

РЕЛИГИОЗНОСТЬ КАК АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ КАТЕГОРИЯ

ТЕОЛОГИЧЕСКИЙ ДИСКУРС

Протоиерей Олег Корытко

кандидат богословия

доцент кафедры богословия Московской духовной академии

доцент кафедры церковной истории Сретенской духовной
академии

141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия

priest@list.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0812-4350>

Для цитирования: *Корытко О., прот.* Религиозность как антропологическая категория: теологический дискурс // Богословский вестник. 2025. № 2 (57). С. 167–184. DOI: 10.31802/GB.2025.57.2.008

Аннотация

УДК 2-1 2-13 2-18

В статье анализируется проблема определения понятий «религия» и «религиозность», в рамках православного мировоззрения, с учетом данных смежных научных дисциплин (религиоведения, философии, социологии, психологии). Рассматриваются различные подходы к пониманию природы обоих предметов. Указывается, что решение данного вопроса имеет принципиальный характер, поскольку в зависимости от результатов будут по-разному очерчено проблемное поле исследований. Религиозность интерпретируется как проекция идей конкретной религиозной традиции на внутреннюю жизнь человека или социума. Из наличия множества религиозных традиций делается вывод о существовании многих вариантов религиозности, а также о возможности их взаимного влияния. Базовой единицей религиозности признается «архетип», в том виде, как он понимается в святоотеческой традиции (в частности, у св. Ириныя Лионского, в *Corpus Areopagiticum*). Данный термин сближается с терминами «первообраз»

(греч. «πρωτότυπο»), «предначертание» (греч. «παράδειγμα»), а также с термином «логос» (греч. «λόγος»), применительно к творению мира (свт. Амвросий Медиоланский, блж. Августин Иппонский, св. Иоанн Дамаскин, прп. Максим Исповедник). Пространством воплощения архетипов является духовная культура, понимаемая как многоуровневая семиотическая система, постоянно формирующаяся под воздействием религиозной традиции. Совокупность архетипов в различных модусах и силе их актуализации формирует неповторимый паттерн конкретной религиозности (личностной, групповой, национальной).

Ключевые слова: антропология религии, религия, религиозная традиция, религиозность, архетипы, духовная культура, семиотическая система, национальная религиозность.

Статья поступила в редакцию 13.2.2025; одобрена после рецензирования 1.3.2025

Religiosity as an Anthropological Category: Theological Discourse

Archpriest Oleg Korytko

PhD in Theology

Associate Professor at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141312, Russia

Associate Professor at the Department of Church History at the Sretensky Theological Academy

19/3 Bolshaya Lubyanka st., Moscow 107031, Russia

priest@list.ru

<https://orcid.org/0000-0003-0812-435>

For citation: Korytko, Oleg, archpriest. "Religiosity as an Anthropological Category: Theological Discourse". *Theological Herald*, no. 2 (57), 2025, pp. 167–184 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2025.57.2.008

Abstract. The article analyzes the determining of such concepts as «religion» and «religiosity» within the framework of the Orthodox worldview, considering data from related academic disciplines (religious studies, philosophy, sociology, psychology). Various approaches to understanding of the nature of both notions are reviewed. It is argued that the solution of this issue is of a fundamental nature, since, depending on the results, the problem research field will be outlined in different ways. Religiosity is interpreted as a projection of the ideas of a particular religious tradition onto the inner life of a person or society. The existence of many religious traditions suggests that there are many different variants of

religiosity, alongside a possibility of their mutual influence. «Archetype» is recognized as the basic unit of religiosity in the way it is understood in the patristic tradition (in particular by St. Irenaeus of Lyon, in the *Corpus Areopagiticum*). This term is close to the terms «prototype» (πρωτότυπο), «predestination» (παράδειγμα), as well as the term «logos» (λόγος), in relation to the creation of the world (St. Ambrose of Milan, St. Augustine of Hippo, St. John of Damascus, Ven. Maximus the Confessor). A spiritual culture, understood as a multilevel semiotic system constantly formed under the influence of religious tradition is the space of the embodiment of archetypes. The plurality of archetypes in various modi and in the power of their actualization shapes a unique pattern of specific religiosity (personal, group, ethnic ones).

Keywords: anthropology of religion, religion, religious tradition, religiosity, archetypes, spiritual culture, semiotic system, ethnic religiosity.

The article was submitted on 2/13/2025; approved after reviewing on 3/1/2025

I. Введение

Теология, как известно, относится к сфере человеческой деятельности, которую традиционно воспринимают как религиозную.

Религия в таком случае является, метафорически выражаясь, «средой обитания» и, одновременно, полем исследовательской деятельности теолога. При этом по умолчанию предполагается, что теолог, как человек, принадлежащий к конкретной духовной традиции, не может быть чужд религиозности. Именно её содержание он и изучает, в случае с православной традицией, имея своей предельной целью выявление в ней плодов действия Духа Святого, наставляющего чад Божиих на всякую истину (Ин. 16, 13).

Таким образом, для теологической науки, прежде постановки вопроса о вероисповедной принадлежности исследователя, в качестве базовой должна быть решена задача по очерчиванию её предметной области в самом широком значении. Начать следует с выяснения, что такое «религиозность», каков объём и содержание данного понятия. От того, насколько успешно будет решена эта задача, зависит ясность и отчётливость понимания того, что религиозности последует, составляя совокупность всего относящегося к религиозной сфере.

II. Предварительные замечания о терминах

Понятие «религиозность» имеет весьма широкое распространение прежде всего в бытовом, медийном и публицистическом контексте. Вместе с тем, оно часто используется и исследователями религии. При этом, как и многие другие термины глобального характера, то есть адресующие человека к фундаментальным мировоззренческим вопросам, данный термин не имеет единого, приемлемого для всех или по крайней мере большинства исследователей религиозных феноменов определения.

Тем не менее, вполне очевидно этимологическое родство данной лексемы со словом «религия». Соответственно, самое общее, базовое определение религиозности — то, что непосредственно связано с религией. При этом сам феномен религии, в свою очередь, также требует определения. Показательно, что начиная с самых ранних попыток изучения религии в рамках классического гуманитарного знания проблема определения природы изучаемого явления представлялась неразрешимой. Уже У. Джеймс (1842–1910), философ и один из первых

исследователей религиозных переживаний, фактически отказался не только от попыток выявить природу религии, но и вообще — составить сколь-либо ясное представление о границах данной предметной области. Его суждение по данной теме приобрело хрестоматийный характер:

«Слово религия следует рассматривать, скорее, как собирательное имя, чем как обозначение однородного и цельного явления»¹.

За минувшее столетие ситуация не претерпела радикальных изменений. Так Д. В. Ольшанский, будучи в определённом смысле — продолжателем традиции, начатой У. Джеймсом, поскольку он является авторитетным русскоязычным специалистом по психологии социальных групп, указывает: «Понятие религии до сих пор остаётся одним из труднейших для определения», и поэтому «единого определения религии нет, и потому в ходу у исследователей буквально сотни дефиниций»².

III. Предметное поле религиозных исследований

В рамках христианской теологии довольно рано оформилось понимание религии как связи с Богом. Именно так в III в. Лактанций предложил интерпретировать лат. «religio»³. Продолжателем этой логики оказался блж. Августин, обративший внимание на префикс «re-» и истолковавший слово в контексте библейских нарративов о грехопадении и искуплении⁴.

Подобный подход, гармонично вписывающийся в христианскую догматику, оставлял без ответа вопрос о ценности иных религиозных традиций и *de facto* отождествлял религию с христианством. Это ставило вопрос об отношении к иным религиозным традициям, которым теперь необходимо было бы отказать в религиозности. Сложилась ситуация внутреннего противоречия. Использование термина «религия» по отношению к нехристианским традициям сохранялось на протяжении веков и сохраняется до сего дня на фоне нисколько не оспариваемого

1 Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. Исследование человеческой природы. Москва, 2017. С. 23.

2 Ольшанский Д. В. Психология масс. Санкт-Петербург, 2002. С. 239.

3 Лактанций. Божественные установления / пер. В. М. Тюленева. Санкт-Петербург, 2007. (Серия «Библиотека христианской мысли. Источники»). С. 296.

4 Аврелий Августин, блж. Об истинной религии. Теологический трактат. Минск, 1999. С. 514–515.

представления об уникальности христианства и эксклюзивности предлагаемого им пути.

По сути, это означало неэффективность попыток определения религии, отталкиваясь от данных о происхождении лексемы. Справедливости ради следует сказать, что существовал и иной подход к истолкованию латинского термина, апеллирующий к идее эксклюзивности определённых предметов и явлений, и выделения их в особую группу, предполагающую особое благоговейное и регулярное обращение к элементам, её составляющим⁵. Однако такое определение, с его обобщающей логикой, никоим образом не подчёркивало исключительность христианской традиции и потому оказалось для неё не столь востребованной. Кроме того, у него, по-видимому, был не очень приятный для христианской культуры шлейф, свидетельствующий об античных корнях данного подхода.

В любом случае по-настоящему актуальной проблема понимания религии стала лишь в эпоху Нового времени, с появлением нового типа познания, культивирующего принцип сомнения как эпистемологического инструмента. Роль триггера здесь, несомненно, принадлежит Р. Декарту, открывающему новый этап европейской культуры мышления. Он, в частности, писал, что вопросы о Боге и душе следовало бы разрешать «скорее, посредством доводов философии, чем богословия»⁶.

Вопрос приобрёл ещё большую остроту с появлением в Европе текстов, принадлежащих иным культурным и религиозным традициям, и особенно в связи с переводом их на современные европейские языки. Стала очевидной необходимость их классификации и объяснения в качестве элементов, относящихся к общему классу, который интуитивно воспринимался как религиозный.

В XIX в. накопившиеся данные пробудили интерес к изучению религиозных феноменов в широком общечеловеческом спектре, что со временем вызвало к жизни специальные исследования, направленные на изучение религии как особого явления человеческого бытия. Исторически оформилось два направления: историческое и философское. Это ставило вопрос о специфической предметной области для науки о религии. В 1887 г. П. Д. Шантепи де ла Соссе предложил выделить новую научную область, которую он назвал «феноменология религии».

5 См.: *Марк Туллий Цицерон. О природе богов II, 72 // Цицерон. Философские трактаты.* Москва, 1985. С. 124.

6 *Декарт Р. Метафизические размышления // Он же. Избранные произведения / пер. В. В. Соколова.* Москва, 1950. С. 321.

Она, как предполагалось, должна была занять место «на границе между историей и философией»⁷ религии.

Несколько позже в рамках философского знания появилась отдельная область со схожим названием «философская феноменология», обязанная своим происхождением Э. Гуссерлю (1859–1938), который на рубеже XIX–XX в. издал работу «Логические исследования»⁸, имевшую фундаментальный характер. В рамках феноменологических исследований религия подверглась изучению с феноменологических позиций, благодаря чему стало возможно говорить о появлении философской феноменологии религии⁹.

Позиции де ла Соссе и философов-феноменологов, сделавших религию предметом феноменологического исследований, различались весьма существенно и едва ли возможно говорить об общей методологической базе или даже о единстве предметного содержания. Однако уже на рубеже веков стало понятно, что религия обладает своей собственной природой и ее изучение не может быть сведено к исследованию определённых исторических фактов, а равно и к попыткам воздвигнуть понимание религии на философском основании.

Переломным событием, обозначившим поистине прорыв во взглядах на феномен религии, стал выход книги Р. Отто (1869–1937), «Священное»¹⁰ (1917). Общность религии объяснялась здесь через категорию священного, святого, проявление которого обладает непреодолимой притягательностью и одновременно приводит человека в состояние мистического трепета. Категория Священного рассматривалась как сущностный элемент всякой религии. Это позволяло указать на противопоставление «профанного» и «сакрального», как на неизбежное следствие и соответственно — ключевой симптом манифестации сакрального в «мире сем».

7 Иллюстрированная история религий / под ред. Д. П. Шантепи де ла Соссе; с приложением библиографического указателя русской литературы по истории религий, просмотренного С. Н. Трубецким. Т. 1. Москва, 1992. С. 7.

8 Husserl E. Logische Untersuchungen. Erster Teil: Prolegomena zur reinen Logik. (Logical Investigations. Vol. 1: Prolegomena to Pure Logic). Halle a. S.: Niemeyer, 1900; *Idem*. Logische Untersuchungen. Zweiter Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. (Logical Investigations. Vol. 2.). Niemeyer, Halle, 1901.

9 Подробнее см.: Пылаев М. А. Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии XX века. Москва: РГГУ, 2017.

10 Рус. пер.: Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / пер. А. М. Руткевич. Санкт-Петербург: Изд. Санкт-Петербургского университета, 2008.

Параллельно предлагались самые различные определения религии, выстроенные на различных основаниях, имевших косвенное отношение к непосредственно рассматриваемому предмету, но отмечавших весьма важные для религии черты, применительно к модусам её бытия в эмпирическом мире. Самыми фундированными, но не исчерпывающими оказались социологический и психологический подход, давшие серьезный материал для дальнейшего осмысления религиозных феноменов. Первый подход указывал на религию, как на «явление в высшей степени социальное»¹¹. Второй же акцентировал внимание на внутренней, душевной жизни человека религиозного, и указывал на наличие специфического опыта, рассматривавшегося «в качестве первоэлемента религии»¹².

Попутно стоило бы заметить, что последний подход не был чужд и христианской теологии. В частности, можно было бы вспомнить знаменитые слова блж. Августина:

«Не знает покоя сердце наше, пока не успокоится в Тебе»¹³.

Отдавая должное попыткам различных исследователей и мыслителей выявить природу религии и дать ей объяснение, мы могли бы сформулировать следующее определение:

Религия — социально-культурная (семиотическая) система, центральное место в которой занимает общность людей, исповедующих идею существования «иного», отличного от «нашего» эмпирического мира (дихотомии профанного и сакрального), и культивирующая практики общения с сакральным посредством особых духовных (трансперсональных) состояний.

IV. Религия и религиозность

Не менее сложным представляется вопрос с объёмом и содержанием понятия «религиозность». Здесь также возможно было бы указать на ряд социологических, культурологических, психологических подходов. Однако в любом случае, как бы исследователь ни предлагал

- 11 *Апполонов А.* «Элементарные формы религиозной жизни» Эмиля Дюркгейма // *Дюркгейм Э.* Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии. Москва, 2018. С. 21–22.
- 12 *Торчинов Е. А.* Религии мира: Опыт запредельного: Психо-техника и трансперсональные состояния. Санкт-Петербург, 1998. С. 26.
- 13 *Августин Аврелий.* Исповедь / пер. М. Е. Сергиенко. Санкт-Петербург, 2013. С. 5.

понимать «религиозность», она всегда мыслится производной от понятия «религия». Это — всегда её след, её отпечаток, выступающий в качестве указания на объект. Вопрос лишь только в том, на какой почве мы будем рассматривать оставленные религией следы: душевной, социальной, культурной. Если же поставить себе задачу избежать, насколько это возможно, временного сдвига и рассматривать «религию» и «религиозность» одновременно — как два взаимосвязанных феномена, то следовало бы прибегнуть к концепции проекции или отражения религиозных идей в сознании или даже шире — в душе человека.

Религиозность в таком случае — это мироощущение (мировосприятие), основанное на религиозном чувстве (духовной жажде) как переживании «Сакрального» («Священного») и сложившееся под влиянием определённой духовно-культурной традиции (или традиций), в свою очередь сформированной религиозным опытом предшествующих поколений.

При этом следовало бы отметить, что поскольку в мире имеется множество религий, и более того, внутри едва ли не каждой из них существует ещё и конфессиональное разнообразие, то необходимо признать существование разных вариантов (модусов) религиозности. Например, возможно говорить о христианской религиозности вообще и о католической или православной религиозности в частности. Кроме того, свой вклад в формирование определённых вариантов религиозности вносят культурно-исторические, а также национальные факторы. Эта вариативность менее значима, но она очевидна всякому, кто имел возможность сравнить, например, греческое православие с арабским или с православием русской традиции.

С учётом указанных обстоятельств необходимо констатировать возможность взаимного наложения религиозных проекций, в результате чего появляются симбиотические конструкции или возникают особые типы религиозности с преобладанием черт, сформированных под влиянием одной традиции при очевидном или не очень присутствии черт, обусловленных влиянием иной традиции. Иногда подобные явления институализируются и получают закрепление своей особенности в соответствующем наименовании, например: греко-католики или армяно-католики, мессианские евреи или алавиты.

Религиозность как проекция религиозной традиции связана с внутренней жизнью человека, подчинённой законам работы сознания и шире — бытия души, а говоря языком секулярной науки — принципам функционирования психики.

V. Структурные элементы религиозности. Архетипы

Формулирование таковых принципов возможно посредством выявления и анализа устойчивых повторяющихся элементов, получающих отражение в творениях человеческого духа, прежде всего — в произведениях словесного творчества, ибо человек есть, по слову свт. Григория Нисского, «словесное и разумное животное»¹⁴. Словесность, очевидно, есть главное проявление разумности.

Количество этих структурных элементов, несомненно, велико, но — и это важно — не бесконечно. Соответственно, они должны иметь стереотипический, шаблонный характер, предполагающий повторяемость и сущностное тождество. В современной гуманитарной науке за этими структурными элементами прочно закрепилось понятие «архетипы».

Контекст использования термина довольно широк. В частности, сегодня возможно говорить, например, о «литературных архетипах»¹⁵ или о «русском культурном архетипе»¹⁶.

Термин архетип был введён в широкий научный оборот К. Г. Юнгом, в трудах которого имеется целый ряд определений, при этом любое из них едва ли может считаться исчерпывающим. В теологическом дискурсе наиболее важным представляется определение, в котором Юнг называет архетипы

«активно действующими установками, идеями в платоновском смысле, предустанавливающими наши мысли, чувства и действия и постоянно оказывающими на них влияние»¹⁷.

Не вдаваясь в весьма важные, но неудобовместимые в рамки настоящей статьи детали, следовало бы сказать, что К. Юнг фактически признаёт сущностное тождество архетипов и платоновских идей и, по сути, выражает готовность использовать платоновский термин, если бы он не привносил с собой всё множество коннотаций, накопленных за века пребывания в европейской культуре. Оспаривать же взаимосвязь платонизма и христианского богословия едва ли было бы разумно, ибо, по слову блж. Августина, «никто не приблизился к нам более, чем философы платоновской школы»¹⁸.

14 Григорий Нисский, свт. Творения. Ч. 7. Москва, 1865. С. 341.

15 См.: Мелетинский Е. М. О литературных архетипах. Москва, 1994.

16 См.: Вьюнов Ю. А. Русский культурный архетип. Страноведение России. Характер. Склад мышления. Духовные ориентации [учеб. пособие для студентов вузов]. Москва, 2011.

17 Юнг К. Г. Душа и миф: шесть архетипов / пер. с англ. Москва; Киев, 1997. С. 216.

18 Августин, блж. О граде Божием 8, 5 // Он же. Творения. Ч. 4. Киев, 1905. С. 9.

Справедливости ради следует сказать, что едва ли можно говорить об изобретении данного термина К. Юнгом, скорее — о его реновации и насыщении дополнительными смыслами. Сам он указывал на использование его Филоном Александрийским, сщмч. Иринеем Лионским, св. Дионисием Ареопагитом и в качестве понятия без формального употребления термина — блж. Августином, епископом Иппонским¹⁹.

Очевидно, что в святоотеческом богословии термин «архетип» близок терминам «первообраз» (греч. «πρωτότυπο»), «предназначение» (греч. «παράδειγμα»), в связи с чем было бы уместно вспомнить св. Иоанна Дамаскина с его защитой иконопочитания. Кроме того, содержательно близок к рассматриваемому термину термин «логос», используемый применительно к Божественному творению и промыслу о мире свт. Амвросием Медиоланским²⁰ и прп. Максимом Исповедником²¹.

В XX в. термин архетип довольно быстро перешагнул узкие границы психологии и стал использоваться в том числе в исследованиях по религии. Целесообразно было бы упомянуть такие имена, как К. Кереньи²² (1897–1973), Э. Нойманн²³ (1905–1960), Д. Кэмпбелл²⁴ (1904–1987), а из православных мыслителей М. Элиаде²⁵ (1907–1986), А. С. Позов (Позидис)²⁶ (1890–1984) и конечно П. Н. Евдокимов²⁷ (1901–1970) — один

- 19 Юнг К. Г. Об архетипах коллективного бессознательного // *Он же. Архетип и символ* / пер. А. М. Руткевича. Москва, 2021. С. 106.
- 20 Фокин А. Р. Учение свт. Амвросия Медиоланского о Логосе как творческой Премудрости и Силе в контексте античной и патристической космологии // *ХЧ. 2021. № 4*. С. 107–124.
- 21 Фокин А. Р. Учение о логосах в метафизике и космологии прп. Максима Исповедника: опыт систематизации // *БВ. 2016. № 3–4* (22–23). 102–130.
- 22 См.: Кереньи К., Юнг К. Г. Введение в сущность мифологии // *Юнг К. Г. Душа и миф: шесть архетипов*. Москва; Киев, 1997. С. 10–208.
- 23 См.: Нойманн Э. Происхождение и развитие сознания. Москва, 1998; *Он же. Великая Мать*. Москва, 2021; *Он же. Ребёнок*. Москва, 2015.
- 24 См.: Кэмпбелл Д. Мифический образ. Москва, 2004; *Он же. Тысячеликий герой*. Санкт-Петербург, 2023; *Он же. Маски Бога: [в 3 т.]*. Москва, 2019–2022; *Он же. Богини: тайны женской божественной сущности*. Санкт-Петербург, 2020.
- 25 См.: Элиаде М. Миф о вечном возвращении (архетипы и повторение) // *Он же. Избранные сочинения: Миф о вечном возвращении; Образы и символы; Священное и мирское* / пер. с фр. Москва, 2000. С. 23–126; *Он же. Очерки сравнительного религиоведения*. Москва, 1999; *Он же. Образы и символы* // *Он же. Избранные сочинения: Миф о вечном возвращении; Образы и символы; Священное и мирское* / пер. с фр. Москва, 2000. С. 127–260; *Он же. Аспекты мифа* / пер. с фр. Москва, 2001.
- 26 См.: Позов А. (Авраам Позидис). Основы древнецерковной антропологии. Т. 2: Апокатастасис. Санкт-Петербург, 2008.
- 27 См.: Евдокимов П. Н. Женщина и спасение мира. Исследование христианской антропологии о харизмах женщины. Одесса, 2015.

из самых ярких деятелей Православного Свято-Сергиевского института в Париже. Отдельно хотелось бы обратить внимание на суждение последнего мыслителя, который в своих теологических трудах прямо декларировал, что «высказывания Юнга почти совпадают со святоотеческими»²⁸.

VI. Архетипические образы. Классификация

Между тем, следует иметь в виду, что архетипы суть умозрительные, универсальные схемы, сами по себе не воспринимаемые. Они получают своё выражение, только будучи наполнены конкретным содержанием, заимствованным из культурно-исторического контекста бытия личности, и манифестируют себя в архетипических образах. Последние, в свою очередь, могут получить воплощение, в том числе и зримое, в творениях человеческих: как нематериальных, например, в произведениях словесного творчества, так и вполне осязаемых, в виде символически интерпретируемых вещественных предметов. Следует заметить, что употребление термина «архетип» в контексте характеристики религиозных представлений отнюдь не требует некритичного усвоения теории К. Г. Юнга, которая, очевидно, не может быть непротиворечиво интегрирована в христианское мировоззрение. Заслуга этого, несомненно, выдающегося исследователя состоит в том, что он ввёл в широкий научный — прежде всего, гуманитарный — оборот термин «архетип», заимствовав его, как было показано выше, у святых отцов.

При этом все религиозные архетипы, а равно и основанные на них образы, соотносятся со «священным», «святостью» как главным атрибутом религии. Представляется возможной рубрикация религиозных архетипов и образов по трём классам, соотносимым с разными аспектами человеческого бытия: архетипы священного пространства, священного времени и священного бытийствования.

Архетипические образы, умопредставляемые сознанием и переживаемые душой, как было сказано выше, формируют культурный контекст нашего бытия. Будучи сами порождением человеческого духа, они, в свою очередь, влияют на формирование содержания душевной жизни человека конкретной культуры. Иначе говоря, это взаимный процесс.

Приведём пример. Вполне очевидно, что от человека, родившегося и обретшего опыт духовной жизни в контексте исламской традиции

Саудовской Аравии, едва ли возможно ожидать, что на каком-то этапе своего взросления он — без внешних влияний! — вдруг продемонстрирует навыки чтения буддийской мантры или иудейских берахот. Есть все основания полагать, что врождённая религиозность его души получит выражение в формах, усвоенных им из контекста окружающей традиции. Очевидно также, что подобный пример предполагает бесконечное число вариаций. В то же время, взрослея, человек может сам стать основоположником некоторых практик, дополняющих или видоизменяющих традицию, которые, в свою очередь, будут как часть целого усваиваться следующими поколениями верующих, примеры чего весьма многочисленны.

VII. Культура как семиотическая система и пространство «овеществления» архетипов

Соотношение архетипов, архетипических образов и конкретной культурной среды (в данном случае — религиозной) формирует специфику как индивидуальной, так и групповой религиозности, по крайней мере, до национального масштаба включительно.

Культуру при этом следует рассматривать как масштабную семиотическую систему, неотъемлемой частью которой является культура религиозная, то есть совокупность всего, что принадлежит к конкретной религиозной традиции. Если попытаться до некоторой степени детализировать содержание, то необходимо выделить следующие элементы: символические нарративы, существующие в виде устных или письменных базовых текстов, задающих направление традиции; формализованные мировоззренческие представления, которые условно можно было бы назвать учением, — в той мере, в которой оно оформилось в конкретной религии; культ (во всей совокупности ритуально значимых проявлений) и традиционная практика личного благочестия (одобряемого поведения), как обрядового, так и этического характера.

Каждая из перечисленных категорий, в свою очередь, включает в себя множество структурно сложных элементов, которые составляют семиотические системы (подсистемы) более низкого уровня, находящиеся в отношении взаимопересечённости и взаимоналожения.

При этом необходимо понимать, что каждый из семиотических элементов существует лишь в общем контексте и приобретает своё смысловое наполнение только благодаря интерпретации. По верному замечанию одного из основоположников семиотики Ч. С. Пирса, «ничто не является знаком до тех пор, пока не будет интерпретировано

как знак»²⁹. Используя терминологию основателя семиологии Ф. де Соссюра, можно было бы сказать, что «обозначающее» и «обозначаемое» пребывают во взаимной связи, и любое изменение в этом тандеме означает «полное смещение соотношения между означающим и означаемым»³⁰.

Неверным было бы полагать, что проблематика знака и знаковых систем возникает только в последние столетия. Элементы семиотических построений можно видеть в трудах свт. Василия Великого и свт. Григория Богослова³¹. Блж. Августин, автор «*De doctrina christiana*», — работы, которую «должно рассматривать в качестве первого настоящего труда по семиотике»³², указывал:

«Все предметы мы вообще познаём посредством знаков»³³.

На рубеже XIX–XX в. свящ. Павел Флоренский представил свою специфическую теорию знака, которая не получила широкого распространения. П. Флоренский настаивает на сущностной связи символа (для него этот термин имеет принципиальное значение) и того, с чем он связан³⁴. Это, в частности, не могло не повлиять на его позицию в имяславческих спорах.

В то же время парадоксальным образом он указывает на недостаточность знака самого по себе, в том числе словесного, для адекватного отражения обозначаемого. Он пишет: «Слова способствуют обострению сознания, сознанию уже происшедшего духовного обмена, но не сами по себе производят этот обмен»³⁵. Впрочем, концепция Флоренского не имела влияния на науку, сопоставимого с концепциями Соссюра и Пирса.

Весьма интересное преломление идея знака получает в постмодернистской философии, где предлагается весь мир рассматривать

29 Peirce C. S. *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*. Vol. 2. Bloomington (Ind.), 1998. P. 172: «Nothing is a sign unless it is interpreted as a sign».

30 Соссюр Ф., де. Заметки по общей лингвистике: пер. с фр. / ред. Н. А. Слюсаревой. Москва, 2001. С. 188.

31 См.: Курдыбайло Д. С., Герасимов И. А. О понятии символа в трудах свт. Василия Великого и Григория Нисского // Вестник РХГА. 2017. № 1 (18). С. 19–32.

32 Тодоров Ц. Теории символа. Москва, 1999. С. 32.

33 Августин, блж. Христианская наука, или основания священной герменевтики и церковного красноречия. Санкт-Петербург, 2006. С. 44.

34 См.: Флоренский П. А. Имена. Харьков; Москва, 2001; Он же. Антиномия языка // Вопросы языкознания. 1998. № 6. С. 88–125; Он же. Изменение имен как внешний знак перемен в религиозном сознании. Москва, 2006.

35 Флоренский П. А. Строение слова // Контекст. 1972. Москва, 1973. С. 353.

как текст, то есть систему знаков, и поэтому «вне текста не существует ничего»³⁶.

Наиболее глубокий и последовательный анализ культуры как семиотической системы был сделан Ю. М. Лотманом.

«[Он ставит вопрос. — О. К.] о необходимости для “мыслящих” семиотических структур [под которыми он, очевидно, понимает людей. — О. К.] получить начальный импульс от другой мыслящей структуры, а тексто-генерирующим механизмам — получить в качестве пускового механизма некий текст извне заставляет вспомнить, с одной стороны, о так называемых автокаталитических реакциях, то есть реакциях, когда для получения конечного продукта (или для ускорения протекания химического процесса) необходимо, чтобы конечный результат уже присутствовал в каком-то количестве в начале реакции»³⁷.

Иначе говоря, мы приходим к необходимости признания существования изначальных схем, базовых идей, называемых отцами Церкви, первообразами, предначертаниями и архетипами. Последнее слово, как было показано, прочно вошло в лексикон европейской культурной традиции и получило в том числе психологическую интерпретацию.

VIII. Выводы

Всякая религия, будучи оформленной в виде социально институированной традиции, формирует свой, особый тип религиозности как проекции идей на внутренний мир человека и общества. Религиозность в таком случае следует понимать как антропологический феномен, неразрывно связанный с ней.

Внешним выражением этого антропологического феномена является религиозная культура, понимаемая в широком контексте как совокупность всех элементов религиозной традиции. Каждый человек оказывается погружённым в конкретную семиотическую среду, порождённую определённой религиозной традицией, и вместе с тем, усвоив её содержание, способен стать соучастником перманентного процесса развития традиции.

Это нематериальное пространство, представляющее собой взаимосвязь и неразрывное единство человеческого мировосприятия

36 Деррида Ж. О грамматологии. Москва, 2000. С. 318.

37 Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров // Он же. Семиосфера. Санкт-Петербург, 2000. С. 152.

и локализованной, до некоторой степени «овеществлённой» духовной культуры народа, есть среда бытия архетипов — универсальных схем, которые в рамках христианской теологии следует понимать как изначально, промыслительно вложенные Создателем в человеческую природу идеи, «логосы тварей». Затемнение Божественного замысла человеческой греховностью не отменяет вневременного характера архетипов, манифестирующих себя во внутренней жизни человека в качестве архетипических образов, которые, в свою очередь, получают воплощение в прямом и переносном смысле в семиотической системе конкретной культурной традиции.

Совокупность указанных элементов, способ их структурирования и взаимообусловленности определяет своеобразие, оригинальный характер каждого конкретного модуса религиозности как антропологической категории.

Источники

- Августин Аврелий, блж.* Об истинной религии. Теологический трактат. Минск: Харвест, 1999.
- Августин Аврелий, блж.* Исповедь / в пер. М. Е. Сергиенко; отв. ред. Н. Н. Казанский. Санкт-Петербург: Наука, 2013.
- Августин блж., еп. Иппонский.* Христианская наука, или основания священной герменевтики и церковного красноречия. Санкт-Петербург: ВІВΛΙΟΠΟΛΙΣ, 2006.
- Августин, блж.* О граде Божием, к Марцеллину против язычников // Творения блаженного Августина епископа Иппонийского. Ч. 4. Киев: Тип. Горбунова, ²1905. [Кн. 8–13].
- Григорий Нисский, свят.* Творения. Ч. 7. Москва: Тип. П. Готье, 1865. (ТСО; т. 44а).
- Лактанций.* Божественные установления / пер с лат., вступ. ст. и прим. В. М. Тюленева. Санкт-Петербург: Изд. Олега Абышко, 2007. (Серия «Библиотека христианской мысли. Источники»).
- Марк Туллий Цицерон.* О природе богов // Цицерон. Философские трактаты / пер. М. И. Рижского. Москва: Наука, 1985. (Памятники философской мысли). С. 60–190.

Литература

- Апполонов А.* «Элементарные формы религиозной жизни» Эмиля Дюркгейма // Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии / пер. с фр. В. В. Земсковой; под ред. Д. Ю. Куракина. Москва: Элементарные формы, 2018. С. 21–22.
- Вьюнов Ю. А.* Русский культурный архетип: Страноведение России: Характер. Склад мышления. Духовные ориентации: учеб. пособие для студентов вузов, обучающихся по специальности 032900 — рус. яз. и лит. Москва: Флинта; Наука, 2005.
- Декарт Р.* Метафизические размышления // Декарт Р. Избранные произведения / пер. с фр. и лат.; ред. и вступ. ст. В. В. Соколова. Москва: Академия Наук СССР; Институт философии; Государственное изд. политической литературы, 1950. С. 319–407.

- Деррида Ж. О грамматологии / пер. с фр.; вступ. ст. Н. Автономовой. Москва: Ad Marginem, 2000. (Коллекция «Философия по краям». Серия «1/16»).
- Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. Исследование человеческой природы. Москва: Академический проект, 2017.
- Евдокимов П. Н. Женщина и спасение мира. Исследование христианской антропологии о харизмах женщины. Одесса: Изд. «Optimum», 2015.
- Иллюстрированная история религий: в 2-х т. / под ред. проф. Д. П. Шантепи де ля Соссей. С приложением библиографического указателя русской литературы по истории религий, просмотренного С. Н. Трубецким. Изд. 2-е. Москва: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь; Российский фонд мира, 1992.
- Кемпбелл Д. Маски Бога: [в 3-х т.]. Москва: «Касталия», 2019–2022.
- Кереньи К., Юнг К. Г. Введение в сущность мифологии // Юнг К. Г. Душа и миф: шесть архетипов. Москва; Киев: Совершенство; Port-Royal, 1997. С. 11–208.
- Курдыбайло Д. С., Герасимов И. А. О понятии символа в трудах свт. Василия Великого и Григория Нисского // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2017. № 1 (18). С. 19–32.
- Кэмпбелл Д. Мифический образ / [пер. с англ. К. Е. Семёнова]. Москва: АСТ, 2004.
- Кэмпбелл Д. Тысячеликий герой / [пер. с англ. О. Ю. Чекчурина]. Санкт-Петербург [и др.]: Питер, 2018. (Психология. The Best).
- Кэмпбелл Д. Богини: тайны женской божественной сущности / [пер. с англ. О. Чекчурина]. Санкт-Петербург [и др.]: Питер, 2020.
- Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров // Лотман Ю. М. Семиосфера. Санкт-Петербург: Искусство-СПб, 2001. С. 150–390.
- Мелетинский Е. М. О литературных архетипах. Москва: РГГУ, 1994. (Чтения по истории и теории культуры; вып. 4).
- Нойманн Э. Происхождение и развитие сознания / пер. А. П. Хомик. Москва; Киев: Рефл-бук; Ваклер, 1998. (Актуальная психология).
- Нойманн Э. Великая Мать / [пер. И. Ерзина]. Москва: Добросвет, Изд. «КДУ», 2012.
- Нойманн Э. Ребёнок. Москва: Клуб Касталия, 2015.
- Ольшанский Д. В. Психология масс. Санкт-Петербург; Москва; Харьков; Минск: Питер, 2001. (Мастера психологии).
- Отто Р. Священное: об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / [пер. с нем. А. М. Руткевич]. Санкт-Петербург: Изд. Санкт-Петербургского ун-та, 2008. (Профессорская библиотека).
- Позов А. С. (Авраам Позидис). Основы древнецерковной антропологии: [в 2 т.]. Т. 2: Апокатастасис. [Санкт-Петербург]: Изд. Санкт-Петербургского ун-та, 2008.
- Пылаев М. А. Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии XX века. 2-е изд., доп. и перераб. Москва: РГГУ, 2017.
- Соссюр Ф., де. Заметки по общей лингвистике: пер. с фр. / общ. ред., вступ. ст. и коммент. Н. А. Слюсаревой. Москва: Изд. группа «Прогресс», 2001.
- Тодоров Ц. Теории символа / пер. с фр. Б. Нарумова. Москва: Дом интеллектуальной книги, 1999. (Университетская библиотека).

- Торчинов Е. А. Религии мира: опыт запредельного: психо-техника и трансперсональные состояния. Санкт-Петербург: Центр «Петербургское Востоковедение», 1998.
- Флоренский П. А. Строение слова. Москва: [Б. м.], 1973. (Контекст; 1972).
- Флоренский П. А. Антиномия языка // Вопросы языкознания. 1998. № 6. С. 88–125.
- Флоренский П., свящ. Священное переименование. Изменение имен как внешний знак перемен в религиозном сознании = Изменение имен как внешний знак перемен в религиозном сознании. Москва: Храм св. мученицы Татианы, 2006.
- Флоренский П., свящ. Имена. Харьков; Москва: Фолио; АСТ, 2000. (Мастера. Философия).
- Фокин А. Р. Учение о логосах в метафизике и космологии прп. Максима Исповедника: опыт систематизации // Богословский вестник. 2016. № 3–4 (22–23). С. 102–130.
- Фокин А. Р. Учение свт. Амвросия Медиоланского о Логосе как творческой Премудрости и Силе в контексте античной и патристической космологии // Христианское чтение. 2021. № 4. С. 107–124.
- Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. Москва: Ладомир, 1999.
- Элиаде М. Миф о вечном возвращении (архетипы и повторение) // Элиаде М. Избранные сочинения: Миф о вечном возвращении; Образы и символы; Священное и мирское: [пер. с фр.]. Москва: Ладомир, 2000. С. 23–126.
- Элиаде М. Образы и символы // Элиаде М. Избранные сочинения: Миф о вечном возвращении; Образы и символы; Священное и мирское: [пер. с фр.]. Москва: Ладомир, 2000. С. 127–260.
- Элиаде М. Аспекты мифа: [пер. с фр.]. Москва: Академический проект, 2001.
- Юнг К. Г. Душа и миф: шесть архетипов / пер. с англ. Москва; Киев: ЗАО «Совершенство»; «Port-Royal», 1997.
- Юнг К. Г. Об архетипах коллективного бессознательного // Юнг К. Г. Архетип и символ / пер. А. М. Руткевича. Москва: Канон+; РООИ «Реабилитация», 2021. С. 105–142.
- Husserl E. Logische Untersuchungen. Erster Teil: Prolegomena zur reinen Logik. (Logical Investigations. Vol. 1: Prolegomena to Pure Logic). Halle a. S.: Niemeyer, 1900.
- Husserl E. Logische Untersuchungen. Zweiter Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. (Logical Investigations. Vol. 2: Investigations into Phenomenology and the Theory of Knowledge). Halle a. S.: Niemeyer, 1901.
- Peirce C. S. The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings: [in 2 vols.]. Vol. 2. Bloomington (Ind.): Indiana University Press, 1998.