

**Иерей Петр
ШИТИКОВ**



Тобольская духовная семинария — 2005; Московская духовная академия — 2008; кандидат богословия — 2009; Тобольский педагогический институт — 2010; кандидат филологических наук — 2013; помощник ректора по научной работе Тобольской духовной семинарии.

Современные исследователи библейских текстов в последние годы активно используют научный инструментарий, заимствованный из светских наук. В профессиональных кругах пользуются популярностью работы, в которых Библия рассматривается в контексте достижений науки XXI ст. Такой подход позволяет по-новому взглянуть на древние тексты, выявить неявные смыслы, обозначить перспективные идеи. Трудно переоценить достоинства такого рода исследований, однако следует помнить, что методы современных наук не всегда могут быть напрямую спроецированы на библейские тексты. Библия обладает рядом специфических характеристик, отличающих ее не только от новых текстов, но и от современных ей текстов античности. В данной статье рассматривается «религиозность» как специфическая характеристика библейских текстов.

Специфика библейских текстов начинается уже с определения. По мнению Н.Д. Арутюновой, в древних текстах не может быть выделено дискурсивное начало, поскольку дискурс всегда подразумевает живое обращение/общение. Дискурс — это речь, «погруженная в жизнь». Поэтому термин «дискурс», в отличие от термина «текст», не применяется к древним и другим текстам, связи которых с живой жизнью не восстанавливаются непосредственно.¹ Однако, несмотря на значительный возраст библейских текстов, они воспринимаются верующими как личный опыт общения, в которых присутствуют необходимые дискурсу связи с жизнью. По наблюдению В.И. Карасика, большинство речений Христа построены в форме 2 лица множественного числа (например, «Слышите, что говорю Вам...») и воспринимаются как непосредственное обращение к современному слушателю.² Кроме того, религиозный дискурс подразумевает (по

В. Карасику) присутствие в речи самого Бога. Участники дискурса не могут вычеркнуть трансцендентное начало. Без наличия такого начала отношения агент-клиент не имеют основания. Применительно к религиозному дискурсу агентами являются священнослужители, а клиентами — прихожане. Уникальная специфика религиозного дискурса состоит в том, что к числу его участников относится Бог, к Которому обращены молитвы, псалмы, исповеди в ряде конфессий и т.д. и Который выступает в качестве суперагента.³

Метафора — наиболее подходящий инструмент именно для религиозного языка, поскольку с ее помощью неизвестное может быть концептуализировано в терминах уже известных явлений. Поскольку лишь немногие святые имели опыт богообщения, метафора — единственный путь выражения религиозного опыта в форме предположений и отрицаний. Дж. Соскайс отметила, что без «образной речи сказать прямо об опыте в этой области почти ничего не возможно».⁴ В этой связи метафора приобретает значение посредника между небесным и земным опытом, поскольку на земле мы можем говорить лишь в рамках нашего земного опыта.

Центральные вопросы религии — происхождение жизни, страдания и противостояния добра и зла, жизни и смерти — также зачастую требуют метафорических суждений. В религии допускается возможность сообщения между высшим миром и дольным. Поэтому представить религиозный язык вне метафоры фактически невозможно. Религиозное восприятие подразумевает понимание образной речи. Образная система может быть принята как адекватная попытка объяснения опыта данного мира либо отвергнута как неадекватная. В случае с Новозаветными Писаниями, мы можем встретиться с обилием метафор в притчах Христа. Они составляют общую канву

текста и образуют метафорический по преимуществу дискурс.

В то же время, по наблюдению Н.Б. Мечковской, вследствие неконвенциональной трактовки слова и знака в сакральных языках, используемых в текстах Писаний и богослужении, создается повышенная, пристрастная чуткость к слову. Отождествляя знак и обозначаемое, слово и предмет, мифологическое сознание склонно приписывать слову те или иные трансцендентные свойства. С этим связана крайняя осторожность, с какой религии Писания относились к переводам сакральных книг: устаревшие слова и формы не заменялись более понятными, но толковались в лексиконах и закреплялись в грамматиках.⁵

Важно пояснить и сам термин «религиозный язык». Религиозный язык, используемый в ежедневном дискурсе религиозными учителями, относится к письменному или устному языку, который обычно используется верующими для описания их верований и религиозного опыта. Этот термин применим и к языку, который используется в священных текстах, богослужении и молитвах. Употребление термина «религиозный язык» может навести на мысль, что здесь присутствуют какие-то специально религиозные компоненты естественного языка, которые легко отделимы от нормальных, секулярных компонентов языка. Однако, когда верующие используют религиозный язык, они не произносят слов совершенно отличающихся от тех, которые употребляются их нерелигиозными современниками. Хотя отдельные слова могут применяться верующими с большей частотностью, нежели атеистами, однако слова «религиозного языка» — это те же самые слова, которые употребляются в «нерелигиозном языке». Даже такое исключительно религиозное слово как «Бог» появляется в языке многих нерелигиозных людей в контексте присказок и брани.

Более того, в писаниях иудеев, христиан или мусульман большинство слов имеют совершенно обычный, «земной» характер, какой они имеют и в секулярном «дискурсе». Таким образом, религиозность языка заключается не в самих используемых словах, а в следующих двух факторах: во-первых, это религиозные цели, которым служит язык, и во-вторых, откровенно религиозный контекст, в котором он употребляется. Религиозный язык должен быть определен, таким образом, как язык, который применяется либо в религиозных целях, либо в религиозном контексте.

Традиционное мировоззрение мусульман, христиан и иудеев подразумевает трансцендентность Бога миру. Как же может человеческий язык, который больше подходит для описания бренного мира, служить описанию чего-либо трансцендентного этому миру? Многие религиозные мыслители — как традиционные, так и современные — были глубоко озабочены этой проблемой и предлагали различные варианты ответа на этот вопрос.

А. Хэриссон выделил три традиционных направления понимания специфики религиозного языка, которые представили три религиозных учителя: Мартин Лютер, Моисей Маймонида, Фома Аквинский. М. Лютер доказывает, что слова Библии должны приниматься в их буквальном смысле, то есть в том смысле, которым они обладают в прочих областях. В этом смысле, когда Библия относится к Богу как к Отцу, слово «Отец» означает именно то, что оно обозначает и тогда, когда относится и к не-божественному патриарху. Альтернативой буквалистскому пониманию природы религиозного языка является апофатическое толкование функций языка, которое в крайней форме пропагандировалось известным Иудейским философом Моисеем Маймонидом, который считал, что утверждения, которые претендуют на «положительное описание» божественной сущности (то есть утверждения типа «Бог есть...») не являют-

ся богословски легитимными. Легитимны только утверждения в форме «Бог не есть...». Однако, в стремлении избежать искажения Бога, те, кто используют «отрицательный» путь, кажется, впадают в другую крайность: не говорить о Боге совсем ничего. Более того, если кто-то может сказать, что «Бог не есть это, то или еще что-то», собеседнику нетрудно прийти к заключению, что Бог является ничем. Третья традиционная теория религиозного языка была разработана Фомой Аквинским, который утверждал, что поскольку божественное радикально отличается от всех прочих сущностей, немногое в нашем языке может быть отнесено буквально к Богу.⁶

В этом контексте вопрос о религиозном статусе метафоры представляется непосредственным вопросом теологии. Поскольку лишь немногие святые имели опыт богообщения, метафора — единственный путь выражения религиозного опыта в форме предположений и отрицаний. Свойства метафоры мыслить и говорить о неизвестном в категориях знакомого в XX в. были успешно использованы в различных областях науки. Это в свою очередь породило интерес к возможностям метафорического языка в области богословия. Догматика христианства, иудаизма и ислама представляет Бога совершенно недоступным, трансцендентным этому миру, и зачастую ответ на вопрос о возможности адекватного описания Бога, превосходящего человеческое понимание, упирается в неразрешимые антиномии. Может ли метафора претендовать на описание трансцендентной реальности? Могут ли быть в эту область спроецированы методы анализа концептуальной метафоры?

Принципы когнитивного подхода к метафоре легли в основу современных тенденций изучения ее роли в Священном Писании. Исследованием специфики метафор, связанных с религиозными реалиями, занималась целая плеяда западных лингвистов. В работах П. Рикёра⁷, Д. Трэйси,⁸ С. МакФэйг⁹ развивается мысль,

что религиозный язык является системой метафор, основанной на совокупности образов, которая служит организационным принципом познания трансцендентного. Сэлли МакФэйг указывает, что всякого, приступающего к описанию Бога, поджидают две опасности: буквалистский подход, когда слова человеческого языка буквально относятся к божественным реалиям; и «безотносительность» языка, когда слова, произнесенные о Боге, изначально не имеют никакого отношения к Нему, а потому не имеют и смысла.¹⁰ Единственным выходом является признание метафорической природы языка богословия, что позволяет, избегая отождествления Бога с Его описаниями, говорить о Нем нечто вразумительное. В этом же ключе мыслит и автор работы «Язык и образность Библии» Дж. Кеэрд: «Все или почти все, что относится в Библии к Богу — это метафора».¹¹

Важно отметить, что перед исследователями образного языка богословия стояла задача сопоставления религиозной метафоры с другими случаями метафорического описания. Поль Рикёр в работе «Правило метафоры» рассматривает художественную литературу как метафорическое суждение о мире. Мир литературы является результатом воображения, но он не является вовсе нереальным. Литературное произведение описывает то, каким наш человеческий мир мог бы быть. Здесь мир возможный соотносится с миром реальным, и это не два разных мира, а один мир с разных сторон. Автор называет это переописанием. В этом смысле литература предлагает не прямое, метафорическое описание нашего мира.¹² Однако данная терминология не вполне применима к языку богословия. В знаковой работе «Именование Бога» Рикёр доказывает, что хотя Священное Писание и является в некотором смысле литературой, оно отличается от прочих видов литературы тем, что оно называет Бога. Именование Бога это не просто один из множества способов описания этого мира. Бог — высший и первоначальный

объект всех библейских текстов. Метафоры, посредством которых косвенно описывается Бог, являются моделями Его Имени и Его отношения с человеком.¹³ Эти заметки П. Рикёра предполагают понимание библейских метафорических предикатов Бога как косвенных, но реальных описаний Бога, свидетелем Которого является сама Библия. Это означает, что метафорическое описание Бога не является просто частным случаем литературного описания этого мира.

Другой пример метафорического описания — это употребление моделей в естественных науках. Модели не отсылают непосредственно к опыту, они отсылают к теоретически возможным реальным сущностям и могут быть выражены посредством метафорических утверждений типа «Мозг — это компьютер». Таким образом, модели порождают экзистенциальные гипотезы и обладают объясняющей силой. Дж. Соскайс в своей главной работе «Метафора и религиозный язык», указывая на ряд параллелей между научной и религиозной метафорической моделью, постулирует их иноприродность: первая служит для схематизации теории, вторая требует ответа слушателя; первая имеет абстрактный характер, вторая — личностный; первая точна, вторая размыта; наконец, первая является важным, но не необходимым элементом теории, вторая — единственной возможностью что-либо утверждать о Боге.¹⁴

Помимо этого отличительным качеством религиозной метафоры являются особые объектно-субъектные отношения, возникающие в ее рамках. В научной системе наблюдения метафора позволяет субъекту описывать нетривиальным способом неизвестный объект. В языке богословия объектом исследования является Высший Субъект, поэтому метафора здесь играет роль обратной связи. Данное направление разрабатывал Э. Юнгель в работе «Метафорическая истина».¹⁵ По его мысли, Бог открылся миру посредством воплощения Слова (Иисуса Христа), что само по себе является

переносом сущностей, то есть процессом в известном смысле метафорическим. Юнгель понимает откровение как обращение (address). В обращении личность раскрывает себя и дает познать себя другой личности. Бог обращается к нам в жизни и крестной смерти Иисуса Христа, в Его притчах о грядущем Царствии Божиим и в Евангелии. Обращение — это метафорическое событие, которое имеет место в метафорическом языке. Согласно Юнгелю, этот вид речи нужно кардинально отличать от номинативного языка, посредством которого мы описываем вещи. В наименовании субъект говорит об объекте, а в общении два субъекта участвуют в едином языковом событии, где субъект и объект не могут быть изолированы. Объективность и субъективность в религиозном языке — это стороны одного и того же коммуникативного события.

В этом контексте уместно вспомнить о святоотеческом понимании языка Богословия. Позиция Э. Юнгеля созвучна учению святителя Василия Великого, который, осуждая Евномия, подчеркивал недопустимость применения прямых номинативов по отношению к Богу. Одно дело — говорить с предельной точностью о Боге как некоем объекте описания, а другое — стремиться к личному общению с Ним. Для первого нужна отточенность формулировок, для второго достаточно имени, которое вовсе не будет содержать в себе богословский трактат в миниатюре, но зато послужит личным обращением, позволит человеку вступить в общение с Творцом.¹⁶

Таким образом, современные теологические исследования метафоры помогают осознать принципы функционирования образного языка в Священном Писании. Бог не может рассматриваться только как часть нашего образного мышления или как часть физической реальности. Авторы Библии, избегая дескриптивного языка, посредством метафоры отражали свой опыт богообщения. Метафора в этом ракурсе приобретает статус не только поэтического средства, но и средства опосредствованной номинации

трансцендентной Сущности, своеобразного теологического инструментария. Изучение библейской метафоры в таком контексте открывает новые перспективы понимания текста и содержания Священных книг.

ПРИМЕЧАНИЯ:

¹ Арутюнова, Н.Д. Дискурс / Н.Д. Арутюнова // Лингвистический энциклопедический словарь / гл. ред. Ярцева В.Н. — Москва : Советская Энциклопедия, 1990. — С. 136.

² Карасик, В.И. Языковой круг: личность, концепты, дискурс / В. И. Карасик. — Волгоград : «Перемена», 2002. — С. 191.

³ Там же. — С. 221.

⁴ Soskice, J. M. Metaphor and religious language / J.M. Soskice. — Oxford University Press, 1987. — P. 96

⁵ Мечковская, Н.Б. История языка и история коммуникации. От клинописи к интернету / Н.Б. Мечковская. — Москва : 2009. — С. 328.

⁶ Harrison, V. S. Metaphor, religious language and religious experience / V. S. Harrison // Sophia: International journal for philosophy of religion. — 2007. — Vol. 46 (2). — P. 127–145.

⁷ Ricoeur, P. Naming God / P. Ricoeur // Figuring the sacred. Religion, Narrative and Imagination. — Mineapolis : Augsburg Fortrees, 1995. — P. 217–235.; Ricoeur, P. The rule of metaphor. The creation of meaning in language / P. Ricoeur. — London and New York, Routledge, 2004. — 454 p.

⁸ Tracy, D. Metaphor and Religion / D. Tracy // Critical inquiry — 1978. — Vol. 5(1). — P. 91–106.

⁹ McFague, S. Metaphorical theology / S.

McFague. — Fortrees press, 1982. — 225 p.

¹⁰ Ibid. — P. 4.

¹¹ Caird, G.B. The language and imagery of the Bible / G. B. Caird. — Duckworth Publishing, 1988. — P. 18.

¹² Ricoeur, P. The rule of metaphor. The creation of meaning in language / P. Ricoeur. — London and New York, Routledge, 2004. — P. 295.

¹³ Ricoeur, P. Naming God / P. Ricoeur // Figuring the sacred. Religion, Narrative and Imagination. — Mineapolis : Augsburg Fortrees, 1995. — P. 223.

¹⁴ Soskice J.M. Op. cit. — P. 106.

¹⁵ Jüngel, E. Metaphorical truth. Reflections on the theological relevance of metaphor as a contribution to the hermeneutics of narrative theology / E. Jüngel // Theological essays. — T&T Clark, 1989. — P. 248.

¹⁶ Десницкий, А.С. Теория перевода после Ю. Найдды: скопос вместо эквивалента / А.С. Десницкий // BOGOSLOV.RU: научный богословский портал [Электронный ресурс]. — 2011. — Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/text/1595663>. — Дата доступа: 30.03.2015.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Caird, G.B. The language and imagery of the Bible / G. B. Caird. — Duckworth Publishing, 1988. — P. 280

2. Harrison, V. S. Metaphor, religious language and religious experience / V. S. Harrison // Sophia: International journal for philosophy of religion. — 2007. — Vol. 46 (2). — P. 127–145.

3. Jüngel, E. Metaphorical truth. Reflections on the theological relevance of metaphor as

a contribution to the hermeneutics of narrative theology / E. Jüngel // Theological essays. — T&T Clark, 1989. — P. 248

4. McFague, S. Metaphorical theology / S. McFague. — Fortrees press, 1982. — P. 225.

5. Ricoeur, P. Naming God / P. Ricoeur // Figuring the sacred. Religion, Narrative and Imagination. — Mineapolis: Augsburg Fortrees, 1995. — P. 217–235.

6. Ricoeur, P. The rule of metaphor. The creation of meaning in language / P. Ricoeur. — London and New York, Routledge, 2004. — P. 454.

7. Soskice, J.M. Metaphor and religious language / J.M. Soskice. — Oxford University Press, 1987. — P. 191.

8. Tracy, D. Metaphor and Religion / D. Tracy // Critical inquiry — 1978. — Vol. 5(1). — P. 91–106.

9. Арутюнова, Н.Д. Дискурс / Н. Д. Арутюнова // Лингвистический энциклопедический словарь / гл. ред. Ярцева В. Н. — Москва : Советская Энциклопедия, 1990. — С. 136–137.

10. Десницкий, А.С. Теория перевода после Ю. Найдды: скопос вместо эквивалента / А.С. Десницкий // BOGOSLOV.RU: научный богословский портал [Электронный ресурс]. — 2011. — Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/text/1595663>. — Дата доступа: 30.03.2015.

11. Карасик, В.И. Языковой круг: личность, концепты, дискурс / В.И. Карасик. — Волгоград : «Перемена», 2002. — С. 331.

12. Мечковская, Н.Б. История языка и история коммуникации. От клинописи к интернету / Н.Б. Мечковская. — Москва, 2009. — С. 584.