церковнославянских текстов характеризуется отсутствием какой-либо цензуры. Это приводит не только к появлению текстов, качество которых в вероучительном отношении более чем сомнительно, но и к размыванию границ церковнославянского языка, к ослаблению императивности церковнославянской языковой нормы и усилению ее вариативности»¹⁷.

В опрелделении того, кто пишет тексты на церковнославянском языке нет полной и точной информации. Это обусловлено как традицией анонимности, пусть и не абсолютной (в гимнографии и в акростихах принято подписываться) этих служб, так и способом их распространения: он не строго централизован. Эти службы пишут по мере надобности конкретного прихода, ибо то, что востребовано в одном приходе, может быть не востребовано в другом, или там может быть востребована другая служба этому же святому. Конкуренции обычно нет, но бывает дублирование усилий. Хотя, очевидно, что при прочих равных условиях свою версию текста проводят структуры Московского патриархата – сказывается и мощь печатного станка, и развитая инфраструктура.

Итак, церковнославянский язык не умер. Вряд ли будет корректным применять понятие «мертвый язык» по отношению к языку, на котором с конца XIX – по начало XXI в. созданы сотни служб, акафистов, канонов, молитв. Логично предположить, что с появлением новых текстов меняется – хотя бы отчасти – и сам язык. Следовательно, можно говорить о существовании **современного церковнославянского языка**, отличающегося от церковнославянского языка предшествующих эпох.

Нельзя однозначно сказать и то, что церковнославянский язык усложняется или упрощается. Если под упрощением понимать приближение к разговорному языку, то такого явления не происходит. Автору в частных беседах указывали даже на примеры обратного порядка: при редактировании службы часто, хотя и не всегда, выбирается именно та форма, которая наиболее отличается от русского языка. Вместе с тем, чтение Псалтири, представляющей собой образец церковносла-

вянского языка, в современной церкви, если не вышло из употребления, то, во всяком случае, сильно редуцировано. Псалтирь постепенно выводится из богослужения, и вместо этого вводятся новые каноны и стихиры на церковные темы.

Проблема понятности языка культа в современных религиях. Проблема понятности языка культа встает при разговоре о прагматике использования церковнославянского языка в современном православном богослужении и возможности/необходимости перевода церковнославянского языка на современный русский язык. Представляется возможным сказать, что церковнославянский язык – это не другой язык по отношению к современному русскому (как другим по отношению к нему является современный английский), а другая дискурсивная практика, если под дискурсом иметь в виду способ использования языка. Иначе говоря, церковнославянский язык принадлежит другой культуре использования языка, где на первый план выступает функция выражения смысла, а не коммуникация. Это различие хорошо сформулировано у филолога И. М. Гольберга: церковнославянский язык монологичен, ориентирован на эксплицирование, на выявление духовного содержания, а не на коммуникацию, т. е. здесь выражение смысла (в ходе службы) превалирует над его передачей, в то время как русский язык как язык сферы религии диалогичен, ориентирован на коммуникацию, и на передачу смысла (в проповеди)¹⁸.

Как указывает специалист по церковнославянскому языку, московский филолог А. Плетнева, надо учитывать, что переводить православное богослужение на русский язык намного сложнее, чем на английский или немецкий язык. Очевидно, что современный русский язык вобрал в себя значительный пласт церковнославянской лексики, и церковнославянизмы, вошедшие в него, употреблялись в произведениях, написанных высоким стилем. «В текстах же комедий, литературных пародий, балаганных пьес, – пишет А. А. Плетнева, – славянизмы почти не встречались. В результате русификация текста становится чертой литературной пародии. Так, например, лексика пословицы: „Устами младенца глаголет истина“ – полностью церковнославянская по происхождению. Русский перевод: „Ртом ребенка говорит правда“ – вызывает лишь улыбку. Это не случайность, а закон стилистики русского языка, в котором славянизмы не являются инородным телом, а составляют основу лексики так называемого высокого стиля. Что же касается самого славянского языка, то он стилистически однороден, в нем невозможно выделить слова, относящиеся, скажем, к высокому или низкому стилю».

И, наконец, надо иметь в виду, пишет А. Плет-

нева, что «славянизмы составляют довольно большую часть пассивного словаря нашего современника – носителя русского языка. Так, пушкинское „Встань, пророк, и виждь и внемли“ понятно без перевода, хотя в обыденной речи такие слова и грамматические формы не употребляются. Порусски мы бы сказали: „Вставай, пророк, смотри и слушай“. Тому, что пушкинский текст пока в переводе не нуждается, мы обязаны „поддержке“ литургического языка. Перевод богослужения на русский язык приведет к тому, что нашим правнукам придется читать литературу XIX в. в переводе или адаптированном варианте»¹⁹.

Поэтому проблема перевода с церковнославянского языка на русский язык является не лингвистической проблемой, а герменевтической, так как требует учета контекста, накладывающего на использование языка дополнительные и неявные ограничения. Необходимо учитывать, что современный русский язык существенно десимволичен, в то время как церковнославянский язык прямым образом провозглашает некое символическое содержание, выраженное в знаках (буквах). Если русский язык функционирует как система живой языковой практики, то церковнославянский язык функционирует и сознательно сохраняется для определенных целей – для обслуживания определенной символической (религиозной) системы. Ввиду этого церковнославянский язык функционирует как «оболочка» для обслуживания сложившейся, институализированной религиозной практики, этот язык достаточно редуцирован в своих информационных возможностях, на нем не все можно сказать даже на религиозные темы. К этому языку не может быть приложено императив понятие, тут как раз наоборот: допускается «темное» слово, слово отличное от тех слов, что используют для обычного общения.

Практики культивирования «темного» слова мы видим и в других современных религиях. Особенно наглядно это видно на примере использования глоссолалии. Крайне важен для осмысления опыт глоссолалии у первых христиан. Русский ученый Михаил Скабалланович в своем труде «Толковый Типикон» по этому поводу указывает на опыт Коринфской церкви: «Содержанием речи коринфских глоссоалов была молитва и преимущественного хвалебного и какого-то таинственного характера. Язык, на котором говорил глоссоал, был непонятен присутствующим и, по видимому, не вполне понятен самому глоссоалу... Причем апостол прямо говорит, что глоссоалы произносили „слова“. Это были те самые „темные“ слова, что декларируют некое символическое содержание, не требующее пояснения». И далее, говоря об опыте глоссолалии в православной традиции, Михаил Скабалланович пишет: «В позднейшем и даже

в современном богослужении можно указать на некоторые частности, которые являются следами древнего языкоговорения на богослужении... Возможно, что вековым отголоском глоссолалии были в прежнем греко-славянском богослужении так называемые попевки, или прибавление к тексту песнопения, на особенно торжественных местах, посторонних слогов – обрядом сохранившийся до XVI в. ...Попевки и ныне употребляются у старообрядцев и русских афонцев»²⁰.

Конечно, при разговоре о глоссолалиях надо иметь в виду, что глоссолалия (букв. «бормотание») вряд ли может рассматриваться как язык, ибо атрибутом языка является наличие той или иной структуры и наличие смысла. В то время как глоссолалии не имеют смысла, хотя и имеют значения. Ввиду этого их стоит рассматривать в ряду телесных практик, чревовещания, горлового пения и т. д.

Очень показательно, что глоссолалии в XX в. снова востребованы! Деноминации пятидесятников культивируют глоссолалию – практику, как правило, приватного разговора верующего с Богом на «незнакомом» языке при излиянии на него Духа Святого. Показательно, что практика использования глоссолалии сложилась относительно недавно: около 100–130 лет назад и первыми ее стали использовать религиозные группы, возникшие именно в рамках протестантизма. Конечно, глоссолалия пятидесятников языком богослужения никак не является, но сами верующие рассматривают глоссолалию как способ разговора с Богом. Таким образом, от пятидесятников и им близких деноминаций начинается движение вспять в рамках самой протестантской традиции, задавшей процесс обмирщения языка богослужения. Харизматы-пятидесятники в конце XIX в. сделали шаг в сторону от изначальной интенции протестантов: говорить с Богом на понятном для всех языке. Этот процесс затронул и католиков: харизматическое движение, возникнув в 1960-е гг. среди католиков США, сейчас достаточно широко распространено во всем мире, насчитывая не менее 2 млн человек. Это движение институализировано как «Католическое Харизматическое Обновление», и, как указывают исследователи, его наиболее эффективной чертой является именно глоссолалия²¹. «Проведенные исследования показали, что ни одна из магнитофонных записей глоссолалии не содержит хотя бы краткого осмысленного высказывания. В большинстве случаев харизматики не претендуют на интуитивное постижение настоящих языков. Они объясняют, что глоссолалия – разговор человека с Богом, и неважно, что ни сам говорящий, ни его слушатели не понимают этой речи, – главное, что ее понимает Бог»²².

Кроме практики использования глоссололий надо указать на использования мантр в буддизме и индуизме. Отмечено, что мантра занимает определяющее место в культуре современного «постиндуизма». Посвящаемые в постиндуистские секты, как правило, получают тайную мантру от своего наставника-гуру. Показательно, что востребованы, по крайней мере у российских кришнаитов, именно те мантры, где смысл наиболее неясен: он или утерян, или отсутствует. Это – мантры «Ом мани падме хум» и «Хари Кришна, Харе Рама», в то время как самая священная и самая могущественная мантра Вед «Гаятри», представляющая из себя часть гимна «Ригведы» и имеющая вполне внятный смысл, практически не востребована.

Даже в иудаизме не остановились на достигнутом. Известно, что в традиционных (раввинистических) иудейских общинах в Израиле языком культа является древнееврейский, который отличается от современного иврита синтаксически и грамматически. Чтение богослужебных текстов производится в соответствии с сефардской традицией огласовки гласных. Однако ортодоксальные общины (хасиды) акцентируют сакральный статус древнееврейского языка еще и особой манерой произношения, озвучивая тексты в соответствии с ашкеназской произносительной нормой, где принято дифтонгирование гласных.

Вышеприведенные примеры достаточно избирательного подхода к выбору языка культа позволяют сказать, что языком богослужения может быть любой язык, но мы видим, что часто, хотя и не всегда, для этой цели выделяются определенные языки, как правило, мертвые или слабоизученные. Главное, чтобы этот язык очерчивал определенное пространство, отличное от пространства повседневности, и наполнял это пространство религиозными смыслами. Культивирование таких языков на современном этапе можно рассматривать как потребность в речевой защите от навязчивого и агрессивного дискурса массового общества. В таком случае языки культа, отличные от повседневных языков, выступают маркером дистанцированности и относительной независимости индивида от практик общества массового потребления. Для современного верующего важно формирование своего круга общения, в котором бы циркулировало особое знание, отличное от знания циркулирующего в СМИ. Современное религиозное знание не предназначено для массовой аудитории. То же относится и к языкам культа: это не языки для широкого круга общения. Ситуацию с интересом у паствы к языкам можно выразить так: мы знаем такой язык, и ввиду этого мы автономны от рынка. Язык культа, отличный от языка повседневности, формирует религиозную идентичность, и формирование компетентности

в этом языке понимается как некий духовный путь.

Логично предположить, что современный интерес к церковнославянскому языку в православии и к латыни в католичестве являет собой ответную реакцию на то, что Жак Деррида называет **диссеминацией**: размывание смыслового единства в силу утраты объективных условий для понимания текста²³. В рамках нашего разговора целесообразно различать смысловое единство, производящее впечатление в силу осознания, и риторическое единство текста, производящее суггестивное впечатление в силу следования неким правилам. Автор данной работы считает, что риторическое единство производит суггестивное впечатление в силу причин, которые никогда не будут полностью узнаны или объяснены. При чтении таких текстов, а тексты на церковнославянском языке именно такие, также происходит понимание, а не уже не в силу осознания, а в силу следования правилам, но следование правилам – это всегда обращение к явным и неявным конвенциям.

Исходя из этого можно сказать, что обращение к церковнославянскому языку – это не способ расширения понимания и роста когнитивных возможностей, а способ выделения неких социальных границ и утверждения определенной специфической общности. Это утверждающее действие, в котором подчеркивается момент выбора, но оно носит закрытый и консервативный характер. Поэтому интерес к церковнославянскому языку – это попытка противостояния процессам десимволизации, но, важно подчеркнуть, это обращение к церковнославянскому языку не может быть обозначено как ресимволизация, ибо ресимволизация как новый способ производства символического предполагает новое мышление и новый язык. Ввиду этого представляется возможным сказать, что интерес к этому языку создает культурный феномен, но нового мышления эти символические практики не производят. Это – только попытка удержаться от диссеминации. В этих практиках ставка делается не на расширение коммуникации за счет эффекта убеждения и донесения своей позиции, а на то, что английский философ Джон Остин в своей теории «речевых актов» называл иллокутивной силой языка. Эта сила предполагает некий тип социальных ожиданий от использования языка как символической практики. Эти ожидания являются фоновыми, т. е. неочевидными, и не всегда вербализуемыми, поэтому они существуют в культуре по умолчанию и тогда иллокуции придается характер учредительного действия.

Когда в культурных практиках люди делают акцент на таких иллокуциях (а не на перлокуциях – осознанном понимании), то они совершают некий

выбор в пользу ограничения коммуникативных связей и акцент на консолидацию достаточно узкого сообщества, а не на расширение и понимание как осознание. Такие стратегии можно определять как защитные и консервативные. Здесь первичная цель – не расширение границ и наращивание численности сторонников, а учреждение своеобразной «общины посвященных» и консолидация такого сообщества. Опыт истории позволят указать на уязвимое место в таких формированиях: невнимание к диалогу с внешним миром. В той степени, в какой такие сообщества будут готовы диалогу, в той степени они будут адекватны социальному контексту и глобальным тенденциям.

Исходя из вышесказанного можно утверждать, что реализация секулярного проекта в контексте социальной модернизации идет не столь однозначным и однонаправленным образом, как это может показаться при беглом взгляде. Очень симптоматично, что когда модернизация, казалось, стала достигать своего пика, появились опыты как по конструированию речевых религиозных практик (глоссолалия у пятидесятников), так и по реанимации, казалось бы, мертвого языка в поле современной культуры (иврит, латынь, церковнославянский язык). Можно сказать, что наличие языка богослужения, отличного от языка повседневного общения, выполняет важные символическую и эмоциональную функции и очерчивает пространство, отличное от пространства повседневности. Поэтому культивирование такого языка (в тех или иных формах) в современной культуре не прекращается.

С одной стороны, культивирование церковнославянского языка на современном этапе можно рассматривать как потребность в речевой защите от навязчивого и агрессивного дискурса рынка. Дискурс новостей и реклам – это язык массовых и типизированных продаж, и ввиду этого его не достаточно современному человеку: нужен еще и эксклюзив, нужно знать что-то такое, чего не бывает в рекламных сообщениях. С другой – в нашем обществе статусная идентичность не всегда определяется уровнем дохода, и ввиду этого актуализируется дифференциация по виду культурного капитала. В результате этого появляется интерес к специфической компетентности: компетентности по особому и внерыночному знанию. Проецируя этот тезис на сюжет с языками богослужения, можно сказать следующее: если на рынке есть **спрос** на деловой английский, то во внерыночных сферах жизни и, прежде всего, в ситуациях community появляется **интерес** к эксклюзивным языкам, в том числе и к церковнославянскому. В таком случае церковнославянский язык выступает маркером дистанцированности

и относительной независимости индивида от практик общества массового потребления. Мы видим, что рынок умеет продавать агрессивно и всем одно и то же, но рынок не умеет продавать уникально, и уже ввиду этого можно сказать, что у современного человека формируется потребность иметь и нечто такое, что нельзя купить или можно купить в очень специфических местах. То же относится и к языку: это не язык для широкого круга общения. Ситуацию с интересом у паствы к церковнославянскому языку можно выразить так: мы знаем церковнославянский язык, и ввиду этого мы автономны от рынка.

Идентичность по предмету знания может быть для некоторых людей важнее, чем профессиональная идентичность, особенно если учесть, что сейчас все больше людей занимается достаточно разными делами и их профессиональная идентичность размыта и неясна им самим. В таких случаях знание и компетентность понимаются как некий духовный путь.

Дискуссия о церковнославянском языке как языке компетентности ставит следующий вопрос: что именно мы должны знать из него, если мы – православные? Этот вопрос выводит нас к другому вопросу: церковнославянский – это язык молитвы или язык общения с близким мне человеком? И что такого на нем можно сказать другому человеку, что не передается языком публичным? Наконец, с кем имеет смысл общаться на этом языке и по поводу этого языка? На последний вопрос ответить легче, чем на предыдущие. Интерес к этому языку может быть у тех людей, кого не устраивает секуляризация обыденного сознания.

Опыт индустриального общества можно рассматривать как опыт реализации секулярного проекта. Этот проект состоялся, и мы сегодня живем в условиях секулярного общества. Критерием успеха этой секуляризации, равно как и любых других глобальных изменений, является изменение обыденного сознания, в данном случае – его секуляризация. Поэтому и обыденное сознание верующего секулярно: обыденное сознание обязательно должно находиться в соответствии с общим социальным контекстом, и поэтому оно секулярно вообще, в том числе и у верующего.

Проблема секуляризации состоит не в отходе от православной традиции. Опыт 1990-х гг. показал, что к традиции можно возвращаться в массовом порядке, но массового интереса к вере так и не возникнет. Именно в 1990-е гг., пусть и не очевидно, но встал вопрос о том, что делать человеку православной культуры? Ответ тогда не был дан, ибо церковь подошла к этому вопросу излишне ригорично: надо верить в Бога. Но осталось не ясно, за счет чего будет формироваться православная идентичность, какие практики

будут ее формировать: посещением церкви дело уже не может ограничиваться. Нужны такие практики, которые идентифицировали бы индивида именно как православного человека. Именно в 1990-е гг. обозначились три темы православной жизни: отсчет времени по юлианскому календарю, почитание икон и культивирование церковнославянского языка. Эти три темы указывают на три вида **культурных** ресурсов, которые могут быть использованы для конституирования православного сообщества.

Примечания

¹ Автор работы отдает себе отчет в том, что понятия «сакральный язык» и «литургический язык» не следует отождествлять: сакральное и литургическое – разные категории. На разницу между «литургическим» и «сакральным» языком указывает, в частности, столь неоднозначная и сомнительная, в философском плане, фигура, как Рене Генон в книге «Aperçus sur l'ésotérisme chrétien». Он указывает, что «литургическим» языком является тот язык, который используется в богослужении, а «сакральным» – тот, на котором в изначальной форме даны в виде прямого откровения «Священные Писания». При этом Генон подчеркивает, что «сакральным языком» может быть только тот язык, где традиция имеет письменный характер, т. е. основывается на духовном авторитете фиксированного текста. Греческий и латынь Рене Генон к числу «сакральных языков» не относит, так как, с его точки зрения, они послужили для позднейшей фиксации чисто вербальной традиции, связанной с устной передачей, а не с «богоданным» текстом». Согласно такой логике, и церковнославянский язык к числу сакральных языков отнесен быть не может: это – язык литургии и, шире, язык богослужения. Однако вышеизложенная позиция Генона по поводу различия категорий сакрального и литургического в рамках данного исследования может быть вынесена за скобки.

² O'Dea T. The sociology of religion. Englewood Cliffs (N. J.); Prentice-Hall, 1966. P. 81.

³ Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI) Диалектика секуляризации. О разуме и религии: пер с нем. М.: Библейско-богословский ин-т св. апостола Андрея, 2006.

⁴ На это обстоятельство указывают как Н. И. Толстой, так и Н. С. Трубецкой. См. об этом: Толстой Н. И. История и структура славянских литературных языков. М.: Наука, 1988. С. 234.

⁵ Точнее надо говорить о богослужебной реформе 1969 г., проведенной Папой Павлом VI.

⁶ См., например: Шагаль В. Э. Языковая ситуация языковая политика в государстве Израиль // Решение национально-языковых вопросов в современном мире / под ред. Е. П. Чельшева. М.; СПб.: Златоуст, 2003. С. 117.

⁷ Свет Евангелия: российская католич. газ. 2003. 25 мая № 22 (419). С. 3.

⁸ Нижеприведенные факты о языках культа в

восточнохристианских церквях взяты из работы: Робертсон Р. Восточно-христианские Церкви: церков.-ист. справ. / пер. и вступ. ст. Г. И. Беневич. СПб.: Высшая религиоз.-филос. шк., 1999.

⁹ URL: www.pravoeseda.org/iist/n213.htm.

¹⁰ См. об этом: Богослужебный язык Русской Церкви: История. Попытки реформации / отв. ред. архим. Тихон (Шевкунов). М.: Изд. Сретенского монастыря, 1999. С. 246.

¹¹ Гольберг И. М. Языковые образования сферы религии // Русистика на современном этапе: сб. науч. тр. М.: МПГУ, 1999. С. 126.

¹² Людоговский Ф. Б. Церковнославянский акафист как современный гимнографический жанр: структура, адресация, функционирование // Славяноведение. 2004. № 2. С. 56–67.

¹³ Эта цифра приводится на сайте Православного Свято-Тихоновского богословского института. Подробно о социальных аспектах современных канонизаций см. весьма обстоятельную статью К. Емельянова «Социальные аспекты современных канонизаций Русской Православной Церкви» (Социол. журн. 2005. № 1. С. 21–36).

¹⁴ Людоговский Ф. Б. Церковнославянский акафист как современный гимнографический жанр: структура, адресация, функционирование // Славяноведение. 2004. № 2. С. 56–67.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Людоговский Ф. Б. Графическая оболочка современного церковнославянского языка // Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского богословского института: материалы. М.: Изд-во Православного Свято-Тихоновского богословского ин-та, 2000. С. 509. Об этом же говорит и И. М. Гольберг: «Попытка создания новых сочинений на современном церковнославянском приводит к тому, что подобные тексты, строго говоря, не являются образцами канонического языка, и это ставит вопрос об их языковой принадлежности» (Гольберг И. М. Языковые образования сферы религии // Русистика на современном этапе: сб. науч. тр. М.: МПГУ, 1999).

¹⁸ Гольберг И. М. Языковые образования сферы религии. С. 127–129.

¹⁹ Плетнева А. А. К проблеме перевода богослужебных текстов на русский язык // Язык Церкви. М.: Свято-Филаретовская моск. высшая православл. шк., 1997. Вып. 2. С. 103–105.

²⁰ Скабалланович М. Толковый Типикон: объяснительное изложение типикона с историческим введением. Киев, 1919. Вып. 1. С. 127–129.

²¹ См. подробнее: Саркаева А. А. Харизматическое обновление в католической Церкви США // Гуманитар. исслед.: журн. приклад. и фундамент. исслед. 2001. № 3. С. 13–19.

²² Там же. С. 15.

²³ Деррида Ж. Диссеминация / пер. с фр. Д. Кралечкина. Екатеринбург: У-Фактория, 2007. С. 36–38.