

Библиографический список

- Бубер М. Два образа веры. – М.: Республика, 1995. – 464 с.
Витгенштейн Л. О достоверности // Вопросы философии. – 1991. – № 2. – С. 67–120.
Кузанский Н. Об ученом незнании. – М.: Акад. проект, 2011. – 159 с.
Кураев А.В. О вере и знании – без антиномии // Вопросы философии. – 1992. – № 7. – С. 45–63.
Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма // Избранное. – М.: Изд-во «Правда», 1991. – С. 13–325.
Пивоваров Д.В. Гносеология религии // Д. В. Пивоваров. Философия религии: В 3 т. – Т. 2. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2012. – 556 с.
Степанова Е.А. Постижение веры. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1998. – 258 с.
Франк С.Л. Непостижимое // С.Л. Франк. Сочинения. – М.: Изд-во «Правда», 1990. – С. 183–559.

¹ Данные приведены в сокращении по изданию: Who is Who в России. Биографическая энциклопедия успешных людей в России. Энциклопедия личностей серии *Hubners Who is Who*. 3-е изд. (Швейцария). – М., 2009. – С. 1689.

² См.: Пивоваров Д.В. Вера // Современный философский словарь. – Лондон: ПАНПРИНТ, 1998. – С. 127–132.

³ См.: Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии. – М., 1985.

⁴ Кант И. Критика способности суждения // Соч.: В 6 т. – Т. 5. – М., 1966. – С. 511.

⁵ Он же. Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. – Т. 3. – М., 1964. – С. 675.

⁶ Он же. Критика способности суждения... – С. 511.

⁷ См.: Лурия А.Р. Об историческом развитии познавательных процессов. – М., 1974. – С. 119.

⁸ Юм Д. Сокращенное изложение «Трактата о человеческой природе» // Соч.: В 2 т. – Т. 1. – М., 1966. – С. 802.

⁹ Там же. – С. 800.

¹⁰ Юм Д. Трактат о человеческой природе // Соч.: В 2 т. – Т. 1. – М., 1966. – С. 197.

¹¹ Там же. – С. 204.

¹² Угринович Д.М. Введение в религиоведение. – М., 1985. – С. 225–226.

Седых О.М.

ПРОТЕСТАНТИЗМ КАК ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН В ТРАКТОВКЕ П.А. ФЛОРЕНСКОГО И К.Г. ЮНГА

Аннотация. Протестантизм как историко-культурный феномен получает сходную оценку в работах П.А. Флоренского и К.Г. Юнга: он трактуется как разлом в европейской культурной истории. Особенность протестантской религии оба мыслителя видят в отказе от культовой символики. В статье сопоставлены их взгляды. Показано, что сходство во взглядах мыслителей связано с присущей им обоим установкой на прояснение антропологического статуса символа в культуре.

Ключевые слова: протестантизм, католичество, символ, символизм, глубинная психология, коллективное бессознательное, «ночное» сознание, «дневное» сознание.

В работах П.А. Флоренского (1882–1937) и К.Г. Юнга (1875–1971) встречается немало сходных высказываний в адрес протестантской религии. Оба мыслителя оценивают протестантизм как явление, разломившее европейскую культурную историю, а причину разлома видят в отказе

протестантской церкви от культовой символики, используя в этой связи терминологию нищеты. Возрожденческое миропонимание «бесконечно бедно и просто»¹, – пишет Флоренский, поскольку лишается символичности. Юнг характеризует историю протестантизма как хронику штурма образов, итогом которого стала «царствующая ныне ужасающая символическая нищета»², «скудные остатки великого прошлого, именуемые сегодня “протестантской церковью”»³. Но более всего русского философа и швейцарского ученого сближает забота об *антропологическом* статусе того явления, которое, как показал их современник Макс Вебер, определило облик западной цивилизации.

Первое, что обращает на себя внимание при сопоставлении имен П.А. Флоренского и К.Г. Юнга, – проблематика символа. Это линия, по которой уже намечен сравнительный подход к их наследию⁴. Любопытен тот факт, что Флоренский знал о психоанализе, – в частности, о работах З. Фрейда (был знаком с «Толкованием сновидений») – и конструктивно воспринял психоаналитические построения. Не нужно глубоко знать психоаналитическую теорию и учение Флоренского, чтобы вспомнить об особом значении, какое в том и другом случае придается сновидению. Облекая этот феномен в концептуальные рамки, Фрейд и Флоренский делают, по-видимому, беспрецедентный шаг: первый – для западной мысли, второй – для отечественной.

На психоаналитическую теорию сновидений Флоренский ссылается в ряде своих работ: например, в главе «Символика видений» цикла «У водоразделов мысли» прямо указывает на Фрейда⁵, трактуя сон как процесс символизации мира, лежащего за границей сознательной жизни. Важно, что для русского философа этот мир имеет иной онтологический статус – как мир высший («горний», ноуменальный), психоанализ же помещает его в глубины человеческой субъективности. «Сновидения и суть те образы, которые отделяют мир видимый от мира невидимого, отделяют и вместе с тем соединяют эти миры»⁶, – читаем в «Иконостасе». С этим согласились бы Фрейд и Юнг, с оговоркой, что речь идет о сознании и бессознательном. Однако и в психоанализе, и в конкретной метафизике Флоренского невидимая, запредельная реальность крайне значима, определяет действительную (сознательную) жизнь, а ее проявления трактуются как знаки Иного, указание на Скрытое.

Флоренский выдвигает гипотезу об однотипности символики сновидений и иных состояний, в которых снят контроль сознания: они прокладывают путь к глубинам человеческого духа, в них проявляет себя символическая деятельность нашего духа, и – происходит возвращение к универсальной общечеловеческой символике. В незаконченном труде «Symbolarium (Словарь символов)» он изложил принципы создания словаря универсальной символики (в частности, путем сопоставления сонников разных народов), куда вошли бы типичные символы – «идеографические знаки», сопоставимые в культурах разных эпох и регионов. Этот проект обратил на себя внимание Вяч. Вс. Иванова, предложившего даже план его реализации⁷ (что требует широкого круга специалистов, суперкомпьютера и др.). Иванов, в частности, отмечает⁸, что «Symbolarium» Флоренского сопоставим с аналогичным проектом словаря общечеловеческих символов у Юнга. Действительно, хотя Флоренский ссылается на Фрейда, очевидно, что идеи «Словаря символов» гораздо ближе глубинной психологии: принципы символизирования, пишет Флоренский, залегают «в наших глубоких слоях сознания (или подсознания)»⁹; «лежат вне индивидуальных интерпретаций и составляют достояние всего человечества»¹⁰. К.Г. Юнг объяснит устойчивость символики через учение об архетипах коллективного бессознательного.

Однако если с концепцией Фрейда Флоренский был, пусть в общих чертах, знаком, работ Юнга знать не мог. Глубинная психология Юнга складывается уже после его с Фрейдом, во второй половине 1910-х гг., а соответствующие работы появляются в 20-е гг. Идеи Флоренского о символе и его значении в культуре формировались в тот же период и были изложены в работах, написанных между 1918 и 1923 гг. (среди них – «Иконостас», «Обратная перспектива», «Философия культа», «У водоразделов мысли»), а также излагались в лекциях (репрезентативны в этой связи «Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания»). Совпадает не только период формирования взглядов мыслителей, но и переломный период в их творчестве, пришедшийся на середину 1910-х гг. Юнг порывает с Фрейдом и создает новое направление в психоанализе. Флоренский, завершив теодицею («Столп и утверждение Истины», 1914), более к ней не возвращается. Его последующие труды посвящены «антроподицее» (оправданию человека), которая ставит проблемы, близкие юнгианству: проблемы символа, сновидения, культурных универсалий («общечеловеческого»).

Неправомерно было бы говорить о влиянии на Флоренского психоаналитической теории. Он был чуток к разнообразным веяниям эпохи, тенденциям в науке и философии, но воспринимал их в русле собственного мировоззрения. После 1920-х годов жизненный путь мыслителей сложился очень по-разному: у Флоренского, не завершившего многие начинания и расстрелянного в 37-м, – трагически, у Юнга – более чем благополучно. Хотя в советский период возможность полноценного диалога отечественной и западной мысли была утрачена, но следуя параллельными путями, они, как оказывается, нередко приближались к сходным идеям, что по видимому, имело место и в данном случае.

* * *

Понятие «коллективное бессознательное» у К.Г. Юнга обязано своим происхождением наработкам французской социологической школы, основатель которой Эмиль Дюркгейм (1858-1917) предложил понятие «коллективное сознание» («коллективные представления»). Флоренский также ссылается на французскую школу и Дюркгейма, развивая тему религиозного – «ночного» – сознания, в частности, в цикле «Философии культа». Дюркгейм видел основное содержание религии в почитании священных вещей как символов, в разделении мира в глазах человека на сферы сакрального и профанного. Такое разделение, полагает он, имеется уже на стадии первобытных обществ и уже тотемизм можно считать пусть элементарной, но религией. Этой теме посвящена одна из его последних значительных работ «Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии» (1912)¹¹.

Такое разделение являет себя в христианстве – в католицизме и с очевидностью в православии. Но выходит, не в протестантизме. Хотя Дюркгейм не ставил этот вопрос, исходя из его трактовки религии, протестантизм, порывающий с символикой, строго говоря, перестает быть религией, что очень близко оценке протестантизма у Юнга и Флоренского. Без символов Церковь, по словам Юнга, «превратилась в твердыню без бастионов и казематов, в дом с рухнувшими стенами, в который ворвались все ветры и все невзгоды мира»¹². «Очищение христианства от его исторической скорлупы ведет к его уничтожению, как в протестантизме»¹³, – этими словами Флоренский начинает лекции «Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания», а далее поясняет: протестантизм перестает быть религией, поскольку перемещает религиозную жизнь из сферы культурной, общественной внутрь человека, объявляет религию делом *частным*, почти интимным. Юнг отмечает, что крушение протестантизма выразилось в разбиении его на части, на сотни

деноминаций – именно в силу того, что религия становится делом *частной точки зрения*. Дробление Истины, Единого в культуре и мысли, по Флоренскому, – очевидный признак «дневного» сознания.

Мыслители едины во мнении, что утрате символов способствует *рационализация*. Может показаться, пишет Юнг, что религиозный человек принимает символы без сомнения и рефлексии – как украшения рождественской елки или крашеные пасхальные яйца. На деле религиозный человек потому не задается вопросом о значении архетипических образов, что для него они и без того полны смысла, у него нет сомнения в их жизненности. «Боги умирают время от времени потому, что люди вдруг обнаруживают, что их боги ничего не значат, сделаны человеческой рукой из дерева и камня и совершенно бесполезны»¹⁴, – как только начинается рефлексия, им приходит конец.

По Флоренскому, протестантизм также следствие гипертрофии рационализма. В историко-культурном преломлении протестантизм – явление ренессансного сознания, кульминацию которого русский философ видел в философии Канта с ее разведением сферы феноменов и ноуменов (в символе же – основном понятии конкретной метафизики Флоренского – они обязательно сведены). Выражение протестантизма в художественной культуре – гравюра, когда на произвольном материале «якобы чистый разум начертывает свои, насквозь рациональные, лишённые какой бы то ни было чувственной стороны воспо строения действительности»¹⁵. Этот же принцип, читаем в «Иконостасе», присущ протестантской философии от Беме до Гуссерля («протестантские философы все строят воздушные замки из ничего, чтобы затем закалить их в сталь и наложить оковами на всю живую плоть мира»¹⁶). Говоря о церковном «ночном» сознании, живущем символами, Флоренский противопоставляет ему интеллигентское сознание как рефлексирующее, разлагающее жизнь символов. А говоря об интеллигентских ренессансных лозунгах, обнаруживает такой парадокс: отделив природу и человека от Бога, возрожденческий натурализм уничтожил природу, гуманизм – человека (можно добавить, что протестантизм – религию).

И Юнг, и Флоренский отмечают, что процесс утраты символов был, в общем, закономерен для Европы. Флоренский объясняет его «ритмом дневных и ночных сил», Юнг говорит о периодически наступающих в истории эпохах рационализации, что выражается в нарушении баланса между бессознательной и сознательной жизнью в пользу последней, от этой болезни гибли и боги античности. Здесь также заметно сходство в оценке историко-культурного процесса. Новое время и античность по Юнгу – эпохи рационализации. По Флоренскому, Новое время – «дневная», т.е. светская, рационализирующая эпоха, античность – «ночная», но с явными проблесками «дневного» сознания.

Следует особо отметить, что вся эта проблематика охватывается мыслителями прежде всего с антропологической точки зрения, или – Флоренским – с точки зрения антроподицеи: в модусе того, что естественно и соразмерно «душе человека». Тяга к вечным образам, пишет Юнг, для человека нормальна: в церковной жизни они, с одной стороны, открывают путь к пониманию божественного, с другой, предохраняют от «жуткой жизненности, таящейся в глубинах души»¹⁷. Трактовка символа у Флоренского, в том же «Иконостасе», поразительно созвучна. Собственно, таким символом и является икона, позволяющая узреть Иное – мир божественного света – опосредованно, ибо непосредственный контакт был бы непереносим.

Указывая на антропологическое значение символики, мыслители приводят сходные иллюстрации. В кантианском мировоззрении, отмечает Флоренский, мир оказался как бы заблокирован от Бога, и значит в нем невозможны вознесение Христа, явление ангелов. Задача такого мировоз-

зрения – не выпустить Христа из мира, из пределов чувственного опыта, и не впустить в него ангела, ведь «прежде, чем явиться, ангел должен был войти в дверь, а раньше – быть в саду, а раньше – быть на улице и т. д.»¹⁸, кантианство же и в целом «дневная» новоевропейская культура основаны на принципе непрерывности. «Мы убедились к настоящему времени, что даже с постройкой самого большого телескопа в Америке мы не откроем за звездными туманностями эмпирей, что наш взгляд обречен на блуждание в мертвой пустоте неизмеримых пространств»¹⁹, – пишет Юнг.

Думается, антропологический акцент в оценке протестантизма позволяет отклонить возможные упреки мыслителям в ангажированности личными обстоятельствами (в случае Флоренского – позицией православного священника, Юнга – непростыми отношениями с отцом, протестантским пастырем). Критика издержек чрезмерной рационализации Нового времени и обращение к инстанциям, отличным от разума (Флоренский позитивно оценивает примат интуиции, воли над *ratio* в современных ему философских теориях), – общая тенденция современной им эпохи. Оба мыслителя выражают присущую их времени озабоченность поиском путей гармонизации человека, в обоих случаях актуальны призывы к гармонизации противостоящих начал в культуре и человеке (сознания и бессознательного, «ночного» и «дневного» и т.д.).

* * *

Любопытна в этой связи и оценка католичества. Можно вспомнить известные строки в «Иконостасе» об особой чувственности и гиперреальности католического религиозного искусства. Флоренский проводит соответствие между сочным тягучим звуком органа, жирным пятном масляной краски на полотнах, а «одеваемые в модное платье раскрашенные статуи католических мадонн есть предел, к которому тяготеет природа масляной живописи»²⁰. В чувственности, присущей обстановке католических церквей, в цветном рельефе, раскрашенной статуе – искусство, нацеленное на имитацию образа, также мало от подлинной символики. Однако, читая «Иконостас», важно понимать, что автор адресует к возрожденческому и поствозрожденческому католичеству, т.е. речь идет о *католической реакции на протестантизм*.

Одним из контрреформационных проектов Католической церкви стало создание церковного искусства особого типа с целью привлечь в церковь частного индивида, становящегося теперь основой европейского общества. Этот замысел и его воплощения подробно анализируются в статье искусствоведа М.И. Свидерскрй «Арте Сакра» (*arte sacra*) – искусство итальянской Контрреформации». В частности, она отмечает, что с тех пор особенностью католического церковного искусства стала излишняя, почти вульгарная реалистичность, «почти «варварский» в своей нелепости и вульгарности буквализм, «предметность» веры, воплощенной в неисчислимом количестве мощей и реликвий, в сочетании с ослепительной роскошью, поражают и современного посетителя католических святынь Италии»²¹, облик которых определился в главных чертах *в эпоху Контрреформации*.

Этот образ католичества в основном рассмотрен Флоренским в «Иконостасе», и когда он пишет о «закисании» Руси «дрожжами нового времени»²², т.е. проникновении в русскую иконопись западных барочных тенденций (иллюзионистских эффектов – светотени, объемном изображении и т.п.), подразумевает искусство, сложившееся на волне реформированного католичества. Согласно «сакральной теории культуры» Флоренского, появление иллюзионистских эффектов, особенно перспективы, в искусстве есть признак обмирщения культуры (античный театр, вышедший из культовых истоков, где иллюзионизм проявился в создании театральных декораций; возрожденческое искусство, где зарождается научная теория

перспективы – исток «дневного» искусства Нового времени). В «Иконостае» подчеркивается, что совсем разное дело – Католическая церковь до и после Возрождения: в Возрождении она перенесла тяжкую болезнь, из которой вышла, многое потеряв, и хотя приобрела некоторый иммунитет, но ценою искажения самого строя духовной жизни. Неизвестно, подчеркивает Флоренский, как отнеслись бы к послевозрожденскому католицизму средневековые носители католической идеи.

По Юнгу, в традиционном католицизме²³ нет противоестественности. Жизнь коллективного бессознательного преднаходится здесь в догматических архетипических представлениях, безостановочно протекает в ритуалах и символике *Credo*. Потому, считает Юнг, католическая форма жизни не знает психологической проблематики (релевантные данные приводит Э.Дюркгейм в социологическом исследовании «Суицид» (1899): по известной ему статистике, самоубийств больше среди протестантов, чем среди католиков).

Наконец, оба мыслителя полагают, что культура стоит на пороге мировоззрения нового типа. Их учения во многом были попыткой зафиксировать и отрефлексировать этот переход. В наследии о. Павла Флоренского ощутимы размышления о том, что современная ему эпоха есть разрушение до конца возрожденческой культуры и порог Нового средневековья. А.Ф. Лосев, вспоминая о Флоренском как об учителе, скажет: «главное и центральное положение Флоренского заключается в том, что и сам он был переходной фигурой между старым мировоззрением и новым»²⁴.

Будущее культуры видится как синтез, причем осознанный.

Новое средневековье – эпоха синтетического мировоззрения. А.Ф. Лосев также отмечает, что основной задачей Флоренского было создание такого мировоззрения, в рамках которого «человек идет в церковь, и крестится и молится не потому, что так мама или папа велели, а потому, что наука этого требует и без этого ты будешь <...> глупец, потому что не будешь исповедовать самых последних истин науки»²⁵, подчеркивая, таким образом, момент осознанности. Юнг говорит о необходимости синтеза сознания и архетипически инстинктивного пути: поскольку символы не могут иметь дальнейшего непосредственного бытия в культуре (как было до рационализации), культура станет развиваться в новом направлении. «Я убежден в том, что растущая скудость символов не лишена смысла. Нам по праву принадлежит наследство христианской символики, только мы его где-то растратили. Теряется все то, о чем не задумываются, что тем самым не вступает в осмысленное отношение с развивающимся сознанием»²⁶. Важно осознание смысла символики, которое дается в процессе психоанализа, нацеленного на возвращение человеку его символов (а, например, распространенные среди европейцев обращения к восточным религиям и символике являются попыткой компенсировать собственную нищету и утрату символов, а это «эрзац», обман, как если бы нищий нарядился в княжеские одежды, – чужие символы остаются чуждыми).

Можно было бы указать на иные линии схождения в наследии мыслителей. Это, например, внимание к детскому сознанию, которое Флоренский соотносил с «ночным»: «Сейчас – возврат к детству, к детским слоям понимания, к средневековой культуре. Культура детского сложения духа, делается понятна детской психологии»²⁷. Признаками становления «ночного» сознания – «знамениями эпохи» – Флоренский считал появление интереса к оккультизму, магии, спиритизму и т.п. и рассматривал эти феномены с точки зрения их психологии²⁸. Юнга всегда интересовала психология подобных явлений, его диссертация на медицинском факультете Цюрихского университета, написанная до знакомства с Фрейдом, называлась «К психологии и патологии так называемых оккультных феноменов». К этой проблематике, в частности к теме оккультной символики, он вернется в русле глубинной психологии.

Ощущение перелома, конца парадигмального этапа европейской культуры, поиск образа будущей культуры и мировоззрения присущи и отечественной, и западной мысли первой трети XX столетия. Философы русского Серебряного века сумели осознать и выразить его не менее, а возможно, и более рельефно, чем западные мыслители того же периода (как известно, в русской философии дана существенная линия критики западной культуры; каковы бы ни были ее основания в XIX в., в начале XX в. она оказалась созвучна оценкам западными мыслителями собственной культуры – у О. Шпенглера Э. Гуссерля, Х. Ортеги-и-Гассета и др.).

В истории русской мысли заметны и случаи предвосхищения западных идей²⁹. Думается, к ним можно отнести гипотезу Нового средневековья, развитую мыслителями Серебряного века и наиболее последовательно – о. Павлом Флоренским, предложившим ее естественно-научное обоснование. Так, знамение Нового средневековья он видел в возвращении в науку и философию идеи формы³⁰. Умберто Эко в статье «Средние века уже начались» (1973) напишет о формализме в современной ему науке как признаке наступающего Средневековья³¹. Тезис Флоренского о парадоксе Нового времени (человек хотел образовать натуралистическое миропонимание – и разрушил природу, хотел дать гуманистическое понимание – и разрушил себя как человека) находит соответствие в тезисах известной работы Романо Гвардини «Конец Нового времени» (1950) о «неестественной природе» и «негуманном человеке»³². На сегодняшний день можно говорить и том, что наблюдения и выводы мыслителей оказались небезосновательны. В облике современной культуры все чаще видятся возвращение, рецепция, трансформация черт того культурного сознания, которое о. Павел Флоренский называл «ночным»³³. В попытках ее рефлексии все более заметно обращение к моделям традиционного и символического сознания³⁴, непреходящее значение которого показал К.Г. Юнг.

Библиографический список

Гвардини Р. Конец Нового времени // Вопросы философии. – 1990. – № 4. – С. 127–164.

Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. Сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. – М.: Канон+, 1998. – 432 с.

Иванов Вяч. Вс. Избранные труды по семиотике и истории культуры. – Т. 1. – М.: Языки русской культуры, 1999. – 912 с.

Иванов Вяч. Вс. Избранные труды по семиотике и истории культуры. – Т. 4: Знаковые системы культуры, искусства, науки / МГУ им. М.В. Ломоносова, Ин-т теории и истории мировой культуры. – М.: Языки славянских культур, 2007. – 792 с.

Свидерская М.И. «Арте Сакра» (arte sacra) – искусство итальянской Контрреформации // М.И. Свидерская. Пространственные искусства в западноевропейской художественной культуре XIII – XIX веков. – М.: Галарт, 2010. – 928 с.

Флоренский: pro et contra / сост., вступ. ст., примеч., библиограф. К.Г. Исупова. – Изд. 2-е, испр. и доп. – СПб: РХГИ, 2001. – 824 с.

Флоренский П.А., священник. Соч.: В 4-х т. – Т. 2 / сост. и общ. ред. игумена Андроника (А.С. Трубачева), П.В. Флоренского, М.С. Трубачевой. – М.: Мысль, 1996. – 877 с.

Флоренский П.А., священник. Соч.: В 4-х т. – Т. 3 (1) / сост. игумена Андроника (А.С. Трубачева), П.В. Флоренского, М.С. Трубачевой; ред. игумен Андроник (А.С. Трубачев). – М.: Мысль, 1999. – 621 с.

Флоренский П.А., священник. Соч.: В 4-х т. – Т. 3 (2) / сост. игумена Андроника (А.С. Трубачева), П.В. Флоренского, М.С. Трубачевой; ред. игумен Андроник (А.С. Трубачев). – М.: Мысль, 1999. – 623 с.

Эко У. Средние века уже начались // Иностранная литература. – 1994. – № 4. – С. 258–267.

Юнг К.Г. Архетип и символ. – М.: Ренессанс, 1991. – 298 с.

¹ Флоренский П.А. Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания // Флоренский П.А., священник. Соч.: В 4-х т. – Т. 3 (2) / сост. игумена Андроника (А.С.Трубачева), П.В. Флоренского, М.С. Трубачевой; ред. игумен Андроник (А.С.Трубачев). – М.: Мысль, 1999. – 623 с. – С. 454.

² Юнг К.Г. Об архетипах коллективного бессознательного // К.Г. Юнг. Архетип и символ. – М.: Ренессанс, 1991. – 298 с. – С. 105.

³ Там же. – С. 107.

⁴ Например: Венцлова Т. Pavel Florenskij // Storia della letteratura russa. III. Il novecento. I. – Torino, 1989. С. 235-240.

⁵ Флоренский П.А. У водоразделов мысли // Соч.: В 4-х т. – Т. 3 (1)... – С. 428.

⁶ Флоренский П.А. Иконостас // Соч.: В 4-х т. – Т. 2. – С. 427.

⁷ См.: Иванов Вяч. Вс. Symbolarium. Свод-словарь символов // Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. 4: Знаковые системы культуры, искусства, науки / МГУ им. М.В.Ломоносова, Ин-т теории и истории мировой культуры. – М.: Языки славянских культур, 2007. – 792 с. – С. 284-289.

⁸ Иванов Вяч. Вс. Очерки по предыстории и истории семиотики // Избранные труды по семиотике и истории культуры. – Т. 1. – М.: Языки русской культуры, 1999. – 912 с. – С. 738.

⁹ Флоренский П.А. Symbolarium (Словарь символов) // Соч.: В 4 т. – Т. 2... – С. 567.

¹⁰ Там же. – С. 570.

¹¹ Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиозоведения. Антология / сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. – М.: Канон+, 1998. – 432 с.

¹² Юнг К.Г. Об архетипах коллективного бессознательного // Архетип и символ. – М.: Ренессанс, 1991. – 298 с. – С. 105.

¹³ Флоренский П.А. Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания // Соч.: В 4-х т. – Т. 3 (2)... – С. 386.

¹⁴ Юнг К.Г. Об архетипах коллективного бессознательного... – С. 105.

¹⁵ Флоренский П.А. Иконостас // Соч.: В 4-х т. – Т. 2... – С. 483.

¹⁶ Флоренский П.А. Там же. – С. 484.

¹⁷ Юнг К.Г. Об архетипах коллективного бессознательного... – С. 104.

¹⁸ Флоренский П.А. Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания... – С. 466.

¹⁹ Юнг К.Г. Об архетипах коллективного бессознательного... – С. 107.

²⁰ Флоренский П.А. Иконостас... – С. 480.

²¹ Свидерская М.И. «Арте Сакра» (arte sacra) – искусство итальянской Контрреформации // Пространственные искусства в западноевропейской художественной культуре XIII – XIX веков. – М.: Галарт, 2010. – 928 с. – С. 312.

²² Флоренский П.А. Иконостас... – С. 490.

²³ Вероятно, иной могла бы быть оценка католичества в его современной форме, ориентированного на принцип аджорнаменто, когда во внешнем выражении иные католические церкви неотличимы от протестантских.

²⁴ <Лосев А.Ф. > П.А. Флоренский по воспоминаниям А.Ф. Лосева // Флоренский: pro et contra / сост., вступ. ст., примеч., библиограф. К.Г. Исупова. – Изд. 2-е, испр. и дополн. – СПб.: РХГИ, 2001. – 824 с. – С. 189.

²⁵ Там же. – С. 191.

²⁶ Юнг К.Г. Об архетипах коллективного бессознательного... – С. 107.

²⁷ Флоренский П.А. Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания... – С. 432.

²⁸ Там же. См. лекции 6, 7, 8, 9.

²⁹ Например, философия истории позднего славянофильства, где, по сути, рождается цивилизационный подход, в западной же философии истории он получает должное развитие лишь в XX в.

³⁰ Флоренский П.А. Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания... См. лекцию 3.

³¹ Эко У. Средние века уже начались // Иностранная литература. – 1994. – № 4. – С. 256, 258–267.

³² См.: Гвардини Р. Конец Нового времени // Вопросы философии. – 1990. – № 4. – С. 127-164.

³³ Одной из важнейших является его стремление к наглядности (визуализации), за которую Флоренский ратовал во всех сферах, включая науку, оперирующую абстракциями самого высокого уровня.

³⁴ Например, теория архетипов Юнга и его подход к трактовке символов применимы при анализе и создании рекламы, логотипов, в брендинге и под. См.: М. Марк, К. Пирсон. Герой и бунтарь. Создание брендов с помощью архетипов / пер. с англ. под ред. В. Домнина, А. Сухенко. – СПб.: Питер, 2005. – 336 с.

Аринин Е.И.

РЕЛИГИЯ КАК «АУТОПОЙЕТИЧЕСКАЯ СИСТЕМА» В РАБОТАХ НИКЛАСА ЛУМАНА

Аннотация. Статья посвящена ряду аспектов понимания феномена религии в контексте теории «аутопойетических» (самопроизводящих) систем Никласа Лумана (Niklas Luhmann). Религия выступает как возобновляемый «контроль за границей с неизвестным», как знание «тайного». Выделяются три типологические формы религии: магико-мифологическая традиция, дифференциация «High Tradition/little tradition» и религиозность «дискурс-дифференцированного общества».

Ключевые слова: Никлас Луман, концепция религии, формы религии, самопроизводящие системы, социология религии.

Исследование выполнено при поддержке Министерства образования и науки Российской Федерации, соглашение № 14.В37.21.2120. The study was supported by The Ministry of education and Science of Russian Federation, project № 14.В37.21.2120

Современное отечественное религиоведение представляет собой особый исследовательский и образовательный проект, сложившийся с данным наименованием в XX в. как комплекс многочисленных научно-исследовательских и научно-философских направлений, отделивших себя от теолого-богословской апологетики. Социологические исследования входят в качестве составной части в этот проект, в связи с чем представляется интересным рассмотреть некоторые аспекты понимания феномена религии в контексте теории «аутопойетических» (самопроизводящих) систем Никласа Лумана (Niklas Luhmann, 1927–1998), называемого «крупнейшим социологом и правоведом современности», многие работы которого уже стали достоянием отечественной науки, но еще почти не применялись для расширения методологического горизонта религиоведческих исследований¹. А.Ф. Филиппов отмечает, что «социологов такого масштаба после Второй мировой войны было совсем немного, и ничто не предвещает появления в ближайшем будущем фигуры даже не равновеликой, а хотя бы только сопоставимой с ним по дарованию и продуктивности»². Луман, создав грандиозный и открытый для постоянного развития исследовательский проект масштаба «гранд-теории» общества как такового, отказался от прежней и привычной нам по советским временам принудительной «онтологической метафизики», утверждая важность не причинно-экономических, а функционально-структуралистских объяснений в понимании социальной реальности³. Дискуссия Н. Лумана с Ю. Хабермасом стала «одним из центральных пунктов интеллектуального развития Германии XX в.»⁴. Теории общества, включающей претензии на его позитивное изменение (Хабермас), здесь была противопоставлена системная теория консервативного характера (Луман).