

СТРУКТУРА РЕЛИГИОЗНОГО ДИСКУРСА: ОТ МИФОЛОГИИ К ТЕОЛОГИИ

© 2007 г.

А.М. Прилуцкий

Ленинградский государственный университет им. А.С. Пушкина

alpril@mail.ru

Поступила в редакцию 21.03.2007

Рассматриваются вопросы, связанные с изучением структурной организации религиозного дискурса, а также когнитивные отличия мифологического и теологического осмысления объектов религиозного почитания и парадигматика религиозного знания. Актуальность данного исследования обусловлена дискуссиями о преподавании теологии в высших учебных заведениях современной России.

Изучение эпистемологических особенностей религиозно-теологических представлений в настоящее время еще не привело к созданию сколько-нибудь убедительной концепции, позволяющей определить место веры, религиозного откровения, религиозной интуиции и т.д. в едином процессе познания. Если концепция, согласно которой религиозное знание раскрывается в упорядоченном дискурсе теологии, не вызывает сомнений по существу [21, с. 96], то вопрос о том, например, насколько теология [1] обладает парадигматической организацией, уже не может быть решен однозначно, так как не всякое упорядоченное знание априорно является знанием парадигматическим, оформленным в виде парадигм. Определенную сложность вызывают наметившиеся тенденции конвергенции религиоведения и теологии [16, с. 57], поскольку они затрудняют разграничение предметных областей этих двух дисциплин.

Едва ли не больше сложностей в исследовании данной проблемы приносит отсутствие концептуального определения понятия «религия».

Предложенное Тайлором и породившее длительную дискуссию «минимальное определение религии» определяет религию как «верование в духовные существа». Обобщая комментарии Тайлора, Э. Дюркгейм отмечает, что «под духовными существами следует понимать сознательных субъектов, наделенных силой высшей, чем та, которой обладают большинство людей»: это не только божества, но и души умерших, духи, демоны и т.д. [14, с. 208]. Однако такое «расширительное» понимание термина «духовное существо» представляется нам неудачным, поскольку предложенная дефиниция не позволяет ответить на вопрос: почему указанные объекты религиозного почитания объединены в

катеорию именно *духовных* существей. Если считать идентификационным признаком «обладание силой, высшей, чем та, которой обладают большинство людей», то подобное определение несложно распространить на целый ряд вполне «материальных существ» – например, на медведей и бегемотов. Поэтому категория духовного вряд ли может рассматриваться как производное сверхчеловеческой силы. Нам представляется более последовательным рассматривать в качестве классификационного признака, который позволяет обозначить границы совокупности «духовных существ» как предмета религиозной веры то, что особые способности и возможности их не являются следствием развития естественных материальных процессов, независимо от того, насколько их возможности соотносятся с возможностями человеческими.

Однако определение Тайлора порождает ряд вопросов и на уровне концептуальном, поскольку религиозные системы, например, относящиеся к первобытным культурам, могут вообще не знать противопоставления духовное – материальное, а, следовательно, и не рассматривать предмет религиозного поклонения как особую духовную сущность. Подобные объекты поклонения зачастую представляются как существа, не ограниченные временем, пространством или смертью, однако представители оригинальной культуры не задаются вопросом о том, «духовные они или материальные»? Более того, граница естественного и сверхъестественного в подобных религиозных системах зачастую размыта; вероятно, для подобного религиозного сознания духовное и материальное (независимо от четкости терминологической фиксации этих понятий) не столько противопоставляется, сколько сопоставляется. Одно дополняет

другое, при этом материальные атрибуты пронизывают духовное бытие. Так, например, представляется затруднительно определить как духовные существа богов, например, классического античного пантеона, которые не только нуждаются в нектаре и амброзии, но и истекают кровью в сражениях со смертными.

Немецкий исследователь античной религии В. Букерт убедительно показывает, что «эти божественные индивидуальности (античные боги. – А.П.) ...почти во всех проявлениях подобны людям. О том, чтобы видеть в них чистый «дух», не может быть речи; существенные элементы телесности составляют неотъемлемую часть их природы» [8, с. 323]. Вопрос о том, насколько бессмертие античных богов трактовалось верующими в них как субстанциальное свойство божественной природы, остается открытым. Следовательно, если в рамках какой-либо человеческой общности существует вера в подобные могущественные существа, но при этом они не интерпретируются как «духовные сущности», то это совсем не значит, что подобная общность не религиозна. Такая форма верований могла существовать до того, как человек разработал концепцию духовного бытия, а, следовательно, упомянутые религиозные взгляды нельзя исключать из определения религии. По этой причине А. Ланг предлагает определить религию как «верование в высшее существо, Творца, бессмертного, традиционно нравственного», не исключая возможности религиозного верования в некие «сверхмогущественные» силы, даже находящиеся вне пространства морали [2]. Сложностью определения, предложенного Лангом, является то, что оно рассматривает бессмертие объекта религиозного почитания в качестве универсальной религиозной категории, что находится в противоречии, например, с эсхатологической концепцией «гибели богов» скандинавского язычества, потенциальной смертностью богов религии древних кельтов, смертью Осириса...

Интересное разграничение понятий «религия» и «верование» предлагает Л.Н. Гумилев, используя термин «религия» только применительно к теистическим системам, соответственно определяя все прочие проявления религиозности как «верования» [13, с. 319]. И хотя Л. Гумилев и уточняет, что не преследует этим никаких иных целей, кроме «удобства использования терминов», очевидно, что перед нами попытка классифицировать

религиозные построения по степени их «теологичности».

В свое время оригинальный (хотя и одиозный) ученый, академик Н.Я. Марр сделал интересное наблюдение, что лексемы *cul-tūra* и *pā -tūra* суть «в архетипе однозначные слова», поскольку обозначают «произведенное рукой», т.е. рукой человека (культура) и «рукой таинственного существа» (природа), которое представлялось тогда как олицетворение «неба», «божества» и т.д. [3]. Если допустить, что наблюдение Н.Я. Марра справедливо, то перед нами свидетельство того, что уже в праиндоевропейское время существовало знание о том, что окружающий человека мир есть результат божественного творения. Причем данное свидетельство относится к столь архаичному времени, когда понятия «небо» и «божество» не разграничивались, но выступали как олицетворения единого. Однако можно ли подобное «знание о Боге» рассматривать как знание теологическое?

Проиллюстрируем постановку этого вопроса примером из исторической эпохи, о которой можно делать менее гипотетические выводы – подразумеваем античность, оставившую нам значительное количество письменных текстов, хотя некоторые из них, очевидно, в начале функционировали в рамках традиции устной передачи. В «Илиаде» присутствует значительное количество описаний мира олимпийцев. Возможно, наиболее показательным является описание совета богов в VIII, 1–35 и далее. Однако данное описание (и другие подобные) еще полностью относятся к сфере мифологического знания. Теологический дискурс еще не сформирован, а знание о Боге (в данном случае – о богах) относится к области знания о том, что боги *есть*, а не к тому, *что* есть боги. Иными словами, имеет место *констатация*, но *рефлексия* полностью отсутствует. И хотя читатели (слушатели) «Илиады» призываются автором к переживанию описываемых событий, они не могут вывести из данного повествования никаких универсальных закономерностей, они постигают миф прежде всего экспрессивно и не призваны к абстрагированию от своих эмоций. Одновременно с этим мифотворчество не исключено из сферы эпистемологии, а «способность человека создавать картины сверхъестественных сущностей, которые выходят далеко за пределы рациональных представлений» исторически содействовала тому, что «познание стало неисчерпаемым источником когнитивной информации,

необходимой для выживания людей» [19, с. 190]. Причем вовлечение содержания мифа в когнитивные процессы обусловило возможность использования мифа (который воспринимался как фиксация исторического события) для оправдания социальных и политических притязаний, т.е. его пропагандистское использование [23, с. 357]. Вероятно, с этой функцией мифологии связано формирование мифопоэтических доминант, объединяющих «целый комплекс верований, примет, песен, других фольклорных текстов, обычаев и запретов» [5, с. 21], преследующих вполне практические цели обеспечения жизнедеятельности человека. В условиях оригинальной культуры содержание мифа не является предметом анализа, «поскольку миф для него (т.е. для человека мифологизированной культуры. – А.П.) был не вымыслом, не фантазией и уж, конечно, не тем, что можно прочесть от скуки или любопытства ради, а существовал как живая реальность, то и не вставал вопрос, можно ли верить всему тому, о чем говорится в мифе. Вследствие этого мифы не анализировали, не классифицировали, не пытались истолковать и не искали в них что-нибудь потаенно-загадочное, – ими жили, как живут в удобном и уютном доме, и мир из-под мифа, если можно так выразиться, нигде не выбивался. И слово «миф» не было синонимом неправды, как в современных языках, а обозначало сказание о сакральных первособытиях» [5, с. 108]. Таким образом, бытие богов для них остается априорно эмоционально постигаемой реальностью, при этом именно эпическая форма повествования со слабо представленным аллегорическим подтекстом вполне достаточна для мифологического мышления, иными словами – «миф не указывает причин, т.е. не отвечает на вопрос: «почему?»» [9, с. 8]. Можно согласиться с Л. Геращенко, утверждавшей, что «определение мифа как способа отражения действительности предполагает систему мифологического мышления, особенностью которой является конкретно-чувственная персонификация психических особенностей человека» [11, с. 22]. Поскольку для мифа «свойственно представление «все во всем»» [9, с. 11], миф неизбежно неструктурирован. Последовательность мифологических событий представлена, но их взаимосвязь трактуется в рамках линейной парадигмы. Следовательно, миф не преследует цели вскрытия сути причинно-следственных отношений мифологизированного явления. Тем не менее в

основе мифа лежит знание, но знание, не относящееся к научному способу изучения мира, знание, которое основано на предании очевидцев, противоположное знание логичному, которое направлено на осмысление природы вещей и качественных связей между ними. Поэтому миф «означает не что иное, как способ удостоверения. Миф есть нечто рассказанное, сказание, но такого рода, что рассказанное в этом сказании не допускает никакой иной возможности опыта, кроме той, что была получена с помощью этого рассказа» [10, с. 95].

Если мы сравним повествование «Илиады» с «Теогонией» Гесиода, то мы не можем не увидеть принципиального различия не только в форме подачи материала, но и на уровне степени упорядоченности дискурса повествования. Строки, подобные следующим, у Гомера невозможны:

Ибо и ныне, когда кто-нибудь из людей земнородных,

Жертвы свои принеся по закону, о милости молит,

То призывает Гекату: большую он честь получает

Очень легко, раз молитва его принята благосклонно.

Шлет и богатство богиня ему: велика ее сила (Гесиод. Теогония. 415–420).

Если Гомер только повествует, то Гесиод повествует и *обобщает*. Именно с обобщения (абстрагирования от сюжетной канвы) началась теология как преодоление ограниченности мифологического мировосприятия. Теологическое мировосприятие стремится не только к конструированию дискурса, но и его упорядочению, структуризации того, что в мифе выступает как неразложимое целое. Поэтому теологию следует определить как упорядоченное, структурированное знание о Боге. Миф вариативен, тогда как теологическое знание носит априорно нормативный характер. В связи с этим вызывает удивление утверждение И.П. Меркулова, что, «составляя предмет занятий весьма малочисленных элитарных социальных групп, мышление которых в значительной мере определялось теологическими доктринами и канонизированной религиозной мифологией, искусство и наука нового времени сформировались в русле радикальных мировоззренческих трансформаций, возникших в период позднего средневековья в ходе переосмысления древнегреческого Космоса с позиции христианского вероучения» [19, с. 34].

Во-первых, отметим, что к эпохе позднего средневековья уже сформировалась достаточно подробно разработанная христианская теологическая концепция творения мира «из ничего», которая по основным концептуальным положениям не может быть сведена к трансформации концепции «древнегреческого Космоса». Кроме того, «канонизированная религиозная мифология» (даже если допустить возможность такой формы существования мифа) не может сосуществовать одновременно с «теологическими доктринами», подобно как концепция Птолемея не может сосуществовать с концепцией Коперника.

Строго говоря, миф относится к первоначальной форме религиозного сознания, он укоренен в природе устной, неписьменной, а зачастую – дописьменной культуры. Язык мифа также соотносится с языком теологии, как фольклор с письменной литературой. Как феномен устной передачи информации, миф существует и развивается только в соответствующих культурно-коммуникационных условиях. Мифотворчество по природе есть коллективный процесс, поскольку одной из важнейших функций мифа является «истолкование устойчивой и неизменной культовой традиции» [19, с. 96]. Архаический культ же, особенно предстоящий в ритуализированной древней форме религиозного поклонения, всегда является общественным или включает общественную компоненту, он является частью мифо-ритуального мировосприятия – «упрощенно говоря, в ритуале проигрывалось – словом, жестом, мелодией, ментальными картинками и вещественными предметами – все то, о чем говорилось в мифе» [6, с. 107]. И поскольку и в ритуале и мифе происходит фиксация традиционного коллективного знания, религия в античном обществе и выступает в форме социального, а не личного выбора. Отметим, что и христианская литургия, восходящая терминологически к соответствующему древнегреческому существительному, на семантическом уровне связана с такими понятиями, как:

- общественная повинность,
- государственная служба,
- «функция работы»,
- оказание помощи, услуги,
- проведение общественных ритуалов.

Во всех этих значениях явно прослеживается преобладание коллективного над личностным, что, вероятно, передает отношение к религиозной традиции как к социально

значимому установлению, сложившемуся уже в эпоху ранней античности [20, с. 100].

Разумеется, миф может обрести и письменную форму, но, будучи записанным, включенным в дискурс письменного текста (как правило литературного или религиозно-философского), он перестает развиваться по законам развития мифологии, перестает развиваться вообще, оказывается замкнутым в диахроническое пространство, или обретает признаки, изначально мифу не свойственные, – трансформируется в аллерию. Следует с большой осторожностью относить к категории мифов авторские литературные произведения, в основе которых лежит попытка реконструкции или интерпретации древних мифологий. Как правило, каждая поэтико-философская интерпретация мифа есть его усложнение, т.е. переход на иной, отличный от мифологического уровень описания мира. Миф изначально прост. И несмотря на то что в нем происходит фиксация соответствующих эстетических представлений, в мифе отсутствует направленность на художественный вымысел. Художественный вымысел для мифа всегда разрушителен, поскольку является проявлением индивидуального (а не социального) эстетического восприятия действительности. Впрочем, иногда включенные в художественный текст мифы «оживают», но происходит это исключительно благодаря художественному таланту автора произведения. Только после изобретения письменности «на смену тотальной знаковости пришли специализированные знаковые системы, и культура начала ориентироваться на выработку новых текстов, а не на воспроизведение уже известных, поскольку письменный текст предоставляет человеку возможность оригинального авторского творчества, идеи которого в силу свойств письменности не будут сведены к уже известным общественным идеалам» [15, с. 21]. Изначально устный характер мифа отмечен Джозефом Кэмпбеллом, который выделяет «два класса мифов»: «первый – сравнительно простой, он включает не очень грамотные устные народные предания. Второй – бесконечно более сложный, охватывающий творения незабвенных, высокоразвитых цивилизаций» [17, с. 7]. По нашему мнению, вторая форма мифа (безусловно, генетически восходящая к первой) по сути является уже не только и не столько чистой мифологией, сколько переходом к более сложной форме представления религиозного знания.

Выше уже отмечалось, что миф характеризуется слабой степенью аллегоричности. Он допускает возможность аллегорий в качестве поэтического тропа, но основное содержание мифа раскрывается в области линейной, вербальной герменевтики – «примитивным сознанием миф воспринимается как реальность, лишенная символических абстракций» [11, с. 35]. Аллегорические интерпретации мифов, известные уже с античности (прежде всего по трудам языческих неоплатоников), органически чужды пространству мифа, это всегда есть нечто, привнесенное извне по отношению к самому пространству мифа, а по сути – преодоление ограниченности мифологической религиозности. Так, первые дошедшие до нас аллегорические интерпретации античной мифологии являются следствием возникшего онтологического конфликта позднеантичного мира. Античная религия в ее мифологической форме перестала соответствовать развившемуся этическому идеалу, сформированному философскими школами этого периода, именно в результате того, что в мифологии произошло фиксирование высокой степени антропоморфности образов античных богов, чья изменчивость и страстность перестала соответствовать общественному этическому идеалу. Так, Плотин в «Теогонии» приводит многочисленные аллегории, раскрывающие духовный уровень античных мифов [4], например, вполне плотскую, эротическую любовь, олицетворением которой считалась Афродита, интерпретирует в совершенно отличных от мифа категориях: «...так как душа, будучи отличной от бога, происходит от него, любовь к нему составляет для нее естественную необходимость; но только пока душа обитает там, она любит бога небесной любовью и остается Афродитой небесной, здесь же она становится Афродитой публичной, как бы гетерой. Так выходит, что всякая душа – Афродита, как и подсказывает миф о рождении Афродиты и т.д.» Подобная интерпретации того мифологического образа Афродиты, который представлен, например, в Мифологической библиотеке Аполлодора, очень далека от literalного смысла соответствующей мифологемы и по сути является абсолютно новой конструкцией на древнем фундаменте. Мифологема трансформировалась в теологему. Несмотря на то что содержание мифа не предназначено для раскрытия на аллегорическом уровне, пространство мифа зачастую включает в себя метафоры. Причем,

по нашему мнению, роль метафор в мифологии совпадает с ролью метафор в развитии современных «донаучных» образов: и там, и здесь «метафоры помогают осмыслить непредметные сущности в привычных и простых представлениях и становятся настолько распространенными способами концептуализации, что не осознаются носителями языка», что позволяет использовать «физический язык» для описания идеальных сущностей, руководствуясь неявными сравнениями [22, с. 163]. Если, как мы уже отмечали, мифу свойственна связь с несложными народными преданиями, конкретность и неструктурированность, а теологема предполагает представление религиозного знания в структурированной, развитой до системы и упорядоченной форме, и при этом мифологема генетически предшествует теологеме, следует допустить существование промежуточных форм. И они действительно имеются. Любопытный пример подобной переходной формы содержит «Повесть временных лет». Обратимся к описанию диспута между христианином, княжеским посланником Янем Вышатичем и языческими волхвами. «Он же (т.е. Янь Вышатич. – *А.П.*) сказал им: «где же он?» (т.е. бог волхвов. – *А.П.*). Они же сказали: «Сидит в бездне». Сказал им Янь: «Какой это бог, коли сидит в бездне? Это бес, а Бог на небесах, восседает на престоле, славимый ангелами, которые предстоят Ему со страхом и не могут на Него взглянуть. Один из ангелов был свергнут, низвергнут он был с небес за высокомерие свое и теперь в бездне, как вы и говорите, ожидает он, когда сойдет с неба Бог». Бог, сидящий на небе и бес, сидящий в бездне, – вполне мифологические образы – они настолько конкретны, что могут быть представлены в виде визуальных образов, кроме того, теологически это заявление кажется весьма спорным, и не могло не казаться таким богословам XII века (данное событие летописец датирует 1071 г.). Понятие бездны не синонимично понятию ада, поскольку ад по христианскому пониманию не бесконечен, т.е. имеет «дно». Представление о Боге, восседающем на престоле на небе, хотя и близко догматам никео-константинопольского Символа, выступает в данном контексте едва ли не в антропоморфной форме, равно как и антропоморфен бес, «сидящий в бездне и ожидающий, когда сойдет с неба Бог», тогда как с теологической точки зрения оба эти понятия не только не антропоморфны, но и вообще бестелесны, а Богу свойственна форма

абсолютного внепространственно-временного бытия, и соответственно его «небесный престол» не имеет пространственной локализации. Одновременно с этим повествование о первом грехопадении, представленное в этом отрывке «Повести временных лет», уже приближается к христианской теологеме.

Однако при всем желании нельзя провести параллель между фазами трансформации форм религии – от первобытных до монотеизма и мифологией – теологией, как формами, в которых существует религиозные представления; эти попытки обречены на неудачу. Хотя теология и является более поздней формой выражения религиозного

более поздней формой выражения религиозного знания, возникающей на фундаменте мифологии, переход от мифологии к теологии не столько связан с трансформацией формы религии, сколько с общим развитием культуры общества. Поэтому следует признать неудовлетворительным определение теологии Г. Ловмянского, согласно которому теология уравнивается с политеизмом и противопоставлена демонологии по степени сложности религиозных представлений [18, с. 43]. Скорее следует согласиться с Л.Н. Гумилевым, утверждавшим, что «демонология – явление постоянное, не зависящее от формаций и уровня цивилизаций» [12, с. 364], равно как, например, и никакой уровень развития культуры не заставит человека полностью отказаться от использования амулетов [7, с. 24].

Разграничение между религией и богословием

STRUCTURE OF THE RELIGIOUS DISCOURSE: FROM MYTHOLOGY TO THEOLOGY

A.M. Priloutskii

Author of the article considers the questions related to the study of the structural organization of the religious discourse. The article includes studies of the cognitive differences between mythological and theological comprehensions of objects of the religious adoration and paradigmatic of the religious mentality. Relevance of this study is determined by discussions about the theological education at Institutes and Universities of the modern Russia.

знания, возникающей на фундаменте мифологии, переход от мифологии к теологии не столько связан с трансформацией формы религии, сколько с общим развитием культуры общества. Разумеется, развитие религии тоже зависит от развития культуры-цивилизации, но эта зависимость не является линейной. Так, миссионерское развитие религии, на примере Христианства, показывает, что принятие Христианства народами, находящимися на ранней стадии культурного развития возможно, но переход от мифологического сознания к теологическому пониманию религии в этих условиях может затянуться на столетия и породить формы двоеверия или синкретизма.

Список литературы и примечания

1. Под термином «теология» будем понимать упорядоченное, систематизированное знание о предмете религиозной веры. При всем желании провести параллель между фазами трансформации форм религии – от первобытных до монотеизма, и мифологией – теологией, как формами, в которых существует религиозные представления, эти попытки обречены на неудачу. Хотя теология и является

(теологией) традиционно проводится таким образом, что «теология имеет дело с *религиозными категориями*» [25, с. 17].

2. «...We propose to define religion as the belief in a primal being, a Maker, undying, usually moral, without denying that the belief in spiritual beings, even if immoral, may be styled religious» [24, p. 3–4].

3. См. Н.Я. Марр. Избранные работы. Основные вопросы языкознания. Государственное социально-экономическое издательство. Л.: 1936. С. 74.

4. См., напр.: Гесиод, Теогония, V. 4.8.

5. Агапкина А.Т. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М.: Индрик, 2002.

6. Альбедиль М.Ф. Зеркало традиции. СПб.: Азбука, 2003.

7. Бадж У. Амулеты и суеверия. М.: Релф-бук, 2001.

8. Букерт В. Греческая религия: архаика и классика. СПб.: Алетейя, 2004.

9. Волжский Владимир. Философия творчества. СПб.: Ступени, 2005.

10. Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991.

11. Герасенко Л.Л. Мифология рекламы. М.: Диаграмма, 2006.

12. Гумилев Л.Н. Древняя Русь и великая степь. М.: АСТ, 2002.

13. Гумилев Л.Н. Поиски вымышленного царства. М.: АСТ, 2004.
14. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. М.: Канон+, 1998.
15. Емельянов В.В. Ритуал в древней Месопотамии. СПб., 2003.
16. Козырев Ф.Н. Религия как предмет изучения: опыт построения феноменологической модели. // Вестник ОГУ, № 2, февр. 2006, вып. 1.
17. Кэмпбелл Дж. Мифический образ. М., 2002.
18. Ловмянский Г. Религия славян и ее упадок. – СПб.: Академический проект, 2003.
19. Меркулов И.П. Эпистемология. СПб.: Издательство Русского христианского гуманитарного института. 2003.
20. Прилуцкий А.М. Литургия и теология Реформации // Протестантское богослужение: проблемы и перспективы. Заокский, 2002.
21. Прилуцкий А.М. Религиоведение и теология: проблемы границы (к вопросу об интеграции теологии в систему высшего образования современной России) // Интеграция образования, 2006. № 43.
22. Рябцева Н.К. «Донаучные» научные образы // Логический анализ языка: противоречивость и аномальность текста. М.: Наука, 1990.
23. Суриков. Остракизм в Афинах. М.: Языки славянской культуры, 2006.
24. Lang A. Myth, Ritual and Religion. – N.Y.: AMS Press, 1968.
25. Tilley Ch. J. Religion with Revelation. – Boston: The Christopher Pub., 1963.