

СОВРЕМЕННЫЕ ДИСКУРСЫ

А.В. Кольцов

Религиозный символ в богословском мышлении П. Тиллиха и С. Аверинцева*

Александр Валерьевич Кольцов – кандидат философских наук, доцент. Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет. Российская Федерация, 127051, г. Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1;

e-mail: avk-23@yandex.ru
ORCID: 0000-0003-0791-2371

Исходя из представления о герменевтическом повороте как ключевом моменте в христианской мысли XX в., в статье выдвигается гипотеза о том, что востребованность концепта религиозного символа была связана с возросшим вниманием к проблематике смысла. Автор, не претендуя на всестороннее и систематическое изучение вопроса, предлагает сопоставительное “case study”, основанное на рассмотрении текстов немецко-американского протестантского теолога П. Тиллиха и отечественного исследователя восточнохристианской культуры С. Аверинцева. После экспозиции проблемы и краткой характеристики источников формулируются восемь содержательных позиций, относительно каждой из которых в дальнейшем проводится сопоставление избранных текстов. В результате выявляются черты сходства и различия рассмотренных позиций. Общим оказывается, с одной стороны, базовое представление о неизбежности и необходимости символического характера религиозного языка. С другой стороны, общность обнаруживается в некоторых частных аспектах – в выделении антропологических условий религиозной символики (необходимость творческого усилия и надличность), а также в затруднениях перед лицом традиционной ортодоксии. Черты различия, предсказуемо вызванные конфессиональной принадлежностью авторов, сводятся к противоречию между культурпротестантским «словоцентризмом» и характерным для православия мистическим историзмом, а также к полемике о необходимости и возможности экспликации стоящих за религиозными символами смыслов. На основе этого становится возможным указать на общую тенденцию к преодолению в герменевтических стратегиях метафизических предпосылок, утративших

* Статья подготовлена в рамках проекта «Откровение между смыслом и сверхмысленным событием, словом и переживанием в немецкоязычной теологии XX века и в русской религиозной философии» при поддержке ПСТГУ и Фонда «Живая традиция».

к XX в. свою интеллектуальную привлекательность. В заключении статьи делается оговорка о возможных интеллектуальных реакциях на изложенные концепции со стороны традиционной христианской ортодоксии, в связи с чем повторно актуализируется потенциал герменевтического мышления.

Ключевые слова: символ, религиозный язык, смысл, герменевтический поворот, пост-метафизическое мышление, реализм

Ссылка для цитирования: Кольцов А.В. Религиозный символ в богословском мышлении П. Тиллиха и С. Аверинцева // *Философия религии: анализ. исслед.* / *Philosophy of Religion: Analytic Researches*. 2024. Т. 8. № 2. С. 86–107.

Religious Symbol in Theological Thinking of P. Tillich and S. Averintsev

Alexander V. Koltsov

St. Tikhon's Orthodox University, 6/1 Likhov lane, Moscow 127051, Russian Federation;

e-mail: avk-23@yandex.ru

ORCID: 0000-0003-0791-2371

Starting from the idea of the hermeneutical turn as a key moment in Christian thought of the twentieth century, the article hypothesises that the demand for the concept of religious symbol was connected with the increased attention to the problem of meaning. The author, without pretending to a comprehensive and systematic study of the issue, offers a comparative “case study” based on an examination of the texts of the German-American Protestant theologian P. Tillich and the Russian researcher of Eastern Christian culture S. Averintsev. After an exposition of the problem and a brief characterisation of the sources, eight positions are formulated, in relation to each of which the selected texts are further compared. As a result, the similarities and differences of the considered positions are revealed. On the one hand, what is common is the basic idea of the inevitability and necessity of the symbolic character of religious language. On the other hand, the similarities are found in some particular aspects – in highlighting the anthropological conditions of religious symbolism (the need for creative effort and transpersonality), as well as in the difficulties in the face of traditional orthodoxy. The features of difference, predictably caused by the confessional affiliation of the authors, are reduced to the contradiction between the “kulturprotestant” logocentrism and the mystical historicism characteristic of Orthodoxy, as well as to the polemics about the necessity and possibility of explicating the meanings behind religious symbols. On this basis it becomes possible to point to a general tendency to overcome metaphysical premises in hermeneutical strategies, which had lost their intellectual attraction by the twentieth century. The article concludes with some remarks about possible intellectual reactions to the concepts outlined by traditional Christian orthodoxy, thus re-actualising the potential of hermeneutic thinking.

Keywords: symbol, religious language, meaning, hermeneutical turn, postmetaphysical thinking, realism

Citation: Koltsov A.V. “Religious Symbol in Theological Thinking of P. Tillich and S. Averintsev”, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2024, Vol. 8, No. 2, pp. 86–107.

Если согласиться с тем, что одной из наиболее значимых вех в интеллектуальной жизни XX в. был герменевтический поворот, то закономерно ожидать проявления его эффектов и в религиозной жизни. Подтверждение этому находит, среди прочих исследователей, крупный специалист по современной протестантской теологии Ульрих Барт, указывая на особую востребованность в трудах христианских мыслителей XX века категории смысла [Barth 2003a]. Можно сразу заметить, что ключевым представителем этого процесса у Барта выступает один из героев настоящей статьи – Пауль Тиллих [Barth 2003b].

С нашей точки зрения, многочисленные обращения теологов последнего столетия к концепту религиозного символа следует также рассматривать в контексте герменевтического поворота, как одно из наиболее явных его проявлений. В соответствии с этим поставим перед собой цель проследить на избранном круге текстов связь рассуждений о символе с новаторскими стратегиями интерпретации христианского провозвестия. Поскольку нас будет интересовать поиск общих тенденций, скрывающихся за вариативностью отдельных изводов указанного явления, имеет смысл осуществить исследование в компаративистской перспективе. Поэтому рассмотрим в качестве непосредственного предмета анализа работы двух авторов, принадлежащих разным национальным и конфессиональным контекстам, – уже упомянутого П. Тиллиха и С. Аверинцева. При этом подчеркнем, что нашей задачей будет именно сопоставление их позиций, то есть фиксация черт сходства и различия между ними, что не предполагает систематической реконструкции авторских концепций в их полноте. Впрочем, последнее уже и становилось задачей специальных исследований [Rowe 1966; Уколов 2011; Крошкина 2024].

Прежде чем сказать несколько слов о специфике творчества каждого из авторов, укажем на некоторое общее обстоятельство. С одной стороны, труды обоих несут на себе вполне явную печать своего времени. В интеллектуальном аспекте общий для них фон составляет стремление творчески отреагировать на кризис нововременных форм мышления [Коначева 2021: 220–239; Скотникова 2024]. Ближайшая и, скорее всего, не случайная аналогия этим попыткам угадывается в центральном для эстетики модернизма движении символизма – не только выявившем особенные для духовного климата своей эпохи черты, но и как таковое обладавшем очевидным религиозно-мистическим измерением [См., напр., Ziolkowski 2007]. В этом смысле представителей герменевтического поворота в теологии следует отнести к авангарду модернизма (если понимать его в самом широком смысле – как новейшие реакции на дух времени). Однако, с другой стороны, оба рассматриваемых нами автора позиционируют свои программы весьма консервативно: так, с точки зрения Тиллиха, открытие символической природы религиозного языка принадлежит уже александрийской богословской школе и получает продолжение в томистском методе аналогии [McDonald 1964: 415]; Аверинцев же предстает консерватором как в выборе своих профессиональных интересов, так и в прямой критике современности.

Среди протестантских теологов, обращавшихся к концепту символа, Тиллих занимает особое место как мыслитель, который на протяжении всего твор-

чества последовательно разрабатывал собственную концепцию символа как ключевой категории богословия. В мышлении Тиллиха, ориентированном, с одной стороны, на экзистенциальную философию и, с другой стороны, на феноменологию религии Р. Отто, представление о божественной реальности как средоточии бытия и предмете ультимативного интереса сопрягается с феноменологией религиозного опыта, обнаруживающей манифестации священного в явлениях эмпирической действительности. Понятие символа, говоря предельно обобщенно, связывает два этих мотива, проясняя отношение частных религиозных установлений к предельной реальности безусловного. При этом исследователями отмечается как особая глубина проработки Тиллихом концепции символа (которая постоянно пересматривалась и уточнялась, а не просто воспроизводилась в разных трудах), так и богатство интеллектуальных контекстов, повлиявших на оформление этой концепции [Уколов 2008: 44–50; Ford 1966]. При этом стоит отметить, что, по мнению Л. Форда, устойчивый интерес Тиллиха к понятию символа не делает, однако, его центральным понятием для авторского извода систематической теологии – в этом смысле предлагается обращать внимание не столько на концептуальное наполнение этого понятия, сколько на его функцию в построении аргумента [Ford 1966: 106]. Такая оптика интересна для нашей цели, поскольку позволяет увидеть в рассуждениях о символе именно процесс адаптации богословского языка к новым историческим задачам. В этом отношении Тиллих важен для настоящего рассмотрения еще и явной ориентированностью на герменевтическую повестку дня. Известно, что озабоченность вопросом смысла представлена в «Систематической теологии» как признак нового периода развития христианской мысли, а внимание самого Тиллиха к проблеме значимости было инспирировано вдумчивым знакомством с феноменологией Гуссерля, переместившей категорию сущности из области метафизической онтологии в пространство имманентных сознанию смыслов [Barth 2003b: 98–104]. При анализе позиции Тиллиха мы будем главным образом опираться на раздел из работы 1959 г. «Теология культуры», в котором учение о символе систематически изложено в связи с вопросом о специфике языка религии¹. Будучи довольно поздней публикацией, она представляет авторскую концепцию в уже сложившейся, зрелой фазе; при необходимости будут привлекаться отдельные, особо значимые места из других работ.

Из многих случаев обращения православной богословской мысли к концепту символа изберем для сравнительного рассмотрения, несколько парадоксальным образом, работы С. Аверинцева. Очевидно, такое решение требует ряда пояснений. Прежде всего, закономерно усомниться в правомерности помещения Аверинцева в круг богословов. Однако, при том что основной сферой его интересов удачнее всего будет назвать филологию или, более широко, культурологию, не вызывает сомнения и то, что ни в одном своем высказывании этот ученый не остается только филологом или только культурологом. По меткому определению А.Б. Ковельмана, в основе метода Аверинцева лежит мифопоэтическое мышление, не способное к традиционной научной

¹ См. раздел «Природа религиозного языка»: [Тиллих 1995: 273–284].

беспристрастности [Ковельман 2017: 20–21], причем, добавим от себя, водимое несомненно религиозным этосом. Поэтому, не будучи теологическими в строгом смысле, исследования Аверинцева всегда теологически релевантны. Кроме того, во-вторых, оригинальная концепция символа нередко привлекается к исследованию собственно религиозных памятников – как, например, в знаменитой статье о Софии Киевской [Аверинцев 2006а] или в анализах византийской письменности (прежде всего Ареопагитик – [Аверинцев 2004: 134–155, раздел «Мир как загадка и разгадка»]). Наконец, в отличие от многочисленных богословских текстов, где понятие символа используется в довольно эклектичных смыслах, и нередко с единственной целью легитимации – посредством обращения к освященному традицией слову – собственных интуиций, Аверинцев в разных работах придерживается единой концепции символа. В наиболее законченном виде эта концепция представлена в статье «Символ художественный», написанной для «Литературной энциклопедии» [Аверинцев 2006б]. Отметим, что не артикулированная явно, но фактически очевидная связь литературоведческих и богословских коннотаций символа проливает свет на источник вдохновения, которое Аверинцев черпал из богатого наследия русского художественного символизма – прежде всего из творчества Вяч. Иванова [Кибальниченко 2024]; это обстоятельство будет полезно иметь в виду для прояснения особенностей его позиции.

От общей экспозиции выбранных текстов перейдем к их содержательному сопоставлению. Для этого удобнее всего будет оттолкнуться от текста Тиллиха из «Теологии культуры», поскольку он, во-первых, является единственным источником, специально и полностью посвященным проблеме религиозного символа, во-вторых, носит обобщенно-систематический характер и, в-третьих, удачно выстроен в композиционном плане. В сжатом виде аргументацию Тиллиха можно изложить следующим образом:

1. Язык религии является частным случаем символического языка. Это означает, что, с одной стороны, религиозные высказывания не обладают той прямой однозначностью, которая свойственна обыденному языку, с другой стороны, стоящие за ними реалии не могут быть высказаны напрямую никаким иным образом.

2. Под символом понимается такое означивание одного уровня реальности через реалии другого уровня, при котором (в отличие от обычного знака) само означивающее «участвует в реальности и силе» символизируемого [Тиллих 1995: 274].

3. В случае религии «денотатом» символов выступает предельная божественная реальность, описываемая через предикаты «священного» и «безусловного».

4. В силу того, что религиозный язык призван демонстрировать наглядную конкретность божественного, «материей» символов могут становиться любые аспекты эмпирической действительности.

5. Восприятие религиозной символики предполагает свои антропологические условия. А именно, восхождение посредством символа к высшим уровням объективной реальности предполагает одновременное раскрытие соответствующих уровней во внутренней реальности человека.

6. Функционирование символов всегда сопряжено с опасностью и риском их неадекватного «овеществления». Так, в религии всегда сохраняется угроза идолопоклонства, то есть возведения изначально условных элементов в ранг абсолютных.

7. Символы не могут быть созданы намеренно, их источником является коллективное бессознательное. Известно, что символы умирают и рождаются при кардинальной смене культурных эпох, но все изменения в символических структурах маркируют совершившиеся перемены на глубочайших мировоззренческих уровнях.

8. В соответствии со всем вышесказанным Тиллих предпринимает уточняющую ревизию отдельных христианских постулатов, возвращая их к исконно религиозному звучанию. На этом пути он руководствуется двумя принципами: теологумены о деяниях Бога и таинствах следует рассматривать как символы, при этом нужно помнить, что буквальное понимание религиозных нарративов приуменьшает их значимость по сравнению с символическим (вопреки интуитивному представлению об обратном).

Заметим от себя, что именно на последнем этапе рассуждения Тиллиха оказываются проблематичными с точки зрения ортодоксальной веры. При соотнесении избранных текстов между собой нужно будет обратить внимание на то, какие пути разрешения этой проблемы предполагаются в каждом из них. Но прежде этого сопоставим позиции рассматриваемых авторов по каждому из выделенных пунктов.

(1) Исходной точкой, в которой оба рассматриваемых автора согласны между собой, является представление о том, что символический язык способен указывать на нечто, о чем невозможно говорить напрямую; с этим связана как особая его ценность, так и уникальность – символ именно поэтому нельзя путать с простым иносказанием. Мыслимый как средство свидетельствовать о невыразимом, символ оправданно ставится в тесную связь с религией – и уже на этом этапе прослеживается первое расхождение. С точки зрения Тиллиха, религиозные нарративы являются лишь частным случаем символического языка – к примеру, живопись и поэзия служат примерами такого же опосредования глубоких, но не имеющих непосредственного отношения к божественной реальности переживаний [Тиллих 1995: 276]. В противоположность этому Аверинцев склонен придавать мистическое значение всякому символу как таковому: хотя на уровне прямых высказываний он не идет дальше признания за всяким символом соотнесенности «с “самым главным” – с идеей мировой целокупности, с полнотой космического и человеческого “универсума”» [Аверинцев 2006б: 387], рассматриваемые далее в том же тексте примеры, вкуче с критикой редукционистских теорий символа, свидетельствуют о вполне мистических настроениях (в чем отечественный мыслитель, по-видимому, вообще наследует традиции русского литературного символизма – см., напр., [Иванов 1974]).

Однако помимо указанного расхождения между рассматриваемыми текстами есть и значимое сходство: в религиозном контексте символ всегда соотносится с мифом. Так, Аверинцев отмечает сущностное «сродство» между мифом и художественным символом [Аверинцев 2006б: 387], а Тиллих, анализируя

сложную шестиуровневую структуру религиозной символики, указывает в рамках этого на необходимость «воплощения» безусловной реальности в пределах пространства и времени, что рождает квазиисторические нарративы о божественных действиях [Тиллих 1995: 280–281]. Это существенный момент, поскольку понятие символа таким образом соотносится одновременно с двумя близкими, но не тождественными понятиями – религии и мифа; это наблюдение дает простор для рассуждений о том, какое именно содержание вкладывается авторами в категорию «религиозного», каково место символа в общей структуре религии и т.д., но эти вопросы должны на данном этапе остаться без ответа, поскольку они уведут нас далеко за пределы поставленной в рамках настоящей статьи цели².

Третье, о чем следует сказать, имеет отношение к упомянутому положению о невыразимости того, что стоит за символом. В преамбуле к статье Аверинцева о Софии Киевской мы встречаем весьма искусное различие между значимостью и осмысленностью символа: выясняется, что символические образы значимы для живого религиозного сознания не конкретным содержанием, которое за ними стоит, а в большей степени самим фактом того, что за ними скрывается некий таинственный, но при этом определенный – «невьясненный имплицитный смысл символа» [Аверинцев 2006а: 550]³. Тиллих же, наоборот, не видит различия между осознанием символического характера какого-либо высказывания и его содержательной дешифровкой. С его точки зрения, именно невьявленность смысла создает основную угрозу для религиозного сознания, поскольку «неактуализированный» символ полностью закрыт для понимания; как увидим дальше, Тиллих с протестантской прямоотой утверждает, что религиозный символ отмирает, когда становится непонятным современникам [Тиллих 1995: 277, 282].

(2) Внутренней логике символа присущи две основные особенности: двусоставность и реализм. На первый признак и Тиллих, и Аверинцев обращают специальное внимание, поскольку эта черта роднит символ с другими средствами непрямого означивания – такими как знак, образ или аллегория, нередко провоцируя тем самым пагубную путаницу. Как поясняется в «Теологии культуры», общая сущность всех этих явлений состоит в том, что они «указывают на нечто, лежащее вне их самих» [Там же: 274]. В этой связи нам важно зафиксировать, что символ соответствует общей модели знака, обладая двумя компонентами: образно их можно назвать «плотью» (или означающим) и «душой» (означаемым) символа⁴. В энциклопедической статье Аверинцева подчеркивается особый характер этого двуединства:

² Ограничимся указанием на то, что в другой работе Тиллиха – «Динамика веры» – содержится особый параграф, раскрывающий сложную диалектическую связь между символом и мифом [Тиллих 1995: 164–168].

³ Ср. там же: «Для человека значимо не только то, что он “знает”, но и «смутно угадываемая глубина древности, мудрости и святости».

⁴ Метафора тела и души заимствована у А. Райнаха, а им предложена в сочинении «Априорные основания гражданского права» для обозначения того, что любой социальный акт (обещание, просьба и т.д.) включает в себя как «внешнее» проявление, так и «внутреннее» переживание-намерение [См.: Reinach 1989: 160].

«Предметный образ и глубинный смысл выступают в структуре символа как два полюса, немислимые один без другого (ибо смысл теряет вне образа свою явленность, а образ вне смысла рассыпается на свои компоненты), но и разведенные между собой и порождающие между собой напряжение, в котором и состоит сущность символа» [Аверинцев 2006б: 386–387].

Именно это «диалектическое соотношение тождества в нетождестве» [Там же: 387] между значащим и означаемым отличает символ от упомянутых смежных явлений. Ту же самую мысль протестантский теолог выражает в категориях реализма: знак лишь отсылает к другой реальности, в то время как символ неким мистическим образом соучаствует «в реальности и силе» своего коррелята [Тиллих 1995: 274].

Отсюда вытекает второе положение – о реализме религиозного символа. Как видно из вышеприведенных цитат, именно подлинная связь с высшей реальностью является его специфическим признаком среди иных способов означивания. Однако характер этой подлинности оказывается не столь однозначным. С одной стороны, некоторые высказывания Тиллиха позволяют трактовать его реализм в онтологически-субстанциальном смысле. Для подтверждения этого к только что приведенному определению символа достаточно добавить упоминание о двунаправленности его воздействия: раскрывая некую внешнюю, трансцендентную реальность, символ одновременно с тем раскрывает и соответствующие ей уровни внутренней реальности человека [Там же: 276]. Здесь представление об объективном, а не только субъективном статусе символической реальности выражено через прямое противопоставление внутреннего и внешнего. С другой стороны, ряд мест смещает акцент с субстанциально-экстерналистского на экзистенциальное понимание реализма – например, замечание о том, что «религиозные символы раскрывают опыт измерения глубины в человеческой душе» [Там же: 277], или утверждение: «Все в реальности может выразить себя в качестве символа особого отношения человеческого разума к его собственному предельному основанию и смыслу» [Там же: 278]. Такое наблюдение о двусмысленности скрывающейся за религиозной символической реальностью находит дополнительное подтверждение в анализе Форда – который обнаруживает сходную двойственность, описывая ее как сосуществование собственно религиозной и метафизической перспектив в учении о религиозном символе. По словам исследователя, инаковость высшей реальности может раскрываться либо в религиозно-экзистенциальном ключе, как то, что, в отличие от отвлеченно-теоретического знания, постигается не иначе как через личное отношение, либо в субстанциально-метафизическом аспекте, как то, что имеет отношение только к бытию как таковому, то есть ни к какому из видов конечного сущего [Ford 1966: 104–105]. Примечательно, что при такой интерпретации нетрудно узнать интеллектуальную подоплеку каждого из двух аспектов: если за экзистенциальной трактовкой божественного узнается мысль Хайдеггера, то за субстанциональной – приверженность Тиллиха Спинозизму [См.: Deugd 1968]. Таким образом, мы видим явное стремление удержать ценные для теолога, но едва ли способные сосуществовать вместе интуиции, высказанные на заре Нового времени и, наоборот, в контексте провозглашения конца нововременного мышления.

Аверинцев – по крайней мере, в рамках статьи о художественном символе – явно склоняется к экзистенциалистской точке зрения, поясняя «символ» как образ, «выходящий за собственные пределы», «прозрачный», так что через него «просвечивает» «смысловая глубина» [Аверинцев 2006б: 386–387], и при этом нигде не оставляя намеков на субстанциальную самостоятельность символической реальности.

(3) Если поставить напрямую вопрос о том, на что именно указывает религиозный символ (иными словами, что можно сказать положительно о «душе» символа), то в первую очередь очевидно, что установленное различие в категориальном аппарате позволяет по-разному описать ту реальность, которая стоит за религиозной символикой.

Как только что указывалось, номинально Тиллих занимает экстерналистскую позицию. С его точки зрения, религиозный символ является прежде всего свидетельством о священном, понимаемом в согласии с концепцией Р. Отто – как совершенно инаковое, предмет ультимативной заботы, то, из чего происходит идея божественного. Но отмечавшаяся неоднозначность его позиции проявляется и здесь. С опорой на оппозицию «трансцендентное – имманентное» теолог выделяет шесть уровней религиозной символики, в числе которых три первых (сама идея Бога, атрибуты Бога и Его действия) названы трансцендентными, а три следующих (эмпирические манифестации священного, а также в частности сакраментальный и прагматический аспекты культа) отнесены к области имманентного [Тиллих 1995: 279–282]. При этом даже трансцендентный уровень религиозной символики нельзя отождествить с обозначаемой реальностью, что специально проговаривается в связи с двусмысленностью идеи Бога: с одной стороны, за ней стоит представление о самой «пределной реальности», но, с другой стороны, собственно именование Богом уже является символом, отсылающим к не имеющему собственных имен «Само-Бытию» [Там же: 279]⁵. Анализ шести уровней религиозной символики, как представляется, показывает прежде всего проблематичность однозначного разграничения между означаемым и означающим.

Ближайшая аналогия наблюдениям Тиллиха усматривается у Аверинцева в анализе символа Софии. Здесь также отмечается двунаправленная «открытость», «неясность границ образа Софии» [Аверинцев 2006а: 565–566], в котором уровни божественного и тварного оказываются едва различимы. Вместе с тем в словарной статье, как и у Тиллиха, указывается на многослойность символических образов (что демонстрируется на примере дантовского «Рая» [Аверинцев 2006б: 388–389]). А вывод повторяет мысль о невозможности даже условно расщепить символ на «означаемое» и «означающее»: «Самый точный интерпретирующий текст сам все же есть новая символическая форма, в свою очередь требующая интерпретации, а не голый смысл, извлеченный за пределы интерпретируемой формы» [Там же: 389]. Таким образом, наглядно подтверждается положение о том, что символическая действительность не может быть схвачена никак иначе, кроме как символически.

⁵ В работе «Мужество быть» Тиллих выражает эту двусмысленность через метафору «Бог над Богом» [Тиллих 1995: 129 и далее].

Позволим себе сформулировать гипотетическое заключение: внимание к смыслу теологических высказываний позволяет обоим авторам зафиксировать антиномичность метафизических категорий (таких как оппозиции внешнего – внутреннего или трансцендентного – имманентного), и в этой связи концепт символа оказался востребованным главным образом для преодоления этой антиномичности. Иными словами, интерес к символу предстает маркером перехода из пространства метафизики в область герменевтики. В этом отношении симптоматично то, что содержанием символа в словарной статье всегда называется именно «смысл» [Аверинцев 2006б: 387, 389 и др.].

(4) Оставаясь в рамках (как выяснилось, весьма условного) выделения означиваемого и означающего, теперь сосредоточимся на втором компоненте (то есть, говоря образно, «плоти» символа).

Тиллих полагает, что не имеет смысла говорить о каком-либо особом материале, который бы лежал в основе религиозной символики. Наоборот, следуя и здесь классической феноменологии религии, теолог убежден, что вся история мировых религий представляет собой не что иное, как процесс последовательной сакрализации различных аспектов эмпирической действительности: «Все происходившее во времени и пространстве становилось в какой-то период истории религии символом Священного» [Тиллих 1995: 278]⁶. В то же время то, что декларируется на уровне общей схемы, не вполне совпадает с тем, что непосредственно интересует христианского теолога. Как этого и можно ожидать от протестантского автора, его конкретные исследования оказываются весьма «логоцентричными». Не забудем, что в «Теологии культуры» речь о символизме заходит именно в рамках освещения частной темы – «природы религиозного языка» [Там же: 273]. В качестве религиозных символов Тиллих рассматривает в первую очередь догматические и сакраментальные теологемы, а также Священное Писание, причем именно как текст, а не как «священную историю». В «Систематической теологии» фокус значительно расширится, поскольку здесь будет подробно раскрываться символический характер ключевых теологем – в первую очередь самого именованного «Бог» [Тиллих 2000: 230–236] и евангельского благовестия о Христе [Там же: 422–426]. Однако в целом можно сказать, что *de facto* в концепции Тиллиха материей религиозных символов оказывается исключительно религиозный язык с его образными средствами и рациональными категориями.

В этом аспекте, в отличие от предыдущих, Аверинцев предстает полным антиподом западному мыслителю. Дело не только в том, что свой самый значительный этюд в области толкования символики он посвящает разбору визуальных образов, а не, вопреки заглавию, «надписи» [Аверинцев 2006а]. Более радикальные утверждения делаются в связи с критикой рационализма, редуцирующего символ к иносказанию, за которым не стоит никакой самостоятельной реальности [Аверинцев 2006б: 390–391]. Аверинцев признает, что при определенной точке зрения художественный (добавим от себя: равно как и религиозный) образ можно понять как отражение эмпирической действительности,

⁶ Ср. там же: «Дело в том, что все в реальности может выразить себя в качестве символа особого отношения человеческого разума к его собственному предельному основанию и смыслу».

будь то психологического или социального порядка, и тогда означаемым окажутся те или иные феномены – например, социально-политический контекст «Энеиды» или психологические «комплексы», усматриваемые за творчеством какого-либо автора; в этом заключается относительная правота редукционизма. Однако в противоположность однозначности такого подхода отмечается «факт взаимообратимости смысловых связей» [Аверинцев 2006б: 390]: социальные или психологические феномены «могут войти в структуру подлинной художественной символики лишь постольку, поскольку они способны “означать” сверхличное и общезначимое содержание» [Там же: 391]. Выходит, что в структуре символа эмпирический и сверхчувственный полюсы настолько перетекают друг в друга, что каждому из них можно одновременно приписать обе функции – означающего и означаемого. Следовательно, становится принципиальным признание того, что исторические события и иные явления действительности, так же как и тексты, могут становиться материей, или «плотью», символов.

(5) Рассуждения о символизме закономерно предполагают постановку вопроса о его антропологических основаниях. Таковые обнаруживаются на двух уровнях – индивидуальном и социальном.

На индивидуальном уровне речь главным образом идет о когнитивных предпосылках самой возможности воспринимать символическое. Аверинцев затрагивает этот вопрос в связи с методологией научного изучения символов. Его основной заботой становится отказ от одномерной конфронтации рационализма и интуитивизма, вместо чего предлагается осознать многомерность наших интеллектуальных способностей. Так, «символология» осуществима на двух разных уровнях: в одном случае дело ограничивается формально-дескриптивным анализом, и такие подходы будут полностью соответствовать критериям «точных наук», однако ценой отказа от какого бы то ни было приближения к смыслу символических выражений – в другом случае исследователь, принимая задачу «истолкования» символов, встанет на весьма зыбкий путь трудно формализуемого постижения общезначимых аспектов того, что не подлежит однозначной фиксации. Само символическое при этом не лишается рациональных аспектов, обладая собственной закономерностью и определенностью особого рода: «Однако даже если принять точность математических наук за образец научной точности, то надо будет признать симвонологию не “ненаучной”, но инаучной формой знания, имеющей свои внутренние законы и критерии точности» [Аверинцев 2008б: 389]. То же различие заявлено как методологический принцип в статье о Софии, где два подхода названы «арифметикой» и «высшей математикой гуманитарных наук» [Аверинцев 2006а: 549].

Когнитивные условия постижения символов не ограничиваются указанием на интеллектуализм особого рода: к этому добавляется динамически-экзистенциальное измерение, сообщающее соответствующим переживаниям конверсивный характер. В этом отношении важны моменты как творческого усилия, так и внутренней трансформации человека перед лицом символа. Не случайно у Тиллиха идет речь о «раскрывании» уровней души [Тиллих 1995: 276], у Аверинцева – не только о «вживании» [Аверинцев 2006б: 387], но и об «активной

внутренней работе воспринимающего» [Аверинцев 2006б: 388] и о заботе по сохранению самобытности символа [Там же: 390–391]. Указание на динамический характер взаимодействия с символом отсылает к социальному аспекту, который также включает в себя два момента: диалогический и коллективный.

С точки зрения Аверинцева, упомянутое различие уровней рационального проявляется и в формах познания: соответствующее точным наукам мышление «монологично» (и в этой связи безлично), тогда как смысл существует только в пространстве диалога [Там же: 389–390]. Причем сама эта диалогичность проявляется двояко: с одной стороны, как межличностное общение, с другой стороны, как вовлеченность в обоюдное отношение с символом, когда он выступает «партнером нашей умственной работы» [Там же: 390]⁷. Вместе с этим второй существенный аспект связан не с межличностным, а с надличностным характером символа, и здесь уместно говорить о его коллективной природе. Аверинцев обращает на это внимание, усматривая к тому же существенную историческую трансформацию: в то время как в эпоху Античности и Средних веков вокруг символов консолидировались целые народы, в Новое время этот механизм порождает замкнутые сообщества, в которых доступ к смыслам символов становится источником элитарности [Аверинцев 2006б: 388].

В рассуждениях Тиллиха также затрагивается социальное измерение символического. С одной стороны, всю историю религии можно представить как череду сменяющих друг друга символических систем, причем отмирание одних и зарождение других символов всегда несет с собой мощный культуuroобразующий импульс [Тиллих 1995: 276–277, 283]. С другой стороны, для теолога важно подчеркнуть, что изменчивость символики не объяснима частными творческими инициативами отдельных людей. Всякий подлинный символ берет свое начало в коллективном бессознательном [Там же: 277].

(6) Из представленных антропологических предпосылок проистекают опасности профанации символов – это обстоятельство связано прежде всего с упомянутой необходимостью внутренних усилий, отказ от которых всегда будет приводить к подмене адекватного понимания более поверхностным и потому не соответствующим подлинной природе символического.

Тиллих видит основную угрозу в утрате многомерности религиозных высказываний, когда статусом божественного наделяется посясторонняя реальность, в действительности лишь поставляющая наглядный материал для иносказания о реальности безусловной. Таким образом, работа теолога призвана предохранять от искушения впасть в буквализм, нивелирующий дистанцию между однозначностью эмпирической обыденности и невыразимостью ультимативных смыслов [Там же: 255–256]. В религиозных категориях это искушение описывается как «идолопоклонство» и «демонизация» [Там же: 278–279] христианства. В свете установленного выше различения когнитивных оснований (между трудом понимания, профанным рационализмом и антиррационализмом) опасность, на которую указывает Тиллих,

⁷ Ср. приводимую здесь же цитату из Рильке о торсе Аполлона: «Здесь нет ни единого места, которое бы тебя не видело».

может быть отнесена к рационализации символов, если понимать ее как стремление к однозначной ясности высказываний.

В энциклопедической статье Аверинцева поверхностный рационализм предстает как двойная угроза. С одной стороны, символ может полностью редуцироваться к одному из своих полюсов (например, когда художественное произведение объясняется через реалии социального или психологического рода [Аверинцев 2006б: 390–391]), с другой стороны, он может низводиться до аллегории [Там же: 387], то есть исключительно условного, и к тому же досконально ясного, параллелизма между образом и обозначаемым – к примеру, при попытках разглядеть за литературными сюжетами «простую парафразу внехудожественных, т.е. “жизненных” связей» [Там же: 391]. В первом случае рационализация облекается в форму сциентизма, во втором – скорее апеллирует к здравому смыслу; перед лицом же символа обе эти установки взаимно опровергают друг друга.

При этом Аверинцев привносит еще один фактор, связанный с охранением реалистического и социально-диалогического понимания символов. Опасность иррационализма усматривается им не в отказе от критической ревизии как средства против профанации религии, а в апологии субъективного переживания. Поэтому к двум упомянутым редукциям добавляется предостережение от «субъективного интуитивизма», толкующего символы с позиции произвольного «вчувствования» [Там же: 390]. В итоге мы приходим к тому, что герменевтика религиозного языка может подвергаться искажению в трех направлениях: в сторону познавательного идеала точных наук, в угоду профанному здравому смыслу, либо низводясь до индивидуальной фантазии.

(7–8) Еще одна опасность, о которой предупреждает Тиллих, заключается в релятивизации. В этой связи важно устранить два возможных подозрения: в рукотворности символа и в его условности, необязательности. Против рукотворности свидетельствует то, что, в отличие от знака, ни один символ не может быть произвольно заменен другим; отсюда заключается, что все подлинные символы порождаются коллективным бессознательным [Тиллих 1995: 277]. Однако в исторической перспективе символика подвержена изменениям и не представляет собой универсального набора переменных. По Тиллиху, символ жив тогда, когда он отражает некоторую «внутреннюю ситуацию» определенного сообщества. Соответственно, с изменением образа отношения к бытию старые символы становятся мертвыми, и на их место приходят новые [Там же]. Такое положение дел иллюстрируется различием в отношении современных католиков и протестантов к культу Марии: оно объясняется отнюдь не большей или меньшей степенью восприимчивости к историко-критическим аргументам и не иными социокультурными обстоятельствами, а именно тем, что в протестантизме возникает качественно новый образ отношения человека к Богу, для которого образ Святой Девы оказывается нерелевантным [Там же: 283]. Таким образом, символы не только возникают и исчезают помимо произвольного вмешательства человека, но и всегда необходимым образом обусловлены глубинным положением вещей.

Хотя в «Теологии культуры» (в отличие от «Систематической теологии») не содержится подробного анализа конкретных теологем – они рассматрива-

ются лишь в порядке иллюстрации, – имеет смысл остановиться на еще двух ярких примерах переосмысления традиционных доктрин с точки зрения учения о символе. Во-первых, символизм религиозного языка предполагает принципиальную двусмысленность в идее Бога. В любых высказываниях о Боге необходимо различать, с одной стороны, их означаемое – предельную реальность – и, с другой стороны, означающее – а именно, любые попытки вписать это «предельное бытие» в границы человеческого опыта; иными словами, само понятие Бога может рассматриваться и как именуемое, и как именуемое. При этом с точки зрения Тиллиха все персоналистичные черты божества – будучи перенесением на безусловное аспектов человеческого опыта – должны пониматься именно в качестве символических (а не в качестве сущностных атрибутов, как в традиционной догматике [Тиллих 1995: 279–280]). Во-вторых, в тексте бегло затрагивается тема сакраментологии. Предсказуемым образом, Евхаристия также понимается Тиллихом в безусловно символическом ключе; однако здесь же добавляется предостережение от превратного понимания таинства как «только лишь символа» – что дает повод увидеть за традиционными для протестантизма дискуссиями о Святах Тайнах опять же ситуацию неразличности понятий символа и знака [Там же: 281–282].

Обращаясь к исследованиям Аверинцева, можно проследить то, как изложенная в словарной статье общая теория символа соотносится с работами, содержащими разбор отдельных памятников. В «Поэтике ранневизантийской литературы» апофатическая теология Ареопагитик вписывается в культурный контекст поздней Античности – причем именно символизм оказывается центральной тенденцией для этой эпохи, когда «иносказательными» становятся не только литературные тексты, но и жизненные реалии социального, этнического, политического планов» [Аверинцев 2004: 138]. Ближайшую параллель богословскому языку Ареопагитик Аверинцев усматривает в метафорике Нонна Панополитанского, которая, в свою очередь, возводится к фольклорно-архаической традиции сакральных загадок⁸. Это позволяет рассматривать весь богословский текст не как прямое утверждение, а как набор неизбежно условных выражений, призванных обращать сознание к безусловным и невыразимым напрямую реалиям:

«Теолог так же мало доверяет каждому отдельному слову нести в себе адекватный смысл, как поэт не склонен предназначать каждой отдельной метафоре выразить собой адекватный образ. Только оспаривающие друг друга слова... создают, так сказать, силовое поле, косвенно порождающее в уме читателя нужный смысл или нужный образ» [Там же: 144–145].

Иначе говоря, символический статус теологом подтверждает их относительность на буквальном уровне: все вербальные формулировки образуют, образно говоря, осязаемую оболочку невыразимого содержательного ядра

⁸ Нельзя не заметить, что с исторической точки зрения это наблюдение чрезвычайно любопытно тем, что напрямую возводит генеалогию патристических концепций символа к духовной жизни Древней Греции (а именно через Филона Александрийского к пифагорейцам, а от них – к мистериальным культам и оракулам) [Аверинцев 2004: 135–136; Матусова 2000: 15–30].

символа⁹ (которое, заметим кстати, неслучайно обозначено именно как *смысл*). Очевидно, в этой перспективе учение о религиозном символе бросает серьезный вызов традиционной систематической догматике.

Другой случай проблематизации богословской традиции можно видеть в работе о Софии Киевской. В этом тексте речь идет, с одной стороны, о том, что определенный памятник церковного искусства может быть представлен как частное воплощение символики более высокого порядка (вспомним упоминавшееся в п. 3 положение о многоуровневости символов); с другой стороны, на основе обширного материала из истории культур постулируется наличие архетипического символа Софии, устойчиво присутствующего в религиозной традиции на протяжении тысячелетий (по меньшей мере, от Гомера до митрополита Илариона). Заметим, что роль исследователя сводится при этом не к исчерпывающей дешифровке символа (что невозможно в принципе), а к тому, чтобы на языке гуманитарного знания, то есть с некоторой рефлексивной позиции, артикулировать многозначность обсуждаемого сакрального образа – иными словами, попытаться в общезначимых категориях указать на то значение, которым обладает символ внутри воспроизводящей его традиции. При этом то, что представляется однозначно проблемным с точки зрения исторических наук (скажем, малообоснованные кросс-культурные и диахронические параллели, искусственная синхронизация источников и т.п.), полностью оправдано с позиций симвонологии. Мы уже видели, что Аверинцев обеспечивает апологию такого подхода, оговаривая как несоответствие герменевтики символов критериям строгой научности, так и ее тем не менее подчиненность внутренним закономерностям, верифицирующим полученные результаты на общезначимом уровне. Однако изыскания в области символики Софии проблематичны не только в научном отношении, они не менее сомнительны также и в теологическом плане. Не говоря об общей компрометированности этой темы в XX в., нельзя не обратить внимание по меньшей мере на два момента. Во-первых, сомнителен уже цитированный тезис о размытости границ между божественным и тварным в «мире Софии»: уместное в пределах эстетических образов и мистических парадоксов очевидно неприемлемо с доктринальной точки зрения. Во-вторых, признание того, что символ Премудрости имеет свои исторические корни в том числе и за пределами иудео-христианской религиозности, а кроме того, приписывание ему архетипических черт не может не вызывать беспокойство о том, насколько чутка симвонология к уникальности христианского откровения.

Таким образом, намечаются три возможных подхода к анализу религиозной символики: 1) позитивно-научное изучение, которое, однако, всегда остается «формалистичным» в том смысле, что его предмет ограничивается лишь доступной для объективации означаивающей стороной символа, 2) толкование с точки зрения церковной традиции, исходящее из того, что содержание символов артикулировано в авторитетных репликах (тем самым не отдавая себе

⁹ В этом подход Аверинцева к религиозному символу очень близок «идеограммам» нуминозного в феноменологии религии Р. Отто, где также все рассуждения призваны настроить сознание на восприятие иррациональной идеи священного [Пылаев 2019: 66–68].

отчет в невозможности однозначно выразить суть символов), и потому, как правило, всецело апеллирующее к святоотеческой письменности, гимнографии и т.п. источникам, 3) герменевтический подход, проистекающий из особой философской концепции религиозного символа и способный вступать с предыдущими двумя в отношения диалектического партнерства. В разбираемой статье представлены как раз ходы мысли, не оправдываемые ни первым, ни вторым подходом: при явной академичности и теологичности, этот текст не исчерпывается этими аспектами и, как было показано, отчасти вступает с ними во внутреннее противоречие. В итоге мы можем констатировать неочевидную ситуацию: оказывается, что убежденность в мистическом реализме и универсальности символов по своей значимости превосходит для Аверинцева стремление солидаризироваться с ортодоксией в ее наиболее стандартных изводах.

Наконец приведем еще одно частное наблюдение, опять же в связи с «Поэтикой ранневизантийской литературы». Если везде в предыдущем изложении говорилось либо о религиозном символе как таковом, в универсальном смысле, либо о частных примерах (исключением является лишь одно место у Тиллиха [Тиллих 1995: 279–282], цитированное в п. 3, где дается систематическая классификация шести видов религиозной символики), то теперь стоит упомянуть о том, что Аверинцевым предпринимались попытки наметить типологию символов с точки зрения их историко-культурного разнообразия¹⁰. Вопреки сказанному выше (или, лучше сказать, в дополнение к этому) выясняется, что христианская символика обладает рядом характерных только для нее черт. Причем эта специфика обнаруживается не в частных особенностях отдельных символов – будь то в области избираемых средств означивания (в этом смысле, скажем, доктринальный характер христианства может быть противопоставлен ортопраксии некоторых других религий, или православный иконописный канон – западнохристианской религиозной живописи) или в сфере означаемого (в связи с чем можно вспомнить попытки – к примеру, Тиллиха – установить существенные различия между религиозными традициями); в случае Аверинцева уникальность христианства усматривается в самом понимании природы религиозного символа. Соответствующее рассуждение находится в заключении немаловажного для нашей темы очерка «Знак, знамя, знамение», начинаясь с предостережения о том, что за признанием общей необходимости символики для религии «легко проглядеть существенное различие между историческими типами и “стилями” символики» [Аверинцев 2004: 129]. То, что образует уникальность христианского понимания, можно одним словом определить как сотериологическое измерение символа. С одной стороны, «объективно», речь идет о том, что символ одновременно сопоставим и со знаменем как чудом, и с воинским знаменем (а последнее еще и добавляет к идее спасения коннотации победы в сражении). С другой, «субъективной» стороны, сотериологичность символа связана с требованием веры и верности: христианин, во-первых, призван верить – как в реальность символического, так и в особый,

¹⁰ Помимо обсуждаемого здесь фрагмента см. также [Аверинцев 1985]. Я благодарю Л.В. Крошкину за указание на этот малоизвестный текст.

таинственный характер этой реальности, во-вторых, обязан деятельно самоопределяться, руководствуясь именно теми глубинными смыслами, которые составляют ядро иносказательного провозвестия [Аверинцев 2004: 130 и далее].

* * *

Представленный обзор позволяет сделать наблюдения о том, какие моменты оказываются общими для рассмотренных авторов, а в каких проявляется их разногласие.

Прежде всего, необходимо отметить единомыслие в представлении о том, что именно понятие символа обладает ключевым значением для уяснения особой логики религиозного языка. В этой связи удастся выделить несколько черт, по-видимому, образующих пространство исходного консенсуса. Во-первых, концепт символа позволяет подчеркнуть невозможность однозначной вербализации содержания веры. Во-вторых, он в то же время служит предохранением от соблазна релятивизировать религиозные высказывания по причине их неточности, предполагая вместо этого указание на причастность символов к стоящей за ними безусловной реальности. В-третьих, происходит сближение понятий символа и мифа, поскольку и то, и другое нуждается в адекватном толковании для постижения сообщаемых ими истин. Таким образом, широкая востребованность понятия символа по-видимому свидетельствует об изменениях в понимании самой религиозности, когда на первый план выходит ценность осмысленности всех элементов церковного благочестия.

Эта схожесть, по-видимому, главным образом свидетельствует о параллельных попытках христианских интеллектуалов найти новые средства религиозного языка, преодолевающие заимствованные из традиционной метафизики и все более смущавшие современников оппозиции идеального – реального, внутреннего – внешнего, объективного – субъективного и т.д. При этом то, что в обоих случаях выход искался в обращении к понятию символа, может свидетельствовать и о генетическом сродстве немецкой и русской интеллектуальных традиций. В плане историко-философских сопоставлений в этом отношении интересно наблюдение Р. Мниха о том, что традиция русского символизма, начатая В. Соловьевым, возникает и развивается параллельно философии символа, зародившейся в недрах немецкого неокантианства (вершиной которой является Кассирер); по предположению исследователя, гипотетическим общим истоком этих двух линий мысли может быть усвоенное через традицию романтизма наследие Гёте [Мних 2012: 113–114].

Наряду со сказанным обнаруживается несколько общих для рассмотренных текстов положений, отражающих некоторые частные аспекты религиозного символизма. Так, можно обратить внимание на обсуждение антропологических условий, предполагаемых различными теориями символа: это, во-первых, необходимость внутреннего усилия не только для адекватного толкования, но и для распознавания религиозных символов в качестве таковых и, во-вторых, обязательно их надличностный, коллективный характер. Кроме того, из посылок о двоякой неочевидности символов – как в отношении их

содержания, так и в связи со сложностью их распознавания – закономерно следует, что между интересующими нас герменевтическими проектами и традиционной ортодоксией будет возникать конфликтная напряженность; причем со стороны герменевтики она будет подпитываться двумя мотивами: с одной стороны, убеждением в условности любых позитивных теологем, с другой стороны, готовностью аргумента о том, что ортодоксальная позиция является следствием недодуманности или упрощения истинного положения дел.

Вполне ожидаемым образом обнаруживаются расхождения между позициями западного и отечественного авторов, обусловленные разницей их культурно-конфессиональных контекстов. Наиболее явно это проявляется в отношении того, какие именно элементы вероучения распознаются в качестве символов, и в каком смысле. Мы отметили культурпротестантский «словоцентризм» (когда символическое манифестирует себя посредством текстовой или художественной реальности), которому противопоставили точку зрения Аверинцева (готового видеть символы также и в явлениях природы, исторических событиях и т.д.). В этом смысле автор-протестант совершенно последователен в своем антиисторическом подходе к ключевым религиозным нарративам. Не оппонируя этой предпосылке напрямую, русский теоретик символизма вместо этого акцентирует другой аспект: неуместность субъективно-произвольного толкования символов¹¹. Еще одно различие усматривается в том, что западному теологу присуще стремление в какой-то степени «расколдовывать» символы, поскольку его усилия направлены на экспликацию стоящих за ними смыслов – в то время как русский мыслитель более чуток к мистическому измерению символа, что выражается не только в указании на действенность невыявленных значимостей, но и в усвоении вообще любому художественному символу религиозного измерения.

В завершение позволим себе предварительно наметить возможное направление осмысления представленных здесь проектов с ортодоксальных точек зрения. Как неоднократно отмечалось на разных этапах нашего рассмотрения, рецепция герменевтического поворота в религиозной мысли не может не сопровождаться проблематизацией традиционных доктрин. В этой связи хотелось бы рассмотреть возможную теологическую критику изложенных положений.

Несмотря на то, что наследие Тиллиха получило преимущественно положительный (и, отметим, продуктивный) резонанс среди теологов протестантизма, можно в то же время говорить и о сложившейся традиции критики в адрес его символизма [McDonald 1964: 423–430]. Нареканиям подвергаются в первую очередь сильная философская ангажированность этой теории, а также непроясненность границы между условным и подлинным содержанием христианской веры (насколько, например, допустимо счесть символическим провозвестие об искуплении?). Кроме того, указывается на то, что такая концепция практически не предполагает саму веру – как акт безусловного доверительного принятия определенных убеждений. Метафизический компонент

¹¹ Ср. выразительное замечание Аверинцева: «В сфере культурпротестантизма становится не совсем удобно спрашивать, имеет ли вера предмет; важно, что душа имеет чувство» [Аверинцев 1996: 256].

учения Тиллиха позволяет ряду авторов именовать его позицию «пантеистическим спиритуализмом» и даже говорить об «атеизме Тиллиха» [McDonald 1964: 423–430]. Однако создается впечатление, что за всеми этими обвинениями стоит непонимание экзистенциального измерения в богословии западного автора; при учете же этого измерения, по нашему мнению, все приведенные аргументы утрачивают свою остроту.

Обнаружить подобные критические реплики со стороны православных богословов представляется нелегкой задачей. В этом случае скорее приходится иметь дело с едва ли вербализованным, интуитивным консенсусом, настороженно относящимся к любым попыткам подчинить представления о подлинности священных событий или представлений критериям их значимости. Среди известных нам текстов наиболее четко такое беспокойство проговорено С. Франком в философском контексте – в отклике на «Философию символических форм» Кассирера. Примечательно, что и в этом случае именно концепт символа оказывается поводом для критической реакции. С точки зрения Франка, обсуждение религиозных символов в неокантианской парадигме недопустимо потому, что трансцендентальный подход оказывается фактически психологизмом, то есть редукцией религии к человеческому разуму. Этому может быть противопоставлена лишь вера в «незыблемую реальность», которая названа необходимым фундаментом для любой философии религии [Франк 1926]. Возможно, нечто близкое этому проговаривает о. Павел Флоренский, когда в одном из приложений к «Столпу и утверждению Истины» обсуждает соотношение критериев исторической подлинности и смысловой значимости религиозных повествований [Флоренский 2002]. Таким образом, со стороны ортодоксальной критики мы видим как будто не более чем воспроизведение старой философской тяжбы между Кантом и Якоби, в рамках которой уже оформились позиции, именуемые «мистическим реализмом» и «трансцендентальным идеализмом» [См.: Чернов, Шевченко 2010: 275–308]. Быть может, именно путь герменевтики символов окажется не просто продолжением этой полемики (склоняясь в указанной оппозиции явно в трансцендентальную сторону), но и попыткой преодоления крайних позиций¹², а также выведения дискуссии на новый, в подлинном смысле богословский уровень?

Список литературы

Аверинцев 1985 – *Аверинцев С.С.* Заметки к будущей классификации типов символа // Проблемы изучения культурного наследия / Под ред. Г.В. Степанова. М.: Наука, 1985. С. 297–303.

Аверинцев 1996 – *Аверинцев С.С.* Поэты. М.: Языки русской культуры, 1996.

Аверинцев 2004 – *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. СПб.: Азбука-классика, 2004.

Аверинцев 2006а – *Аверинцев С.С.* К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской // *Аверинцев С.С.* Собрание сочинений. София – Логос. Словарь / Под ред. Н.П. Аверинцевой, К.Б. Сигова. Киев: ДУХ І ЛІТЕРА, 2006. С. 548–591.

¹² К примеру, о реалистическом потенциале концепта символа см. [Blumenberg 1990].

Аверинцев 2006б – *Аверинцев С.С.* Символ художественный // *Аверинцев С.С.* Собрание сочинений. София – Логос. Словарь / Под ред. Н.П. Аверинцевой, К.Б. Сигова. Киев: ДУХ І ЛІТЕРА, 2006. С. 386–394.

Иванов 1974 – *Иванов Вяч.* Две стихии в современном символизме // *Иванов Вяч.* Собрание сочинений / Под ред. Д.В. Иванова, О. Дешарт. Т. II. Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1974. С. 536–561.

Кибальниченко 2024 – *Кибальниченко С.А.* Канонизация автобиографического мифа Вячеслава Иванова в творчестве С.С. Аверинцева // *Русско-Византийский вестник.* 2024. № 2 (17). С. 90–112.

Ковельман 2017 – *Ковельман А.Б.* Ницшеанские парадигмы в гуманитарных исследованиях: Деррида, Аверинцев и другие // *Вопросы философии.* 2017. № 2. С. 18–30.

Коначева 2021 – *Коначева С.А.* Бытие. Священное. Бог. Хайдеггер и философская теология XX века. М.: РГГУ, 2021.

Крошкина 2024 – *Крошкина Л.В.* Символ как сопряжение с «самым главным», или Вопрос о «методе» Сергея Аверинцева // *Вестник Свято-Филаретовского института.* 2024. Т. 16. Вып. 1 (№ 49). С. 232–246.

Матусова 2000 – *Матусова Е.Д.* Филон Александрийский – комментатор Ветхого Завета // *Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета / Пер. А.В. Вдовиченко и др. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2000. С. 7–50.*

Мних 2012 – *Мних Р.* Эрнст Кассирер в России (конспект) // *Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2008–2009 год / Под ред. М.А. Колерова, Н.С. Плотникова. М.: REGNUM, 2012. С. 81–132.*

Пылаев 2019 – *Пылаев М.А.* Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии XX века. М.: РГГУ, 2019.

Скотникова 2024 – *Скотникова Г.В.* Нетленные лучи византизма. К 85-летию со дня рождения «средиземноморского почвенника» академика С.С. Аверинцева // *Русско-Византийский вестник.* 2024. № 2 (17). С. 58–65.

Тиллих 1995 – *Тиллих П.* Избранное: Теология культуры. М.: Юрист, 1995.

Тиллих 2000 – *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. I–II. М.; СПб.: Университетская книга, 2000.

Уколов 2011 – *Уколов К.И.* Концепция символа в философии религии Пауля Тиллиха: Дис. ... канд. филос. наук. М.: ПСТГУ, 2011.

Уколов 2008 – *Уколов К.И.* Представление о религиозном символе в философии Пауля Тиллиха // *Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия.* 2008. Вып. 21. С. 43–60.

Флоренский 2002 – *Флоренский П., свящ.* К методологии исторической критики // *Флоренский П., свящ.* Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М.: Лепта, 2002. С. 544–551.

Франк 1926 – *Франк С.Л.* Новокантианская философия мифологии // *Путь.* 1926. № 4. С. 190–191.

Чернов, Шевченко 2010 – *Чернов С.А., Шевченко И.В.* Фридрих Якоби: вера, чувство, разум. М.: Прогресс-Традиция, 2010.

Barth 2003a – *Barth U.* Cartesianische oder hermeneutische Subjektivität. Heideggers Beitrag zu einer Theorie der Selbstdeutung // *Barth U.* Religion in der Moderne. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003. S. 263–284.

Barth 2003b – *Barth U.* Die sinntheoretischen Grundlagen des Religionsbegriffs. Problemgeschichtliche Hintergründe zum frühen Tillich // *Barth U.* Religion in der Moderne. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003. S. 89–126.

Blumenberg 1990 – *Blumenberg H.* Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos // *Terror und Spiel: Probleme der Mythenrezeption / Hrsg. von M. Fuhrmann. (Poetik und Hermeneutik; 4.) München: Fink, 1990. S. 11–66.*

Deugd 1968 – *Deugd C., de.* Old Wine in New Bottles? Tillich and Spinoza // Royal Institute of Philosophy Lectures. 1968. Vol. 2. P. 133–151.

Ford 1966 – *Ford L.S.* The Three Strands in Tillich's Theory of Religious Symbols // The Journal of Religion. 1966. Vol. 46. № 1. Part 2: In Memoriam. Paul Tillich 1886–1965. P. 104–130.

McDonald 1964 – *McDonald H.D.* The Symbolic Theology of Paul Tillich // Scottish Journal of Theology. 1964. Vol. 17. Iss. 4. P. 414–430.

Reinach 1989 – *Reinach A.* Sämtliche Werke: textkritische Ausgabe in 2 Bänden / Hrsg. von K. Schuhmann, B. Smith. Bd. I. München: Philosophia-Verlag, 1989.

Rowe 1966 – *Rowe W.L.* Tillich's Theory of Signs and Symbols // The Monist. 1966. Vol. 50. № 4. P. 593–610.

Ziolkowski 2007 – *Ziolkowski Th.* Modes of Faith: Secular Surrogates for Lost Religious Belief. Chicago; London: The University of Chicago Press, 2007.

References

Averintsev, S. “Zametki k budushchei klassifikatsii tipov simvola” [Notes to Future Classification of Types of Symbol], in: G. Stepanov (ed.). *Problemy izucheniya kul'turnogo naslediya* [Problems of Cultural Heritage Studies]. Moscow: Nauka, 1985, pp. 297–303. (In Russian)

Averintsev, S. “K uyasneniyu smysla nadpisi nad konkhoi tsentral'noi apsidy Sofii Kievskoi” [To Clarification of Meaning of Inscription on Concha above Central Apsis in Kiev Sophia], in: N.P. Averintseva, K.B. Sigov (eds.) *Averintsev, S. Sobranie sochinenii. Sofiya – Logos. Slovar'* [Collected Works. Sophia – Logos. A Dictionary]. Kiev: DUKH I LITERA, 2006, pp. 548–591. (In Russian)

Averintsev, S. *Poetika rannevizantiiskoi literatury* [Poetics of Early Byzantine Literature]. Saint-Petersburg: Azbuka-klassika, 2004. (In Russian)

Averintsev, S. *Poety* [Poets]. Moscow: Yazyki russkoi kul'tury, 1996. (In Russian)

Averintsev, S. “Simvol khudozhestvennyi” [Symbol in Literature], in: N.P. Averintseva, K.B. Sigov (eds.) *Averintsev, S. Sobranie sochinenii. Sofiya – Logos. Slovar'* [Collected Works. Sophia – Logos. A Dictionary]. Kiev: DUKH I LITERA, 2006, pp. 386–394. (In Russian)

Ivanov, V. “Dve stikhii v sovremennom simvolizme” [Two Elements of Contemporary Symbolism], in D.V. Ivanova, O. Deshart (eds.) *Ivanov Vyach. Sobranie sochinenii* [Collected Works], vol. 2. Bryussel': Foyer Oriental Chrétien, 1974, pp. 536–561. (In Russian)

Kibal'nichenko, S. “Kanonizatsiya avtobiograficheskogo mifa Vyacheslava Ivanova v tvorchestve S.S. Averintseva” [Canonization of the Autobiographical Myth of Vyacheslav Ivanov in the Works of S.S. Averintsev], *Russko-Vizantiiskii vestnik*, 2024, no. 2 (17), pp. 90–112. (In Russian)

Kovel'man, A. “Nitssheanskii paradigmy v gumanitarnykh issledovaniyakh: Derrida, Averintsev i drugie” [Nietzschean Paradigms in Humanities: Derrida, Averintsev, and the Others], *Voprosy filosofii*, 2017, no. 2, pp. 18–30. (In Russian)

Konacheva, S. *Bytie. Svyashchennoe. Bog. Khaidegger i filosofskaya teologiya XX veka* [Being. Holy. God. Heidegger and Philosophical Theology of the 20th Century]. Moscow: RGGU, 2021. (In Russian)

Kroshkina, L. “Simvol kak sopryazhenie s 'samym glavnym', ili vopros o 'metode' Sergeya Averintseva” [The symbol as a conjugation with the “most important” or the question of Sergei Averintsev's “method”], *Vestnik Svyato-Filaretovskogo instituta*, 2024, vol. 16, no. 1 (49), pp. 232–246. (In Russian)

Matusova, E. “Filon Aleksandriiskii – kommentator Vetkhogo Zaveta” [Philo of Alexandria as a Commentator of Old Testament], in: A.V. Vdovichenko (ed.) *Filon Aleksandriiskii. Tolkovaniya*

Vetkhogo Zaveta [Philo of Alexandria. Explanation of Old Testament]. Moscow: Greko-latinskii kabinet Yu.A. Shichalina, 2000, pp. 7–50. (In Russian)

Mnikh, R. “Ernst Kassirer v Rossii (konspekt)” [Ernst Cassirer in Russia (Draft)], in: M.A. Kolerov, N.S. Plotnikov (eds.) *Issledovaniya po istorii russkoi mysli: Ezhegodnik za 2008–2009 god* [Studies in Russian Intellectual History. Yearbook 2008–2009]. Moscow: REGNUM, 2012, pp. 81–132. (In Russian)

Pylaev, M. *Kategoriya “svyashchennoe” v fenomenologii religii, teologii i filosofii XX veka* [Category “the Holy” in Phenomenology of Religion, Theology and Philosophy of the 20th Century]. Moscow: RGGU, 2019. (In Russian)

Skotnikova, G. “Netlennye luchy vizantizma. K 85-letiyu so dnya rozhdeniya ‘sredizemnomorskogo pochvennika’ akademika S.S. Averintseva” [The Imperishable Rays of Byzantinism. On the Occasion of the 85th Anniversary of the Birth of the “Mediterranean Soil Scientist” Academician S.S. Averintsev], *Russko-Vizantiiskii vestnik*, 2024, no. 2 (17), pp. 58–65. (In Russian)

Tillikh, P. *Izbrannoe: Teologiya kultury* [Selected Works: Theology of the Culture], trans. by E. Balagushkin. Moscow: Yurist, 1995. (In Russian)

Tillikh, P. *Sistematicheskaya teologiya* [Systematic Theology], vol. I–II, trans. by T. Lifintseva. Moscow; Saint-Petersburg: Universitetskaya kniga, 2000. (In Russian)

Ukolov, K. *Kontsepsiya simvola v filosofii religii Paulya Tillikha* [Concept of Symbol in Paul Tillich’s Philosophy of Religion]. Moscow: PSTGU, 2011. (In Russian)

Ukolov, K. “Predstavlenie o religioznom simvole v filosofii Paulya Tillikha” [The Idea of the Religious Symbol in the Philosophy of Paul Tillich], *Vestnik PSTGU. Seriya I: Bogoslovie. Filosofiya*, 2008, no. 21, pp. 43–60. (In Russian)

Florenskii, P. “K metodologii istoricheskoi kritiki” [On the Methodology of Historical Criticism], in *Stolp i utverzhdienie istiny: Opyt pravoslavnoi teoditsei v dvenadtsati pis’makh* [The Pillar and the Ground of the Truth]. Moscow: Lepta, 2002, pp. 544–551. (In Russian)

Frank, S. “Novokantianskaya filosofiya mifologii” [Neokantian Philosophy of Mythology], *Put’*, 1926, no. 4, pp. 190–191. (In Russian)

Chernov, S., Shevchenko, I. *Fridrikh Yakobi: vera, chuvstvo, razum* [Friedrich Jacobi: Faith, Feeling, Reason]. Moscow: Progress-Traditsiya, 2010. (In Russian)

Barth, U. “Cartesianische oder hermeneutische Subjektivität. Heideggers Beitrag zu einer Theorie der Selbstdeutung”, in *Religion in der Moderne*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003, pp. 263–284.

Barth U., “Die sinntheoretischen Grundlagen des Religionsbegriffs. Problemgeschichtliche Hintergründe zum frühen Tillich”, in *Religion in der Moderne*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003, pp. 89–126.

Blumenberg, H. “Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos”, in M. Fuhrmann (ed.) *Terror und Spiel: Probleme der Mythenrezeption*. München: Fink, 1990, pp. 11–66.

Deugd, C. “Old Wine in New Bottles? Tillich and Spinoza”, *Royal Institute of Philosophy Lectures*, 1968, no. 2, pp. 133–151.

Ford, L. “The Three Strands in Tillich’s Theory of Religious Symbols”, *The Journal of Religion*, 1966, vol. 46, no. 1, part 2: In Memoriam. Paul Tillich 1886–1965, pp. 104–130.

McDonald, H. “The Symbolic Theology of Paul Tillich”, *Scottish Journal of Theology*, vol. 17, iss. 4, pp. 414–430.

Reinach, A. *Sämtliche Werke: textkritische Ausgabe in 2 Bänden*, vol. 1. München: Philosophia-Verlag, 1989.

Rowe, W. “Tillich’s Theory of Signs and Symbols”, *The Monist*, 1966, vol. 50, no. 4, pp. 593–610.

Ziolkowski, Th. *Modes of Faith: Secular Surrogates for Lost Religious Belief*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 2007.