

ОНТОЛОГИЯ ЛИЧНОСТИ ПО УЧЕНИЮ МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА И ФИЛОСОФСКАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА Г. ГАДАМЕРА

В статье утверждается, что смысл текста неотделим от личности автора. В герменевтике Гадамера этот принцип нарушается по причине опоры на онтологию, исключаящую бытие личности. Учение Максима Исповедника как онтология личности может явиться основой герменевтики, учитывающей личностный аспект смысла.

Ключевые слова: личность; герменевтика; онтология; христианство.

Проблема понимания приобрела в постклассической философии особую остроту – в связи с разрушением в современной культуре тех условий достижения взаимопонимания, которые действовали в предшествующих культурах. Подпав под влияние момента, к выводу о неразрешимости вообще этой проблемы приходит Б. Вальденфельс в своей респонсивной феноменологии, рассматривающей Другого как мне онтологически чуждого, недоступного пониманию в своей инаковости. Фактически этим утверждается провал проекта современной философской герменевтики как «посредника в разговоре человечества» (Р. Рорти) – уже после «разоблаченной» ранее в неклассической философии претензии философской классики на достижение некоего абсолютного знания.

И все же из того, что говорит Б. Вальденфельс, не следует онтологическая невозможность понимания. Выводом из описываемой ситуации в культурной жизни является лишь утверждение о недостаточности той онтологии, на которую опираются современная феноменология и герменевтика. Здесь следовало бы задать прежде всего вопросом о самой изначальной устремленности феноменологии (и герменевтической феноменологии как продуктивной на нее реакции) к смыслу. Феноменология каждому предмету фактически сопоставляет его смысловой дубль (ноэму, по Э. Гуссерлю), который обладает по меньшей мере такой же реальностью, как и сам предмет. Г. Гадамер в своей интенции на преодоление методологизма в герменевтике утверждает онтологичность смысла. Тем самым в его теории фактически выстраиваются две реальности – вещная и смысловая, причем вторая оказывается более фундаментальной, поскольку опыт мира изначально и прежде всего есть языковой опыт. Однако сам смысл у Гадамера объективируется, – и именно в этом, как нам представляется, заключается роковое упущение основывающейся на данной онтологии герменевтики.

Вернемся к вопросу об интенции философии на смысл (которая при последовательном её проведении и выражается в придании смыслу онтологического статуса). Первое, что мы можем отметить, так это то, что вопрос о смысле сразу же выводит нас за рамки античной онтологии, даже в наиболее развитых вариантах неоплатонизма. Согласно Плотину, развитие как мира, так и человека имеет принципиально круговой характер, так что души, отпавшие от Единого, при экстазировании вновь растворяются в Едином, и так до бесконечности, которую уже в Античности называли «дурной» в силу ее бессмысленности. Однако вопрос о смысле существования такого мира может возникнуть лишь в том случае, если мы осознаём несооснов-

ность мира, его онтологическую ущербность и недостаточность, что, в свою очередь, предполагает, что мы уже стоим на почве трансцендентной этому миру реальности. Таким образом, постановка вопроса о смысле выводит нас за рамки античной, классической онтологии. С позиции неклассической онтологии, «смысл мира лежит вне самого мира» [1. С. 70]. Сам же смысл именно в этой трансцендентной миру реальности и получает действительное обоснование своего специфического по сравнению с миром вещей и идей бытия.

Итак, античная онтология оказывается неустранимо двойственной, поскольку, с одной стороны, вопрос о смысле существования мира и человека в этом мире – это тот вопрос, с которого античная философия вообще началась, а с другой стороны, та онтология, которая в ней имеется, не позволяет понять, как в мире могло появиться существо, способное задаваться вопросом о смысле жизни. Последнее обстоятельство наводит на мысль, что античная философия оказалась неспособной дать ответ на свой изначальный и важнейший вопрос потому, что в этом случае философия обращается к своему предельному фундаменту, соответственно, в рамках самой философии понять источник происхождения этого вопроса в принципе невозможно. Античная философия оказывается в этом смысле несовершенной попыткой разрешения тех проблем, движущим импульсом которых выступил опыт реальности более изначальной, чем та, с которой имеет дело античная онтология.

С возникновением христианской религии проясняются истоки античной философии (как предельного основания античной культуры вообще). И именно в рамках христианства можно получить последовательный ответ на оба вопроса: во-первых, на вопрос о природе той реальности, в которой укоренено бытие смысла, и, во-вторых, на вопрос о природе бытия того существа, которое способно поставить вопрос о смысле собственного существования. Действительно, та реальность имеет смысл, которая существует ради какой-то цели, причем эта цель не принадлежит миру, за пределами ему. Христианский Бог удовлетворяет данному требованию, поскольку Он выступает и истоком этой реальности (создав мир «из ничего»), и её завершением (всё в этом мире развивается в направлении к Богу). Но и человек для того был создан Богом со способностью задаваться вопросом о своём собственном бытии, ставить собственное существование под вопрос, чтобы не принимать напрашивающееся отождествление себя со своей психикой, разумом или телом. Благодаря этому у человека появляется возможность узреть трансцендентную этому миру реальность и, обратившись к ней всеми помыслами, привести к Богу через собственное

обожение и весь природный мир. Последнее оказывается возможным за счёт установления личной связи с Богом. Тем самым, с позиции христианства, и смысл, и личность укореняются в бытии Бога, обретая в Нём внутреннее единство.

Истоком смысла в конечном счёте выступает активность, возникающая в связи с осознанием необходимости ответа на заданный вопрос. Вопрос игнорируемый, который мы пропускаем «мимо ушей», для нас, собственно, и в качестве вопроса-то не выступает – ведь мы не видим надобности как-то на него реагировать, т.е. отвечать. В этой ситуации личность отвечающего не задействована, он «отсутствует», не будучи «ангажированным» в существо вопроса. Ангажируется же человек тогда, когда его собственное существование ставится под вопрос. Игнорирование такого вопроса запрещается принципом «не-алиби-в-бытии» (термин М. Бахтина). Существом «ответа», по Бахтину, выступает феномен «ответственности», которая всегда имеет личностный характер. Как указывает Т. Щитцова, «смысл не может быть безличным (безответственным) именно в той мере, в какой он является ответом на определенный вопрос, потому что фигура ответа – даже если это всего-навсего риторическая фигура – предполагает кого-то, кто держит ответ, удостоверяя тем самым своё ответственное место (не-алиби) в бытии» [2. С. 268]. Смысл как таковой оказывается продуктом свершившегося преобразования существа человека, своего рода завершением и закреплением осуществлённого бытийного опыта.

Таким образом, вопрос о смысле оказывается изначально сопринадлежным вопросу о бытии человека, в котором, собственно, и укореняется смысл. И потому направленность герменевтики на выявление смысла есть просто редуцированная направленность философии на поиск оснований человеческого бытия. Оторванность первого вопроса от второго, замыкание смысла на себе самом приводит к искажению изначальной постановки проблемы смысла как философской проблемы, а следовательно, и к неустранимо неверному её решению. Смысл, возникающий в процессе становления личности, оказывается от этой личности неотделим, поскольку он выступает не только продуктом личностного акта, но в то же время и необходимым его условием. Дело в том, что, как отмечает Г. Гадамер, опыт как таковой уже предполагает своё самоосмысление, словесно выраженное: «Опыт нельзя представлять как поначалу бессловесный опыт, который лишь впоследствии, получив наименование, делается предметом рефлексии как бы путем подведения под всеобщность слова. Напротив, частью самого опыта является то, что он ищет и находит слова, его выражающие» [3. С. 484]. Именно поэтому сам Гадамер признаёт, что в каком-то смысле произведение, обращающееся к нам со своим вопросом, оказывается подобным личности, некоему «Ты». Далее он рассматривает три возможных типа опыта отношения «Я» и «Ты». Первый – отношение к «Ты», его объективирующее, превращающее в предмет познания.

«Второй тип опыта «Ты» и понимания этого «Ты» состоит в том, что «Ты» признаётся в качестве личности» [3. С. 422]. При этом отношение «Я–Ты» имеет, по Гадамеру, рефлексивный характер, и эта рефлексия

может подавить непосредственность обращения к нам вести Другого. Сам феномен Другого при подобной установке оказывается зависимым от нас. Мы уже не имеем дела с действительным Другим в его бытии, но лишь с неким образом понятым нами бытием Другого. Да, конечно, именно от нас зависит, причем полностью, сможем ли мы воспринять голос Другого в его инаковости, отличности от нашего собственного бытия, но последнее вовсе не означает, что подавление специфики бытия Другого оказывается в принципе неизбежным. Сведение опыта общения с другой личностью к герменевтическому опыту частично компенсируется в его открытости, выражающейся в положении о первенстве вопроса. Любой вопрос, однако, хотя и оставляет некую неопределённость в отношении возможного ответа, всё же задаёт вполне определённое направление, «в котором только и может последовать ответ, если этот ответ хочет быть осмысленным» [3. С. 427]. И связь смысла и личности всё же оказывается у Гадамера разорванной: «Мы придерживаемся скорее той точки зрения, что понимание предания понимает переданный ему текст не как жизненное проявление некоего “Ты”», но как смылосодержание, освобождённое от всякой связи с носителями мнений, с “Я” и «Ты» [3. С. 421]. Однако игнорирование личностного начала в интерпретации приводит к выдвиганию на первый план субъективности самого интерпретирующего. Как указывает Гадамер, «исследовательский интерес... совершенно особым образом мотивирован здесь современностью и её интересом» [3. С. 338]. Первичным в случае волевого сужения общения до герменевтического интереса оказывается всё же вопрос, который интерпретатор задаёт тексту: «Только отвечая на этот исходный вопрос, текст задаёт свой собственный вопрос. Текст не обладает исходной вопросительностью, она производна» [4. С. 217]. В итоге и личность интерпретирующего также теряет онтологический фундамент своего существования, вырождается в психологизированного или гносеологизированного (объективированного) субъекта. В самом деле, для бытия личности необходима другая личность. Как выражает эту идею М. Бахтин, «только в общении, во взаимодействии человека с человеком раскрывается и «человек в человеке», как для других, так и для себя самого» [5. С. 153]. Таким образом, личностный аспект интерпретации в принципе неустраним, поскольку в противном случае исходная установка на получение действительного смысла произведения оказывается дискредитированной. Как отмечает Т. Щитцова, «то, что гуманитарий обращается не собственно к человеку, а к его выражению – тексту в широком понимании, не может нейтрализовать персоналистичность отношений между гуманитарием и его “предметом”: выразительность последнего – в той мере, в какой он говорит, имеет голос, – удерживает персоналистический характер выражаемого смысла» [2. С. 263].

Упущением данного вида опыта, по Гадамеру, является отсутствие рефлексии над собственной историчностью: «...тот, кто, рефлектируя, выводит себя из связи с преданием, разрушает истинный смысл этого предания» [3. С. 424]. А это приводит к некритическому отношению к своим собственным предвзвешенностям. От

этого недостатка, как полагает Гадамер, избавлен третий вид опыта отношения «Я» и «Ты» – опыт предания как опыт осознания собственной конечности. Данная позиция является следствием из установки Гадамера на десубстанциализацию предшествующей новоевропейской онтологии, понимающей в качестве субстанции субъекта. Соответственно, бытие Гадамером, вслед за М. Хайдеггером, понимается как временность, а герменевтический опыт рассматривается как опыт осознания индивидом своей конечности. «Опытен... тот, кто знает, что время и будущее ему не подвластны» [3. С. 420]. Осознание собственной ограниченности указывает на неправомерность абсолютных утверждений об исторических событиях. В действительности же данная тенденция, как отмечает П. Гайденко, есть установка на последовательную секуляризацию христианской традиции, вводящей измерение вечности во временный и конечный человеческий опыт.

Ориентируясь только на конечность человеческого бытия, мы фактически игнорируем неустранимо присутствующий в интерпретации личностный её аспект. В самом деле, в поисках преодоления тенденции к релятивизму, возникающей в силу конечного характера опыта человеческого бытия, Гадамер искомую всеобщность находит в языковом характере любого опыта. Язык, однако, изначально безличностен и потому не может выступить обоснованием необходимости личностного начала в интерпретации. Но Гадамеру и не нужно такое обоснование, ведь его цель – избавиться от субъекта. Именно поэтому идеалом интерпретации у Гадамера выступает игра. Чем далее отстоит от нас интерпретируемое произведение, тем легче от него дистанцироваться и тем более всеобщий характер обретает выделяемый смысл. Тем самым разводятся жизнь и культура, но исключение личностного начала из процесса понимания приводит к превращению интерпретируемого духовного феномена в предмет. Более того, при подобном подходе происходит дискредитация самой исходной интенции философской герменевтики на различение понимания и познания. Если в классическом идеале рационального познания в роли опредмечивающих схем мышления выступали понятия и категории, то в данном случае в их роли выступают грамматические структуры языка. Но и универсализм первых, и типологическое разнообразие вторых принципиально исключают уникальность и неповторимость личностного начала. Таким образом, установка на объективированный смысл оборачивается у Гадамера его субъективацией, поскольку исключение в процессе понимания произведения «Ты» как конституирующего момента для «Я» интерпретатора приводит к невозможности рефлексии над своими собственными предвзвешиваниями, не могущими «вступить в игру» именно потому, что действительно «раздразнить» эти предвзвешивания может лишь инаковость Другого, но не Другой как «моё второе Я». Любая интенция на «понимание», но не на «взаимопонимание» всегда приводит к сведению «понимания» к «познанию», или, по-другому, истины – к методу. Как говорит П. Гайденко, «живая духовная традиция не может быть ни объектом игры, ни объектом бесконечной критической рефлексии. В ней всегда есть незыблемое ядро, которое служит точкой

отсчёта как для теоретического мышления, так и для нравственного действия. Но при таком отношении к традиции она будет хранительницей вечного в исторически преходящем, и, стало быть, онтологическим фундаментом так понятой традиции будет не время, а как раз вечное, поддерживающее связь времён» [6. С. 433]. Релятивизм позиции Гадамера проявляется и в самом понятии предвзвешивания – как лишь предварительного мнения, которое всегда может быть оспорено.

Таким образом, мы видим, что герменевтика Гадамера сталкивается с неустраняемыми в её рамках проблемами. Поскольку созданная в ней теория интерпретации связана с онтологической установкой, причину возникших трудностей следует искать в недостаточности той онтологии, на которую современная философская герменевтика ориентируется. В этом плане оказывается продуктивным обращение к истокам самой герменевтики, которая получила статус самостоятельной дисциплины с появлением христианства. Кроме того, именно в христианстве, как отмечено выше, была создана личностно-ориентированная онтология. В частности, обращаясь к учению Максима Исповедника, мы видим систему представлений, идеально подходящих для нашей цели создания личностно-ориентированной герменевтики, в которой смысл и личность были бы внутренне связаны друг с другом. В самом деле, одно из центральных понятий Максима – логос – одновременно и выражает смысл в наиболее широком его понимании, и имеет личностный аспект, поскольку есть проявление присутствия в мире божественных энергий, имеющих личностно-ипостасный характер. Возможность получить позитивное знание о трансцендентном предполагает самооткровение, получить же его собственными усилиями невозможно: «Тайна есть то, что по самому существу своему никогда не может быть раскрыто. Но она может являться. Явление тайны не есть уничтожение и разрешение тайны, но есть только такое её состояние, когда она ясно ощутима, представима, мыслима и сообщима – притом сообщима именно как тайна же» [7. С. 460].

Бытие, по античным представлениям, согласно М. Хайдеггеру, само открывается человеку. И если в философии Нового времени такое самооткровение бытия приводит к сведению трансцендентного в бытии к имманентному и за счет этого прежде бывшее непонятным становится человеку доступным, т.е. понятным, то в античной философии отношение к Единому (в частности, у Платона и в неоплатонизме) имеет более сложный характер. Действительно, Одно не только лишь имманентно, «мудрое от всего отделено» (Гераклит), т.е. оно также и трансцендентно миру. Однако зависимость от этого мира имеется, поскольку полагать Одно само по себе, или абсолютно, по Платону, невозможно: абсолютное полагание Одного приводит к выводу о тождественности его бытия и небытия. Относительное же полагание Одного означает, что Одно невозможно мыслить без соотношения с многим. Но тогда не только многое зависит от Одного (идеи обретают бытие только благодаря причастности к Единому), но и Одно зависит от многого (идеи выступают условием возможности мышления Единого). Бытие в этом случае не сводится к человеческому мышлению о нём,

но мыслить это различие в рамках античного мышления невозможно: отойдя от мышления и соприкоснувшись с самим Бытием (имеющим аспект трансцендентности миру), человек тут же сливается и отождествляется с ним. Самооткрывание Бытия тогда, в отличие от Воплощения Бога в Иисусе Христе, поглощает человеческую личность, последняя растворяется в Едином, теряет себя как личность. Тем самым в философии Платона и в неоплатонизме Античность подошла к самым границам естественного, или тварного, разума, которые выражаются в утверждении Платона о том, что Единое не имеет для себя Иного (поскольку идеи – то же Единое, но выраженное по-другому), и при попытке мыслить трансцендентное миру (как небытие, по Платону) оно рассматривается как особый вид имманентного (как некий вид бытия: например, в «Софисте» Платон утверждает, что «некрасивое есть противопоставление бытия бытию» [8. С. 330]).

Личностное начало не просто возникает время от времени, оно обретает в духовном движении некое постоянство. В определённый момент возникает своего рода «точка необратимости» (архимандрит Софроний), когда «новое падение становится невозможным» [9. С. 265], как достижение состояния обожения. Как говорит Максим Исповедник, если по достижении той цели, к которой стремятся умы, последние могут от неё отпасть, то она не может быть той конечной целью, к которой они действительно стремятся. «Ведь что смогли, испытав, презреть однажды, то никакая логика им не сможет воспрепятствовать презирать и всякий [другой] раз. Но что иное, чем [необходимость] умам так носиться и ни иметь, ни надеяться [иметь] никакой неколебимой опоры [своей] твёрдости в прекрасном, могло бы оказаться [для них уделом] более жалким?» [10. С. 243]. «Если же скажут, что могут, но не хотят из-за бывшего [у них] опыта противоположного, то и в таком случае будет прекрасное ими лелеяться не ради себя самого, как прекрасное, но по необходимости и ради противоположного, как вождельное не по природе, или в собственном смысле» [10. С. 245]. Другими словами, опыт зла в этом случае понимается как причина стремления к благу, ведь умы именно по той причине, что они не хотят опять столкнуться со злом, могут остаться в Едином. Но в этом случае благо оказывается следствием зла (вхождения в тварное бытие как результата опадения от Единого). Поэтому несовершенная цель не может считаться «вождельной... в собственном смысле» и не может выступить вообще причиной движения. Наличие такой цели, которая явилась бы в то же время и причиной самого бытия умов, оказывается необходимым для того, чтобы могло вообще начаться их движение: «Итак, если умы сотворены, то всяко и движутся, как по естеству движимые от начала по причине сотворения, к концу же – по произволению ради благобытия» [10. С. 249]. И потому сам факт движения умов уже свидетельствует против того, что это движение может оказаться имеющим циклический характер. «Максим утверждает в Amb,15: «...то, что не имеет конца своим действиям, не является и совершенным; а конец природных действий – это прекращение движения к Виновнику своего бытия» [10. С. 399].

Однако сложившаяся устойчивая и постоянная личностная структура не возникает вдруг, из ничего – она формируется в самом процессе перехода от образа к подобию. Как говорит Максим Исповедник, «что привык видеть ум посредством благочестивого ведения, тем он по навыку [в этом] и становится посредством добродетели» [11]. Исповедник различает понятие $\epsilon\upsilon\epsilon\rho\upsilon\eta\tau\iota\alpha$, в котором имеется непосредственная отсылка к действию, в ходе которого был получен продукт этого действия, и понятие $\epsilon\rho\upsilon\sigma\upsilon\upsilon$, в котором такая отсылка отсутствует, а потому продукт действия в этом случае может рассматриваться как существующий сам по себе, независимо от производящего действия. В этом значении $\epsilon\upsilon\epsilon\rho\upsilon\eta\tau\iota\alpha$ сближается по своему значению с исходным понятием $\epsilon\upsilon\epsilon\rho\upsilon\epsilon\iota\alpha$. Как указывает Шервуд, «Максим различает два значения слова $\epsilon\upsilon\epsilon\rho\upsilon\epsilon\iota\alpha$ (Amb. 26,1260) – имманентное, производящее нечто однородное и единосущное, и транзитивное, производящее нечто вне действующего» [12. С. 411]. Х. Яннарас, поясняя различие двух этих видов «энергий», говорит о гомогенных и гетерогенных по отношению к существу человека проявлениях этих энергий. «Например, человеческий голос с его модуляциями представляет словесную энергию, “гомогенную” естеству человека. Но эту же вербальную энергию могут выразить сущности, “гетерогенные” по отношению к человеку: письмо, краски, мрамор, звуки музыкальных инструментов и т.д.» [13. С. 84]. При этом энергии первого рода имеют проявление, неотделимое от действующей личности. Продукт действий человека, вообще говоря, может быть рассмотрен как отделимый от автора. Именно отсюда возникла герменевтическая позиция Ф. Шлейермахера, согласно которой следует стремиться понимать произведение автора лучше, чем он сам его понимал. В произведениях Святых Отцов мы сталкиваемся, однако, с другой герменевтической позицией, которая, так же как и Гадамер, не отвергает традиции, но в которой сам текст понимается как своего рода личность. В свете вышесказанного становится понятным такое «духовное возвышение» текста: ведь если произведение было создано в ходе осуществления личностного акта, то такое произведение будет в определённом смысле неотделимо от авторской личности. В личностном акте человек полностью вкладывается в то, что он делает, т.е. ангажируется, и если он создаёт текст, то в этом тексте его личность будет присутствовать максимально полно, в адекватном его личности виде, без упрощения и искажения её личностного существа. Для такого рода текстов различие моногенных и гетерогенных энергий оказывается несущественным.

Такая близость живой личности к произведению не случайна, она указывает на ключевую идею христианской антропологии, согласно которой личность есть изначальная характеристика бытия человека, и если мы можем человека рассматривать как личность, то ничто не запрещает нам и другую данность, производную от человека – произведение культуры – рассматривать как имеющее личностное бытие. Священное Писание не случайно рассматривается Максимом Исповедником по аналогии с живым человеком: «...то же следует думать и говорить относительно Священного Писания, в духовном смысле постигаемого как человек» [14.

С. 228]. В святоотеческой литературе различаются образ и подобие. Образ дан человеку, а подобием он становится в результате собственных усилий: «Всякое разумное естество – по образу Божию, но только одни благие и мудрые – по подобию [Его]» [14. С. 172]. Хотя и эти усилия не есть исток преобразования человека, а лишь то, что позволяет закрепиться изливаемой на него божественной благодати. И если мы признаём, что личность есть не только некий процесс, но и бытие человека, имеющее определённую устойчивую духовную структуру, то мы должны признать наличие такой структуры в человеке изначально. Ведь как могло бы появиться в человеке то, чего в нём не было и что привело к радикальному изменению его бытия (а именно преобразованию из до-личностного бытия в бытие личности), если оно не было дано человеку изначально и притом актуально присутствовало в нём, а не только потенциально? А если считать, что какой-то человек лишь потенциально является личностью, то что бы это могло быть? Его природа или нечто в его природе? Но личность определяется именно как «свобода от природы» (В. Лосский). Собственно, само понятие личности и было призвано указать на то, что мы не можем укоренить бытие человека в нём самом, что оно не самоосновно, и потому необходимо ввести некий имманентный человеку момент в его бытии, который в то же время был бы трансцендентен его лишь человеческой природе. В. Лосский подчеркивает, что мы должны говорить не «нечто несводимое», а именно «несводимость» как указание на характеристику бытия, свободного по отношению к природе. И если такой момент уже присутствует в бытии человека, то он уже есть личность. Само выражение «потенциальное бытие личности» самопротиворечиво, поскольку говорить о свободе от природы можно только как об осуществившейся, актуализированной свободе. Если же этот личностный аспект в бытии человека отсутствовал, то он мог появиться лишь откуда-то извне. И если из природы, то, поскольку природа человека превосходит животную и неорганическую природу, то такая «свобода» будет подчинена человеческой природе, что не даёт нам оснований считать такое бытие бытием личности. А если от Бога, то мы сразу же предполагаем, что человек был оставлен Богом на произвол судьбы, и это означало бы, что Бог человека разлюбил, что есть богохульство. И что в человеке могло бы свидетельствовать о постоянном попечении Бога о человеке? Это понимание того, что человек не просто есть один из видов животных тварей, а то, что он есть образ Божий. При этом данное выражение зачастую рассматривается лишь в чисто телесном аспекте, т.е. в отношении его тела. Но даже такая мысль сама по себе кощунственна, ибо как мы можем утверждать о том, что тело человека подобно телу Бога, если Бог не есть вещь среди вещей и Его бытие есть бытие нетварное? Да и к тому же такое представление есть не что иное, как явный антропоморфизм, – когда мы судим о Боге по аналогии с человеком. Ещё Ксенофан предостерегал от подобной ошибки, говоря о том, что если бы, например, быки обладали разумом, а лошади умели говорить, то быки рассматривали бы богов как имеющих тела быков, а лошади – лошадей.

Но дело в том, что и душу мы не можем рассматривать в качестве того самого личностного момента, в силу которого бытие человека есть личностное бытие. Из того, что бытие души есть отражение сияния Бога, можно сделать вывод лишь о бестелесности души, но не о том, что именно в ней – источник личностного начала в человеке: «Что же за рассудок у спорящих с нами, когда душе они все эти наименования (что мы «ведь называемся и сущими, и живущими, и светом, и благами, и умными, и разумными». – К.С.), сверх многих других, дозволяют и на словах, и по сути, а бестелесность – нет: это-де Божие!» [15. С. 110]. Душа, так же как и тело, будучи принадлежащей к природе, есть тоже прообраз Бога, но именно в силу того, что *человек* (а не душа только или не только тело) есть образ Божий. «В чём же, наконец – опять-таки, если, по мнению наших противников, признать душу телом – сохранится свойство подобия по образу, если только не скажем, что душа вся обладает сходством с прообразом?» [15. С. 111]. Человеческое бытие вообще неправомерно рассматривать как состоящее из тела и души, ибо изначально дана лишь некая целостность, которая и является образом Божиим и которая является человеческой личностью. Как говорит Максим Исповедник, «ведь особенности, отграничивающие чьё-либо тело от остальных тел и чью-либо душу от остальных душ, сходясь в соединении, одновременно отождествляют и отграничивают от остальных людей составившуюся из них ипостась, скажем, Петра или Павла, а не душу Петра или Павла от некоего общего тела. Ибо взаимоотнождественны душа и тело по логосу единой ипостаси, составленной их соединением, потому что ни та, ни другое не существовали сами по себе отдельно от другого до того, как они сложились друг с другом для порождения вида» [15. С. 182]. Исповедник говорит здесь о «нераздельной личностной единичности» [15. С. 182], в силу которой душа и тело «единоипостасны друг другу и иносущны» [15. С. 182]. Различить же между собой природу и ипостась мы можем только потому, что бытие человека рассматриваем по аналогии с Богом, а не наоборот, как это происходит во всех ошибочных концепциях личности (в том числе и в современном экзистенциализме).

Неотделимость произведения от личности его творца проявляется в нарушении одного из основных герменевтических принципов, а именно: интерпретация вносится без опредмечивания в текст. Другими словами, в процессе интерпретации создаётся произведение, радикально отличающееся по составу рассматриваемых проблем и способу аргументации от исходного интерпретируемого произведения (как это произошло и в вышеописанном случае с интерпретацией Максимом Гр. Богослова). Здесь мы имеем не просто приращение смысла, но приращение бытия (и прежде всего бытия личности). При этом происходит радикальное переосмысление тех исходных предпосылок, которые эксплицитно или имплицитно присутствовали в исходном произведении. Живой акт мышления нельзя подвести под какую-то мыслительную схему, имеющуюся в философии, поскольку в случае, если человек полностью выкладывается, ангажируется в акте мысли, то это акт личностный, а значит – свободный. Если мысль пита-

ется духовной энергией, то благодаря этому и создаётся та степень напряжения мысли, которая позволяет решать проблемы. Сама по себе мысль даже малейшей проблемы не разрешит; это возможно сделать только тогда, когда мысль опирается на своё основание – бытие самого мыслящего, т.е. личностное бытие. И хотя любое действие человека, в том числе и мысль, есть выражение его бытия (как отмечает А.И. Сидоров, «всякое действие человека включает его всецелую личность» [16. С. 469]), всё же мысль может произвести иллюзию собственной самозамкнутости. Однако мысль, игнорирующая свою связанность с личностью, иссушает тот источник, из которого она сама питается, обретая жизненность и полноту.

Целостность миропонимания, наличного у Святого Отца, подчиняет все попытки внешнего подхода к истолкованию его произведений. Более того, сам текст осуществляет коррекцию первоначально заявленного к нему подхода. Мы вынуждены в этом случае отказаться от того, чтобы подчинить произведение Святого Отца нашим задачам, произведение сопротивляется использованию его нами для решения тех проблем, которые мы считаем важными. И если у Гадамера речь идёт о том, чтобы найти в тексте решение наших сегодняшних проблем, то в святоотеческой герменевтике цель интерпретации – осознание нами с помощью текста тех проблем, которые мы сами не видим и незнание которых как раз и закрывает нам возможность двигаться по пути обожения. Неверно утверждать, что бытие личности невыразимо или что это выражение искажает личностное как необходимо «внутреннее» бытие: «Мысль изречённая есть ложь...» (Ф. Тютчев). Слово не просто есть наиболее полное выражение личностного бытия, – оно есть полностью адекватное ему выражение: нет ничего в жизни человеческой личности, что не могло бы быть выражено посредством человеческого слова, если при этом оно используется в полноте всех своих аспектов – физически-материального (меонального), психического, смыслового, бытийно-духовного. Человеческий язык и предназначен-то прежде всего для выражения личностного содержания. Слово нарушает замкнутость отдельной личности и, выводя внутреннее бытие личности наружу, впервые только и делает его действительным. Как отмечает еп. Василий, «от Бога мы обладаем способностью – в языке – связывать невидимые и нечувственные логосы творений с воспринимаемыми нами звуками и в конечном счёте с письмом, писанным текстом. Как это возможно, остаётся тайной, но это факт» [17. С. 91]. В тайне соединения человеческого слова с нечувственным логосом символически отражается тайна Воплощения: «Говор и письмо для святоотеческого реализма таинственно отображают Боговоплощение» [18. С. 345].

Произведения Святых Отцов, например Максима Исповедника, Григория Богослова или Григория Паламы, максимально насыщены смыслом и глубокой аргументацией. Причём иногда в очень разветвленном и сложном построении аргументов требования к точности выбора слова или аргумента настолько высоки, что малейшая неточность может разрушить всё построение в целом. Не случайно основной принцип христианской герменевтики – полное доверие к слову Святых Отцов,

в котором энергия божественного слова явно проявляет своё действие, полностью подчиняя себе тот несовершенный материал, в качестве которого выступает обычное человеческое слово. Пример тому мы видим у самих Святых Отцов, в частности у того же Максима Исповедника, когда он, толкуя Григория Богослова, не пытается подправить сказанное последним ни в одном пункте – ведь тот же был Богослов! Основным средством интерпретации у Максима выступает «естественное созерцание», которое позволяет усматривать божественные логосы, стоящие за тем, что подлежит интерпретации. Понятие «логоса» Максим взял у Д. Ареопагита, придав ему онтологический смысл. Как говорит Д. Ареопагит, «первообразами же мы называем предсуществующие в Боге в единстве творящие сущность логосы сущих, каковые богословие называет предначертаниями и божественными и благими пожеланиями, разделяющими и творящими сущее, в соответствии с которыми Сверхсущественный всё сущее и предопределил и осуществил» [19. С. 431]. Максим, толкуя Дионисия, говорит о логосах, в отличие от платоновской «идеи», как «творящих», «предсуществующих в Боге», являющихся «предначертаниями», которые Бог «творит одним только желанием» [19. С. 431]. Можно указать, вообще говоря, следующие отличия божественного логоса от идеи: 1) античные идеи-логосы лишь *оформляют* материю, которая существует «от века», божественные энергии-логосы *создают* тварный мир; 2) идеи есть *необходимое* основание бытия вещей, логосы творят вещи по *свободному* волеизъявлению Бога; 3) в логосах как энергиях Бог присутствует *всецело*, идеи есть *деградация* Единого; 4) различен способ причастности человека к идеям и к логосам: в случае приобщения к логосам мы имеем *синергию* человека и божественных энергий, а в случае созерцания идей человек сам становится неким *подобием* идеи. Онтология Максима имеет принципиально личностный характер, поскольку за всем, что есть, стоят божественные энергии-логосы, которые имеют личностное измерение: «...ведения сущих содержат для доказательства собственные логосы, которые природным образом соединены воедино и чёткие пределы которых придают существованию естественную устойчивость» [14. С. 290–291]. При этом следует различать логосы божественные и человеческие: по Максиму, существует два вида логосов, с которыми имеет дело человек, – логос сперматикос и логос фантастикос. Первый – «замысел Бога в вечности о каждом из нас, о каждом человеке, вещи, встрече, ситуации» [20. С. 344]. Второй – «придуманный человеком смысл для каждой конкретной ситуации. То есть – фантазм» [20. С. 344].

Логосы доступны человеку, поскольку с человеком тоже связан особый логос, непосредственно соединяющий его с Богом: «Подобно тому, как прямые линии, расходящиеся из центра, рассматриваются совершенно нераздельными в Нём, так и удостоившиеся быть в Боге постигают простым и нераздельным ведением все предсуществующие в Нём логосы тварных вещей» [14. С. 314]. И потому «если логос каждой вещи отображает собою Бога, то в особенности логос человека» [21. С. 72]. Сам этот логос есть замысел Бога

о нас, указание направления пути: «Потому что издревле, до [своего] обитания [во плоти], и ныне, после [этого] обитания, Слово Божие духовно обитает в нас, возводя [нас] к более божественному» [10. С. 455]. В процессе преобразования этого движения в энергию логос человека может реализовываться на трёх онтологических уровнях: «Он (человек) – часть Бога: как сущий – благодаря логосу бытия его, который в Боге; как благой – благодаря логосу благобытия его, который в Боге; и как Бог – благодаря логосу приснобытия его, его, который в Боге» [11]. Изменения же в человеческой природе происходят не в плане логоса, который в процессе обожения просто всё более проясняется и осознаётся, а в аспекте тропоса: «Logos человеческой природы состоит в том, что природа – это душа и тело, и образуется из души и тела; tropos – это порядок действия и испытывания природного действия; порядок, который часто меняется и изменчив, но не меняет саму природу» (цит. по: [10. С. 514]).

И даже тварный мир существует в конечном счёте для того, чтобы служить средством богообщения, первый шаг к которому состоит в узрении за вещь её логоса: «Материя – это божественные энергии, ставшие доступными нашему чувственному восприятию и разуму» [22. С. 139]. Аналогично и смыслы – это божественные энергии, ставшие доступными нашему духу и личности. По Э. Гуссерлю, смысл – тот же предмет, только «второго порядка»: «Как таковой он имеет смысл предметности второй ступени: смысл его смысла исполняется в имени смысла» [23. С. 324]. Однако подобное отождествление смысла и предмета приводит, как указывает здесь же Гуссерль, к бесконечному регрессу – поскольку полученный смысл смысла также можно считать предметом и задаваться вопросами о его смысле и т.д. Поэтому Гуссерль рассматривает приравнивание смысла предмету как относительное, а различие между ними – как абсолютное: «Таким образом, устанавливается противопоставление смысла и предмета, который не есть никакой смысл, в их сущностной корреляции, в самом этом отношении всё же различающееся по степени относительности, в основе которого, однако, лежит указанное абсолютное различие» [23. С. 325]. Более точно, предметное выражение смысла должно быть соизмерено с непредметным. Но смысл и предмет не отделены друг от друга непроходимой пропастью, на что указывает чувственно воспринимаемый аспект самого смысла. Ареной осуществления синтеза смысла с чувством по преимуществу выступает художественная литература. Благодаря наличию в художественном произведении поэтической «внутренней формы слова» (Г. Шпет) оказывается возможным выражение неразрывности смысла с субъективностью автора в виде образа. Религиозный же опыт есть опыт в полной мере осознанных переживаний, в которых оценочное отношение к предмету обсуждения доведено до понятия. Выражение этого опыта в произведениях Святых Отцов связано с перенесением акцента на описание самого опыта, выступающего критерием оценки. Однако, в отличие от способа описания опыта в художественной литературе, главное внимание в священных текстах сосредоточено на основаниях этого опыта, в силу которых он вообще происходит и благодаря осоз-

нанию которых только и можно получить предельно точное его описание. Описание предельных оснований духовного опыта оказывается не просто каким-то одним частным случаем опыта вообще, именно в духовном опыте мы достигаем понимания того, что делает опыт опытом. Предметное выражение нашего опыта оказывается несовершенным выражением опыта непредметного, который тоже может быть адекватно выражен.

Предметное выражение опыта личности обладает такими свойствами, как принципиальная недоопределённость, тавтологичность, парадоксальность и т.п. Непредметное же выражение личности обладает такими свойствами, как наличие производящей способности, присутствие в её произведении смыслового центра (постмодернистские тексты, в которых такой центр отсутствует, выражают не личность, а её распад, но хотя постмодернисты и принимают такую позицию концептуально, всё же не всегда их собственные тексты следуют подобному принципу). М. Хайдеггер, приводя пример непредметного мышления, указывает, что, когда я радуюсь цветению алой розы, созерцаемая мною алость этой розы уже не является предметом: «Роза стоит в саду и, возможно, слегка покачивается от ветра. Напротив, алость розы и не стоит в саду, и не может покачиваться от ветра. Тем не менее я мыслю эту алость и говорю о ней, называя её. Стало быть, существует мышление и высказывание, которое никоим образом не объективирует и не опредмечивает» (цит. по: [24. С. 12]).

В акте синергии происходит встреча человеческой личности с Божественной Троицей. При этом личность человека получает импульс к своему развитию, к «преобразованию движения в энергию» [25]. Как уже было отмечено выше, личность в акте синергии Бога и человека не рождается впервые, а только переходит на следующую этап развития. Этот этап характеризуется тем, что человек начинает осознавать себя в качестве личности. Не-обходимым аспектом самой синергии выступает явленность Бога в слове. Откровение Бога человеку как раз и выражается в том, что в ответ на мольбу человека Бог начинает с ним говорить. И это откровение облекается в слова человеческого языка, т.е. языка, понятного человеку, тем самым выражая без какого-либо искажения то, что невыразимо в принципе. Более того, уже в акте Воплощения Бог говорит на восточном, древнееврейском языке, богатым метафорами и аллегориями. Тайну составляет сам момент преобразования божественного слова в человеческое, который П. Абеляром был обозначен как *involucrum*: «Покров – *involucrum* – это место встречи переводимых – вверх-вниз – субъект-субстанций, место встречи Божьего и человеческого слова, то есть место, где действительно осуществляются ино-сказания (тропы) о несказанном» [24. С. 35]. У Василия Великого, как отмечает А.Ф. Лосев, момент встречи божественного и человеческого слова обозначен как *επινοια* «примышление». Этим указывается, что человек – не просто пассивный восприимчивый божественной энергии, но и не источник изрекаемого им имени: «...учение об имени как арене встречи двух энергий: человек именуется, а действует Бог в своей энергии» [26. С. 263]. С. Неретина исполь-

зует для характеристики продукта такого соединения слово «концепт», который, в отличие от понятия, «предельно субъектен». Фактически во всех этих вариантах мы сталкиваемся с проблемой, которая, по А. Бергсону, является центральной для любого философского учения, – проблемой «выражения невыразимого», стремлением адекватно выразить то изначальное метафизическое переживание, которое и выступает истоком этого учения. Но возможность *адекватного* выражения предполагает, как уже было отмечено выше, откровение, «ибо вообще нельзя познать образ [осуществления] слова без откровения изрекшего [это] слово» [27. С. 79].

Проясняя исходное метафизическое переживание, мы вступаем в область интерсубъективного, выражением которого преимущественно выступает художественная литература. Именно в этой области осуществляется контакт авторской личности с личностью читателя.

В свете непосредственного постижения личности в акте переживания и рождается набросок смысла, называемый «предпониманием». Сам факт возможности «предпонимания» свидетельствует о том, что критерий правильности интерпретации – скрепляющая отдельные куски текста в целостность авторская личность – нам уже дан, и далее остается лишь прояснить этот предварительно установленный смысл. Поэтому в момент начала процесса интерпретации в каком-то смысле оказывается заранее заданным и его конец – что и преодолевает «дурную бесконечность» герменевтического круга.

Герменевтика же Гадамера сталкивается с неустрашимой в её рамках проблемой завершения интерпретации, поскольку предварительное «набрасывание» смысла произведения как целого вызывает сопротивление текста, выражающее «неодолимый напор бытия» (Г. Гадамер). Это «сопротивление» выражается в невозможности подвести все конкретные детали произведения как целого, и процесс выявления адекватного произведению смысла уходит в «дурную бесконечность».

Участие интерпретатора лишь насильственным образом разрывает этот круг, выделяя смысл, более или менее подходящий к той ситуации, в которой находится интерпретатор (идея «применения» у Гадамера). Тем самым смысл наделяется прагматическим модусом, являющимся, по существу, внешним моментом по отношению к самому смыслу. Именно это обстоятельство привело в дальнейшем к постструктуралистскому саморазрушению исходной установки герменевтики на выделение «адекватного» смысла.

У М. Фуко значение текста как исходной данности для интерпретатора было сведено к минимуму и провозглашён тезис об определяющей зависимости

выделяемого смысла от субъективности интерпретатора.

В то же время у самого Гадамера угадывается и путь к решению данной проблемы. В частности, идея «герменевтического круга» подразумевает целостность исходного текста. Но всё дело в том, что исток этого целого герменевтика видит не там, где он действительно находится.

Отдельные элементы текста скрепляются в единое целое вовсе не главной идеей, а личностью автора: «...сознание автора, в отличие от сознания героя, есть сознание сознания, т.е. объемлющее сознание героя и его мир сознание» [28. С. 39]. Собственно, именно личностное начало, получившее выражение в данном произведении, и приводит к субъективной окраске его деталей, что определяет невозможность подведения всех элементов произведения под какую бы то ни было «главную идею».

Невозможность редукции личностного содержания к объективному смыслу указывает здесь на изначальную смысловую иерархию мира, так что «каждый чин есть истолкователь и вестник высших себя» (цит. по: [29. С. 724]). Завершение интерпретации происходит за счёт выхода к предельному основанию смысла как такового, т.е. к личностному бытию. Именно благодаря переходу от гносеологического измерения к бытийному размыкается герменевтический круг, в котором обречена крутиться мысль, если в процессе интерпретации не происходит приращение бытия самого интерпретирующего. В противном случае «дурная бесконечность» (или, как её вид, круг), неизбежна, ибо «всякое слово борется со словом – то есть, значит, и с ним тоже борется другое слово, и невозможно изобрести слова, побеждающего окончательно и не знающего поражения» [30. С. 8].

В этом смысле «практика экзегезы предшествует герменевтическому методу, подобно тому как искусство ведения войны возникло прежде, чем были сформулированы её правила, и поэзия существовала до всяких правил грамматики» [29. С. 202]. Сам же герменевтический круг по своему действительному содержанию оказывается уже не прообразом формального процесса в рамках абстракций «часть – целое», а движением от непосредственного постижения авторской личности к выделению её репрезентантов в тексте как интерпретативной структуры и движением от интуитивно угадываемого смысла текста к тому, что стоит за ним – личности автора.

И так же как простое общение двух личностей предполагает Бога как условие самой возможности такого общения, так же точно и простое понимание произведения, созданного другой личностью, предполагает актуализацию Божественного Присутствия как условие установления внутренней связи с тем личностным смыслом, который стремился выразить автор.

ЛИТЕРАТУРА

1. Витгенштейн Л. Философские работы. М., 1994. Ч. 1.
2. Щитцова Т.В. Событие в философии Бахтина. Минск, 2002.
3. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М., 1988.
4. Глазман М.С. Понимание и опыт в философской герменевтике Гадамера и в диалогике // АРХЭ. М., 1996. Вып. 2. С. 147–232.
5. Бахтин М. Проблемы творчества Достоевского. М., 1994.
6. Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному. М., 1997.

7. Лосев А.Ф. Самое Само. М., 1999.
8. Платон. Софист // Собр. соч.: В 4 т. М., 1993. Т. 2. С. 275–345.
9. Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 2006.
10. Прп. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергетизмом. СПб., 2007.
11. Максим Исповедник. Амбигвы к Иоанну. Амбигва XXIV. Режим доступа: http://www.pagez.ru/lsn/0400.php?id=24_ai
12. Шервуд П. Ранние Ambigua прп. Максима Исповедника // Прп. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергетизмом. СПб., 2007.
13. Яннарас Х. Вера Церкви: Введение в православное богословие. М., 1992.
14. Избранные творения прп. Максима Исповедника. М., 1994.
15. Прп. Максим Исповедник. Письма. СПб., 2007.
16. Сидоров А.И. Христианство как философия или любомудрие по Христу по свидетельству греческих отцов церкви и церковных писателей II–VIII вв. // Избранные творения прп. Анастасия Синаита. М., 2003. С. 459–476.
17. Еп. Василий (Осборн). Философский дискурс и богословская интуиция (Дионисий Ареопагит и Максим Исповедник) // Богословие и философия: аспекты диалога. М., 2001. С. 88–96.
18. Архим. Киприан (Керн). Антропология Св. Григория Паламы. Киев, 2006.
19. Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб., 2002.
20. Кураев А. Фантазия и правда «Кода да Винчи». М., 2007.
21. Епифанович С.Л. Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996.
22. Нестерук А. Логос и космос: Богословие, наука и православное предание. М., 2006.
23. Husserl E. Erfahrung und Urteil. Prag, 1939.
24. Неретина С.С. Абельяр и особенности средневекового философствования // Абельяр П. Тео-логические трактаты. М., 1995. С. 5–49.
25. Панайотис К. Христу. Преп. Максим Исповедник о бесконечности человека. Режим доступа: http://www.hesychasm.ru/library/max/pan_m.htm
26. Лосев А.Ф. Личность и Абсолют. М., 1999.
27. Максим Исповедник. Творения. Кн. 2: Вопросыответы к Фалассию. М., 1993. Ч. 1.
28. Бахтин М.М. Автор и герой: К философским основам гуманитарных наук. СПб., 2000.
29. Саврей В.Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М., 2006.
30. Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолвствующих. СПб., 2007.

Статья представлена научной редакцией «Философия, социология, политология» 6 октября 2008 г.