

свержения. Древние тюрки, верившие в силу и всемогущество Танры, связывали поражение кагана с именем Гёк Танры.

Таким образом, все эти рассмотренные нами образцы еще раз доказывают то, что истинной религией тюркских племен была религия Гей Танры.

Литература.

1. Абаев Н.В., Фельдман В.Р., Хертек Л.К. «Тенгрианство» и «Ак чаян» как духовно-культурная основа кочевнической цивилизации тюрко-монгольских народов Саяно-Алтая и Центральной Азии // Социальные процессы в современной Западной Сибири: сборник научных статей. Горно-Алтайск, РИО «Универ-Принт», 2002, с. 10-18.
2. Бейдили Дж. (Мамедов). Система тюркских мифологических образов: Структура и функция (монография). Баку: Мутарджим, 2007, 272 с.. (на азерб. яз.)
3. Бейдили Дж. (Мамедов). Тюркский мифологический словарь. Баку: Эльм, 2003, 413 с. (на азерб. яз.)
4. История азербайджанской литературы. В 6 т. Т. I. Баку: Эльм, 2004, 760 с. (на азерб. яз.)
5. Кассирер Э. Эссе о человеке / Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения (Антология). Т. 2, М.: Канон, 1998, с. 380-424
6. Книга моего Деда Коркута. Огузский героический эпос/Перевод акад. В.В.Бартольда. Баку: «YNE XXI», 1999, 319 с.
7. Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследования. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1951, 451 с.
8. Османова Н.И. Тенгрианство как культ, религия и идеология кочевников Центральной Азии // <http://www.siteistok.host.net.kg/cc/vol2/22osmanova.htm>
9. Стеблева И.В. К реконструкции древнетюркских религиозно-мифологической системы / Тюркологический сборник-71. М.: Наука, 1972, с. 213-226.
10. Элиаде М. От Магомета до Реформации. // История веры и религиозных идей. В 3-х тт. Т. 3. Перев. с фр. М.: Критерий, 2002, 352 с.
11. Эргин М. Следы тюркского культа дерева в огузских сказаниях о Деде Горгуде//«Деде Горгуд», Научно-литературный альманах. Баку: Сяда, 2002, №1, с. 3-17 (на азерб. яз.)
12. Günay Ü., Güngör H. Türk din tarihi. İstanbul: Laçın yayınları, 1998, 538 s.
13. İnan A. Tarihte ve bu gün Şamanizm. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1972, 229 s.
14. Kafesoğlu İ. Türk milli kültürü. İstanbul: Ötüken, 1998, 466 s.
15. Kaşgarlı M. Divanü lügät-it-türk. Cilt 3. Ankara: Türk Dil Kurumu, 1999, 452 s.
16. Ögel B. Türk mitolojisi (Kaynakları ve açıklamaları ile destanlar). I cilt. Ankara: TTK yayınları, 1989, 644 s.
17. Tanyu H. İslamlıktan önce türklerde tek Tanrı inancı. Ankara: Ankara Üniversitesi basımevi, 1986, 233 s.

О.В. Мащитко

*кандидат философских наук, доцент,
доцент ГУО «Белорусский государственный университет
культуры и искусств»*

ЯЗЫКОВОЕ РАЗДЕЛЕНИЕ КАК СПОСОБ ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ РЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕОЛОГИИ

Одной из наиболее существенных лингвистических закономерностей функционирования идеологии является разделение в языке. Разделение в языке, в первую очередь, связано с четкостью формулировок, ясностью самоидентификации и явным обозначением границ. При имплицитном функционировании идеологии разделение сменяется унификацией, на уровне языка проявляющаяся в нечеткости самоидентификации и формулировок, расплывчатостью границ. Самым ярким проявлением языкового разделения в явной идеологии является деление на «своих» и «чужих».

Язык, с одной стороны выступает в качестве средства разделения. Этот аспект функционирования языка отмечен во многих исследованиях. Деление на «своих» и «чужих» является одной из традиционных тем лингвистики. Р. Барт социальное деление в языке связывает с использованием так

называемых «социолектов». Ж. Бодрийяр устройство городской среды связывал со знаковым распределением внутри семиократической структуры. С. Жижек в работе о насилии писал: «Благодаря языку мы можем жить в «разных мирах», живя на одной улице». Этот перечень может быть продолжен. Одним из важнейших направлений исследования в рамках современной философии культуры является рассмотрение социального в семиотическом преломлении, когда любые социальные и культурные феномены – от обыденного мышления до искусства, философии, политики – неизбежно закреплены в знаках, и в качестве знаковых механизмов могут быть интерпретированы. В этом контексте социальное, культурное и идеологическое разделение также рассматривается с точки зрения его закрепления на знаковом уровне и выражением на языковом уровне.

С другой стороны, язык является интегративным механизмом. На уровне коммуникации он является способ достижения консенсуса, согласия, способом сглаживания противоречий. На уровне культуры еще Гумбольдт говорил о влитости языка в культурный контекст. В гипотезе лингвистической относительности Сепира и Уорфа говорится о языке как детерминанте мировоззрения. Таким образом, можно говорить о сочетании разделительной и интегративной составляющей внутри языка. Причем эксплицитная идеология стремится в большей степени задействовать первую составляющую, акцентировать разделение по идеологическому признаку. Имплицитная идеология делает акцент на втором, интегративном аспекте, стремится нивелировать идеологические противоречия.

Рассмотрим некоторые способы лингвистической фиксации идеологического разделения в рамках современных культурологических и философских моделей.

В концепции Ж. Бодрийяра исследование социальных и идеологических противоречий осуществляется исходя из принципа гиперреальности. В современную эпоху социальное становится гиперреальным, основывается на симуляции, что означает стирание грани между реальностью и воображаемым. Соответственно, с утратой реальности в сферу симуляции перемещается и анализ социального. Ж. Бодрийяр постулирует, что в условиях гиперреальности фактически не осталось места для реальных социальных противоречий. Они перемещаются в семиотическую сферу, в сферу симуляции. Это проявляется в двух содержательных моментах. Во-первых, происходит знаковая дифференциация общества, заменяющая реальные противоречия. Во-вторых, возможные протесты против «господства симулякров» также разворачиваются в семиотической сфере.

Первый аспект семиотического отражения социальных противоречий связан с дифференциацией людей с помощью знаков. Например, в работе «Система вещей» Бодрийяр приходит к выводу, что современная система потребления основана не на потреблении и наслаждении, а на кодексе знаков и отличий. Потребление является эквивалентом языка, в котором первична не первоначальная функция, не экономическая составляющая, а социологическая система знаков. Важна не стоимость, а символическое значение. Товары сегодня производятся как знаки, а знаки (имеется в виду культура и искусство) – как товары. Знаковый характер присущ производству и труду; мы окружены не вещами, а знаками – знаками счастья, престижа, самой реальности. Потребляются не вещи, а отношения. Обращение, покупка, продажа и присвоение вещей как знаков составляет язык нашей культуры. Члены общества общаются на этом языке. Прочтение языка вещей дает понимание того, как функционирует современное общество. Одна из ключевых функций знаков-вещей – знаковая стратификация общества. Знаковая дифференциация общества устраняет реальные социальные противоречия. Идеальным пространством для реализации знакового расслоения общества является, по Ж. Бодрийяру, современная городская среда.

Второй аспект лингвистического рассмотрения социальных противоречий заключается в том, что протест против обозначенной модели «семиократии» наиболее эффективен также в семиотической плоскости. Тотальное манипулирование кодами и значениями, которой представляет собой «городское гетто», уязвимо не со стороны вещей, а со стороны знака. Идеологическая борьба перемещается в формальную, знаковую плоскость [2].

В работах Р. Барта лингвистический уровень рассмотрения социальных и идеологических противоречий также распадается на два взаимосвязанных аспекта. Первый заключается в том, что социальные и идеологические противоречия фиксируются в языке. Второй – в том, что идеологическое разделение нейтрализуются в сфере языка, а именно, при помощи мифологизации.

Фиксация идеологических противоречий в языке связана, прежде всего, с разделением энкратического и акратического языков, или, как их по-другому называет Р. Барт, социолектов. Их разделение базируется на отношении к власти. Власть в данном случае понимается как способность к

устойчивой организации дискурса, хотя связь дискурса с властью, как отмечает Барт, редко бывает прямой и непосредственной: «Война в языке» не естественна, не изначальна. Она возникает там, где социальное различие превращается обществом в конфликт: «...предполагают даже, что существует изначальный параллелизм между разделением общества на классы, расчленением символического поля, разделением языков и невротическим расщеплением психики» [1, с. 67]. Социолекты – продукты расслоения общества, в результате которого отдельные группы «замыкаются» в границах определенного языка. Вывод Барта категоричен: язык принудителен по отношению к тем, кто его разделяет. Язык не позволяет, а заставляет. Нам вменяется в обязанность ангажированность, причастность одному из видов языков. Речь любого субъекта с неизбежностью входит в тот или иной социолект, который устрашающе действует на тех, кто находится вне его, и принудителен по отношению к тем, кто его разделяет. На уровне дискурса социолект – это языковая система, которая меняется под влиянием исторических изменений, но не зависит от индивидуальных факторов.

Для языка энкратического – внутривластного – характерна, прежде всего, вездесущность: «Пользуясь поддержкой государства, энкратический язык вездесущ: это язык размытый, текучий и всепроникающий, им пропитаны процессы товарного обмена, социальные ритуалы, формы досуга, социосимволическая сфера (особенно, конечно, в обществах, где имеется массовая культура)» [1, с. 130]. Энкратический язык нечеток, расплывчат, трудноуловим, выглядит как естественный. Далее, властный язык составляет оппозицию всякой системности, точнее, он скрывает свою системность, ссылаясь на «здравый смысл». В качестве языка доксы его нелегко распознать, и в то же время от него некуда деться. Властный язык также характеризует полнота, это дискурс, в котором нет места «другому». Поэтому он действует подавляюще.

Акратические дискурсы вырабатываются вне доксы и направлены против нее. Подчиняющее действие акратического языка более явно по сравнению с энкратическим, репрессивная сущность которого завуалирована: «акратический же социолект, находясь вне власти, вынужден прибегать к прямому насилию, и действует подчиняюще, пускает в ход наступательные фигуры дискурса, призванные скорее принудить, нежели завоевать другого. Два способа устрашения различаются также и ролью, которая признается в них за системностью: акратическое насилие открыто опирается на обдуманную систему, энкратическая же репрессивность свою систему затемняет, превращает обдуманное в «пережитое» (то есть необдуманное); две дискурсивные системы связаны отношением инверсии — явное / скрытое» [1, с. 132].

Способом нейтрализации социальных противоречий является мифологизация – создание социального мифа. Миф, как уже отмечалось, имеет языковую природу, это «похищенный язык», вторичная семиотическая система, которая может строиться на основе любого смысла и даже на его отсутствии: «это язык, не желающий умирать; из смыслов, которыми он питается, он извлекает ложное, деградированное бытие, он искусственно отсрочивает смерть смыслов и располагает в них со всеми удобствами, превращая их в говорящие трупы» [1, с. 99]. Барт приводит несколько примеров смягчения социального разделения и идеологического противоречия при помощи языка. Миф, являясь искусственным, вторичным семиотическим образованием, побуждается к жизни идеологическим концептом, фиксирующим социальное противоречие.

В концепции О. Розенштока-Хюсси язык также является социальным феноменом. Способность языка творить социальное бытие он считает ключевым пунктом в понимании его собственной сущности. В силу этого природа языка объяснима через рассмотрение его «социальных свойств», а объектом философии языка являются лишь грамматические формы, имеющие «социальные последствия». В работах О. Розенштока-Хюсси также можно различить два аспекта анализа лингвистической природы социальных и идеологических различий. Первый заключается в лингвистической фиксации социальных и идеологических противоречий. Второй – в их лингвистическом устранении.

Лингвистическая фиксация социальных и идеологических противоречий демонстрируется на основе интерпретации различных негативных сторон общественной жизни как имеющих языковую природу. В качестве основных «социальных бедствий» называются анархия, упадок, революция и война. Все эти общественные явления называются О. Розенштоком-Хюсси «доисторическими», «доязыковыми ситуациями», при которых необходим своего рода «возврат к языку», «артикуляция». Все эти явления вызваны теми или иными «болезнями языка».

Первая из называемых «болезней» – война. Языковая «болезнь» войны заключается в том, что противоборствующие стороны не разговаривают друг с другом, язык замыкается в границах каждого

из воюющих. Война заканчивается, когда стороны начинают разговаривать. Вторая «болезнь» – революция. Она создает новый язык. Революция первоначально не артикулирована, для ее полного осуществления необходим новый язык, поскольку она осуществляет насилие над существующим миропорядком, пытается утвердить собственный. Третье «болезнью» является упадок. В период упадка общество слишком артикулировано, возникает лицемерие, повторение старого. В результате общество теряет способность жить для будущего, для последующих поколений. Четвертая «болезнь» – анархия. При анархии отсутствует слушание того, что говорится в рамках собственного сообщества, что вызывает социальную разобщенность [5].

Таким образом, все перечисленные феномены общественной жизни имеют языковую природу, связаны с языковыми проблемами. «Болезни языка» порождают исчезновение совместного времени и пространства для членов данной социальной общности, разрушают «тело» общества.

Для иллюстрации лингвистического устранения социальных и идеологических противоречий О. Розенштоку-Хюсси использует понятие «креста действительности». Каждая общность живет в совместном времени и пространстве, «оси» времени и пространства образуют так называемый «крест действительности», основой для создания данной социальной «системы координат» является язык. Слово – это социальное действие, социальная общность – это наиндивидуальный феномен, который может возникнуть лишь в пространстве языка. Общественная жизнь создается языком: «Социальное тело – это основанный на звучащем слове порядок, сутью которого является воплощение» [5, с. 308], язык «либо создает сообщество, либо убивает его» [5, с. 126]. «Крест действительности» образуют две оси пространства (внешнее и внутреннее) и две оси времени (прошлое и будущее).

Тем самым создается наиндивидуальная целостность, в которую погружены все люди, то, что обеспечивает непрерывность совокупного человеческого опыта, создает братство людей в пространстве и времени. Говорить – значит проникать в наиндивидуальное, сверхчувственное измерение, за пределы доступных отдельному человеку пространства и времени. В силу этого человеческий язык создает своеобразное «силовое поле» между теми, кто некогда жил, и теми, кто когда-либо умрет. Это «силовое поле» О. Розеншток-Хюсси по-другому называет «электрической сетью языка». Говоря, человек пребывает в своего рода центре, пространственные и временные направления от которого и образуют «крест действительности». При помощи него каждая культура создает свое пространство и свое время, которые являются искусственными и одинаковыми для всех членов данной общности. Все дохристианские культуры, согласно О. Розенштоку-Хюсси, возникают из диалогической ситуации и представляют собой данный раз и навсегда ответ на вызовы наиндивидуальных принуждающих сил.

Социальные бедствия как «болезни языка» связаны с нарушениями либо во времени, либо в пространстве общества. При анархии нет единодушия, при упадке нет веры, при революции нет уважения, при войне нет силы. Таким образом, анархия и война – бедствия в социальном пространстве, упадок революция – в социальном времени. Источником их устранения также является язык. «Бедствия» общественной жизни заставляют «проговаривать» свое сознание, вдохновляют процесс познания.

В качестве примера О. Розеншток-Хюсси приводит следующие типы речи: рассуждение – продумывание внешнего мира – укрепление пространственной оси; формулировка закона – управление будущим – укрепление временной оси; рассказ – упорядочивание прошлого – укрепление временной оси; песня – создание единодушия внутри сообщества – укрепление пространственной оси. Таким образом, демонстрируется наличие лингвистического измерения социальных и идеологических процессов: «Язык – физический носитель социальных связей, направленных на установление отношений» [5, с. 130]. Язык потому переживает любого говорящего индивида, что не ограничивается образованием временных отношений, а стремится к фиксации длящихся взаимодействий. Именно поэтому речь трактуется как «функция» общественных отношений. На основе этого возможно открытие единое основание для любого социального исследования. Поскольку общество, с точки зрения О. Розенштока-Хюсси, «живет» речью и умирает в ее отсутствие, постольку грамматика может дать метод изучения социальной действительности. Источником «жизненных сил» общества является язык, природа языка и природа общества тесно взаимосвязаны: социальность языка в концепции мыслителя – это один из аспектов его «неестественности», надприродности. В силу этого, именно изучение языка может наиболее адекватно охарактеризовать социальную реальность. Это своего рода обоснование предложенной

О. Розенштоком-Хюсси методологии социогуманитарного познания, провозглашающей учение о языке наукой о «кровеносной системе общественного организма» [5, с. 12].

В данном контексте необходимо последовательное разделение подлинного и не подлинного языка. В обыденном, инструментальном применении язык выполняет те же функции, что и звуки, издаваемые животными, и может быть к ним приравнен. Ни одна из сущностных характеристик подлинного языка к обыденной речи неприменима. С другой стороны, О. Розеншток-Хюсси различает слово-деяние, речь как действие. В качестве таковой может выступать только формальная речь. Формальный язык – средство создания, поддержания и обновления политического порядка, а также средством формирования социальной целостности. Подлинная власть языка обнаруживается в его публичности, в обращении к слушателям. Публичность высказывания гарантирует, что сказанное мы относим к себе. Слово истинно, когда оно воздействует на говорящего, возвышается над ним, тогда как независимость человека от языка, его самостоятельность возможны лишь тогда, когда он говорит о предметах. Подлинную силу языка О. Розеншток-Хюсси видит в приказании, именно эта форма позволяет почувствовать, что такое язык. Приказание поражает, лишает самостоятельности, выводит из равновесия рассудок. Это и есть, по мнению мыслителя, сила подлинной речи. Поэтому человек, никогда не получавший приказаний, не знает подлинную силу языка: «Заповедь и приказания – это те виды вторжения в ход времени, которые показывают, что понятия мыслителя – это способ предания земле, позволяющий погребать трупы нашего языка. Ибо сила языка полагает, а сила мышления погребает» [5, с. 8].

Социальная иерархия также первоначально связана с различием в человеческом сообществе подлинного и неподлинного языка. В природе нет разделения на истинное и ложное, видимое и действительное, серьезность и игру. Это различие обнаруживается только в обществе, и возникает оно первоначально в языке.

Тема лингвистического отображения идеологического разделения поднимается также в постмарксизме в работах Э. Лаклау, Ш. Муффа, С. Жижека, хотя в большей степени постмарксистские теории сосредоточены на анализе скрытого, неявного функционирования идеологии. Тем не менее, в рамках дискурсивной трактовки социального пространства, поднимается тема идеологического разделения. Так, антагонизм в трактовке С. Жижека представляет собой «невозможное ядро реальности», «идеологический фантазм». Будучи знаковым структурообразующим элементом общества, маскирующим пропасть антагонизма, фантазм позволяет идеологии заранее принимать в расчет свои промахи. С. Жижек иллюстрирует это на примере антисемитизма. Антисемитизм смещает акценты в знаковом функционировании идеологии: создает иллюзию, что не общество основано на антагонизме, а его источник разложения сосредоточен в конкретной его части – евреях. Еврей в этой связи выступает в качестве «искаженной репрезентации социальных противоречий». В результате в обществе, рассеянном антагонистическими расколами, при помощи идеологического фантазма создается такое социальное видение, при котором общество «существует», не расколото. А еврей трактуется как чужеродный элемент, привносящий разложение в здоровый социальный строй.

В дискурсивной концепции Э. Лаклау и Ш. Муффа идеологический антагонизм представляет собой предел, который сам по себе – ничто, который конституируется ретроактивно, исходя из своих последствий, как травматическая точка, ставшая их причиной [6]. Так, классовая борьба – не фундаментальное означающее всех социальных феноменов, а чистая негативность, которая не позволяет социально-идеологическому полю стать тотальным. Классовая борьба представлена в последствиях, как аргумент, что любые попытки сделать социальное поле сплошным, наделить социальные феномены раз и навсегда данным им местом в социальной структуре обречены на провал.

В эксплицитной религиозной идеологии разделение на языковом уровне также проявляется в первую очередь как деление на «своих» и «чужих». Причем необходимо отметить, что религиозные мотивы социального разделения остаются в числе наиболее сильных. Так, в идеологии «Международного общества сознания Кришны» большое значение имеет культивирование образа врага. Враги именуются «демонами»: «В этом мире живут три рода людей: богоизбранные, демоны и невиновные. Богоизбранные заняли свое место в служении Высшего. Демоны активно работают над тем, чтобы истребить любое знание о Боге. Невиновные образуют стадо, которое идет за тем, кто стоит во главе общества», «Вооруженное сопротивление будет исходить только от демонических личностей, которые всем сердцем прилепились к атеизму и материализму». В идеальном обществе

кришнаитов предусмотрены «кшатрии атома», особая военная каста, задача которой «духовно или с помощью электронных средств... оружием и приборами стереть врага с лица земли».

Противоположной плюралистической и инклюзивистской тенденциям является неоиндуистский коммунизм — религиозный национализм, отождествляющий нацию и религиозную общину в полирелигиозной стране. Неоиндуистский коммунизм вышел из движения «Арья Самадж», в основу идеологии которого положена идея индуистского мессианства сочетающаяся с враждебностью по отношению к другим религиям, прежде всего к исламу и христианству. Частью этой идеологии является своеобразная практика «исправления имен». Например, коммунисты утверждают, что парижский Нотр-Дам был когда-то храмом богини Дурги, река Сена называлась Синдху, Париж был некогда индусским городом Парамешвариумом, мусульманская Кааба называется «гигантским храмом Вишну», этимология названия «Москва» ведется от «мокши», «России» (в английской транскрипции) — от «страны риши» (риши — составители Вед). Аналогичный прием можно отметить в «Миссии Чайтаньи «Институт Знания о Тожественности»»: «хотя Бог один, у Него есть много имен, основанных на Его различных качествах. Например, Бога называют Иегова, поскольку Он всесилен. Бога называют Аллах — это означает, что Он всем сострадает. И Его называют Кришна, что означает «Всепривлекающая Личность»». При этом следует иметь в виду, что неоиндуизм считается на сегодняшний день наиболее мощной неоязыческой традицией.

Традиционным способом разделения в религиозной среде было разграничение правоверия и ереси. Такое разграничение является способом заметить и осознать дистанцию, между различными религиозными путями. Позиция нетерпимости в этой связи является ответом на претензии создания «универсальной религии», терпимой ко всем возможным проявлениям религиозного самоопределения. В этой связи правомерным будет отметить полемический дух сочинений святых Отцов, унаследованный ими от античной культуры.

Одним из традиционных способов разделения в православной религиозной среде является церковнославянский язык. Теологами церковнославянский язык как средство разделения сакральной и профанной сферы. Церковнославянский язык изначально искусственен, являясь языком храма, а не улицы. «Непонятность» церковнославянского языка, на которую часто ссылаются сторонники церковных реформ, имеет миссионерские последствия, поскольку отвечает стремлению к трансцендентному. Непонятность, инаковость, несводимость к обыденности является способом разграничения сакрального и профанного: «Это признак нерукотворного, признак Чуда. Чудо не может вместить себя в символы до конца понятные и вполне адекватно переведенные на секулярный язык. И поэтому язык Церкви (речь идет не только о языке богослужения, но и о языке церковной мысли и веры) никогда не может быть до конца «родным»». Таким образом, «непонятность» языка трактуется как несводимость к обыденности и способ отделения от профанного.

В целом, четкое разграничение ортодоксии и ереси является отличительной чертой богословской мысли. Этим ситуация в религиозной идеологии отличается от политической, ориентированной на поиск компромисса. Можно привести в этой связи меткую фразу А. Кураева: «Богословие — поиск наиболее точных, а не наиболее приемлемых слов и формул» [4, с. 86]. О. Георгий Флоровский писал: «Непримиримость — это лишь неодобрительное название убежденности». Четкость формулировок, однозначность самоидентификации и ясное обозначение вероучительных границ являются отличительными характеристиками позиции традиционных религий во внецерковной сфере. Разделение при этом сочетается с универсалистскими тенденциями в христианстве. О. Розеншток-Хюсси в приведенной выше концепции «креста реальности» соотносит единство и разделение как христианство и язычество. Он считает языковое разделение главной чертой дохристианского мира: «христианство пришло в мир разделенных между собой форм человеческой общности — в мир рас, классов, родов, наций, империй, каждая из которых жила только для самой себя» [5, с. 454]. Язычество означало отсутствие единства, разделенность человечества. Разделенность социума выражается в множественности языков.

Идеологическая унификация, в противоположность этому, связана с нечеткостью самоидентификации и формулировок, расплывчатостью границ. Так, расплывчатость формулировок является характерным признаком экуменической идеологии: «В противоположность св. Отцам и Соборам, изыскиваются выражения, не наиболее четко ограждающие истину, а наиболее расплывчатые, наиболее общеприемлемые» [4, с. 74]. Поскольку слишком ясные и развернутые формулы служат основой разделения на «свое» и «чужое», экуменическая идеология, синкретические

религии, неоязычество, внеконфессиональная религиозность стремятся их избегать. Недискуссионность трактуется как способ избежать разделения.

Таким образом, одним из способов изучения религиозной идеологии является рассмотрение ее лингвистических преломлений. Во всех рассмотренных теориях отмечаются два преимущественных аспекта изучения лингвистического измерения идеологических различий.

1. Во-первых, они фиксируются в языке. Р. Барт отмечает наличие деления на социолекты, а также на различие акратического и энкратического языков. Ж. Бодрийяр говорит о знаковой стратификации общества в рамках семиократии. О. Розеншток-Хюсси – о лингвистической фиксации социальных «болезней». Согласно С. Жижеку, социальный антагонизм фиксируется в «идеологическом фантазме».

2. Во-вторых, идеологические противоречия нейтрализуются либо маскируются в сфере языка. У Р. Барта средством этого являются мифы, у Ж. Бодрийяра – знаковое сопротивление власти семиократии, у О. Розенштока-Хюсси – языковое «исцеление», у С. Жижека – в создании идеологического фантазма.

3. Важно отметить специфику такого анализа по сравнению с подходом языкознания. Философский способ исследования идеологических различий в языковой плоскости отличается неэмпиричностью оснований. Ее основой является непрозрачность социальных отношений, неуловимость дискурса. Поэтому там, где лингвистика изучает различия в лексике, жаргонизмы, диалекты, философия способна на более глубокий анализ.

Литература.

1. Барт, Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. Под ред. Г. К. Косикова. М., 1994
2. Бодрийяр, Ж. Символический обмен и смерть. М.: Добросвет, 2000. -387с.
3. Жижек, С. Возвышенный объект идеологии. Пер. с англ. В. Софронова. М.: Художественный журнал, 1999.
4. Кураев, А. В. Вызов экуменизма / Диакон Андрей Кураев. — [3-е изд., испр. и доп.]. — М.: Грифон, 2008. — 477, [2] с.
5. Розеншток-Хюсси О. Язык рода человеческого. М. – СПб.: Университетская книга, 2000. – 608 с.
6. Laclau, E., Contingency, Hegemony, Universality. – Verso, 2000.

Агаверди Халилов

*доктор филологических наук, доцент,
зав. отделом Института Фольклора
Национальной Академии Наук Азербайджана
(Азербайджан)*

МЕЖРЕЛИГИОЗНЫЕ ОТНОШЕНИЯ В ОГУЗСКОМ ОБЩЕСТВЕ СРЕДНИХ ВЕКОВ: ТЕНГРИАНСТВО И ИСЛАМ (НА МАТЕРИАЛЕ ОГУЗСКИХ ПИСЬМЕННЫХ ПАМЯТНИКОВ)

Огузские письменные памятники средневековья являются богатым источником сведений по истории, культуры и системы верований огузов. Из них можно получить представление о верованиях огузов в доисламские и исламские периоды. Огузские письменные памятники, известные как цикл «Огузнаме», отражают как древнеогузской религии тенгрианство, так и религии более поздней эпохи. Так, ислам возник в период записи памятников. В целом, в огузских памятниках нашли свое отражение древние народные верования, тенгрианство монотеистического характера и ислам.

Памятники представляют тенгрианство и ислам вместе, как единую идею. Это отражает религиозную действительность огузского общества средних веков, общественную реальность средневекового общества огузов и их религии. Вследствие того, что огузы приняли ислам и пытались адаптировать его к старой религии, обе религии выступают в качестве неотъемлемой части модели мира, и в отношениях между ними проблем не наблюдается. Огузы относятся отрицательно к неверующим (атеистам). В письменных памятниках огузы кажутся терпимыми к носителям других религиозных верований. Огузское общество не раз страдало от неверующих, подвергалось агрессии и ограблениям. Только в таком случае огузы защищали себя и нейтрализовали неверующих для того,