

МЕСТО И ЗНАЧЕНИЕ ГЕРМЕНЕВТИКИ В ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРЕ

В статье утверждается тезис о том, что в православном богословии за его многовековую историю возникла своеобразная экзегетика, являющаяся одновременно аналогом и альтернативной моделью западной герменевтики.

Ключевые слова: экзегеза, герменевтика, православное богословие, православная традиция, феномен слова, цельное знание.

Православное христианство можно классифицировать двояко: с одной стороны, как вероисповедание, с другой – как особую культуру, возникшую на конфессиональной основе. В качестве такой культуры религиозного типа православие является системой, запрограммированной на периодическое воспроизведение духовного наследия, и, следовательно, имеет отчетливо выраженный экзегетико-герменевтический характер. Экзегеза и ее теоретическая конституента – экзегетика (в западной парадигме – герменевтика), вероятно, имели в раннехристианской и средневековой Византии не менее фундаментальное значение, чем наука – в современном мире. Последнее объясняется тем, что в иерархии ценностей традиционного общества не модернизаторское изобретательство, а умение встраивать новые идеи в контекст гомогенности ортодоксальной парадигмы считалось высшим проявлением творческого гения.

На сегодняшний день феномен православной экзегезы (или герменевтики), в отличие от его западного аналога, изучен недостаточно и фрагментарно. Поэтому сначала нам необходимо четко определить границы исследовательского поля. В специальной философской и богословской литературе имеет хождение довольно устойчивый термин «православная герменевтика», применяемый обычно для обозначения русской библеистики XIX–XX вв., т. е. лишь отдельного этапа двухтысячелетней парадигмы православной мысли, что,

естественно, сильно сужает как смысловой, так и хронологический диапазон применения термина. В связи с этим в рамках настоящей работы мы предлагаем иную формулировку. Православная герменевтика есть живое действенно-историческое сознание церкви, образующее эстафету преемственности духовного опыта между различными эпохами восточно-христианской богословской традиции от ранней патристики до исихастов XIV–XVI столетий, от русских схимников и раскольников до А. С. Хомякова и, с некоторыми оговорками, Вл. Соловьёва, и далее, в XX в. – от неоправославных мыслителей русского зарубежья до современной синергийной антропологии.

Таким образом, обозначенный нами предмет исследования вполне может претендовать на роль самостоятельного феномена духовной и интеллектуальной культуры восточно-христианского региона. Необходимо, однако, учитывать тот нюанс, что исторически православная герменевтика пребывала в тени западно-европейского ответвления святоотеческой экзегезы – сначала католической, а затем протестантской герменевтики. Это обстоятельство обуславливает неизбежность обращений к компаративистскому методу в нашем исследовании: соотношениям, сопоставлениям учений православных отцов с западными образцами. Герменевтика на Западе в результате многовекового развития вышла далеко за рамки церковной теологической дисциплины, эво-

люционировала в сторону методологии научного обществознания, а в XX в. преобразовалась в такие крипторелигиозные постхристианские по характеру феномены, как философия М. Хайдеггера, Г-Г. Гадамера, П. Рикёра и т. д. Если западная парадигма утверждала герменевтику, прежде всего, как теорию интерпретации текста или саморефлексию языка, воспринимаемого в этом случае в качестве наиболее подлинной реальности человеческой культуры, то в восточно-христианском дискурсе герменевтика всегда оставалась по преимуществу аскетической и молитвенной практикой, затрагивающей не только интеллектуальный, но и все возможные аспекты жизнедеятельности человека.

В отличие от католичества и протестантизма, православие в условиях секулярной культуры Просвещения не смогло выстроить диалог между традиционной духовностью и безрелигиозной духовностью цивилизации Нового времени и уже с начала XIX в. испытывало кризис, в немалой степени связанный с упадком и утратой экзегетического искусства. Восточно-православная традиция не оставила систематических и специализированных изложений экзегетических идей, правил, канонов, не создала компендиумов, обобщающих комментаторский опыт. Современный исследователь сталкивается с необозримым массивом святоотеческой, греко-византийской и русско-славянской православной литературы, отражающей целый спектр философско-богословских учений, представлений, идей, в которых экзегетическое сознание присутствует имплицитно, проявляясь зачастую в неявных формах. Наша дальнейшая задача поэтому – выявить основные черты православной экзегетической концепции, распыленной во многочисленных источниках, и дать ее примерное описание в ряде следующих характеристик.

1. Центральной проблемой христианского богословия являлось изучение феномена слова, осмысляемого чрезвычайно широко: во-первых, как космогонический и миротворящий принцип; во-вторых, в качестве порождающего и организующего человеческую культуру начала; в третьих, в образе вочеловеченного Бога Иисуса Христа или Логоса; в-четвертых, в значении ка-

нонического текста Писания и, наконец, в-пятых, как языковые, коммуникативные и познавательные способности человека в самом обширном смысле этого понятия. Авторитетный медиевист С. С. Неретина указывает: «Философствование, выявляющее возможности слова, – это фактически все средневековое философствование» [1998. С. 102]. Слово-Логос в христианском сознании – не просто знак, но непостижимое чудо, неотъемлемое свойство Творца и в то же время отсвет Премудрости Божией в реальности земного тварного бытия. Если рационалистическое сознание современного человека усматривает в лингвальной способности лишь инструмент познающего разума, то в средневековом мышлении категории диаметрально меняются местами и рассудок человека оказывается придатком, функцией Слова. Таким образом, наделенность человеческого рода даром речи обращает его в привилегированный, исключительный вид существ, поставленный вне порядка случайного и конечного природного бытия, всякой твари бессловесной. Христианин видит в Слове возможность творческого преодоления смерти, брэнности всего сущего. В этом свете и историю Боговоплощения можно понимать как метафору спасения и искупления в слове.

2. Подобная универсальность понимания «слова» накладывала отпечаток на способ христианского миропонимания. В средневековом сознании Божественный универсум предстает в виде стройной знаково-символической системы (текста), в которой закодировано определенное смысловое послание. Тем самым весь наблюдаемый и воспринимаемый человеком феноменальный мир уподобляется тексту, многозначному тропу, таксономическими единицами – словами и высказываниями которого являются различные формы бытия: все разнообразие сущего, начиная с простейших вещей и заканчивая сложными явлениями, природными стихиями, венцом творения – человеком, и, в конечном счете, самим Творцом. Подобные представления явились элементом древнейшей ветхозаветной традиции в мышлении святых отцов, найдя наиболее концентрированное и систематическое выражение в учении о логосах Максима Исповедника, для которого «весь умопостигае-

мый мир представляется таинственно впечатленным во всем чувственном мире посредством символических образов. А весь чувственный мир при духовном умозрении представляется содержащимся во всем умопостигаемом мире, познаваясь [там] благодаря своим логосам» [Максим Исповедник, 1993. С. 159]. В терминологии Максима Исповедника, понятие «логосы» служит, по сути, универсальным обозначением всего многообразия мировых феноменов и ноуменов, чувственно или интеллектуально доступных человеческому пониманию.

Идею или, строго говоря, образ мира как текста в христианской культуре олицетворяет библейское повествование. Текст Писания служит как бы исходной формулой, матрицей глобальной книги-мироздания, и в потенциальном виде уже содержит в себе всю полноту знаний о мире. Каждое новое историческое событие, новый смысл должны находить аналогию в библейских сюжетах. В случае если какой-либо кусок реальности не встраивается в схему библейского повествования, такой фрагмент необходимо привести в соответствие с изначальной интенцией, осмыслить как часть Писания. С выполнением этой задачи связана особая роль герменевтического, комментаторского искусства, предполагающая, что каждое последующее поколение церковного богословия всякий раз заново должно приводить непонятную действительность к тождеству со смыслами священного текста. Сверхзадача богословия, таким образом, состояла не в измышлении новых смыслов, а в обнаружении в каждом акте смыслополагания под напластованиями культурной памяти перво-смысла Слова.

3. Восточное и западное направления богословия воплощают собой два разнонаправленных вектора святоотеческой мысли – холистический и аналитический. Первоначально ранняя и классическая патристика (александрийцы, капподокийцы, Августин Блаженный) соблюдала зыбкое состояние равновесия между рационально-логическим и эмоционально-эмпирическим способами познания, с одной стороны, и соответствующими им типами дискурсов – с другой, однако с окончанием золотого века патристики ситуация гармонического баланса осталась в прошлом. В дальнейшем

западная и восточная традиции предложили свои версии понимания святоотеческого наследия.

В рамках западной логоцентричной культуры, ориентированной на идеал абстрактно-логического знания, христианское представление о всеобщности Слова совпало с проектом спекулятивной науки, опирающейся на универсальные понятия. Такова, например, католическая схоластика, облекающая христианское вероучение в систему отвлеченных категорий. Протестантская теология, в свою очередь, провозгласив принцип *solā scriptura*, утверждала все ту же установку первичности мышления по отношению к бытию.

Напротив, православная мысль продолжает мистическую линию христианского богословия, развивая концепцию древне-церковных учителей о невербализуемом гнозисе. Правило, сформулированное еще Оригеном в форме парафраза из Библии – «понимать Писание необходимо не по букве, но по духу», привлекало особое внимание византийских мистиков, обернувшись, по сути, девизом всей православной экзегезы. В этой фразе отчетливо высвечивается отличие восточной и западной традиций.

Божественное откровение в православной гносеологии не изъяснимо языковыми средствами, принципиально не вербализуемо и не артикулируемо. Таким образом, мысль богослова, однажды высказанная, «излитая из уст», не претендует на высшую абсолютную истину и, будучи по определению истиной частичной, обречена на неточность и недостаточность.

Высшим видом познания византийское богословие признает молчание, немоществование, допуская при этом использование образно-символического языка для описания мистических переживаний, для выражения невыразимого. Не проговариваемый опыт богопознания может быть передан суггестивными средствами выражения, когда постигаемый предмет не называется прямо, но на его присутствие указывается через намек, иносказание, умолчание. Поэтому огромное место в познавательной сфере православия занимают художественные языки, как вербальные, так и невербальные: словесность различных жанров,

иконография, храмовая архитектура, гимназия, церковная музыка, которые теснейшим образом связаны с богословием, а иногда рассматриваются как его разновидности или составные части.

4. Богооткровенная истина в православной экзегезе раскрывается не через формально-логический и семантико-грамматический анализ священных текстов, но через молитву, исходящую из глубин сердца. Молитвенные практики в православии представляют собой технологии коммуникативной активности, благодаря которым человек обменивается энергиями с Богом, обретая высшее знание, знание о Боге. При этом энергия, энергичное сообщение понимается здесь как язык Творца, в качестве Слова Божьего. За столетия истории православная традиция выработала два типа такого рода энергично-духовного диалога: 1) умное делание исихастов (индивидуальная, уединенная молитва); 2) сакральное обрядово-символическое событие литургии в церковной жизни (общинная, соборная молитва). Оба способа, по сути, не мыслительные операции, но акты чувственного восприятия, направленные на достижение человеком переживания, сходного или абсолютно идентичного с переживаниями очевидцев евангельских событий, т. е. особого рода опытного знания. Таким образом, процесс истолкования в данном подходе не может исчерпываться лишь интеллектуальными усилиями, затрагивая самые основы бытия человека: мобилизуя все его душевно-духовные, эмоциональные, волевые способности и качества, требуя внутренней сосредоточенной работы, сопряженной с аскетическим подвигом, что превращает понимание в целостный онтокогнитивный акт. Теоретическая же часть герменевтики в восточной традиции (органон в исихазме или труды по литургике отцов церкви) имеет вспомогательное второстепенное значение и сводится к описанию техники понимания (трезвения) у исихастов или к дешифровке символического языка церковных обрядов и храмового искусства.

5. Исходя из вышеизложенного, мы можем констатировать у отцов восточной церкви наличие определенной модели познания, кардинально отличной от привычной современному человеку линейной схе-

мы рационалистической логики. Способ мышления в такой модели организуется не последовательностью логических ходов, но посредством синекдохи – словесного и мыслительного приема, позволяющего через созерцание части запечатлеть в словесном образе смысл целого. Такой метод соответствует познавательному идеалу святоотеческого богословия: эталонный христианский мудрец должен пренебрегать рассудочной деятельностью, отказаться от рационального постижения чувственных и умопостигаемых объектов в их бесконечной множественности, следуя путем ведающего неведения (*αἴνωσις*). Впервые это отчетливо прозвучало у Псевдо-Дионисия Ареопагита: «Как горю я желанием достичь этого Мрака, дабы неведением и невидением узреть и познать Того, Кто превосходит созерцание и познание даже в невидении и в неведении» [1991. С. 7].

6. Экзегетический характер христианского богословия тесно связан с познавательной установкой верующего на духовный авторитет (см.: [Неретина, 1998. С. 149]). В современной мирской герменевтике (на языке богословия – *hermeneutica profana*) эквивалентом этой средневековой категории служит понятие о ценностно-нормативном условии понимания.

Всякий процесс понимания имеет структуру направленности к некоему ориентиру, обладающему в представлении познающего абсолютным значением. М. М. Бахтин в связи с этим замечает, что первый семантический этап понимания «доступен любому индивидуальному сознанию. Но его ценностно-смысловой момент (в том числе и символы) значим лишь для индивидов, связанных какими-то общими условиями жизни – в конечном счете, узами братства на высоком уровне. Здесь имеет место приобщение, на высших этапах – приобщение к высшей ценности (в пределе абсолютной)» [Бахтин, 1979. С. 368].

В профанной (филологической или философской) герменевтике регулятивная высшая ценность определяется через оценочное суждение, кристаллизуясь в категории «классического». В эллинистическую эпоху с ее комментаторским духом понятие «классика» использовалось для обозначения высшей ценности. Затем во времена евро-

пейского классицизма оно приобретает историко-стилистическое звучание, указывая на хронологически определенную фазу исторического развития – классическую древность. Наконец, в философии Гадамера «классическое» было осмыслено как форма предзаданности особенностей мышления в различных культурных традициях, как «способ самого исторического бытия», а не «определенная эпоха или стиль» [Гадамер, 1988. С. 340].

В богословской герменевтике (*hermeneutica sacra*) в качестве регулятивной истины выступает феномен священного, понимаемый в восточной и западной традициях по-разному. В схоластической и протестантской теологии главным носителем высшей сакраментальной истины – иерофанией считается текст Священного писания. В то время как в Православии преимуществом духовного авторитета наделяется Священное Предание как трансляция некоего живого опыта, исходящего от самого Христа. Передача божественного откровения осуществляется не посредством письменного слова, а в форме ритуально-символических спектаклей, литургических священнодействий, которые создают возможность реконструкции и переживания заново теофании – сакрального события Богоявления, пришествия Христа в земной мир. В исихастской молитвенной практике применялся другой способ культивирования иерофаний – энтеос (*entheos* – Бог во мне). Оба указанных метода имеют много общего с древнейшими мистическими культами, с обрядами прорицания. И здесь не лишним будет вспомнить, что и само происхождение герменевтики связано с древнегреческим искусством истолкования прорицаний.

Итак, подводя предварительные итоги, укажем что экзегетика (или герменевтика) в православной, так же как и в раннехристианской культуре выходила далеко за рамки вспомогательной богословской дисциплины, являясь, по сути, знанием, охватывающим всю действительную жизнь, иначе говоря, будучи не только теорией познания, но и способом бытия. Экзегеза – это средневековый эквивалент и гносеологии и онтологии взятых в их единстве, поскольку христианское богословие не ведало еще свойственных позитивизму и сциентизму

Нового времени субъект-объектных дихотомий и признавало лишь реальность слова, реальность имени.

Православная традиция не исчерпывается только освященными официальным церковным преданием институциями, обрядово-культовой практикой, каноническими текстами и догматами. Понятие «православие» включает в себя также различные формы и явления околоцерковной жизни, целые духовные и умственные течения, ассоциирующие себя с системой христианских ценностей и смыслов. Так, русская религиозная философия всегда возводила свои истоки к святоотеческому богословию, воспроизводя каноны экзегетического комментаторского мышления восточно-христианской традиции.

Духовные и интеллектуальные искания русских мыслителей связывались с надеждами на реабилитацию и даже реанимацию Предания православной церкви. И то обстоятельство, что русско-византийское умозрение не стремилось специально к формализованному самоотчету, к систематическому продумыванию накопленного духовного опыта, обусловило попытки русской религиозной философии XIX – начала XX в. вывести древнее православное наследие на уровень вербально-дискурсивной рефлексии. Возможность такого возрождения заключалась не в доподлинной реставрации, – что, естественно, было бы не осуществимо, а в реконструкции законсервированных в культурной памяти, омертвевших архетипических смыслов и представлений православной традиции средствами языка современной неклассической философии и науки, что уже само по себе предполагало необходимость герменевтического опыта. Несомненно, влияние святоотеческой и византийской экзегезы прослеживается в концепциях живого знания, цельного знания русских философов, в розановской идее понимания, философии имени и т. д. Раскрытие этих влияний, в перспективе развития темы, должно стать предметом последующих работ.

Список литературы

Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. 421 с.

Гадамер Г.-Г. Истина и метод: основы философской герменевтики М: Прогресс, 1988. 700 с.

Максим Исповедник. Творения. М.: Мартис, 1993. Кн. 1. 354 с.

Неретина С. С. Опыт словаря средневековой культуры // Благо и истина: классические и неклассические регулятивы: Сб. М.: Рос. АН. Ин-т философии, 1998. С. 96–158.

Псевдо-Дионисий Ареопагит О мистическом богословии // Мистическое богословие. Киев: Христианская благотворительно-просветительская ассоциация «Путь к истине», 1991. 390 с.

Материал поступил в редколлегию 20.01.2010

A. P. Semenyuk

THE PLACE AND ROLE OF HERMENEUTICS IN THE ORTHODOX CHRISTIAN CULTURE

The article seeks to substantiate the thesis that the centuries-old Eastern-Orthodox Tradition possesses an original model of exegesis which can be viewed as equivalent as well as alternative form of western hermeneutics.

Keywords: exegesis, hermeneutics, Eastern-Orthodox theology, Eastern-Orthodox tradition, phenomenon of a word, whole knowledge.