

ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

DOI 10.17223/19986645/25/6

УДК 22.06

С.С. Аванесов

АЛЛЕГОРИЧЕСКОЕ И БУКВАЛЬНОЕ В ГЕРМЕНЕВТИКЕ САКРАЛЬНОГО ТЕКСТА

В статье проведено исследование соотношения буквального и аллегорического содержания священного текста в герменевтическом ракурсе. Религиозный (сакральный) текст представляет собой многослойное сообщение; в нём можно выделить нарративный, нормативный и теологический компоненты. Последние два предполагают использование аллегории как способа передачи абсолютного смысла с помощью конечного набора знаков. Однако существует экзегетическая традиция, утверждающая аллегорический характер сакрального текста в целом; в статье демонстрируются основания такого тотального аллегоризма: вербальная форма выражения транс-вербального содержания; анагогическая функция сакрального текста; интерсубъективный и интеркультурный контекст апологетики, диктующий необходимость рецепции сакрального текста сквозь призму «общечеловеческой» культурной традиции. Делается вывод о взаимной дополнительности буквализма и аллегоризма в процессе адекватной интерпретации сакрального сообщения.

Ключевые слова: герменевтика сакрального текста, экзегетика, аллегорическая интерпретация Писания.

1. Текстуальное сообщение, в отличие от простого сигнала, заключает в себе информацию, для обнаружения которой требуется использование соответствующего кода. Знание языка, на котором написан текст, – тот элементарный минимум, которым необходимо располагать читателю, дабы понять, о чём идёт речь в сообщении: «Против неведомых знаков есть, собственно, великое лекарство – знание языков» [1. С. 73]. Однако этого знания уже недостаточно, если текст нагружен определёнными культурными смыслами и аллюзиями – то есть во всех тех случаях, когда текст сложнее, чем расписание движения поездов или газетное объявление о продаже квартиры. Для прочтения такого сообщения требуется адекватная *интерпретация* текста, что, в свою очередь, предполагает умение читателя поместить себя в тот же самый культурный (или ментальный) контекст, в котором данный текст был создан. По мнению Мишеля Фуко, «для интерпретатора слова становятся текстом, который надо взломать, чтобы смог полностью обнаружиться скрытый за ними смысл» [2. С. 393]. В наибольшей степени этот тезис относится к художественным и религиозным текстам. Такого рода тексты не просто передают сложный для понимания смысл, но зачастую заключают в себе несколько уровней смысла, иначе говоря, являются «многослойными» сообщениями.

2. Религиозный текст, особенно если ему приписаны сакральные характеристики, требует специфического герменевтического подхода. Истолковательная практика, связанная с интерпретацией сакральных сообщений, тра-

диционно именуется экзегетической. Экзегетика есть герменевтика *сакрального* текста. Такая герменевтика осуществляется лишь в *религиозном* контексте, предполагающем две взаимно увязанные и друг другом обусловленные истолковательные позиции: 1) экзегетика есть интерпретация текста в поле религиозного опыта, иначе говоря, *в установке присутствия сверхъестественного*; 2) экзегетика предполагает наличие *самого сакрального текста* как предмета интерпретации. Для религиозной герменевтики (экзегетики) сакральный текст – это текст, который *является* сакральным; это означает, что данный текст имеет такие параметры, как а) синергичное происхождение; б) религиозное содержание; в) сотериологическая установка. Для нерелигиозной герменевтики сакральный текст – это такой текст, который *воспринимается и употребляется* в качестве сакрального в определённом религиозном сообществе. Религиозная и нерелигиозная герменевтические парадигмы полагают для себя разные *предметы* интерпретации даже в том случае, когда *объектом* такой интерпретации выступает один и тот же священный текст. Для нерелигиозной герменевтики сакральность текста есть указание на некую *рубрику*, к которой данный текст следует отнести (типологическая характеристика, спецификация); для экзегетики сакральность текста есть прежде всего указание на его *статус* (аксиологическая характеристика, квалификация).

3. В сакральном тексте, в частности в Священном Писании, очевидно наличие как минимум трёх жанровых «слоёв». Во-первых, это *нарративный* слой, заключающий в себе буквальное содержание, выраженное через развитие действия (сюжет), описание, прямую и косвенную речь и т.д. Во-вторых, *нормативный* слой, включающий прямые запреты и повеления, моральные микронарративы (притчи), прецедентные случаи и т.п.; нормы, предписываемые текстом, могут быть этическими, юридическими или культовыми. В-третьих, *теологический* слой, содержащий высказывания о Трансцендентном. Очевидно, что каждый из этих жанров требует своего герменевтического подхода. Буквальное прочтение исторического повествования предполагает применение простейших исagogических процедур. Нормативный дискурс требует развёртывания аналитики и типологии прескриптивных высказываний; однако в ряде случаев норма в сакральном тексте выражена не через прямое предписание, а через иносказание, поэтому в данных случаях аналитической процедуре должна предшествовать герменевтическая операция «дешифровки» нормативного смысла, заключённого в той или иной аллегории. Теологическое содержание Писания предусматривает опору на такую метафизическую программу, в рамках которой сам язык метафизического высказывания «превосходит» или «снимает» себя, поскольку в так понимаемом теологическом дискурсе реализуется установка на адекватное выражение в конкретном языке сверхъестественного (а значит, «сверхъязыкового») смысла; в свете такой установки сам теологический дискурс оказывается с *неизбежностью* аллегорическим.

4. В истории экзегетики сформировался герменевтический подход, в рамках которого аллегорическому истолкованию подлежит не только теологический (и отчасти нормативный) слой Писания, но *всё* Писание целиком. Согласно такому подходу всякий сакральный текст прочитывается как многожанровая аллегория, а для буквального понимания такого текста не остаётся

места. Аллегорическая экзегеза – это не интерпретация текста с помощью аллегории (с примером такой интерпретации мы встречаемся, скажем, в книге И Цзин), а интерпретация текста *как* аллегории или совокупности аллегорий. На позиции тотального аллегоризма стояла Александрийская школа христианской теологии, опиравшаяся на экзегетику Филона и на всю традицию античной аллегорической герменевтики. Античная герменевтическая традиция в интерпретации текстуальных сообщений предполагала использование трёх типов художественно-мифологического изложения *сути дела*: а) «физическая» аллегория, позволявшая с помощью мифических героев и сюжетов описывать естественные явления и процессы; б) «нравственно-психологическая» аллегория, оперировавшая образами мифических персонажей, предназначенных олицетворять добродетели, пороки и способности души; в) «историческая» аллегория (или эвгемеризм), опиравшаяся на идею, что мифические сюжеты содержат историческое «зерно» и представляют собой иносказательные сообщения о прошлом.

5. Основания применения аллегорического метода как *единственного* способа адекватной интерпретации сакрального текста таковы.

Во-первых, предположение об исключительной аллегоричности сакрального текста основано на признании *сакрального статуса* данного текста. Словесный способ фиксации трансцендентного смысла, передача абсолютной (следовательно, трансвербальной) истины с помощью конечного набора языковых значений имеют следствием требование не прочитывать сакральное сообщение напрямую, но в значительной степени *угадывать* его с помощью некоторого медитативного усилия. «Бог, говоривший к людям, пользовался возможностями человеческого языка, так что Ему, в известном смысле, пришлось подчиниться и всем условностям этого языка. Ни иврит, ни греческий, ни латынь, ни церковнославянский, хотя они и являются сакральными языками, не имеют такой специфики, которая принципиально отличала бы их от других естественных языков» [3. С. 225]. Изложение *сверхъестественной* истины на *естественном* языке – одна из причин употребления аллегории в священном тексте и одно из оснований применения аллегорического метода в экзегетике. Буквальное с такой позиции априорно понимается как некий «покров», скрывающий трансцендентную истину; без этого «покрова» истина не может быть выражена и транслирована, однако истину надо отличать от её выражения и, следовательно, отыскивать «по ту сторону» всех форм её фиксации.

Во-вторых, сакральный текст, как было сказано, несёт в себе сотериологический «заряд», иначе говоря, создаётся и прочитывается в установке спасения, практического восхождения от несовершенства к совершенству. Спасение рассматривается религиозной (в том числе и христианской) традицией как *путь*, имеющий начало и конец, «низ» и «верх». Движение по пути спасения осознаётся как всё большее понимание истины, как постепенное приближение к постижению смысла откровения, зафиксированного, в частности, в сакральном тексте. Отсюда – деление на «профанов» и «гностиков». Отсюда же двойная функция Писания: вводить в Церковь – через буквальный смысл, возводить к богопознанию – через аллегорический смысл. Движение от профанного уровня к гностическому (в том смысле последнего термина,

который придавал ему Климент Александрийский) осуществляется как переход от буквального прочтения того или иного эпизода к его аллегорическому постижению. С позиции «гностика» вербальное видится как способ передачи сообщения о транс-вербальном. Познание Бога совершается, конечно, и посредством истории (точнее, история воспринимается как нарративная иллюстрация Божественного замысла и промысла), и посредством наблюдения за физическими процессами; поэтому всякая дескрипция с необходимостью приобретает черты нравоучения и гносиса.

В-третьих, для аллегорической экзегетики Писания в период её оформления и закрепления (II–IV вв.) существенной предпосылкой явилась идея, что герменевтическим контекстом Библии является гипотетическая *общечеловеческая культура*, квинтэссенцией которой признавалась тогдашняя эллинская философия. Отсюда тотальная «аллегоризация» Писания и предельное нивелирование его исторического и буквального (конкретного) смыслов. Такая акцентация общечеловеческого в ущерб историческому может быть объяснена именно *историческими* обстоятельствами начального этапа развития христианской теологии и её преимущественно апологетическими (на этом этапе) задачами. Ортодоксальная же экзегеза, рассмотренная вне зависимости от тактических задач, в качестве *органичного* контекста Писания полагает соответствующее Предание, допускающее, но не абсолютизирующее аллегорию.

Итак, в качестве оснований применения исключительно аллегорического подхода к сакральному тексту выступают: а) вербальная форма выражения бесконечного содержания в конечном тексте; б) анагогическая функция сакрального текста; в) интерсубъективный и интеркультурный контекст апологетики, диктующий необходимость рецепции христианского Писания сквозь призму «общечеловеческой» (эллинской) культурной традиции. Достаточно, конечно, и одного из трёх названных оснований, чтобы мотивировать обращение к аллегорическому толкованию как эксклюзивному методу экзегезы.

6. Из опыта восточно-христианской экзегезы следует, что в процессе истолкования сакрального текста могут применяться и применяются не только буквальные или аллегорические процедуры. Библейские события и реалии могут быть истолкованы в четырёх смыслах: «буквальном (историческом), зашифрованном (аллегорическом), нравоучительном (тропологическом), сакральном (анагогическом)» [4. С. 165]. Речь идёт о четырёх *смысловых уровнях*, которые могут быть обнаружены при интерпретации всех трёх упомянутых выше жанровых слоёв Писания. Так, Иерусалим в буквальном смысле – город в Палестине, в аллегорическом – христианская Церковь, в тропологическом (т.е. «изменяющем направление речи») – праведная душа, в анагогическом («возвышенном», «возводящем») – небесная родина [5. С. 76]. Данте, комментируя сюжет псалма об исходе евреев из Египта (Пс 113:1–2), писал, что «если мы посмотрим лишь в букву, мы увидим, что речь идёт об исходе сынов Израилевых из Египта во времена Моисея; в аллегорическом смысле здесь речь идет о спасении, дарованном нам Христом; моральный смысл открывает переход души от плача и от тягости греха к блаженному состоянию; анагогический – переход святой души от рабства нынешнего разврата к свободе вечной славы. И хотя эти таинственные смыслы называются по-разному, обо всех в целом о них можно говорить как об аллегорических, ибо они отли-

чаются от смысла буквального или исторического» [5. С. 76–77]. Итак, несмотря на то, что в подходе к пониманию библейского текста могут быть выделены и описаны *четыре* способа его интерпретации, все эти способы в конечном счёте логически сводятся к *двум*: буквальному и небуквальному, явному, «тайному», иносказательному, аллегорическому.

7. Осмысленность всякого сложного сакрального текста (в частности, Священного Писания христианства) обеспечена взаимным сопряжением текста, гипертекста и контекста. Каждая библейская книга как законченный по *содержанию* сакральный текст имеет, кроме этого своего содержания, некий *смысл*, выходящий за границы определённого содержания и явный лишь в совокупности Писания в целом; последнее, таким образом, представляет собой *гипертекст*. Этот статус Писания в целом подтверждается гипертекстуальным «устройством» Библии как такой структуры, для которой характерны отсылки от книги к книге и, условно говоря, «сетевой» характер смысла. Последний задан внутренними интертекстуальными ссылками, которые могут быть или *явными* (во-первых, прямыми: «как говорит такой-то...», «как написано в такой-то книге...»; во-вторых, косвенными: «сказано вам...»), или *неявными*, подразумеваемыми, представляющими собой предмет поиска и экспликации. Отсюда и допустимость апелляции догматической теологии к этому *общему смыслу* («духу») Писания как гипертекста. *Контекстом* же Писания в целом является Предание. В «линейном» смысле Библия организована как собрание (последовательность) текстов, в «нелинейном» – как гипертекст. Единство линейной и нелинейной (сетевой) «схем» Писания задано общим контекстом – Преданием. Каждый библейский текст функционирует в составе гипертекста, а сам гипертекст возможен лишь в контексте, каковым для него является Предание.

8. Предание как контекст (в данном случае – *предельный* контекст) является не только базовым основанием интерпретации Писания (все интерпретативные процедуры выводятся из этого основания), но и необходимой предпосылкой самого наличия Писания как Писания, как «предмета» *экзегетики* (а не только предмета научно-исторической, литературной и т.д. критики). Можно понимать герменевтику сакрального текста «как филологическую науку современного типа – в противоположность старинной её трактовке как более или менее полного медитативного раскрытия смысла текста на четырёх его уровнях» [6. С. 67]. Однако в этом случае оказался бы потерянным сам *сакральный* характер Писания. Кроме того, герменевтические процедуры оказались бы базирующимися на *внешних* Писанию основаниях. Опора же на Предание позволяет занять релевантную интерпретативную позицию в отношении сакрального текста, фундируя собой единство генетического и интерпретативного постижения Писания, т.е. и объяснение его происхождения, и его критическую (осмысленную, рефлексивную) рецепцию.

9. Следовательно, Предание выступает в качестве *основания* Писания в двух отношениях: **генетическом** (историко-хронологическом) и **контекстуальном**. Во-первых, Писание в определённом смысле исторически «происходит» из Предания; первое генетически обусловлено вторым. Сам канон священных книг был определён опытом ранней Церкви: «Руководствуясь Святым Духом и в свете живого Священного Предания, Церковь в ходе длитель-

ного процесса определила перечень тех книг, которые составляют Священное Писание» [3. С. 251]. В этом смысле Писание – текстуальная форма фиксации Откровения – происходит из Предания как опытной формы исповедания веры, содержанием которой является это Откровение. Второй (контекстуальный) модус соотношения Предания и Писания реализуется как в *конститутивном* аспекте (Предание есть такой культурный контекст, который обусловливает само *наличие* Писания как *сакрального* текста – предмета экзегетики, а не только научной герменевтики), так и в *интерпретативном* аспекте. «Святые отцы решающим образом повлияли на становление канона библейских книг; им принадлежит также основополагающая роль в выработке Свящ. Предания, постоянно руководящего в Церкви чтением и интерпретацией Библии» [3. С. 251]. Генетическая и контекстуальная функции Предания обеспечивают наличие, внутреннее единство и осмысленность Писания как сакрального текста.

10. Гипертрофия аллегорического метода в христианской экзегетике входит в противоречие с характером Предания, согласно которому сакральным является не только «внутреннее» содержание истины, но и формы её «внешней» манифестации. По большому счёту, опыт встречи со Сверхъестественным в христианстве переживается как своего рода реабилитация исторического, человеческого, естественного, освящённого «соприкосновением» с Божественным. Поэтому именно здесь происходит утверждение непреходящего смысла самой *формы* Откровения, самой *внешности* Богоявления – как чего-то *неслучайного*, сотериологически значимого и потому *сакрального*. Аллегоризм, ориентированный на деформацию мышления, апофатически восходящего от конкретного к абсолютному, в рамках Предания требует себе восполнения со стороны буквализма и историзма, ориентированных на оформленность сообщения и осмысления Откровения как чего-то конкретного, катафатически выраженного и тем освятившего формы своего выражения. Аллегоричность, будучи положена как *единственная* характеристика сакрального текста, предполагает установку на одноуровневую экзегезу, тем самым обедняя Писание и входя в противоречие с Преданием как его предельным контекстом; если она принимается как *одна из* характеристик такого текста, то сохраняются основания для многоуровневой интерпретации, не отрицающей, но предполагающей в равной степени и иносказательное, и буквальное его истолкование. В таком случае аллегоризм и буквализм в экзегетике органично соотносятся друг с другом по принципу взаимодополнительности.

Литература

1. Августин Аврелий. О христианском учении // Антология средневековой мысли: Теология и философия европейского Средневековья. Т. 1. СПб., 2008. С. 66–112.
2. Фуко М. Слова и вещи: Археология гуманитарных наук. М.: Прогресс, 1977. 488 с.
3. Верещагин Е.М. Библистика для всех. М.: Наука, 2000. 282 с.
4. Громов М.Н. Максим Грек. М.: Мысль, 1983. 200 с.
5. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М.: Искусство, 1972. 318 с.
6. Бальтазар Г.У. фон. О простоте христиан // Символ. 1993. № 29. С. 7–69.