

# ТЕОЛОГИКА СОЦИАЛЬНОГО СУБЪЕКТА

ДУХОВНЫЙ ЯЗЫК СОЦИАЛЬНОСТИ

Сергей Александрович Колесников

доктор филологических наук  
проректор по научной работе Белгородской православной  
духовной семинарии  
профессор Белгородского юридического института МВД  
России  
308025, г. Белгород, ул. Белгородского полка, 75  
skolesnikov2015@yandex.ru

**Для цитирования:** Колесников С. А. Теология социального субъекта: духовный язык социальности // Богословский вестник. 2026. № 1 (60). С. 58–76. DOI: 10.31802/GV.2026.60.1.004

## Аннотация

УДК 27-662.3 (27-1)

Цель статьи — аргументировать социальную значимость и результативность богословского осмысления состояний общества. Для этого применяются методы сопоставления, анализа, комментированного цитирования. Теология призывается к осмыслению социальной реальности в свете божественного присутствия, к выверенному пониманию сингармоничности сокровенной жизни верующего в Боге и социального статуса верующего, его социальных обязанностей и прав. Ключевым моментом становится обоснование утверждения, что современный социальный субъект получает право — и обязанность! — выстраивать социальную современность с учётом особенностей религиозного мышления, преобразовать современность в духе христианских заповедей. Христианская религиозность позволяет социальному субъекту заявить о полноте своей социальной достоверности, преобразует понятие субъективности, результативно связывает социальность христианина как с предшествующей традицией, так и с грядущим спасением. Выводом статьи становится доказательство того, что современность социального субъекта, принявшая религиозно-языковую модель коммуникации, преобразуется в духе божественного присутствия. Социальный субъект и социальная современность оказываются соположенными в векторе духовного преобразования общества через понимание новых социальных задач, стоящих перед социальными реалиями.

**Ключевые слова:** социальный субъект, религия и социум, христианство и общество, социальная современность.

Статья поступила в редакцию 15.11.2025; одобрена после рецензирования 27.11.2025

---

## Theology of the Social Subject: The Spiritual Language of Sociality

**Sergey A. Kolesnikov**

Doctor of Philology

vice-rector for Research, Belgorod Theological Seminary

Professor, Belgorod Law Institute of the Ministry of Internal Affairs of Russia

75 Belgorodskogo Polka st., Belgorod, 308025, Russia

skolesnikov2015@yandex.ru

**For citation:** Kolesnikov, Sergey A. “Theology of the Social Subject: The Spiritual Language of Sociality”. *Theological Herald*, no. 1 (60), 2026, pp. 58–76 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2026.60.1.004

**Abstract.** The purpose of the article is to argue for the social significance and effectiveness of the theological interpretation of societal conditions. To achieve this, methods of comparison, analysis, and commented citation are applied. Theology is called to interpret social reality in the light of the divine presence, aiming for a precise understanding of the synharmonicity between a believer’s inner life in God and their social status, duties, and rights. A key point is the substantiation of the claim that the modern social subject gains the right — and the obligation! — to construct social modernity by taking into account the specifics of religious thinking and transforming modernity in the spirit of Christian commandments. Christian religiosity allows the social subject to assert the fullness of their social authenticity, transforms the concept of subjectivity, and effectively links a Christian’s sociality with both preceding tradition and future salvation. The article concludes that the modernity of the social subject, having adopted a religious-linguistic model of communication, is transformable in the spirit of divine presence. The social subject and social modernity are found to be aligned within the vector of the spiritual transformation of society through an understanding of the new social tasks facing social realities.

**Keywords:** social subject, religion and society, Christianity and society, social modernity.

The article was submitted on 11/15/2025; approved after reviewing on 11/27/2025

## Введение в теологику современного социального субъекта

Степень соотнесённости социального и божественного в современных реалиях является одной из важнейших симптоматики глубинного состояния социума. Социальная значимость и результативность теологического осмысления состояний общества возникает из фундаментального вопрошания:

«Относится ли проблема того порядка, который “уже не” или “ещё не” есть порядок царства Божьего, проблема того мира, который “уже не” или “ещё не” есть вечный божественный мир <...>, относится ли всё это к области действительности нового рождения людей через Слово Божье?»<sup>1</sup>

Теология — точнее, теологика как определение отношения природы христологии к самой реальности — призывается к осмыслению социальной реальности в свете божественного присутствия, к выверенному пониманию сингармоничности сокровенной жизни верующего в Бога и социального статуса верующего, его социальных обязанностей и прав.

Терминологическое определение социального субъекта подразумевает сущностную деятельность:

«Социальный субъект — это носитель (субстрат) целенаправленного действия»<sup>2</sup>.

Однако религиозный социальный субъект предлагает особое понимание религиозного «действия», воплощающегося в чётком завете:

«Ищите же прежде Царства Божия и правды Его» (Мф. 6, 33).

Тем самым в социальную реальность и в социальную субъективность вносится уникальная тональность, преображающая параметрию социального мира, возникает *новая* (Апок. 21, 1) социальность, открытая живому ощущению бытия Божьего.

При этом значимыми становятся заданные условия современности, в которых разворачивается конкретно-субъективный проект синергии религиозного и социального.

«[Современность, несомненно,] субъективна, она — особое качество мышления, состоящее в осознании проблемности своей жизни

1 Барт К. Оправдание и право: сборник: пер. с нем. Москва, 2006. (Серия «Современное богословие»). С. 7.

2 Субъектность в современном обществе: социально-философский аспект: коллективная монография / В. В. Акиндинова, Н. В. Береснева, О. В. Внукова [и др.]; под общ. ред. И. С. Утробина. Пермь, 2022. С. 4.

и непрерывном поиске способов её преодоления, она требует высокой степени креативности и напряжения сил»<sup>3</sup>.

Именно в контексте реализации своих религиозных чаяний современный социальный субъект получает право — и обязанность! — выстраивать социальную современность с учётом особенностей религиозного мышления, преобразовать современность в духе христианских заповедей.

Социально-религиозный субъект накладывает на синхронное осмысление социальной реальности диахронную специфику современности как особого духовно-темпорального состояния. Новая религиозная социальность, инициируемая религиозным субъектом, начинает воздействовать и на современность, которая оказывается открытой как духовному опыту прошлого, так и эсхатологическим перспективам грядущего. Можно отметить, что сущность современности (*англ.* Modernity) заключается в её пластичности и постоянном изменении. Модерн — это не застывшая структура, а процесс. Современность в социально-религиозном субъекте получает возможность стать качественно иной, ведь

«каждый субъект современен самому себе, и именно поэтому, интенционально проецируясь вовне, он может окружающую его реальность оценивать как современную или несовременную, то есть созвучную его опыту и самосознанию или нет»<sup>4</sup>.

Новый социальный субъект порождает новую современность, однако существуют глубинные различия между арелигиозным и религиозным социальным субъектом. Если для арелигиозного (постмодернистского) субъекта главной характеристикой становится эмпирическая «данность субъекта самому себе»<sup>5</sup>, в которой субъект погружён (утоплен?) в социальную «заброшенность», то в религиозном типе субъектной социальности возникает своеобразный «простор», где обнаруживается опора не только на «самого себя», но и на религиозную традицию, на сотериологические перспективы, на духовно укрепляющий диалог с Богом, на мирозозидающую надежду.

В обретении такого духовно-религиозного фундамента меняется само представление о социальной субъективности, которая обретает право занимать сознательную позицию по отношению к миру

3 Павлов А.В. Заметки о современности и субъективности. Модерн и пластичность // Социум и власть. 2012. № 6 (38). С. 5.

4 Павлов А.В. Заметки о современности и субъективности. Критерий современности // Социум и власть. 2013. № 1 (39). С. 5.

5 Там же. С. 14.

и наделять социальный мир религиозным смыслом. Это право и определяет то самое «целенаправленное действие», ведущее к координации социальной современности в направлении к царству Божьему. Религиозный субъект обнаруживает дар — Божественный дар! — дарить социальной реальности смысл, наделять реальность способностью открыться присутствию высшего смысла. В реализации такого дара возникает необходимость создания новых принципов социальной коммуникации, формируется необходимость «сверхсубъектной интеракции, перемещённой из внешней по отношению к реципиенту коммуникативной ситуации — внутрь»<sup>6</sup>. Исходя из такого общественно-коммуникативного «трансфера» — из внешнего мира в мир внутренний — религиозно-социальный субъект выстраивает координаты новой субъективности, той субъективности, которая позволяет создать «нового» социального субъекта.

Социальные стратегии религиозного субъекта выстраиваются в контексте «открытие мирян заново», причем атеологическая позиция предпочитает трактовать этот контекст в диаметрально противоположном смысле, лишая мирское его духовно-социального значения и переводя в утилитарно-маркетинговую сферу: «Представления теологов о роли мирян можно понимать как *post hoc* легитимацию процессов, укорененных в инфраструктуре современного религиозного рынка»<sup>7</sup>. Однако социально-религиозный субъект не вписывается в стратегии выживания социума без Бога. Даже Ю. Хабермас, при всем его восприятии религиозности как формы девиации, вынужден признать особую значимость религии в формировании социальной субъективности: «В прошлом религия была по существу способом нравственной интеграции общественной жизни, а в настоящем религиозная жизнь поколеблена Просвещением. Однако при этом обнаруживается, что принцип субъективности неспособен заменить в сфере разума объединяющую силу религии»<sup>8</sup>. Секуляризированная субъективность утрачивает единящие свойства религиозного социума, в атеологической субъективности исчезают потенциалы социального единства.

6 Соколова О.В., Фещенко В.В. «Революция языка» Юджина Джоласа: от «вертикальной» поэзии к «вертигральной» коммуникации // Сибирский филологический журнал. 2017. № 4. С. 78.

7 Бергер П.Л. Священная завеса. Элементы социологической теории религии / пер. с англ. Р. Сафронова. Москва, 2019. (Серия «Studia religiosa»). С. 167.

8 Habermas J. Konzeptionen der Moderne. Ein Rückblick auf zwei Traditionen // *Idem*. Die postnationale Konstellation. Politische Essays. Frankfurt am Main, 1998. S. 202.

Стратегическое видение социального мира атеологическими версиями ограничено вехами века сего. «Успешный» социальный портрет атеиста втиснут в жёсткую рамку современности *hic et nunc*, здесь и сейчас, в то время как религиозная социальность предлагает масштабную панораму социального мира, потенциально «развёрнутого» («В едином Боге свёрнуто всё, поскольку всё в Нём, и Он во всём»<sup>9</sup>) и открытого.

Социальный портрет православного христианина выписывается в перспективе высшей Истины, в религиозно-метафизической распахнутости божественному истоку нравственности, в грядущей полноте Царства Божьего:

«...совместное благотворение приведет её соратников и окружающих людей к познанию Истины, поможет им сохранить или восстановить верность богоданным нравственным нормам, подвигнет их к миру, согласию и благоденствию»<sup>10</sup>.

Современный христианин как легитимный социальный субъект имеет право на преобразование окружающей общественной ситуации, ведь если арелигиозность получает такое право, то почему это право должно отсутствовать у религиозного мировидения? Ведь даже понятие «секулярное общество» проистекает из индивидуального решения конкретной личности: оно зависит от того, в каком — секулярном или религиозном (несекулярном) — обществе данная личность живёт.

Атеология нередко реализует стратегию «передёргивания» между парадигмами секулярного и религиозного, например предлагая использовать религиозные «концепты» в контексте атеистической социальности. Так, надежда как реакция на социальные трагедии оказывается для секулярной парадигмы недостаточной реакцией христианства на общественные опасности:

«Эти люди погибли вследствие землетрясения, а те — в газовой камере, и никто не пришёл, чтобы их спасти. Надежда — вот единственный ответ христианина на такие обвинения»<sup>11</sup>.

9 Ср.: *Nicolaus Cusanus. De docta ignorantia* II, 3 // *Nicolai de Cusa Opera omnia*. Vol. 1. Lipsiae, 1932. P. 70: «Deus ergo est omnia complicans in hoc, quod omnia in eo; est omnia explicans in hoc, quod ipse in omnibus». Рус. пер.: «[Итак,] Бог есть свёртывающий всё в том смысле, что всё в Нём; Он есть развёртывающий всё в том смысле, что Он во всём». Этот текст — фрагмент из фундаментального труда Николая Кузанского (1437–1440) «Об учёном незнании» (Сочинения. Москва, 1979. Т. 1. С. 102). Он посвящён концепциям «свёртывания» (*лат.* «*complicatio*») и «развёртывания» (*лат.* «*explicatio*») Вселенной в Боге.

10 Основы социальной концепции Русской Православной Церкви I, 4. URL: <https://www.patriarchia.ru/article/105101>

11 *Тейлор Ч.* Секулярный век. Москва, 2017. (Серия «Богословие и современность»). С. 487.

Религиозная надежда в этом случае трактуется с точки зрения секулярного ресурса, который якобы недостаточно результативен в решении социальных проблем. Однако подлинно религиозный статус надежды предполагает качественно иное понимание самой социальности, основанное на перенесении социальной реальности на «невидимый» уровень:

*«Надежда же, когда видит, не есть надежда; ибо если кто видит, то чего ему и надеяться? Но когда надеемся того, чего не видим, тогда ожидаем в терпении»* (Рим. 8, 24–25).

«Видимые» трагедии социальности требуют иных решений, и тут религиозность трезво понимает необходимость использования «видимых» способов предотвращения трагедий. Но преимущество религиозности состоит в том, что она предлагает социальному субъекту, попавшему в трагическую ситуацию, «сверхвидение» окружающей реальности, добавляет в социальный «инструментарий», не отказываясь от конструктивных мер по снижению социальных опасностей, ещё и упование на Бога, придающее современной социальности эсхатологическую масштабность:

*«Твёрдо уповай на единого Бога, потому что уповающие на Него блаженны и в сем, и в будущем веке»*<sup>12</sup>.

Кроме того, в атеологической трактовке низкой социальной результативности надежды заключено внутреннее противоречие, представленное в противопоставлении традиционного и «разумно»-позитивистского:

*«Коль скоро модерн определяется в противопоставлении к традиции, то, удостоверяя себя, он находит опору в разуме, эту традицию разлагающем»*<sup>13</sup>.

Обвиняя надежду в недостаточной социальной эффективности, атеология разрывает синхронную современность и диахронную традицию, тем самым снижает возможность подключения традиции к проблемам современности, формируя «расщеплённого субъекта» (Ж. Лакан)<sup>14</sup>.

Позитивизм конструирует свой секуляризованный, «урезанно-засушливый» (*saecularis* [от *seco* «разделять», *пр.-инд.* \*sek-] — *лат.*

12 *...فَمَا كَانَ مِنْ مَّلَكٍ إِلَّا نَزَّلَهُ عَلَيْهِ تِلْكَ الْوَحْيَ وَالْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ خَلَقَ مَا يَشَاءُ* (CSCO. 311; Syr. 134). Editio Romana Syr. II. P. 337–338; *Ефрем Сирийский*, св. Толкование на книгу Притчей Соломоновых 5, 1 // *Он же*. Творения. Т. 4. Москва, 1995. С. 356. [Приводится в современной орфографии].

13 *Фурс В. Н.* Социальная философия в непопулярном изложении. Минск, 2005. С. 49.

14 *Лакан Ж.* Инстанция буквы в бессознательном, или Судьба разума после Фрейда / *пр.* с фр. А. К. Черноглазова, М. А. Козловой. Москва, 1997. С. 157.

«перенарезка земельных угодий»; ср.: праиндоевропейский корень \*seik<sup>w</sup> — реконструируемый со значением «лить», «цедить» или «испускать влагу») мир, он «не занимается прямо и непосредственно социальным жизненным миром, общим для всех нас, а имеет дело с искусно и удобно отобранными идеализациями и формализациями социального мира, не противоречащими его фактам»<sup>15</sup>. В препарированной атеологизмом социальной формализации остаётся «забытой» полнота социального субъекта, раскрывающаяся в масштабности религиозной социальности:

«Поскольку социальный мир, с какой бы стороны мы его ни рассматривали, всегда остается чрезвычайно сложным космосом человеческой деятельности, постольку мы всегда можем возвратиться к “забытому человеку” социальных наук, т. е. действующему лицу социального мира, чьи дела и чувства составляют фундамент всей этой системы»<sup>16</sup>.

Христианская религиозность позволяет социальному субъекту «вспомнить» о полноте своей социальной достоверности, открывает сущность сверхсубъективности, напрямую связующей социальность христианина как с предшествующей традицией, так и с грядущим спасением:

«...если бы личность Христа, составляющая средоточие учения и мистического переживания в далеко отстоящих друг от друга христианских общинах, не была тождественна Себе, если бы образ Христа был всего-навсего “имманентен” цивилизациям, тогда было бы невозможно, чтобы христиане различных культур и вероисповеданий узнавали свой собственный сокровеннейший опыт в опыте других разделенных братьев и сестер. Однако это узнавание исторически засвидетельствовано для различных времен; возможность пережить его не изобретена нашим “экуменическим” веком»<sup>17</sup>.

«Социальная» сверхсубъективность Христа научает качественно иному пониманию социального субъекта, открытого духовно-социальному опыту всех времён — даже того момента, после которого *времени уже не будет* (Апок. 10, 6).

Человек как социальный субъект в свете религиозности открыт Божественной «субъективности», открыт Богу как «Абсолютному Субъекту», заявляющему о Своей абсолютной субъективности в книге Исход:

15 Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом / пер. с нем. и англ. Москва, 2004. (Серия «Книга света»). С. 101.

16 Там же.

17 Аверинцев С. С. Другой Рим. Санкт-Петербург, 2005. (Серия «Александрийская библиотека»). С. 168.

*Аз есмь Сущий* (Исх. 3, 14). Бог как абсолютный субъект, к которому верующий обращается в социальном опыте и в молитве, преобразует сущность социальной субъективности человека, позволяет увидеть иной регистр распределения социальных благ, социальной справедливости, социального воздаяния и социальной результативности. Социальный субъект, открытый божественности, включается в парадигму *кино́и́и* (от *греч.* κοινωνία — «участие», «общность», «сопричастность»), общей помощи (Рим. 15, 26), где обретаемы блага новой достоверности, новой социальности, *новой земли и нового неба* (2 Пет. 3, 13).

«Собственное человеческое бытие живо только тогда, когда оно “во Христе”, то есть Иисус Христос становится его субъектом»<sup>18</sup>.

И только так исполняем дар служения, заповеданный христианину:

*Служите друг другу, каждый тем даром, какой получил, как добрые домостроители многообразной благодати Божией* (1 Пет. 4, 10).

Таким образом, теологика современного социального субъекта включает в себя преобразённую параметрию социального мира, обосновывает особое понимание социальной современности, открытой полноте божественного присутствия, создаёт многогранный социальный портрет современного социального субъекта, переосмысливает понятие социальной субъективности в духе абсолютной сверхсубъективности Христа, являющего широкую духовную панораму социально-преобразённых благ. Социальное действие в данной парадигме становится актом теозиса истории, в котором динамика общественных связей легитимируется через их соотнесённость с онтологической полнотой Первообраза в эсхатологической перспективе.

### **Язык религиозно-социального субъекта: путь к благому идеалу**

Из многообразия социальных благ, явленных религиозному социальному объекту, предлагается рассмотреть, в частности, особенности языка религиозной социальности, некоторые лингвистические параметры социально-религиозной коммуникативности.

Мировоззренческая значимость языка несомненна: «язык есть то, что несёт в себе и обеспечивает общность мироориентации»<sup>19</sup>, так же как и его социальная значимость:

18 *Барт К.* Оправдание и право. С. 122.

19 *Гадамер Г.-Г.* Актуальность прекрасного / пер. с нем. [М. П. Стафеецкой]. Москва, 1991. (Серия «История эстетики в памятниках и документах»). С. 43.

«...будучи механизмом передачи социокультурных смыслов, язык вносит определяющий вклад в конструирование социальной реальности»<sup>20</sup>.

При этом в парадигме социально-религиозной коммуникации сущность языка обретает особое звучание, исходящее из богословской традиции рассмотрения энергии как «деятельного движения природы»<sup>21</sup>. Процедура перехода от модели религиозного сознания к модели языка в его социальном звучании как раз и представляет собой одно из направлений духовно-деятельного преобразования социальной реальности, а потому требует внимательного рассмотрения.

Теологическое осмысление социально-лингвистической коммуникации предлагает свою навигацию познавательного вектора, движущегося по иной траектории, нежели постмодернистский лингвистический поворот. Атеологический постмодернизм предлагает перевести языковую коммуникацию в сферу утилитарности: «Определения сами по себе не могут быть ни “истинными”, ни “ложными”, только более или менее полезными»<sup>22</sup>, — а затем, идя в этом «повороте» по траектории утилитарно-скептического вопрошания Пилата, придает языку сугубо прагматический характер. Линия осмысления социально-лингвистической коммуникации после такого «поворота» привела к появлению утилитарно-маркетинговой парадигмы, в которой язык социума начинает трактоваться в качестве товара, переносится в сферу оптимизации продаж, использующей такие термины, как «габитус языка», «лингвистический капитал», «лингвистический рынок»<sup>23</sup>. Однако теологическое понимание коммуникации социального субъекта создаёт свой метатеоретический контекст понятий языка и социально-языковых коммуникаций, который как раз и должен стать объектом пристального внимания.

Сложившаяся ситуация, при которой рассматривается преимущественно «эволюция философского и теоретического понимания природы языка и социальной реальности на фоне коммуникативного

- 20 Могилевич Б.Р. Полилингвизм как лингвистический капитал информационного общества // Вестник Московского университета. Серия 18. Социология и политология. 2020. Т. 26. № 1. С. 190.
- 21 *Joannes Damascenus*. *Expositio fidei* II, 23 // PTS. 12. S. 94: «Ἐνέργειά ἐστι φύσεως κίνησις δραστηκίη». Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры // Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Москва, 2002. С. 223.
- 22 Бергер П.Л. Священная завеса. Элементы социологической теории религии. С. 192.
- 23 См.: *Bourdieu P.* *Language and Symbolic Power* / ed. J. B. Thompson; trans. G. Raymond and M. Adamson. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1991. 302 p.

и лингвистического “поворота” в социальном и гуманитарном знании в русле двух основных традиций — “континентальной” и “аналитической”»<sup>24</sup>, нуждается в изменении.

Теологический потенциал в рассмотрении социально-лингвистической коммуникации должен быть представлен более весомо, поскольку именно он способен предложить максимально выверенный тип социальной взаимодействия, основанного на принципе со-знания, то есть совместного человеческого и божественного знания о мире.

Опыт «коммуникации» между человеческим и божественным, определяемый религиозным со-знанием (К. Барт: «Со-знание — это с кем и что со-знает человек»<sup>25</sup>), может быть рассмотрен только с подключением теологического «инструментария», который на протяжении тысячелетий детально рассматривает особенности диалога между Богом и человеком.

Если мы признаём, что в основе социальной реальности лежит полилог («полилог, образуемый признающими друг друга субъектами и превращающийся в их коллективное действие, посредством которого они обретают возможность реализовывать свои мечты и утопии, тем самым преобразовывая культуру»<sup>26</sup>), то социально-религиозный язык являет уникальное хранилище диалогических, полилогических, мета-логических стратегий построения коммуникаций. В религиозном языке в полной мере реализуется концепт «моей субъективности»<sup>27</sup>, где обеспечивается личностность субъекта и в то же время сохраняется масштабность коммуникации.

Личностно-языковое — молитвенное! — обращение к Богу как особый коммуникационный опыт несёт в себе возможность преображения всего языка социума. В молитвенной коммуникации органично сливаются и внутренние лингвистические рефлексии, комплексы рефлексий в языке, и отражение целостности внешнего божественного мира. Показательно, что атеологическая позиция стремится зафиксировать именно разрыв между «глубоким» и «внешним» контурами социальной реальности, настаивая на их разорванности:

24 *Телегин Д.В.* Языковые коммуникации в современном обществе: социально-философский анализ: [автореф. дис... канд. филос. наук: 09.00.11]. Москва, 2008. С. 7.

25 *Барт К.* Оправдание и право. С. 31.

26 *Мальцев Я.В.* Концепт «современность» в философско-гуманитарном дискурсе // Вестник РХГА. 2016. Т. 17. Вып. 2. С. 141.

27 *Павлов А.В.* Заметки о современности и субъективности. Модерн и пластичность // Социум и власть. 2012. № 6 (38). С. 10.

«Если раньше языки богословия и метафизики уверенно очерчивали область глубокого и “невидимого”, то теперь считается, что эти сферы доступны нам лишь опосредствованно, с помощью языка “символов”»<sup>28</sup>.

Социальные возможности религиозного языка, напротив, позволяют ему оказаться «по обе стороны» социальных коммуникаций, преодолевают и преобразуют навязываемый «буфер» символичности между религиозным и социальным.

Генерирование высших смыслов, происходящее в религиозном языке, открывает широкий спектр социально-коммуникационных возможностей. Многоуровневость религиозной коммуникации — коллективная, массовая, личностная — в молитвенности возносится до «гиперкоммуникации» между человеком и Богом. В результате опыт коммуникации социально-религиозного субъекта приобретает особую значимость слияния божественного присутствия и социального мира. Социальная грамматика молитвы открывает возможности преобразования глубинной сущности социальности, заключающейся в взаимной открытости славы Божьей и социальных благ:

«Истинный молитвенник всё то, чем он владеет, считает не собственным приобретением, а Божиим даром, данным ему для славы Божией и блага ближних»<sup>29</sup>.

Божественность входит в социальность через коммуникацию социально-религиозного субъекта в процессе молитвы, где меняется и масштаб коммуникационного обращения («Функционально-прагматическое поле обращения в молитвенном тексте реализуется в полном объеме с выделением оценочно-характеризующей, социально-регулятивной и номинативно-апеллирующей функции»<sup>30</sup>), и социальная результативность коммуникационных практик, и конфигурация социального «я» молящегося, и в целом парадигма взаимоотношений социально-языковых миров. Опыт молитвенности позволяет объединить разные форматы религиозно-социальных действий, содержащих «прошение, покаяние, восхваление и благодарение»<sup>31</sup>. Таким образом, даже в такой отдельной форме религиозной деятельности,

28 Тейлор Ч. Секулярный век. С. 448.

29 Скурат К.Е. Христианское учение о молитве и ее значение в деле нравственного совершенствования // БТ. 1997. Сб. 33. С. 51.

30 Архипова К.А. Семантико-прагматические особенности обращения в текстах молитвы: [автореф. дис... канд. филол. наук: 10.02.01]. Санкт-Петербург, 2013. С. 6.

31 Карасик В.И. Языковой круг: личность, концепты, дискурс. Волгоград, 2002. С. 225.

как молитвенность открывается возможность преобразования коммуникаций социального субъекта.

Социальная значимость лингвистической коммуникации религиозно-социального субъекта в своей полноте воплощается в литургической «коммуникации», в языке литургии как общественного служения (Λειτουργός [Λήϊτός] — «общественный» [от λέώς / λαός — «народ»]; ἔργον — «служение»). Диалогичность религиозного языка формирует литургически целостное «мы», в котором явлены разные коммуникационные уровни:

«...с одной стороны, как пресуппозиция выражения сообщения говорящим от имени других, а с другой — стремление говорящего обособить себя и того, кто способен, вступив в диалог, стать частью мы, от остального человечества»<sup>32</sup>.

Известная католическая максима: *lex credendi, lex orandi, lex vivendi* («закон веры, закон молитвы, закон жизни») — демонстрирует социально-языковое единство, обретаемое через законодательное слово (лат. *lĕx*, «закон», связан с др.-греч. λέγο, «говорить», «звать»). В православном понимании литургии как общего моления, приношения, благодарения и причащения акцентируется как раз общность молитвенного слова и литургического действия. В литургическом духовном единстве возникает особая социальная категория «мы», реализуемая в том числе и в языковом формате, в литургическом вслушивании и произнесении. Опыт проговариваемых смыслов литургического «мы» и есть тот социально-лингвистический опыт, который позволяет социально-религиозному субъекту и говорить от имени христианского сообщества, и определять контуры христианской социальности, отделённой от нехристианского качества общественных связей.

Язык литургического «мы», как и иной язык, несёт в себе потенциалы социальных изменений, однако важной особенностью социально-языковой результативности религиозного субъекта становится построение более прочных связей между языком и деятельностью. Религиозность вкладывает новые смыслы в существующие языки социальных групп, она способна преодолевать социальные разделения и культурно-общественные стратификации.

Религиозная субъектность меняет саму форму языкового мышления о социальном действии, как, например, это происходило в переходе от Средневековья к Новому времени, когда «*vita activa* полностью

32 Соколова О.В., Фещенко В.В. «Революция языка» Юджина Джеласа: от «вертикальной» поэзии к «вертигральной» коммуникации. С. 79.

заменила пассивный, аскетический идеал, связанный с *vita contemplativa* в качестве наиболее совершенной, приносящей наилучшие результаты формы христианского образа жизни»<sup>33</sup>. Так литургически преобразённое «мы» вышло только из созерцания и перешло в активный формат преобразования социальной действительности, так обретаемо «евхаристическое единство с Христом, предвкушение и предвосхищение нашего небесного единства с Ним и друг с другом»<sup>34</sup>. Вхождение в небесное «мы», в многогранное литургическое единство, в том числе и через преобразование языкового мышления, и есть совершение «поворота» в формировании нового социального субъекта.

Конечно, на этом крутом общественно-филологическом «повороте» для социального субъекта проявлялись новые соблазны и опасности в виде как внешних атеологических предвестий постмодерна (гиперрационализм, глобальность гуманизма, пародийность и др.), так и внутренних искушений (ведь язык тоже социально опасен: «язык — огонь, прикраса неправды; язык <...> воспаляет круг жизни, будучи сам воспаляем от геенны» (Иак. 3, 6)); «претерпевать страсти — писать письмо»<sup>35</sup>). Но именно опыт литургического «мы», обретаемый в единстве богослужения, способен научить социального субъекта результативному навыку преодоления подобных вызовов.

Перед социальным субъектом, принявшим опыт языковой религиозности, возникает чёткая задача построения идеальной коммуникативно-речевой ситуации. Концептуально параметры такой ситуации в светском аспекте уже представлены:

«Идеальной я называю такую речевую ситуацию, в которой коммуникация не нарушается не только случайными внешними воздействиями, но и принуждениями, которые следуют из структуры самой коммуникации. Идеальная речевая ситуация исключает систематические искажения коммуникации»<sup>36</sup>.

33 Раев М. Регулярное полицейское государство и понятие модернизма в Европе XVII–XVIII веков: попытка сравнительного подхода к проблеме // Американская русистика: вехи историографии последних лет. Антология. Период империи: сборник статей / сост. М. Дэвид-Фокс. Самара, 2000. С. 53.

34 Каспер В. Таинство единства. Евхаристия и Церковь: пер. с нем. Москва, 2007. (Серия «Современное богословие»). С. 48.

35 Седакова О.А. Мариины слезы. К поэтике литургических песнопений. Киев, 2017. (Серия «Библиотека диалога»). С. 12.

36 Habermas J. Konzeptionen der Moderne. Ein Rückblick auf zwei Traditionen // *Idem*. Die postnationale Konstellation. Politische Essays. Frankfurt am Main, 1998. S. 177.

Однако для социальной религиозности требуется переосмысление конфигурация идеальной речевой ситуации, самой роли языка, через который в общественную реальность должно войти божественное присутствие. Социальный язык в устах социального субъекта должен зазвучать в тех тональностях, о которых говорил, например, М. Хайдеггер в своей «Шпигелевской речи»:

«Единственную возможность спасения я вижу в том, чтобы в мышлении и поэзии подготовить готовность к явлению Бога или к отсутствию Бога и гибели»<sup>37</sup>.

В таком подходе и должна выстраиваться идеальная речевая коммуникация, в рамках которой будет явлена религиозно-метафизическая задача социального языка, открывающего путь к спасению.

Приближение к идеальной социально-речевой коммуникации религиозного языка возможно при внесении в социальную речь (речь как «система общения, основанная на хранении и передаче информации (вербальной и невербальной), включающая предметные и знаковые средства, обеспечивающие процессы межкультурной коммуникации и процесс постижения культурной памяти человечества»<sup>38</sup>) религиозных смыслов, прежде всего эсхатологического и сотериологического. Идеал социальной коммуникации в религиозном аспекте раскрывается через многоуровневое единство, явленное в литургическом «мы», — единство слова человеческого и слова Божьего. Слово Божье должно выступить как социальный «факт», ведь «слово Божье может сказать нам много: оно может не только утешать, может наставлять и просвещать, может судить, наказывать, умерщвлять нас <...>, слово Божье проявляет своё единство в том, что оно всегда есть благодать»<sup>39</sup>. Открытость социальной Божественной благодати и предопределяет формирование идеальной коммуникативной ситуации для социально-религиозного субъекта.

В результате приближения к идеальной религиозной коммуникации выстраивается особая социальная самоидентичность религиозного субъекта, впитавшего опыт литургического «мы» через, в том числе, языковое мышление. Архитектура социально-речевых проектов,

37 *Хайдеггер М.* Время и бытие: статьи и выступления: пер. с нем. Москва, 1993. (Серия «Мыслители XX века»). С. 325.

38 *Рубцова Е. В., Девдариани Н. В.* Управление средствами массовой информации и манипулирование общественным сознанием // Карельский научный журнал. 2017. Т. 6. № 4 (21). С. 350.

39 *Барт К.* Оправдание и право. С. 117.

определяющая перспективу идеальной коммуникативно-речевой ситуации, может выстраиваться из конкретных проектов, будь то поддержка религиозной литературы различных жанров (ведь «литература определяется как социальный институт, основное функциональное значение которого полагается нами в поддержании культурной идентичности общества»<sup>40</sup>), будь то организационные мероприятия по формированию современных литературных образований (литературные подписки, фонды и финансовые бонусы, христианские журналы и совершенствование их рецензионно-литературоведческой деятельности, расширение библиотечных фондов, религиозно-литературная социализация в виде учебных заведений, «кабинетов христианской литературы» по аналогии с монастырскими библиотеками с их особой социально-речевой атмосферой) и многое другое — всё это будет работать на формирование социально-религиозной идентичности.

Религиозный язык, обретший масштабное социальное звучание, способен предложить социальному субъекту новые горизонты развития, заключающиеся в обретении идентичности как духовно-социальной задачи, в обретении духовной сплоченности общества. Социально-религиозный опыт духовного «полилингвизма», открывающийся в единящем многообразии литургии, может быть использован при перенесении его в реалии современного социума, которому требуются новая «нормальность» коммуникации. Такая коммуникация будет нести в себе свет христианского коммуникативного идеала, выражающегося в личностной целостности и в церковной общности:

«*Communion* следует понимать и в личностном смысле — как причастность к Христу и теснейшее личностное соединение с Ним, и в экзезиологическом — как общность во Христе»<sup>41</sup>.

Современная социальная ситуация должна открыться языковой полифонии небесного и земного, о которой апостол Павел говорил как о потенциальном владении языками человеческими и ангельскими (1 Кор. 13, 1) в соединении с христианской любовью. Идеал коммуникации современных социальных субъектов станет достижим лишь тогда, когда на речевом взаимодействии будет лежать «печать единства» (*лат.* «*signaculum unitatis*»), преображающая саму атмосферу коммуникативного пространства. Согласно Августину это онтологический статус, обретающий живительную силу исключительно через любовь (*лат.* *caritas*).

40 Гудков Л.Д., Дубин Б.В. Литература как социальный институт: статьи по социологии литературы. Москва, 2004. (Серия «Научная библиотека»). С. 12.

41 Каспер В. Таинство единства. Евхаристия и церковь. С. 93.

Духовно-энергетический потенциал языка, изменение траектории социально-лингвистической коммуникации, подключение теологического инструментария для построения духовного полилога, языковая модель, открытая божественному присутствию и Божественной благодати, социальная значимость литургического «мы», реализация конкретики духовно-языковых проектов, построение нового горизонта развития социального субъекта — всё это способно обеспечить выход к идеалу социально-коммуникативной ситуации. Такая ситуация позволит выйти из социально-утилитарной «матрицы», даст возможность стать социальному субъекту иным: не «другим» в его постмодернистской разорванности, заброшенности и отчуждённости, а «новым» субъектом новой современности, сохраняя при этом свою духовно-социальную идентичность.

\*\*\*

Современность социального субъекта, принявшая религиозно-языковую модель коммуникации, преображаема в духе пронизанности сверхсовременным богопознанием. Современность и сверхсовременность оказываются соположенными в векторе духовного преобразования социума через понимание новых задач, стоящих перед словом. Литургически-языковое «мы», о котором, например, С. С. Аверинцев говорил: «Человек в ближневосточной словесности никогда не остаётся по-настоящему один, ибо даже тогда, когда рядом с ним нет людей, его утешающий или грозящий Бог всегда рядом и Его присутствие <...> до крайности насущное, конкретное, осязаемое, так что места для холодной интеллектуальной отстранённости от всего сущего просто не остаётся»<sup>42</sup>, — позволяют найти друг друга слову человеческому и Слову Божьему. Человеческое слово и Слово Божье открываются друг другу во взаимной пролитости в пространстве Церкви, ведь Церковь «будет рассчитывать не на то, что слова обязательно пусты, бесполезны и даже опасны, а на то, что справедливыми словами можно прояснить и привести в порядок нечто решающее»<sup>43</sup>. Умение социального субъекта «заговорить» на социальном языке новой современности, его способность придать современности духовное единство через литургические модели языка, научить современность ангельским языкам может стать залогом подлинной современности, в которой каждый «социальный субъект» выйдет за рамки своей субъективности к высшей мудрости Божественного слова.

42 Аверинцев С.С. Религия и литература. Ann Arbor (Mich.), 1981. С. 16.

43 Барт К. Оправдание и право. С. 99.

### Источники

- Augustinus*. In *Evangelium Ioannis tractatus* // PL. T. 35. Col. 1379–1976.
- Ephraem Syri*. *Sermones II* / ed. E. Beck. Louvain: Secrétariat du CorpusSCO, 1970. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium; vol. 311. Scriptores Syri; t. 134).
- Ioannes Damascenus*. *Expositio fidei* // *Die Schriften des Johannes von Damaskos* / ed. B. Kotter. Bd. II. Berlin; New York (N. Y.): Walter de Gruyter, 1973. (Patristische Texte und Studien; Bd. 12). S. 7–239.
- Nicolaus Cusanus*. *De docta ignorantia* // *Nicolai de Cusa Opera omnia* / ed. E. Hoffmann, R. Klibansky. Vol. 1. *De docta ignorantia*. Lipsiae: In Aedibus Felicis Meiner, 1932. P. 7–239.
- Августин, блж.* Творения: [в 4 т.]. Т. 2: Теологические трактаты. Санкт-Петербург; Киев: Алетейя; УЦИММ-Пресс, 1998.
- Ефрем Сирин, св.* Творения: [в 8 т.]. Т. 4: Толкования на Священное Писание. Репринт. Москва: Отчий дом, 1995.
- Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры // Творения преподобного Иоанна Дамаскина: Источник знания / пер. А. И. Сагарды. Москва: Индрик, 2002. С. 156–337.
- Николай Кузанский.* Об учёном незнании // *Николай Кузанский*. Сочинения: [в 2 т.]. Т. 1. Москва: Мысль, 1979. (Философское наследие). С. 47–184.
- Основы социальной концепции Русской Православной Церкви // Официальный сайт Московского Патриархата. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.patriarchia.ru/article/105101> (дата обращения: 10.3.2026).

### Литература

#### Монографии и сборники статей:

- Аверинцев С. С.* Религия и литература. Ann Arbor (Mich.): Hermitage, 1981.
- Аверинцев С. С.* Другой Рим. Санкт-Петербург: Амфора, 2005. (Александрийская библиотека).
- Барт К.* Оправдание и право: сборник: пер. с нем. Москва: ББИ, 2006. (Современное богословие).
- Бергер П. Л.* Священная завеса. Элементы социологической теории религии / пер. с англ. Р. Сафронова. Москва: Новое литературное обозрение, 2019. (Studia religiosa).
- Гадамер Г.-Г.* Актуальность прекрасного / пер. с нем. Москва: Искусство, 1991. (История эстетики в памятниках и документах).
- Гудков Л. Д., Дубин Б. В.* Литература как социальный институт: статьи по социологии литературы. Москва: Новое литературное обозрение, 2004. (Научная библиотека).
- Карасик В. И.* Языковой круг: личность, концепты, дискурс. Волгоград: Перемена, 2002.
- Каспер В.* Таинство единства. Евхаристия и Церковь / пер. с нем. Москва: ББИ, 2007. (Современное богословие).
- Лакан Ж.* Инстанция буквы в бессознательном, или Судьба разума после Фрейда / пер. с фр. Москва: Русское феноменологическое общество; Логос, 1997.

- Седакова О. А.* Мариинны слезы. К поэтике литургических песнопений. Киев: Дух і Літера, 2017. (Библиотека диалога).
- Субъектность в современном обществе: социально-философский аспект: коллективная монография / под общ. ред. И. С. Утробина. Пермь: ПГНИУ, 2022.
- Тейлор Ч.* Секулярный век / пер. с англ. Москва: ББИ, 2017. (Богословие и современность).
- Фурс В. Н.* Социальная философия в непопулярном изложении. Минск: ПроPILEI, 2005.
- Хайдеггер М.* Время и бытие: статьи и выступления / пер. с нем. В. В. Бибихина. Москва: Республика, 1993. (Мыслители XX века).
- Шюц А.* Избранное: Мир, светящийся смыслом / пер. с нем. и англ. Москва: РОССПЭН, 2004. (Книга света).
- Bourdieu P.* Language and Symbolic Power / ed. J. B. Thompson. Cambridge (Mich.): Harvard University Press, 1991.
- Habermas J.* Die postnationale Konstellation. Politische Essays. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.

#### **Статьи и авторефераты:**

- Архипова К. А.* Семантико-прагматические особенности обращения в текстах молитвы: автореферат диссертации на соискание учёной степени кандидата филологических наук: 10.02.01. Санкт-Петербург, 2013.
- Мальцев Я. В.* Концепт «современность» в философско-гуманитарном дискурсе // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2016. Т. 17. Вып. 2. С. 136–143.
- Могилевич Б. Р.* Полилингвизм как лингвистический капитал информационного общества // Вестник Московского университета. Серия 18. Социология и политология. 2020. Т. 26. № 1. С. 188–209.
- Павлов А. В.* Заметки о современности и субъективности. Модерн и пластичность // Социум и власть. 2012. № 6 (38). С. 5–11.
- Павлов А. В.* Заметки о современности и субъективности. Критерий современности // Социум и власть. 2013. № 1 (39). С. 5–15.
- Раев М.* Регулярное полицейское государство и понятие модернизма в Европе XVII–XVIII веков // Американская русистика: антология / сост. М. Дэвид-Фокс. Самара: Самарский университет, 2000. С. 48–79.
- Рубцова Е. В., Девдариани Н. В.* Управление средствами массовой информации и манипулирование общественным сознанием // Карельский научный журнал. 2017. Т. 6. № 4 (21). С. 349–354.
- Скурак К. Е.* Христианское учение о молитве и ее значение в деле нравственного совершенствования // Богословские труды. 1997. Сб. 33. С. 5–62.
- Соколова О. В., Фещенко В. В.* «Революция языка» Юджина Джоласа: от «вертикальной» поэзии к «вертигральной» коммуникации // Сибирский филологический журнал. 2017. № 4. С. 67–83.
- Телегин Д. В.* Языковые коммуникации в современном обществе: социально-философский анализ: автореферат диссертации на соискание учёной степени кандидата философских наук: 09.00.11. Москва, 2008.