

ГЛАВА ВОСЬМАЯ

Герменевтика смирения и убежденности

Как литературный прием, заключение традиционно дает автору возможность свести воедино все свои аргументы и продемонстрировать их общую согласованность. Преследуя именно эту цель, мне хотелось бы предложить читателям несколько способов соотнесения друг с другом содержания первых двух частей настоящей книги. Поскольку заключение подводит к логическому завершению всего материала, было бы вполне естественно повторить отдельные аргументы, предложенные в книге, и дать читателю возможность осмыслить работу как единое целое. Каждый последующий подраздел осветит суть материала предыдущих глав с различных точек зрения, а читатель может решить для себя: «Какова моя роль в этом тексте?»

ТРИНИТАРНАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА

Прежде всего, я попытался выявить философские и богословские предпосылки, на которых строятся дебаты о толковании Библии — как древние, так и современные. Вполне очевидно, что богословие имеет герменевтический характер, поскольку его задача — толкование Писания. Однако на протяжении этой работы я ставил своей целью показать, что имеет место и обратное: герменевтика имеет богословский характер, так как толкование текстов *вообще* основано на представлении о Боге и человеке, которые в какой-то степени, зачастую неявно, всегда присутствуют во взглядах толкователей на автора, текст и читателя. Данная работа настойчиво призывает литературоведов и философов сделать эти неявные богословские убеждения *явными*.

От богословской герменевтики к герменевтике тринитарной

Убежденность в присутствии в тексте чего-то, созданного не читателем, — это вера в трансцендентное, а чтение с целью взаимодействия с чем-то помимо простой игры знаков — это, если использовать

фразу Штайнера, упование на трансцендентность, надежда на возможность преображения. И верующие (тот же Штайнер), и неверующие (возьмем, к примеру, Дерриду) придерживаются на этот счет одного мнения, хотя первые утверждают, что такой смысл реален, а вторые отрицают это. Неверующие — «упразднители» и «пользователи» — отрицают существование определенного послания текста, превосходящего поверхностную игру. Следовательно, споры о природе толкования в конечном счете носят богословский характер, поскольку не исключают возможности трансцендентного.

Итак, с одной стороны, мы должны читать Библию как любой другой текст, хотя и учитывая должным образом признаки, по которым она отличается от прочих книг (напр.: ее божественное и человеческое авторство, каноническую форму, ее функцию в качестве Писания). С другой стороны, нам следует читать любой текст с теми же богословскими предпосылками, которые мы приносим в изучение Библии и открываем в ходе этого изучения. Утверждение, что вся герменевтика носит богословский характер, само по себе претенциозно, но не полно. В этой книге я утверждаю, что *лучшая общая герменевтика — герменевтика тринитарная*. Действительно, Библию следует толковать как любую другую книгу, ведь *каждая* книга должна толковаться с позиций тринитарного богословия.¹

Мне не хотелось бы быть понятым превратно. Троица — это не просто общий пример интеллектуального процесса, и здесь не стоило бы прибегать к философским категориям в попытке дать определение Троицы. Также у меня нет желания использовать тринитарную доктрину в качестве обоснования определенного подхода к толкованию, как это делал Ориген в своих рассуждениях о теле, душе и духе текста. *Мое обращение к Троице исходит из понимания того, что кризис литературы в отношении смысла текста связан с более широким философским кризисом реализма, рациональности и правоты и что этот кризис, выраженный словом «постмодернизм», в свою очередь, имеет явно богословский характер*. Ведь именно ницшеанское провозглашение «смерти Бога» в конечном счете привело к «смерти автора». Можно вспомнить, что деконструктивизм стал герменевтическим выражением смерти

¹ Только на таком основании мы можем обеспечить возможность осмысленного межличностного общения. Альтернатива — натуралистическое, эволюционное объяснение — видит в языке инструмент господства и манипуляции, а не общения.

Бога.² Однако Ницше совершил существенную богословскую ошибку, причина которой — в ложном понимании Бога. Точнее говоря, в отказе от тринитарного его понимания. Мое обращение к тринитарной герменевтике отражает попытку подобрать лекарство, которое соответствовало бы диагнозу. Болезнь вырождения, медленно разрушающая западную цивилизацию, — это результат отказа от христианского Бога и Евангелия.

В ходе этого исследования мы рассмотрели ряд тройственных сочетаний:

1. литературная триада: автор—текст—читатель;
2. традиционное тройственное сочетание философии: метафизика—эпистемология—этика;
3. три ключевых вопроса толкования, проистекающие из этих областей философии: герменевтический реализм — герменевтическая рациональность — герменевтическая ответственность;
4. три компонента речевого акта: локуции—иллокуции—перлокуции;
5. три основных учения христианства: сотворение—откровение (или воплощение) — освящение;
6. Божественное триединство: Отец—Сын—Святой Дух.

Так в чем же состоит роль тринитарного богословия согласно проведенному мной анализу? Стараясь не использовать Троицу в качестве примера или доказательства какого-то отвлеченного утверждения, я воспользовался необыкновенно интересной предпосылкой Штайнера, что Бог каким-то образом является гарантом языка, объясняя это с заведомо христианской точки зрения. *Таким образом, Троица занимает место кантовского «трансцендентного условия», совершенно необходимого, как он признает, для существования всякого осмысленного общения между людьми.* С христианской точки зрения, Бог в первую очередь выступает в роли коммуникативного деятеля, который общается с человечеством посредством слов и Слова. В самом деле, само Божье бытие — это акт откровения, составляющий завет дискурса и в то же время исполняющий его: говорящий (Отец), Слово (Сын) и восприятие (Дух) взаимосвязаны.³ Человеческое общение точно так же связано

² Издаются все больше работ, критикующих модернизм за отрицание определенного, нетринитарного понимания Бога. См. в особенности Gunton, *The One, the Three, and the Many*.

³ Широко известно рассуждение Карла Барта, приходящее к учению о Троице путем анализа Божьего откровения в Иисусе Христе (см. его *Church Dogmatics I/1*).

с заветом, хотя мы не можем выразить себя в коммуникативном акте и быть уверенными в его действительности так, как это может сделать Бог с помощью Слова и Духа. Люди наделены способностью коммуникативного действия — но не в совершенстве.

В современной теории литературы слишком много искажений или прямых отказов от ортодоксальных христианских взглядов. Результат утраты христианского учения о Боге в теориях толкования текста можно увидеть с помощью триад, перечисленных выше. Отрицать, что Бог словом вызвал бытие, отличное от него самого, означает отказывать Богу в локуциях и иллокуциях; это значит — отвергать *parole* Творца вообще как понятие. Но это означает также отрицание идеи, что сотворенному порядку присущ смысл и авторский замысел. Это, в свою очередь, ведет к отрицанию метафизического реализма, утверждающего, что в «книгу» природы изначально заложен порядок, или структура. Далее, отрицание метафизического реализма порождает другие формы отрицания реализма, включая и герменевтический. Если смысла нет как такового, тогда нет и предмета познания, и толкователи ни за что не несут ответственность. В результате каждый читатель может смело провозгласить «смерть автора», и таким образом «набирает полный ход деятельность антибогословская... ведь отказавшись от постоянства смысла, человек, по сути, отвергает Бога».⁴

Таково постмодернистское «богословие». Опираясь на идеологию плюрализма, оно превращает читателя в писателя. Итак, постмодернистский скептицизм противопоставляет себя не только модернизму, но и христианскому богословию. Тезис, на котором построена данная работа, принимает тринитарный коммуникативный акт Бога за модель, а не просто пример любого вида общения и восприятия. Бог есть Бог говорящий. Согласно символам веры, Отец *est locutus per prophetas*. Значительная часть деяний Бога — сотворение, предостережения, заповеди, обетования, прощение, общение, утешение и т. д. — совершается посредством речевых актов. Более того, речевая деятельность Бога — высший пример ясности и действительности.

Теория речевой деятельности служит дополнительным свидетельством в пользу тринитарного богословия общения. Если Отец производит локуцию, то Сын является его главной иллокуцией.

⁴ Barthes, "Death of the Author," 54.

Христос есть Слово Божье во всей его полноте, субстантивное содержание его послания. А Дух Святой — условие и сила восприятия послания — выступает в роли Носителя перлокуции, причина того, что слова его не возвращаются к нему бесплодными (Ис. 55, 11). Итак, триединый Бог является конечным выражением коммуникативной деятельности: речевой деятель, который произносит, воплощает и выполняет свое Слово. Люди, сотворенные по образу Бога, также наделены особым даром коммуникативной деятельности, однако из-за их греховности речевые акты их, как и толкования, подвержены всем недостаткам и искажениям, свойственным павшему состоянию человека.⁵

Истинное и ложное благочестие

Современные дебаты о верных и неверных способах прочтения быстро превращаются в дебаты об истинном и ложном благочестии, о природе объективной реальности и о том, как отличить глас Божий от нашептываний идолов. Именно это связывает первые две части данной работы. Эти части описывают две разновидности *богословия* толкования — герметическое и герменевтическое — и ставят перед читателем выбор: подходить к теории и практике толкования с явно нехристианскими богословскими предпосылками или же действовать, исходя из предпосылок, основанных на христианском вероучении. Религиозный оттенок этому диспуту придает то, что каждая из сторон обвиняет другую в идолопоклонстве — в сотворении ложных образов Бога.

Предположить, что общая герменевтика есть предикат или подраздел герменевтики богословской, мне помогли, сами того не ведая, некоторые светские философы и литературоведы (более всех — Деррида), признающие антибогословскую природу собственных утверждений. Только более или менее подробно рассмотрев современные тенденции и текущие направления развития, я мог надеяться убедить читателей в том, что многие из основных вопросов литературной теории и критики зависят от убеждений, по природе своей — философских, а в конечном счете — богословских. Повторю:

⁵ Я считаю, что человек, совершающий речевой акт, обладает реальной свободой и ответственностью в отношении своих слов. Однако, с точки зрения «упразднителей», самость в меньшей мере является говорящим и в большей — языковым ничтожеством, пешкой в игре системы языка, которая формирует речь и мышление индивида.

сущностное различие между разнообразными постмодернистскими подходами к толкованию и подходом, представленным здесь, следует искать на уровне мировоззрения, то есть на богословском уровне. Я считаю толкование попыткой выявить авторский замысел, во всей его сложности, и соотнести его с настоящим. Учения о сотворении, воплощении, откровении и примирении — основные богословские идеи, вдохновляющие и направляющие мой подход. С другой стороны, постмодернистские критики, как правило, относятся к восприятию абсолютного смысла как к иллюзии и рассматривают толкования, направленные на трансцендентное, как идолопоклонство. Исходя из этого, неверующие нашего времени стоят на позициях разнообразных нравственных систем, оправдывающих неверие и основанных на разного рода негативном богословии и атеизме. Деррида видит в Боге скорее отсутствие, нежели присутствие чего-то, а толкование сводит к простому разбору языковых знаков.

«Богословие» деконструктивизма поддерживает взгляд на мир и на тексты как на множество безликих сил, лишенных любой трансцендентной основы или смысла. Современные противники реализма вслед за Фейербахом объясняют веру в Бога и в смысл субъективизмом и жадной властью. Я с готовностью признаю частичную правоту такой позиции и допускаю, что субъективности избежать невозможно. Мы видим и мир, и текст не так, как их видит Бог, а через ограниченные и ненадежные структуры. Я утверждаю, что некоторые литературные структуры или жанры Писания реалистичнее других. Однако «упразднители» не признают ни возможности, ни действенности подлинного когнитивного контакта с реальностью. Постмодернисты не могут объяснить ни литературное знание, ни библейское откровение. Однако, согласно Писанию и христианскому преданию, Бог говорит, открывает себя, его Дух сопутствует Слову, начиная с вдохновения и заканчивая написанием и восприятием.

В конечном счете, и «упразднители», и «пользователи» поражают герменевтику лишь в пяту. Постмодернистское недоверие к герменевтике не всесторонне. По сути, даже постмодернисты уверены, что они иногда встречают в текстах нечто большее, чем собственное отражение. Недоверие не может стать устойчивым мировоззрением; это путь к сумасшествию. Таким образом, укус постмодернизма наиболее уязвляет самолюбивого толкователя, но он не смертелен, если понять систему его нравственных ценностей.

«Упразднители» и «пользователи» помогают обнаружить ложь в толкованиях, которые претендуют на незамедлительное извлечение «простого и ясного» смысла. После Дерриды всякий честный толкователь вынужден признать, что его толкование не является исчерпывающим. Поэтому я согласен с оценкой Джинронда: «Наиболее ценный вклад Дерриды в герменевтику состоит как раз в том, что он аргументированно возражает против любой формы абсолютистского или авторитарного прочтения текстов». ⁶ Однако постмодернистские теории *не преуспели* в доказательстве невозможности толкования. Ведь, хотя познание нами текстового смысла скорее всего никогда не достигнет абсолюта, оно, тем не менее, может быть адекватным. Вопреки Фейербаху, секрет религии — не в атеизме, а секрет толкования — не в бессмысленности. В тексте есть нечто, подлежащее восстановлению — присутствие, превосходящее простое отражение моего лица. Читая, мы сталкиваемся с «опосредованной непосредственностью» и встречаемся с лицом или голосом «иного» — автора. Это подводит нас ко второй объединяющей теме моей работы.

СЛОВЕСНАЯ ИКОНА И АВТОРСКОЕ ЛИЦО

В своей книге «Словесная икона» (1954) Уильям Уиммат выдвинул кредо «Новой критики» — подход к литературе, который, как мы видели выше, сосредоточивался на тексте как самостоятельном источнике знания, независимо от его происхождения или воздействия. Я рассматривал этот подход, но предпочел ему метод изучения текста как коммуникативного акта, обладающего замыслом, иллокуцией и действенностью. Тем не менее, образ «словесной иконы» заставляет серьезно задуматься. Более того, можно рассматривать положительную аргументацию второй части как апологию вербальной иконы, в противовес более негативному рассмотрению текста как словесного идола в части первой.

Пустое место: словесный идол

Я уже признавал, что толкования могут привести к идолопоклонству. И «упразднители», и «пользователи», доказывавшие это,

⁶ Jeanron, *Theological Hermeneutics*, 104.

заслуживают нашей благодарности. Хочу, однако, возразить против их дальнейшего утверждения о том, что текст есть идол — немая вещь, а не коммуникативный акт; пустота, а не голос. «Не делай себе кумира... не поклоняйся им и не служи им» (Исх. 20, 4-5). Запрет идолопоклонства в Библии широко известен. Однако какое отношение он имеет к герменевтике? Только одно: и в религии, и при чтении текста, идол, о котором идет речь — конструкция социальная. Неверующий видит «Бога» и «смысл» как *результат* поклонения и толкования, а не как необходимое для них условие. Последствия отношения к тексту как к идолу — социальной конструкции сообщества читателей — являются, по моему мнению, далеко идущими. Важнейшее из них — в том, что это приводит к отрицанию герменевтического реализма: взгляд на текст как на идола предполагает, что поклоняющийся ему (читатель) наделяет его властью. Смысл создается читателем, а не наделяется автором. Ведь идола — и это хорошо понимали авторы Библии — на самом деле немые; они не говорят, не сообщают ничего нового.

Идол, если вернуться к метафоре, с которой я начал эту работу — это *зеркало*, в котором читатель видит только себя самого: собственные убеждения, собственные ценности, собственный образ. Божественность идола есть лишь мера самого себя. Идолы есть проекция человеческой воли к власти. Идол ограничивает божественное поле зрения человека; именно потому, что идолы созданы людьми, они и не могут помочь нам заглянуть — или выйти — за пределы нас самих. Читатели относятся к тексту как к идолу всякий раз, когда считают его своим творением. Согласно этой точке зрения, читатель есть автор, писатель или создатель текста. Идол, в конечном счете, отображает лишь своего создателя — читателя-бога. Поэтому идол действует «как зеркало, а не как портрет».⁷

Поскольку постмодернистские «упразднители» и «пользователи» борются с искушением превратить толкование в идола — честь им и хвала. Но поскольку их иконоборчество приводит к пренебрежению текстом, а их подозрительность лишает текст способности говорить — они заходят слишком далеко. «Очищая храм», они позволяют проникнуть в него другим духам, или сами занимают место

⁷ Аналогия с иконой используется весьма неожиданным образом в Jean-Luc Marion, *God Without Being* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1984), 12. Мариона интересует не столько герменевтика, сколько богословие. Он считает, что попытка представить Бога как метафизическую реальность с понятием бытия обречена стать жертвой понятийного идолопоклонства.

«инога», их иконоборчество оказывается вредным и опасным. Сказать, что читатель сам создает смысл — значит, в конечном счете, дать читателю лишь самого себя, а это — практический результат всех форм идолопоклонства. Поскольку идол неспособен дать ничего, что не было бы вложено в него идолопоклонниками, время, проведенное в созерцании идола или поклонении ему — бесплодно. В конечном счете, оно приводит идолопоклонника к заблуждению и окончательной гибели.

Осмысленное место: словесная икона

Текст, если его рассматривать с христианской точки зрения, выглядит скорее как икона, чем как идол. Икона, также будучи образом, открывает бесконечную глубину, которой, в конечном итоге, должен покориться взгляд, а не чистый лист, на котором пишет сам читатель. С точки зрения Жан-Люка Мариона, чей анализ во многом заложил основу этого раздела, различие между идолом и иконой — это различие не между двумя разными видами объектов, а между двумя разными взглядами на объект.⁸ Идол — это проекция, икона — откровение; то есть в иконе есть нечто, идущее к нам извне.

Христос — «икона» (греч. *eikon*) невидимого Бога (Кол. 1, 15). Марион отмечает, что икона позволяет видимому образу «пропитаться» невидимым. Христиане не проецируют божественность на Иисуса; божественность сияет сквозь него (и видна, по крайней мере, тем, кто обладает верой, духовностью и добродетелями толкователя для ее восприятия). Историк Норман Дэйвиз указывает, что религиозная иконопись — самый долговечный жанр европейского искусства.⁹ Глядя на икону, человек как будто смотрит сквозь нее, не оставаясь на уровне видимого. Иконы не заостряют внимание на себе самих, на своем внешнем; они — «врата таинства» и «двери восприятия» трансцендентного, того, что лежит глубже. Так и тело Иисуса не привлекает внимания к себе, не исчерпывает собственного смысла. То, что верно в иконологии и в Христологии, верно и в отношении текстов. Представление о постмодернистских толкователях как о тех, чей взгляд «застыл» на поверхности — уровне семиотики, *langue*, игры знаков — неопровержимо.

⁸ Несколько иной анализ «иконологического толкования» см. у Erwin Panofsky, *Meaning in the Visual Arts* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1955) ch. 1.

⁹ Norman Davies, *Europe: A History* (Oxford: Oxford Univ. Press, 1996), 247.

Давайте дополним понятие словесной иконы. Св. Иоанн Дамаскин (ок. 675–749), один из восточных отцов церкви, говорил о разнице между поклонением Богу и почитанием людей или предметов. Почитая икону, человек обращается не к краске и холсту, а к тому, о чем она свидетельствует.¹⁰ *Икона — трансцендентное свидетельство о трансцендентности.* Но именно такой вывод мы ранее сделали о текстах: задача толкования — выйти за пределы себя самого ради встречи с воплощенным замыслом. Толкование есть попытка истинного свидетельства о том, что сделано или сказано иным. Подобным образом, состояние, необходимое для созерцания иконы — это «внимательный покой». У нее невозможно отнять ее смысл; иконой или текстом не столько овладевают, сколько внимают им. Таким образом, сравнение Библии со словесной иконой ведет не к поклонению перед ней, а к разумению *Святого* Писания, к идее о том, что текст указывает на нечто иное.

Стоит упомянуть и еще одну характерную черту икон. Как правило, религиозные иконы очерчивают лики — Бога, Христа, святых. О чем же лике может идти речь в тексте, словесной иконе? Текст очерчивает «подразумеваемое лицо» автора и опосредует его присутствие. Марион утверждает: «Текст принадлежит не себе самому, а Тому, Кто в нем воплощен».¹¹ Это предположение показывает, насколько велико расстояние между Уимсаттом и новыми критиками с одной стороны, и Марионом — с другой, в использовании термина «икона». Для Мариона, икона — это лик, которым невозможно «овладеть» в качестве объекта теоретического познания. Общеизвестно, что, без труда узнавая лица, мы не можем объяснить, как это происходит. Распознавание лиц требует определенного рода личного познания, а не просто владения основами физиогномики. Возможно, существует аналогия между распознаванием лиц и толкованием? Может, цель чтения Писаний состоит как раз в том, чтобы привлечь и направить взгляд на лик Христа?

Второй Никейский собор (787 г.) утверждает: «Почитающий икону почитает в ней *ипостась* того, кто изображен на ней».¹² В иконе важнее всего — ее содержание — ощущение личного присутствия. Отцы церкви, конечно же, говорили об изображении лика,

¹⁰ См. Symeon Lash, “Icons,” в *New Dictionary of Theology*, 275.

¹¹ Marion, *God Without Being*, 1.

¹² Цит. там же, 18.

хотя нечто подобное можно сказать и о тексте, который оглашает личное присутствие. Восприятие *ипостаси* визуальной или словесной иконы не обязательно предполагает сущностное присутствие личности, лишь ее *интенциональное* присутствие.¹³ В визуальной иконе важен взгляд, исходящий *из* иконы: «Вместо невидимого зеркала, которое обращало бы взгляд человека назад, на себя самого... икона открывает лицо, вззирающее на наши взгляды с тем, чтобы привлечь их к своей глубине».¹⁴ Каждое лицо, по словам Мариона, подобно иконе — видимое всем проявление сокровенного бытия личности. Лицо — это и символ, и таинство того «иноного», перед которым мы несем безграничную этическую ответственность.

Авторское лицо: практика присутствия иноного

*Le vrai lecteur est presque toujours un ami.*¹⁵

Я уже утверждал, что текст можно считать идентичным личности. Благодаря Мариону, мы теперь можем видеть, почему это так. Икона — словесная или визуальная — открывает нам лицо, «взирающее на нас с тем, чтобы привлечь наш взор к своей глубине».¹⁶ Подобно Мариону, Левинас связывает видимое с тем, что познающий способен воспринять и почерпнуть. Однако ни лицо, ни икона не могут быть исчерпаны взглядом (или толкованием). Ведь лицо представляет сингулярность личности, перед которой у нас существует безграничное обязательство. Мы никогда не сможем сказать, что до конца исполнили свой долг по отношению к «иному». Если я прав, объединяя таким образом Мариона и Левинаса и соотнося словесную икону с лицом автора, то этика становится на первое место в теории толкования. Главное этическое обязательство читателя — признать существование в тексте лица или голоса, *отличного* от его собственного. Левинас пишет: «Лицо и дискурс связаны. Лицо говорит».¹⁷ Словесная икона указывает на подразумеваемое лицо и явный голос. Я считаю, что этот голос, подобно лицу, налагает на читателя определенную ответственность.

¹³ Там же, 19. Марион на самом деле определяет икону как нечто отличное от идола согласно «цели замысла», 19.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Цитата из Паньола (Pagnol): «Настоящий читатель — почти всегда друг».

¹⁶ Marion, *God Without Being*, 19.

¹⁷ Levinas, *Ethics and Infinity*, 87.

Альберт Швейцер, в конце своего «Поиска исторического Иисуса», сравнивает ученых, уверенных в том, что нашли исторического Иисуса, с людьми, глядящими в глубокий колодец и видящими на дне лишь собственные отражения.¹⁸ Слишком легко проецировать на Евангелие собственные ценности и интересы. В этом мыслители постмодернизма правы. Поэтому толкователи, стремящиеся к литературному или историческому познанию, должны остерегаться швейцера колодца. Толкование требует веры в трансцендентность — веры в лицо и голос, опосредованные текстом и *не принадлежащие нам самим*. Толкование глубоко нравственно: наш долг — прислушаться к голосу иного, а не заглушать его. А когда этот голос свидетельствует о Божьих делах, читателям следует отнестись к нему не просто с почтением, а с благоговением.

ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОЕ СМИРЕНИЕ И ЛИТЕРАТУРНОЕ ПОЗНАНИЕ

Мы уже охарактеризовали отношения между первыми двумя частями в терминах истинного и ложного благочестия и в терминах различия между идолами и иконами. Моя последняя попытка показать согласованность двух частей подчеркивает «нравственность литературного знания». Насколько мы, как толкователи, можем вообще быть уверены в раскрытии смысла текста, а не самих себя и свое собственное отражение? Краткий ответ таков: *Равно как наше знание (Часть 2) должно уравниваться смирением (Часть 1), так и нашему скептицизму (Часть 1) должна противостоять убежденность (Часть 2)*.

Толкователь должен, с одной стороны, оставаться в пределах собственных эпистемических способностей и не претендовать на знание, которое *недоступно*, а с другой стороны — приложить все усилия для познания *доступного*. Необходимо соотносить свои возможности и имеющиеся ограничения; нравственность литературного знания требует и того, и другого. Чтобы удержать равновесие в этом противоречии, следует избегать как абсолютного знания, так и абсолютного агностицизма. Быть толкователем — а к этому мы призваны как люди и как христиане — значит сочетать в себе достоинство и смирение: мы знаем, но не так, как знает Бог.

¹⁸ Albert Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*, 3d ed. (London: A. & C. Black, 1954).

Можно ли доказать то, что интуитивно ощущает реалист — что мы услышали голос «инога», голос автора или, если уж на то пошло, голос Бога? Нет, будучи критическим реалистом, я научился смирению, наблюдая конфликт толкований и упразднение литературной гордости и предубеждения. Читатели, обладающие чувством меры, вряд ли встанут на позиции толковательного идолопоклонства. Здесь, опять-таки, открываемое нами для себя в Писании оказывается верным и для герменевтики в целом. Согласно блестящему наблюдению Штернберга, сами Писания вписывают когнитивное различие между Богом и человечеством в ткань библейского повествования, в котором столько неожиданных моментов, что «единственное познание, должным образом получаемое — это осознание нашей ограниченности».¹⁹ В то же время читатели, ясно понимающие суть коммуникативной деятельности, не станут жертвой толковательного скептицизма. Как мы убедились в шестой главе, Бог создал человеческий разум для поиска и понимания смысла коммуникативной деятельности.

Два «смертных греха» толкователя

Таких грехов два: гордыня и леность. Если в этой книге мне удалось доказать, что в процессе чтения возможно сохранить равновесие между познанием и смирением, то я достиг цели.

На страницах этой книги нам не раз приходилось говорить с различными проявлениями толковательной гордыни. Этот грех присущ как консерваторам, так и либералам, потому что не признает никаких границ и развращает толкователя. Прежде всего, гордыня вселяет в нас уверенность, что мы добрались до сути смысла, хотя еще не приложили необходимых для этого усилий. Толкователь, обуянный гордыней, уверен в себе и считает свое знание абсолютным. По словам Тейлора, «деконструкция западной богословской традиции выявляет неоднократные человеческие попытки занять господствующее положение. Очевидно, причиной этой борьбы послужило мнение о том, что мастерства можно достичь, обеспечив «присутствие» путем преодоления «отсутствия», а идентичность — путем подавления разногласий».²⁰ Читатели, считающие свое

¹⁹ Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative*, 47.

²⁰ Taylor, Erring, 15. Как я доказывал, присутствие, которого мы как читатели можем достигнуть, есть иконическое присутствие, передающее смысл, но не отдающее его без остатка.

понимание текста единственно верным, в стремлении «овладеть» текстом почитают свои комментарии выше самого текста. Гордыня в них заглушает голос «иного». Именно она представляет собой основное искушение для фундаменталиста, стремящегося к определенности и законченности толкования.

Однако, как я уже говорил, гордыней болеет не одна партия толкователей. Представители радикально левого крыла герменевтической теории также подвержены ее влиянию. Как ни странно, гордиться собственным скептицизмом так же просто, как и определенностью — особенно для скептика, утверждающего, что познание невозможно. Некоторые из наиболее изощренных «упразднителей» самоуверенно сообщают нам (посредством текстов!) о смерти автора. Но пренебрежение реальностью требований, предъявляемых к нам автором, в конечном счете означает отказ от признания инаковости текста. В настойчивых проявлениях такого отрицания есть нечто тревожное. Сосредоточение на собственном «я», на собственном удовольствии, по мнению Пиаже, есть один из самых низких уровней развития ребенка. Нежелание откликнуться на подлинную инаковость текста может быть герменевтическим эквивалентом сосредоточенного сосания большого пальца. И, наконец, стремление скептика осмеять и унижить своих противников свидетельствует о его гордыне, а иногда и о сумасшествии и отчаянии. Самые уродливые проявления гордыни в толкователе ведут к унижению другой стороны и самого текста.

Лень толкователя — своего рода тень его гордыни, ее двойник. В то время как гордыня необоснованно претендует на знание, лень столь же необоснованно утверждает *невозможность* литературного познания. Гордыня не признает ограничений читателя; лень же отвергает его свободу и ответственность. Не обольщайтесь: лень для толкователя — грех столь же губительный, как и гордыня, потому что лень порождает безразличие, невнимательность и бездействие. Лень — еще одно имя кьеркегоровской «эстетической» стадии существования: путь не имеющих твердых убеждений и не способных на преданность. В частности, лень заставляет читателя оставить попытки услышать текст. Представители правого крыла богословия проявляют лень, когда, отказываясь от толкования текста, полагаются на то, что кто-то другой — Дух, телепроповедник, учитель — откроет им его смысл. Подобную же лень проявляют и представители левого крыла, когда, вместо того чтобы работать

над толкованием, они довольствуются многоголосием конфликтующих, часто взаимоисключающих, прочтений. Таким образом, лень пренебрегает голосом «иного» ничуть не меньше, чем гордыня.

Что христианство дает миру

«Герменевтика — это то, что христианство дает миру» (Бурбер). Рассматривая его слова в аспекте моей темы, я полагаю, что христианский вклад в дискуссию о смысле и толковании наилучшим образом представлен под рубрикой «герменевтики смирения и убежденности».

Почему смирения? Во-первых, потому что смирение — ответ на неприятие постмодернистами возможности существования литературного познания. С учетом постоянного искушения превратить толкования в идолов, смирение является важнейшей добродетелью. Признавая реально существующие ограничения, смирение ведет к победе над гордыней. Признавая, что толкователи не создают смысл, а извлекают его, смирение дает возможность понять действительные цели и задачи герменевтики и тем самым оказывается естественным союзником герменевтического реализма. Смирение значимо и для эпистемологии (для критической рациональности, признающей собственную подверженность ошибкам), и для этики (чувство ответственности, обязательства перед иными). Смирение — добродетель, постоянно напоминающая толкователям о существовании опасности понять смысл *ошибочно*. Иными словами, смирение вселяет в читателя уверенность в действенности текста, дает возможность участвовать в завете смысла и, если нужно, проявить самоотверженность ради текста. К. С. Льюис описывает этот толковательный «кенозис» словами, пользующимися заслуженной известностью: «Читая великую литературу, я становлюсь тысячей разных людей, в то же время оставаясь собой... Здесь, как и в поклонении, в любви, в нравственном действии и в познании, я превосхожу себя; и никогда я не бываю собой в большей мере, чем когда делаю это».²¹

Деконструкция, вместе с различными видами герменевтического недоверия, оказывает ценную услугу в обуздании гордыни толкователя. Я с готовностью признаю эту заслугу. Однако я утверждал также,

²¹ Lewis, *An Experiment in Criticism*, 141. «Kenosis» относится к тому, что Сын Божий уничтожил себя ради иного — человека — в своем воплощении (см. Фил. 2, 5-11).

что унижение толкования и смысла, к которому приводит такое упразднение, не тождественно смирению. Я утверждал, что смирение — это исключительно христианский вклад в герменевтику, и это мое утверждение дает основу для дальнейших комментариев.

Как мы уже видели, толкование конца двадцатого века изобилует идеологическими конфликтами. Идеологические цели и интересы читателей приобретают при этом бóльшую важность, чем цели и интересы авторов или текстов. Постмодернистский кризис толкования — это, в действительности, кризис обоснования его правильности. Чей голос, чье толкование, чья цель весомее и почему? Культуроведы все чаще предостерегают от всякой претензии на знание, в чем они усматривают попытку захватить власть. Фуко, например, вообще готов признать «нравственность литературного знания» явным противоречием. На этом фоне недоверия Библия выделяется своей явной *антиидеологической* направленностью. Библия обладает своего рода иммунитетом от стремления к власти. В самом деле, несколько ярких моментов библейского повествования включают, пусть и не всегда явную, критику гордости и предубеждения. Более того, по большей части, именно через нелегкий опыт толкования Библии читатели приобретают свободную от идеологии добродетель смирения. Возможно, именно это имел в виду Барт, отмечая, что толкователи Библии — самые свободные из мыслителей.

Верно ли, что Библия представляет собой исключение из правила Ницше, согласно которому истина — рабыня властолюбия? Правда ли, что Писание провозглашает нечто вроде «антиидеологической идеологии»? Я уже отмечал важность для герменевтики отделения творца от творения. Именно злонамеренное пренебрежение этим привело и к грехопадению, и к вавилонской башне, и, следовательно, к жажде власти и смешению языков — в общем, к нарушению общения.²² Высшая точка ветхозаветной критики идеологии — вторая заповедь, запрещающая идолопоклонство, подчеркивающая абсолютное различие между Богом, Автором-Творцом, с одной стороны, и человеком, толкующим существом, с другой.

В Новом Завете Иисус учит, что кроткие и смиренные наследуют землю: «Славлю Тебя, Отче, Господи неба и земли, что Ты утаил

²² Ср.: Августин о замысле Моисея в Быт. 1 (Confessions, 12.24-25) и о том, как справиться со множественностью толкований. Гордыня — главный грех толкователя. См. также высказывание Кальвина о том, что конфликты толкований способствуют нашему смирению и общению с другими толкователями (Calvin, *Commentaries*, 75-6).

сие от мудрых и разумных и открыл то младенцам» (Мф. 11, 25). В свете полной зависимости человечества от Бога, смирение — самое честное и правильное для нас качество. Апостол Павел указывает: «То, что для человека — юродство, есть мудрость Божия» (1 Кор. 1, 18-25). Более того, именно богословие креста по Павлу наилучшим образом предостерегает человека от стремления к власти и, как следствия этого — идеологии. Идеология — главный идол разума и иллюзия того, что смысл, подобно злополучной башне, в конечном счете создается сообществом. Крест Христа содержит мудрость, противоречащую окружающей нас культуре; он учит, что для обретения себя нужно прежде умереть для себя. Это особенно верно в контексте толкования, потому что, только отказавшись от ложного понимания, можно обрести понимание истинное.

Христианство подчеркивает контраст между «герменевтикой креста» и «герменевтикой славы».²³ Те, кто толкуют в соответствии с герменевтикой славы, наслаждаются собственным искусством, навязывая авторам собственные теории толкования, в результате чего тексты утрачивают свой настоящий смысл. Конечно, такая «слава» недолговечна. Но с точки зрения герменевтики смирения, мы, напротив, обретаем понимание — Бога, текстов, «иного» и себя самих — только когда, отставив в сторону собственные притязания, приводим свои теории толкования в точное соответствие тексту. Еще одно, последнее, учение завершает доказательство в пользу герменевтического смирения. Это — эсхатология, которую мы ранее уже рассматривали. Здесь мне остается лишь добавить, что поиск единственно истинного толкования необходимо вести с надеждой, повторяя: «Еще не свершилось». Понимание того, что смысл и значимость текста — не наша собственность, но лишь отчасти исполненное обетование, зачастую оказывается самым действенным противоядием от гордыни в толковании.

Однако герменевтика смирения — лишь одна сторона того, что христианство дает герменевтике в целом. Смирение должно уравновешиваться убежденностью. Почему? Здесь, вероятно, лучше всего начать с эсхатологии — с темы проповеди самого Иисуса о том, что царство Божье уже среди нас.²⁴ «Уже» — эсхатологическая тема

²³ Я вношу поправки в противопоставление Лютером богословия креста и богословия славы, изложенное в его труде "Heidelberg Disputation."

²⁴ Я имею в виду «реализованную эсхатологию», которая ассоциируется с толкованием Христовых притч Ч. Доддом: С. Н. Dodd, *The Parables of the Kingdom* (London: Nisbet, 1961). См. также N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God* (Minneapolis: Fortress, 1996), chs. 6-8.

не менее важная, чем «еще не свершилось». Существует эсхатологическое уточнение, уместное и в эпистемологии: абсолютное знание в настоящий момент недостижимо, но достаточное — вполне доступно. То есть мы знаем кое-что о Боге на основании откровения, которое уже дано нам во Христе. Действительно, здесь уже можно говорить о «реализованной эпистемологии». Бог высказал утверждение об истинности в кресте Христовом. Он подтвердил его воскресением. Конечно, это — одна из сторон достоверности, которая «еще не свершилась» — только в последний день мы будем знать окончательно. Тем не менее, апостол Павел призывал толкователей к проявлению смелости во имя Евангелия. Хотя смысл Библии в будущем, возможно, откроется более полно, общая история, изложенная в ней, доступна нам в достаточной мере, чтобы побудить нас к дерзновенному свидетельству. Только такая уверенность, преданность и убежденность в том, что может быть познано, поможет отказаться от скептицизма и лености. Толкование, не связанное обязательствами, не достойно внимания.

Как я уже утверждал, Бог сотворил людей по своему образу, наделив их способностью к общению. Божий замысел включает возможность прийти к пониманию через словесное общение. Не является ли единственным основанием для общения с другими надежда, что они понимают нас? Отчаяние, вызванное несовершенством языка, не должно омрачать радости, обусловленной его возможностями. «Герменевтика убежденности» призывает читателей твердо придерживаться их коммуникативных убеждений. Всякое познание начинается с обязательства, но на этом не заканчивается. Герменевтика убежденности здесь означает веру в то, что читательские добродетели, вытекающие из мотивации в пользу литературного познания, являются также и надежным средством достижения когнитивного контакта со смыслом.²⁵ Вера не только стремится к пониманию, но нередко и достигает его.

Герменевтику смирения и убежденности следует сохранять в конструктивном равновесии. Отдавая предпочтение одному в ущерб другому, мы вскоре станем жертвой одного из смертных грехов толкователя. Уделив должное внимание обоим, мы сможем избежать и герменевтического догматизма, и скептицизма. Итак, положение

²⁵ Здесь я заимствую (и поправляю) данное Загзебски определение познания как «когнитивного контакта с реальностью, проистекающего из дел интеллектуальной добродетели» (*Virtues of the Mind*, 270).

читателя подобно положению верующего, который *simul justus et peccator*, святой и грешник. Как в сотериологии, так и в герменевтике, задача пастора — уравновесить уверенность и настойчивость. Когда святых охватывают сомнения, добрый пастырь напомним им о том, что они — во Христе. Когда же они впадают в искушение мыслью о собственном величии, он призовет их *пребывать* во Христе. Верующему необходима и уверенность, и настойчивость. То же можно сказать и о толкователе: он должен быть уверен, что литературное познание и понимание возможны, но не считать, что достигнуть их легко. Напротив, осознавая свой безграничный долг по отношению к «иному», необходимо приложить еще больше усилий для раскрытия смысла и понимания значимости. Подобная динамика характерна и для труда ученого. Майкл Поланьи отлично описал соотношение между смирением и убежденностью, составляющее христианскую этику познания: «Основная цель этой книги [личное познание] — в достижении образа мыслей, при котором я могу быть твердо уверен в том, что считаю истинным, хотя и признаю, что в принципе это может быть и ложным».²⁶

«На сем стою»

История толкования Библии содержит прообраз представления Поланьи о добросовестном исследователе. Мартин Лютер окончательно определил герменевтические добродетели, провозгласив в ситуации величайшего политического и идеологического напряжения: «На сем стою». Краткое исповедание Лютера содержит в себе огромную часть того, что я хотел бы сказать о взаимодействии смирения и убежденности.²⁷ Я стою *на сем*: не на том, не на всем, но на сем. Это признание ограниченности. Я здесь, в пространстве и времени, внутри культуры и традиций, в этом теле с этой историей. В этом смысле, «на сем стою» — это исповедание герменевтического смирения. В то же время, Лютер не просто отмечал, что находится в каком-то месте, но и занимал это место. Он стоял там, где стоял, поскольку считал именно это место верным. «На сем стою». Лютер

²⁶ Polanyi, *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1962), 7.

²⁷ Мое толкование слов Лютера — по большей части пример господства над текстом с моей стороны. Я, однако же, считаю, что Лютер согласился бы, что я верно воспринял «дух» его исповедания (если, конечно, оно в самом деле принадлежит ему!)

страстно отстаивал свое толкование Библии, потому что считал его верным по отношению к смыслу самого текста. То есть Лютер стоял за текст и вместе с текстом, против традиции его толкования. Итак, позиция Лютера есть проявление герменевтической убежденности.

«На сем стою». Это был ответ, данный Лютером на сложный герменевтический вопрос. Он стоял перед императором Священной Римской империи на Вормском сейме, обвиняемый в ереси и под угрозой отлучения от церкви и смертной казни. Допрашивающий обратился к нему: «Мартин, как ты можешь считать, что лишь ты понимаешь Писание верно?» — этим, возможно, предвосхищая постмодернистское предположение, что толкователи видят в текстах только самих себя. В ответ Лютер заявил, что традиция толкования не способна поколебать его уверенность. Только Писание может убеждать: «Моя совесть пленена Словом Божиим».²⁸ Лютер настаивал на том, что «мудрость правит посредством Слова, а не силой».²⁹ Он считал речь особым даром Бога человечеству, потому что посредством речи — чтения и проповеди Писания — приходят вера и понимание. В конечном итоге, Лютер придерживался убеждения, что текст и его смысл не зависимы от процесса толкования и поэтому способны преобразовать читателя. Более того, один из верных признаков истинной протестантской герменевтики заключается в том, что она допускает возможность преобразования. Герменевтика смирения и убежденности вполне может стать необходимым условием реформации восприятия нами самих себя и традиции толкования. Возможно, она является и достаточным условием для этого. И уж точно: она является условием достоверного толкования, то есть истинного свидетельства о смысле текста.

Ни стояние, ни понимание, однако, не являются последним словом в толковании. Последнее слово остается за послушанием. Церковь должна быть сообществом смиренно убежденных верующих толкователей, чье сознание, запечатленное Духом, пленено Словом и чьи комментарии и традиции все более стремятся к воплощению смысла и значимости текста. Читатели, трудящиеся и молящиеся над текстом, толкующие его свободно и ответственно, следующие

²⁸ Более полное описание этого случая: см. Roland H. Bainton, *Here I Stand: A Life of Martin Luther* (New York: Abingdon-Cokesbury, 1950), ch. 10.

²⁹ Luther, *Table Talk*, 25.

за смыслом текста, будут преображаться, все более уподобляясь окончательному объекту библейского свидетельства. Ставшие на этот путь и идущие по нему — поймут и *устоят*, тем самым исполнив свое призвание свидетелей Слова и мучеников за него. Это — верующие толкователи, которые, подобно псалмопевцу, берут книгу и идут, воспевая:

*Слово Твое — светильник ноге моей и свет стезе моей
(Пс. 118, 105).*