

О РАЗЛИЧИИ СИМВОЛА И АРХЕТИПА В ЭКЗЕГЕТИЧЕСКОМ АНАЛИЗЕ

НА ПРИМЕРЕ СОДЕРЖАНИЯ НАГОРНОЙ
ПРОПОВЕДИ (МФ. 5–7)

Сергей Николаевич Горбунов

магистр богословия
соискатель аспирантуры Московской духовной академии
141312, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
старший преподаватель кафедры библеистики, богословия
и философии Нижегородской духовной семинарии
603001, г. Нижний Новгород, ул. Похвалинский съезд, д. 5
ua3tjc@mail.ru

Для цитирования: Горбунов С. Н. О различии символа и архетипа в экзегетическом анализе: на примере содержания Нагорной проповеди (Мф. 5–7) // Богословский вестник. 2026. № 2 (61). С. 39–57. DOI: 10.31802/GB.2026.61.2.002

Аннотация

УДК 81'22 (003)

Цель статьи — показать значимость различия между такими семиотическими понятиями, как «символ» и «архетип». Если «символ» относится к традиционным терминам экзегетики, то в отношении понятия «архетип» ситуация противоположная: он оказывается определённым новшеством в работах по экзегетике. Методология анализа данных языковых знаков опирается на лингвокультурологический подход, в рамках которого анализ языковой картины мира осуществляется по трём коммуникативным пространствам: семантическому, семиотическому и концептуальному. Свойства символа рассматриваются в традиции работ А. Ф. Лосева, Ю. М. Лотмана и др. Архетип, теория которого восходит

к работам К. Г. Юнга, анализируется как вербализованная форма универсалий, как это делается в работах Н. Ф. Алефиренко, А. Ю. Большаковой, А. Вежицкой и др. Рассмотрение символа и архетипа только в плоскости семантического пространства языка упрощает интерпретацию текста: данные языковые знаки рассматриваются только как элементы системы тропов, их функция не различается. В случае обращения к семиотическому и концептуальному пространствам есть возможность различения данных языковых знаков, а также углубление в их функциональное значение. Языковая картина мира выглядит объёмнее, а известный экзегетический материал обогащается дополнительными смыслами.

Ключевые слова: молитва Господня, Нагорная проповедь, символ, архетип, концепт, языковая картина мира, лингвокультурология, семиотика.

Статья поступила в редакцию 19.3.2025; одобрена после рецензирования 17.11.2025

Distinguishing Symbol and Archetype in Exegetical Analysis: A Case Study of the Sermon on the Mount (Matt. 5–7)

Sergey N. Gorbunov

M.Div.

postgraduate applicant at the Department of Theology, Moscow Theological Academy
Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141312, Russia

Senior Lecturer at the Department of Biblical Studies, Theology, and Philosophy,
Nizhny Novgorod Theological Seminary

5 Pokhvalinsky Syezd st., Nizhny Novgorod 603001, Russian Federation
ua3tjc@mail.ru

For citation: Gorbunov, Sergey N. "Distinguishing Symbol and Archetype in Exegetical Analysis: A Case Study of the Sermon on the Mount (Matt. 5–7)". *Theological Herald*, no. 2 (61), 2026, pp. 39–57 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2026.61.2.002

Abstract. The article aims to demonstrate the significance of distinguishing between the semiotic concepts of «symbol» and «archetype.» While the «symbol» is a traditional term in exegesis, the «archetype» represents a relative innovation in exegetical studies. The methodology for analyzing these linguistic signs is based on a linguoculturological approach, where the linguistic picture of the world is examined through three communicative spaces: semantic,

semiotic, and conceptual. The properties of the symbol are considered within the tradition of A.F. Losev, Yu.M. Lotman, et al. The archetype, rooted in the theory of C. G. Jung, is analyzed as a verbalized form of universals, following the works of N.F. Alefirenko, A. Yu. Bolshakova, A. Wierzbicka, et al. Viewing symbols and archetypes solely within the semantic space of language oversimplifies text interpretation, as these signs are treated merely as tropes without functional differentiation. However, engaging the semiotic and conceptual spaces allows for a clear distinction between these signs and a deeper exploration of their functional significance. This approach provides a more multidimensional view of the linguistic picture of the world and enriches well-known exegetical material with additional layers of meaning.

Keywords: Lord's Prayer, Sermon on the Mount, symbol, archetype, concept, linguistic picture of the world, linguoculturology, semiotics.

The article was submitted on 3/19/2025; approved after reviewing on 11/17/2025

Введение

Интерпретация образной речи, представленной в текстах Священного Писания, является сложнейшей задачей для экзегетической науки. Дискурс таких текстов связан со множеством реалий, не поддающихся буквальному описанию. В этом случае главным средством выражения мысли оказывается фигуральность используемых языковых формулировок. Глубина интерпретации и степень усвоения образной речи зависит от множества факторов. Одним из важных факторов является выявление тонкостей в функционировании языковых элементов, описывающих духовные реалии: минимальные неточности могут или снизить степень органичности и целостности интерпретации, или даже увести в сторону от главного содержания библейского повествования.

В данной статье рассматриваются два знаковых феномена: *символ* и *архетип*, выраженные на уровне как содержания текста, так и на уровне его структуры. В контексте семиотического пространства языка символ и архетип функционируют в качестве семиотического знака, указывающего на феноменальные или ноуменальные явления и вещи. Данные знаки будут рассмотрены через призму лингвокультурологического подхода, согласно которому ценностно-смысловое пространство воспринимается человеком посредством различных языковых кодов семантического, семиотического и концептуального пространств языка. Анализ взаимодействия данных пространств приводит к формированию определённой концепции относительно языковой картины мира, представленной в тексте. По степени влияния на качество интерпретации роль каждого из пространств в указанном взаимодействии неоднородна, это становится понятно в рамках практического исследования. Если анализ семантического содержания языковых элементов — это необходимый и рутинный этап в историко-филологическом методе современной экзегетики, то анализ семиотических и концептуальных особенностей достаточно редкое явление в современной библеистике¹.

1. Символ

Символ как языковой знак является одним из самых приоритетных в языковой картине мира Библии. Общее функциональное значение символа, относящееся к связи элементов целого, восходит к древности;

1 Данная методика подробно изложена в отдельной статье: Горбунов С.Н. Специфика понятия «языковая картина мира» в экзегетике Священного Писания // Культура и цивилизация. 2021. Т. 11. № 4А. С. 92–101.

это значение отражается в этимологии самого слова. В настоящее время существует множество концепций символа, как лингвистических, так и философских. Наука, с одной стороны, продолжает развивать учение о символическом значении языкового знака, а с другой стороны, понятие *символа* усложняется, что может привести к многозначности термина. В практическом применении данная неопределённость приводит к методологическому хаосу в классификации символических значений² и, следовательно, к неточностям в интерпретации содержательных аспектов текста или к игнорированию тонких смысловых различительных деталей, имеющих важное значение для описания целостной картины мира библейского текста.

Современная теория *символа* традиционно возводится к работам Ч. Пирса, который ввёл в научный оборот первую классификацию *знаков*: индексы, иконические знаки и символы. Эта классификация лежит в основе лингвистической и семиотической теории символа. В отечественных трудах теоретические аспекты *символа* подробно рассматриваются в работах Ю. М. Лотмана, А. Ф. Лосева, Ю. С. Степанова, Н. Д. Арутюновой, С. С. Аверинцева и др. По нашему мнению, в работах по экзегетике лучше избегать желания систематизировать подходы различных учёных и выводить собственную комплексную теорию. Во-первых, понятие *символа*, как уже отмечено, и так очень сложное и многозначное. Во-вторых, разработку теоретических аспектов *символа* лучше оставить специализированным направлениям философии и лингвистики, поскольку это отдельная область знания. Для экзегетики важны отработанные механизмы идентификации символа в тексте и соотнесение его с другими аспектами анализируемого текста. Для понимания того, что теория символа — это отдельная научная область, можно сослаться на рассуждение А. Ф. Лосева о поэтах-символистах XX в., суть которого сводится к двум пунктам: даже символисты не смогли разъяснить и сформулировать свою теорию символизма, и, как следствие, это привело к дискредитации термина «символ»³. Если деятелям литературной теории в свое время оказалось не под силу представить органичное и понятное описание символа, то представителям библейской науки следует с осторожностью касаться тонкостей концептуальной теории *символа* и в практической работе выбирать те положения, которые, прежде всего, менее спорны и, главное, важны с позиции практической значимости.

2 Лосев А. Ф. Знак. Символ. Миф. Москва, 1982. С. 220.

3 Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. Москва, 1976. С. 6.

Для экзегетических целей следует обратить внимание на ряд структурно-функциональных особенностей символа, в отношении которых в лингвистике существует определённый консенсус. *Символ* — языковой знак, который может рассматриваться через дихотомию структурной лингвистики: «план выражения — план содержания». Эта дихотомия положена в основу алгоритма, выявляющего символ на текстовом уровне: в описании символа можно начинать анализ, отталкиваясь и от содержания символа, и от формы знака, что достаточно удобно.

В экзегетических исследованиях анализ текста связан с художественными образами, включающими в себя множество языковых маркеров разного уровня. Основное содержание образов кодируется элементами языка, относящимися к системе тропов и фигур. В таком случае важно обращать внимание на отличие *символа* от *метафоры*. И *символу*, и *метафоре* свойственна высокая степень образности и иносказательности. В плане структуры знака оба явления формируются на основе принципа соотношения плана выражения и плана содержания. Функционально *символ* и *метафора* связаны с замещением смысла: то, что трудно выразить посредством комбинаций слов, выражается с помощью одного слова. В плане интерпретации этих явлений общим оказывается феномен приращения смысла. В практике толкования из множества теоретических рассуждений о функционировании символа лучше ориентироваться на свойство *иконичности*, поскольку этот термин понятен для христианского богословия и экзегетики⁴.

В силу своей метафоричности символ оказывается подвижным знаком в содержательном плане. Символы могут утрачиваться, они могут включать в себя новые смыслы. Из-за яркой этноязыковой метафоричности символ оказывается труднопереводимым на другие языки. Кроме того, *символ* во многом обусловлен контекстом, который придаёт ему свойство жанровой закреплённости. Например, слово «белый» в зависимости от контекста может быть и символом христианским, и символом политическим⁵.

Признавая структурно-функциональную близость *символа* и *метафоры*, особенно в семантическом пространстве языка, то есть в процессе традиционного стилистического анализа, между этими понятиями существует принципиальное различие. Это различие обнаруживается,

4 Горбунов С.Н. Символ и метафора как выразительные средства в текстах Священного Писания: структурно-семантические особенности // Труды Нижегородской духовной семинарии. 2016. Вып. 14. С. 509.

5 Там же. С. 511.

когда осуществляется семиотический анализ текста: *метафора* относится к системе тропов и фигур, а *символ* — к системе знаков в семиотическом понимании. Теоретически содержание метафоры оказывается всегда ложным, так как осуществляется перенос значения с одного объекта на совершенно иной. В отношении *символа* данная закономерность не действует, поскольку *символ* всегда функционирует как знак, связанный с существующей реальностью. Важность связи с определённой реальностью хорошо проиллюстрирована А. Ф. Лосевым, который указал на типичную ошибку в идентификации символического содержания предмета в пародийном произведении Сенеки «Отыквление». Только по причине неточности обывательской речи тыква считалась *символом* глупости, на самом деле это *аллегория* глупости⁶.

Анализ исключительно семантического пространства языка, обусловленного лексическими и синтагматическими связями в тексте, оказывается недостаточным для раскрытия содержания *символа* и последующей интерпретации всего отрывка текста. Необходимо учитывать, что *символ* является семиотическим знаком особого рода, указывающим на «сверхчувственную идею»⁷. *Символ* оказывается включённым в контекст не только синтагматических, но и парадигматических отношений. При этом, являясь элементом семиотического пространства языка, *символ* функционально оказывается близок к *архетипу*, который тоже может рассматриваться как семиотический знак. Особым случаем оказывается вариант, когда та или иная лексема прочитывается и как *архетип*, и как *символ*. Н. Ф. Алефиренко, анализируя фольклорно-языковые символы, приводит в качестве примера слово «звезда», которое может означать и «сестра» как *символ*, и «судьба» как *архетип*⁸. Учитывая, что двойная функция речевого знака — особый случай эмпатизации определённой идеи, очевидно, что при толковании библейского текста подобным феноменам следует уделять особое внимание.

2. Архетип

О сущности архетипа в теоретической лингвистике рассуждают как о когнитивной константе, отражающей в определённой форме ментальный код человека. Научное учение об архетипе связывается с работами К. Г. Юнга, определившим *архетип* как форму коллективного

6 Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. С. 136.

7 Корсунский И. Н. Новозаветное толкование Ветхого Завета. Москва, 1885. С. 35.

8 Алефиренко Н. Ф. Лингвокультурология. Ценностно-смысловое пространство языка. Москва, 2013. С. 240.

бессознательного⁹. В классификации лингвистики *архетип* описывается как составляющая концептуального пространства языка. Важной задачей в определении архетипа оказывается его дифференциация от концепта как традиционной единицы концептосферы. В данном случае мы имеем пример ещё одной актуальной проблемы из области когнитивных исследований, но в данной статье эта проблема не рассматривается.

Сложность в определении термина «концепт» естественно переносится и на термин «архетип». Рассуждения учёных показывают, насколько сложно провести чёткую градацию между концептом и архетипом¹⁰. К тому же К. Г. Юнг определял *архетип* и как «архаический глубинный концепт». В терминах современной лингвистики *архетип* может классифицироваться как «когнитивно-семиотическая универсалия»¹¹, что намекает на знаковую сущность данного понятия. Важно понимать, что рассуждение об актуальных проблемах теоретической лингвистики не должно приводить к неверным выводам в плане возможностей работы с базовыми понятиями лингвистики при описании языковой картины мира. Понятия «символ», «концепт», «архетип» и т. п. вошли в инструментарий для практического анализа текстов.

В анализе семиотического пространства библейского текста важно соблюдать определённые границы в интерпретации языковых знаков. Если в системе тропов на уровне семантического описания существует большое разнообразие стилистических маркеров, что, естественно, стимулирует лингвистический анализ дискурса, то в системе семиотических указателей количественный фактор выявленных маркеров может обеднить результат интерпретации. Как известно, К. Г. Юнг отмечал, что семиотическая интерпретация может стать бессмысленной, когда она применяется схематично, и, кроме того, ей априорно присваивается исключительный статус. Учёный приводит примеры повседневных событий и реалий, которые отражаются обычными языковыми знаками (муж, жена, отец, мать, и т. п.) и в своей автономности не имеют семиотической значимости. Но данные знаки, с точки зрения К. Г. Юнга, чрезвычайно важны в целостной картине мира, когда они «создают мощнейшие архетипы»¹². Можно упомянуть и отече-

9 Юнг К. Г. Структура и динамика психического. Москва, 2008. С. 172.

10 Большакова А. Ю. Теория архетипа и концептология // Культурологический журнал. 2012. № 1 (7). С. 6.

11 Турбина О. А. Архетипы и символы в когнитивно-семиотической модели текста // Филологический класс. 2020. Т. 25. № 2. С. 83.

12 Юнг К. Г. Структура и динамика психического. С. 180.

ственного учёного А. А. Леонтьева, который тоже с большим скепсисом относился к неоправданному внедрению идей Ч. Пирса и Э. Гуссерля о семиотических знаках в лингвистическую теорию. Неправильное использование этих идей, по его мнению, приводит к тому, что знаки окружают и определяют нашу жизнь везде и всюду, а семиотика превращается просто в «суррогат теории познания»¹³.

Хотя *архетип* и относится к первичным ментальным образованиям, он достаточно легко проявляет себя в материальной форме. *Архетип*, как архаический универсальный образ, детерминирован различными сферами человеческой культуры¹⁴. Что касается словесного архетипа, то в силу близости к символу следует учитывать ряд конкретных особенностей этого знака. *Архетип* является устойчивым знаком, поскольку не имеет жанровой закреплённости. Легко понимаются архетипы: «солнце» — божество, «ягнёнок» — жертва, «лебедь» — одиночество. Архетип легко переводить на иностранные языки. Кроме того, архетип не облечён в метафоричную форму. Метафоричность возникает в составе цельного образа, когда *архетип* включается в состав фразеологизма или развёрнутой метафоры. Примером могут стать такие фразеологизмы, как «родиться под счастливой звездой», «идти как агнец на заклание» и т. п. Важным свойством *архетипа*, в отличие от *символа* и *метафоры*, оказывается его устойчивая семантика. Другими словами, архетипы, лежащие в основе развёрнутых образов, не только указывают на наиболее значимые и традиционные образы и мотивы (мировое древо, какие-либо стихии, первичные элементы мира, знаки обыденной действительности)¹⁵, но и актуализируют другие средства, задействованные для выразительности речи.

3. Примеры экзегетического анализа

На основании изложенных теоретических рассуждений рассмотрим конкретные примеры из практики анализа библейского дискурса.

Пример 1. Выражение: «подняться на гору» (Мф. 5, 1)

Фраза из вступления к Нагорной проповеди Спасителя: «Он взошёл на гору» — относится к достаточно простым выражениям. Смысл фразы

13 Леонтьев А. А. Язык, речь, речевая деятельность. Москва, 1969. С. 43.

14 На примере анализа фольклорных произведений см.: Турбина О. А. Архетипы и символы в когнитивно-семиотической модели текста. С. 80–92.

15 Алефиренко Н. Ф. Лингвокультурология. Ценностно-смысловое пространство языка. Москва, 2013. С. 240.

понятен, потому что лексемы используются в своем денотативном значении («Он» — лицо, субъект действия; «взошёл» — простое глагольное сказуемое, «на гору» — обстоятельство места). Контекст, в котором используется фраза из Мф. 5, 1, представляет собой типичное для стиля евангелиста Матфея сложносочинённое предложение с подчинительной связью. Тем не менее экзегетические сложности возникают, когда фраза рассматривается через призму общей языковой картины мира. Эффект вторичной номинации (образность речи) начинается с референции на восхождение пророка Моисея на гору Синай для получения Закона от Бога (см. Исх. 24, 12–13). В силу данного факта, контекст (его структура и содержание) приобретает интердискурсивное прочтение, заставляя читающего Евангелие предугадывать смысл некоторых моментов: Христос, как и Моисей, поднимается на гору, которая прочитывается как *символ* богообщения. Соответственно, Закон, полученный «свыше», имеет статус божественного Откровения.

Отметим, что не все толкователи (речь идёт прежде всего о современных библеистах) склонны считать «гору» символом, а выражение «подняться на гору» (см. Мф. 5, 1) — символическим выражением. Так, западный библеист У. Луц игнорирует отмеченную параллель с Ветхим Заветом, считая «восхождение на гору» в Мф. 5, 1 обычной ассоциацией, которая не несёт дополнительной содержательной информации, то есть об интертекстуальном прочтении речи не идёт. Один из современных отечественных авторов свящ. Г. Чистяков тоже видит в данном восхождении обычную аллюзию на деятельность раввинов, которые собираются прочитать лекцию: «Иисус поднимается на гору, как на кафедру»¹⁶. На наш взгляд, литературное сравнение, использованное в данном комментарии, следует рассматривать с пристальным вниманием, поскольку сфера переносных образов — особая область и любая усложнённость, представленная даже в толковании на стих, может свидетельствовать о недосказанности относительно исходной фразы.

Важно понимать, что, отвергая символизм фразы, контекст переводится на уровень обычной номинации и содержание вступления к Нагорной проповеди в некотором смысле «опустошается», потому что являет собой обыденное, незаметное событие для жителей холмистой местности. Крайность в суждении возникает по той причине, что кроме символа, как показывает практика, в разбираемом примере ни о чём другом не говорится: об *архетипе* в доступных нам в настоящее время экзегетических исследованиях рассуждения отсутствуют.

16 Чистяков Г., свящ. Над строками Нового Завета. Москва, 2015. С. 11.

Согласно другой, более традиционной, точке зрения, «восхождение на гору» рассматривается как полноценный *символ*. Например, архимандрит Ианнуарий (Ивлиев) пишет, что слово «гора» у евангелиста Матфея несет символическое значение: для Христа это не только Нагорная проповедь, но и место молитвы¹⁷. Подробно о символизме рассуждает митр. Иларион (Алфеев), раскрывая сущность интердискурсивной связи между историей о восхождении Моисея на гору Синай и Нагорной проповедью Спасителя. В данном случае хорошо подчёркивается антитетический характер повествований: Моисей восходит один, Христос — с учениками, Моисей восходит к Богу, Христос Сам есть Бог. В определённой степени экзегетическая традиция данного повествования опирается на творение свт. Григория Нисского «О жизни Моисея Законодателя», в котором повествование, говорящее о восхождении христианской души к добродетели, основано на аллегорико-символических толкованиях.

В рамках описания семантического пространства языка рассматриваемая фраза оказывается стилистически нейтральной, она не выполняет функцию эмфатизации речи, как это происходит с языковыми элементами, относящимися к системе тропов и фигур. Символ относится к семиотическому пространству языка, поэтому образность единой языковой картины мира создаётся не только за счёт языковых элементов линейного уровня, но и за счёт косвенного указания на денотат, который прямо в тексте не выражен. Дополнительно можно отметить, что «текучесть» символа, его обусловленность контекстом, а также другие свойства, актуализирующие изменяемость его плана содержания, позволяют прочитывать лексему «гора» и в негативном ключе (например, как символ гордости). Однако в данной статье речь идёт именно о контексте Нагорной проповеди Спасителя и синонимичных сюжетах Евангелия.

При внимательном рассмотрении оказывается, что семиотика выражения «подняться на гору» носит сложный, составной характер, потому что функционально знаковое содержание относится и к *символу*, и к *архетипу*. Трудность идентификации данных «указателей»¹⁸, по нашему мнению, связана с отмеченной выше простотой и ясностью языковых элементов, относящихся к семантическому пространству

17 Ианнуарий (Ивлиев), архим. Жемчужины Нагорной проповеди. О главном в христианстве. Москва, 2020. С. 11–12.

18 Пирс Ч.С. Что такое знак // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2009. № 3 (7). С. 92–93.

языка. Если бы перед нами была разновидность метафоры или метонимии, то априорно сложилось бы понимание, что тот или иной троп усложняет текст с целью углубить понимание сказанного. В случае отсутствия подобных усложнений, прямо выраженным элементам текста не присваивается статус экзегетической важности.

Лексема «гора» в семиотическом значении действительно может определяться как символ. В этой связи возникает вопрос об основаниях такого решения. В случае символа лексема должна связывать языковой знак с внеязыковой реальностью¹⁹. Из свойств символа очевидно, что между семиотическим знаком и внесемиотической реальностью должна быть выявлена связь. Другими словами, план выражения и план содержания символа взаимосвязаны в силу его иконичности. Очевидно, что без наличия такой связи обычный физический объект «гора» символом не является.

Символизм «горы» выявляется в процессе анализа дискурса. Самым важным аспектом, связывающим языковой знак с внесемиотической реальностью, является имя Божие Эль-Шаддай (Исх. 6, 2) и множественные контексты Библии, где раскрывается присутствие Бога на возвышенном месте. Например, гора Божия — святое место (см.: Исх. 3, 1; Исх. 19, 23), место, где царствует Бог (см. Пс. 42, 3), гора Преображения (см. Мф. 17, 1) и т. п. В этих и многих других контекстах физическая локализация и Бог связываются в символическую реальность на основании притяжательных форм языковых конструкций. Таким образом, «гора» в Священном Писании может функционировать как *символ*, потому что иконически, в отличие от *аллегории*, указывает на Бога.

Выше было отмечено, что семиотический контекст выражения «подняться на гору» (Мф. 5, 1) не исчерпывается семиозисом лексемы «гора» как символа богообщения. В своей целостности выражение «подняться на гору» проявляет также типичные свойства архетипа, что, естественно, ставит перед экзегетом вопрос о практической значимости такого вывода. Предполагаемым содержанием *архетипа* в данном случае является идея устремлённости к высшему от низшего. При этом необходимо осознавать, что содержание *архетипа* не исчерпывается самим знаком, поскольку *знак* (в данном случае словосочетание «подняться на гору») только свидетельствует, что *архетип* в данном контексте себя проявляет. Например, подобное содержание в храмовой архитектуре может выражаться через наличие шпиля,

купола, формы фронтона, формы плана здания²⁰. В текстах Нового Завета можно отметить данный *архетип* в основе понятия «престол», которое имеет и символическое значение.

Из сравнения свойств символа и архетипа видно, что *архетип* в смысловом содержании оказывается более устойчивой и традиционной формой выражения смысла. Его понимание происходит на подсознательном уровне, он имеет свойство общеизвестности, поэтому навык прочтения *архетипа* может оказаться достаточно лёгким²¹. Для прочтения *символа* требуется не только навык к выявлению тонкостей образной речи, но и в широком смысле ситуативность. Если *символ* имеет свойство «текучести», то он оказывается более спонтанным, случайным для контекста, чем *архетип*, то есть им можно пренебречь. На этом основании можно с осторожностью предположить, что библеисты, игнорирующие символическое содержание выражения «подняться на гору» и рассматривающие его как простую ассоциацию или случайность (У. Луц), действительно рассуждают логично, руководствуясь теорией символа.

В случае, когда словосочетание «подняться на гору» определяется как *архетип*, контекст приобретает целостность и завершённость. Дело в том, что антагонизм в отношении проповеди Спасителя (Нагорная проповедь относится ко второму году общественного служения Иисуса Христа) становится более понятен в случае архетипа. В отличие от символа, архетип своим содержанием указывает, что Христос поднимается на гору не случайно, а именно с намерением провозгласить Новый Завет. Для противников Христа данный факт оказывается отнюдь не спонтанным или случайным, как могло бы прочитываться в случае символа, а как намеренное противопоставление Себя по отношению к религиозным лидерам Израиля (см. Мф. 5, 22: «А Я говорю вам»). Кроме того, как архетип, этот знак очевиден и для простого народа, среди которого, вполне возможно, были люди, которые просто не владели навыком «чтения» символов и других примеров образной речи, тем не менее архетипическую ситуативность они вполне ощущали и понимали.

Таким образом, различие символа и архетипа оказывается продуктивным для анализа не только отдельного контекста, но и для понимания

20 Мухин А. С. Архетип в семиотическом поле символических категорий // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2013. № 11 (37). С. 124.

21 Там же. С. 125.

развития враждебности ко Христу в содержании всего евангельского повествования — архетип лежит в основе этой враждебности. В контексте Нагорной проповеди архетип дополнительно актуализирует символическое значение слова «гора».

**Пример 2. Центр как место расположения молитвы
Господней (см. Мф. 6, 9–13) в структуре Нагорной проповеди**

Как известно, молитва Господня находится в центре структуры Нагорной проповеди. В Евангелии от Матфея проповедь выглядит как хорошо составленная композиция с преобладанием симметрии относительно центра. Практически все комментаторы указывают, что структурный центр является ключом к пониманию содержания всей проповеди. Так, У. Луц пишет, что молитва *Отче наш* создает содержательную симметрию Нагорной проповеди по типу кольцевой структуры²². Отечественные библеисты также отмечают взаимосвязь центрального положения молитвы в риторической структуре проповеди с содержанием тематических блоков²³. О внутренней симметрии и кольцевой композиции говорит митр. Иларион (Алфеев). По его мнению, такая структура позволяет говорить, прежде всего, о цельности и связности текста при внешне различных тематических блоках. В центре этой структуры находится молитва Господня, «от которой в разные стороны, к началу и к концу текста, подобно концентрическим кругам, расходятся тематические блоки...»²⁴.

Библеисты хорошо обозначили, что общая структурная композиция имеет признак литературной изысканности и помогает охватить цельность содержания всей проповеди. Однако взаимосвязь центра с общим содержанием, по нашему мнению, здесь выявлена недостаточно. Действительно, молитва Господня, расположенная в центре Нагорной проповеди и являющаяся её частью, может соединяться с тематическими блоками в виде лучей, волн, колец и т. п. Но в таком случае центр выполняет больше формальную функцию, чем содержательную, потому что центр не раскрывает содержание, а указывает на тематические блоки, расположенные вокруг этого центра. Другими словами,

22 Луц У. Нагорная проповедь (Мф. 5–7). Богословско-экзегетический комментарий. Москва, 2014. С. 41.

23 Осипов Д. Б. Царство Небес. Нагорная проповедь: историко-экзегетический обзор. Москва, 2022. С. 280.

24 Иларион (Алфеев), митр. Структурно-композиционный анализ Нагорной проповеди. С. 195.

содержательно-структурные особенности самой молитвы Господней раскрыты не полностью, поскольку толковательный потенциал не исчерпан.

С нашей точки зрения, уместно рассмотреть структурный центр как семиотический знак в языковой картине мира Евангелия от Матфея. В сакральной структуре рассматриваемого текста центр оказывается не символом, а именно архетипом²⁵. Исследователи констатируют, что понятие «центр» в сакральном смысле связано с мифологическим мышлением, и оно очень древнее. О символике центра на примере древних памятников подробно рассуждает известный историк религии М. Элиаде²⁶, что служит дополнительным аргументом в пользу излагаемой гипотезы. Фактически речь идёт о некотором архетипе человеческого сознания, который, с точки зрения некоторых современных лингвистов, восходит к общечеловеческому концепту²⁷.

Формальное определение структурного центра как архетипа необходимо связать с семантическими составляющими молитвы Господней, то есть задачей экзегета остаётся выявление взаимосвязи семантического и семиотического пространств языка. Как видно из приведённых выше рассуждений, комментаторы эту взаимосвязь если и раскрывают, то достаточно слабо. Помещённая в центр Нагорной проповеди молитва Господня должна предлагать особое, выдающееся содержание для Нового Завета. В семантическом пространстве языка (традиционный анализ семантики текста, стилистический, риторический, жанровый анализ и т.п.) это содержание не улавливается: оно находится в концептуальном пространстве языка.

Принципиальным моментом в анализе архетипа оказывается семитское мышление автора — евангелиста Матфея. Здесь мы имеем признак маркированности текста семитским мышлением автора. Логично предположить взаимосвязь семитского мышления и традиции построения письменного документа. Для семитской традиции именно письменное слово несёт в себе ореол сакральности и таинственности. Как пишет С. С. Аверинцев, «все буквы сакрального текста пересчитаны, и каждая может иметь таинственное значение»²⁸. Если евангелист Матфей и не считал свою запись евангельской истории Священным

25 Горбунов С.Н. Символ и метафора как выразительные средства в текстах Священного Писания: структурно-семантические особенности. С. 508.

26 Элиаде М. Космос и история. Москва, 1987. С. 33.

27 Вежбицкая А. Семантические универсалии и базисные концепты. Москва, 2011. С. 46.

28 Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. Москва, 1997. С. 200.

Писанием, то его «семитский контекст» находил отражение в том содержании, которое он представил.

В Библии особенности семитского контекста явно присутствуют в структуре Пятикнижия пророка Моисея. В центре Торы помещена Книга Левит, и можно предположить, что это не случайная структурная особенность. Книга Левит, находящаяся в середине Торы, играет важнейшую роль в содержании всего текста. Это Кодекс Святости. Бог говорит Израилю: «...ибо Я — Господь ваш: освящайтесь и будьте святы, ибо Я свят» (Лев. 11, 44), «Я — Господь» (Лев. 19, 12) и т.п. На семантическом уровне рефрен: «Я — Господь» или «Я — Господь Бог ваш» (примечательно мн. число в слове «Бог ваш», אֱלֹהֵיכֶם, 'ēlōhēkem, как перспектива откровения Святой Троицы в Ветхом Завете) стилистически маркирован многократным повторением. Важной деталью является лексема «Господь», именная часть сказуемого данных высказываний, в еврейском тексте передаётся через тетраграмматон יהוה, Яхвэ.

Таким образом, выявляя взаимосвязь центра Торы и главного содержания Книги Левит, можно предположить, что автор Пятикнижия специально помещает в центр самое выдающееся откровение о Боге в Ветхом Завете. Центр оказывается сакральной точкой, если смотреть на Пятикнижие через призму формальной структуры, и символическим знаком, если определять центр как элемент семиотического пространства. Получается, что архетип функционирует как знак, раскрывающий новую концептуальную информацию о Боге, которой не знал языческий мир.

В параллельном рассуждении о молитве Господней следует также исходить из того, что семиотическая функция архетипа подводит к откровению новой концептуальной информации о Боге, которая в прямом смысле отсутствовала в Ветхом Завете. Если содержание молитвы *Отче наш* будет истолковываться только в рамках семантического пространства языка (чаще всего речь идёт о денотате и коннотации слова «Авва», этимологии приложения «насущенный» и т.д.), то содержание молитвы останется в контексте традиционного иудейского мышления. По нашему мнению, новой концептуальной информацией, на которую указывает представленный архетип, является богословие Святой Троицы, о котором говорит прп. Максим Исповедник:

«В этих словах Господь учит молящихся, что молитву подобает начинать сразу с богословия, а также посвящает их в таинство образа существования Творческой Причины всего сущего, будучи Сам по сущности этой Причиной. Ибо слова молитвы являют нам Отца,

Имя Отца и Царство Его, чтобы мы с самого начала молитвы научились чтить Единую Троицу, призывать Ее и поклоняться Ей. Ибо Имя Бога Отца, пребывающее сущностным образом, есть Единородный Сын Его. А Царство Бога Отца, также пребывающее сущностным образом, есть Дух Святой»²⁹.

Несомненно, затронутая гипотеза требует более пристального внимания и будет дополнительно рассмотрена в отдельной статье. Но уже становится понятно, что в экзегезе прп. Максима Исповедника нет ошибки диахронии или примера эйсегезы, а есть пример глубокой духовной интуиции на основе аллегорического (более точно в контексте семасиологического описания — символического) толкования. Другими словами, рассуждения прп. Максима Исповедника могут найти достаточно оснований в парадигме аналитики современной лингвистики.

Заключение

Подводя итог представленным рассуждениям, можно отметить, что анализ семиотического пространства языка через призму таких языковых знаков как символ и архетип оказывается достаточно продуктивным. Несмотря на сложность лингвистического описания современной теории символа и архетипа, данные категории позволяют увидеть дополнительные детали библейского текста. По нашему мнению, описание языковой картины мира посредством анализа «трёхмерного» пространства языка (семантического, семиотического, концептуального) позволяет ввести в лингвистический контекст ряд нелингвистических факторов, включая святоотеческий экзегетический материал³⁰.

Из разобранных примеров видно, что понятие архетипа при всей своей сложности имеет определённый эвристический потенциал для библеистики. Включение архетипического анализа в экзегетический инструментарий позволяет обнаружить в тексте универсальные ментальные структуры, обеспечивающие преемственность смыслов между различными эпохами. Таким образом, архетип может учитываться при толковании Писания наравне с символом, выступая не только когнитивной единицей, но и глубинным механизмом актуализации библейского откровения в языковой картине мира современного человека.

29 *Maximus Confessor. Expositio orationis dominicae* // PG. 90. Col. 884. Рус. пер.: *Максим Исповедник, прп.* Толкование на молитву Господню // Избранные творения преподобного Максима Исповедника. Москва, 2014. (Библиотека отцов и учителей Церкви; 14). С. 257.

30 *Горбунов С.Н.* Стилистически маркированная речь как средство описания семиотического пространства культуры: на примере отрывков из Нагорной проповеди (Мф. 5) // ХЧ. 2022. № 2. С. 111.

Источники

- Maximus Confessor. Expositio orationis dominicae* // PG. 90. Col. 872–909.
- Корсунский И. Н. Новозаветное толкование Ветхого Завета. Москва: Тип. Л. Ф. Снегирева, 1885.
- Максим Исповедник, прп. Толкование на молитву Господню // Избранные творения преподобного Максима Исповедника / ред. А. И. Сидорова. Москва: Паломник, 2014. (Библиотека отцов и учителей Церкви; т. 14). С. 251–273.
- Словарь библейских образов: [Справочник] / ред. Л. Райкена, Д. Уилхойта, Т. Лонгмана III, К. Дюриес, Д. Пенни, Д. Рейд; [пер. Б. А. Скороходов, О. А. Рыбакова]. Санкт-Петербург: Библия для всех, 2005.

Литература

- Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. Москва: Coda, 1997.
- Алефиренко Н. Ф. Лингвокультурология. Ценностно-смысловое пространство языка. Москва: Флинта; Наука, 2013.
- Большакова А. Ю. Теория архетипа и концептология // Культурологический журнал. 2012. № 1 (7). С. 1–11.
- Вежбицкая А. Семантические универсалии и базисные концепты. Москва: Языки славянских культур, 2011.
- Горбунов С. Н. Символ и метафора как выразительные средства в текстах Священного Писания: структурно-семантические особенности // Труды Нижегородской духовной семинарии. 2016. Вып. 14. С. 507–520.
- Горбунов С. Н. Специфика понятия «языковая картина мира» в экзегетике Священного Писания // Культура и цивилизация. 2021. Т. 11. № 4А. С. 92–101.
- Горбунов С. Н. Стилистически маркированная речь как средство описания семиотического пространства культуры: на примере отрывков из Нагорной проповеди (Мф. 5) // Христианское чтение. 2022. № 2. С. 100–113.
- Ианнуарий (Ивлиев), архим. Жемчужины Нагорной проповеди. О главном в христианстве. Москва: Никея, 2020.
- Иларион (Алфеев), митр. Иисус Христос. Жизнь и учение: [в 6 кн.]. Кн. 2: Нагорная проповедь. Москва: Изд. Сретенского монастыря, 2017.
- Леонтьев А. А. Язык, речь, речевая деятельность. Москва: Просвещение, 1969.
- Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. Москва: Искусство, 1976.
- Лосев А. Ф. Знак. Символ. Миф. Москва: Изд. МГУ, 1982.
- Лотман Ю. М. Символ в системе культуры // Лотман Ю. М. Избранные статьи: [в 3 т.]. Т. 1: Статьи по семиотике и типологии культуры. Таллинн: Александра, 1992. С. 191–199.
- Луц У. Нагорная проповедь (Мф. 5–7). Богословско-экзегетический комментарий / пер. с нем. Москва: Изд. ББИ, 2014.

- Мухин А. С. Архетип в семиотическом поле символических категорий // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2013. № 11 (37). С. 122–127.
- Осипов Д. Б. Царство Небес. Нагорная проповедь: историко-экзегетический обзор. Москва: Ника, 2022.
- Пирс Ч. С. Что такое знак / пер. А. А. Аргамаковой // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2009. № 3 (7). С. 88–95.
- Турбина О. А. Архетипы и символы в когнитивно-семиотической модели текста // Филологический класс. 2020. Т. 25. № 2. С. 80–92.
- Чистяков Г., свящ. Над строками Нового Завета. Москва: Изд. «Центр гуманитарных инициатив», 2015.
- Элиаде М. Космос и история / пер. с фр. А. А. Васильевой, В. Г. Лукьянова. Москва: Прогресс, 1987.
- Юнг К. Г. Структура и динамика психического / пер. с англ. В. В. Зеленского и др. Москва: Когито-Центр, 2008.