

- Эпистемологические основания современной библеистики
- Характер рациональности религиозно-богословского знания как методологическая проблема
- Буддизм в трудах православных ученых и миссионеров второй половины XIX — начала XX в.
- Традиция беларускага тамізму: анталагічны аспект

УДК 22.01

Эпистемологические основания современной библеистики

И. С. Вевюрко, кандидат философских наук*

В статье прослеживается тенденция изменения методологической парадигмы в современной библеистике от формальной критики к литературной интерпретации текста. Рассматриваются философские предпосылки этого процесса.

Epistemological Grounds of the Modern Bibleistics

I. S. Vevyurko, PhD in Philosophy

The article presents a review of epistemological tendencies in modern bibleistics caused by evolution of philosophy and methodology of science. The main topic is a movement from Formgeschichte to literary research.

Можно ли говорить о Библии как о едином тексте? Говорить о ней так позволяет канон — корпус библейских книг, составившийся на определенных этапах истории. «Тексты, возникшие как осадок предания, признаваемого нормативным (*verbindlich*), со временем сами сделались нормативными (*normativ*), каноническими. Библия есть собрание текстов, ставших каноническими» [1, с. 7]. Таким образом, канон является историческим свидетелем религиозности тех людей, которые собирали его, а также тех, которые выбрали ту или другую его редакцию. Итак, Библия — не только религиозный архитекст, но и свидетель истории религии. Тем не менее в рамках религиоведения методология ее исследования еще практически не разработана.

Эпистемологические основания западной библеистики со времен Ф. Шлейермахера были тесно связаны с развитием философии. Основатель Тюбингенской школы библейской критики Г. Х. Баур «при изучении новозаветной истории и литературы... отдавал предпочтение диалектике Г. В. Ф. Гегеля» [2, с. 144]. Остроумный Б. Бауэр был ценен Энгельсом, пытавшимся проникнуть в «историю первоначального христианства» [3, с. 465–492], за

ту же принадлежность к диалектической школе. Но и развитие самой библеистики в действительности оказалось подчинено диалектическим законам. Со второй половины XX в. она переходит от критики источников к анализу редакций, а от поиска фольклорных мотивов — к литературоведению, тем самым осуществляя закон отрицания отрицания.

Слабость старой библейской критики была выявлена в первой половине XX в., когда исследователи начали замечать ее слепоту к целому ряду литературных приемов (параллелизм, хиазм и др.), скрепляющих библейский текст [4, с. 50]. Этот недостаток был предопределен односторонним применением методов источниковедения — науки, динамично развивавшейся в XIX в., — доходившим до механицизма в представлениях о том, как предполагаемые «источники» соединились в одно целое. Как замечает один из наших современников, «с развитием источниковедения библейские исследования превратились главным образом в *разборы*» [5, с. 20]. Первой попыткой преодоления крайностей механицизма явилась в начале XX в. «критика форм» (*Formgeschichte*), само название которой говорит о практике вычленения *формальных* элементов письменного и устного предания. Но критика форм рано или поздно должна была столкнуться с проблемой компози-

* Старший преподаватель кафедры философии Московского авиационного института.

ции текста, «целое» которого только и позволяет говорить об «элементах» или частях. в результате этого столкновения возникла современная «критика редакций» (Redaktionsgeschichte), вновь сосредоточившая внимание исследователя на тексте как едином целом.

Вероятно, на переход от формальной критики к исследованию литературной композиции повлияла и общая смена парадигмы в философии науки. Хотя современная библейская наука еще далека от применения принципов «методологического анархизма», выдвинутых Фейерабендом, а тем более от изоширенной теории доказательств Лакатоса, отрицать наступление некоего методологического плюрализма, во всяком случае, невозможно. Высокая критика образца XIX в. лишилась главной опоры — ясного исторического плана развития человечества, который имелся в системах Гегеля и его «диадочов».

Для XIX в. было характерно некритическое приятие на всеислие критического метода. Но лучшие умы тогда признавали, что всеислие это не положительное, а отрицательное. Так, отец истории эллинизма и классик исторической методологии вообще И. Г. Дройзен в своей «Историке» отмечал, что установить *не бывшее* в истории значительно легче, нежели установить *бывшее*, а во многих случаях ни то, ни другое твердо установлено быть не может. Однако критицизм в отношении религиозной традиции Дройзен отстаивал со вполне догматической безапелляционностью. «Мы говорим, что эти сообщения неверны, какими бы подлинными они ни были... — писал он о чудесах и мистических переживаниях. — Они неверны уже потому, что в силу человеческого понимания подобные мнимые процессы невозможны» [6, с. 196]. Для XX в. сказанное историком-гегельянцем было уже не столь очевидно, а для XXI — и того менее. Что касается отношения к традиции, оно претерпело вполне определенные изменения.

О традиции классик современной герменевтики, ученик Хайдеггера Г. Г. Гадамер пишет с привлечением ключевой для философии своего учителя категории «заботы», тем самым подчеркивая неустранимость человеческого фактора из наших интерпретаций истории. Он задается вопросом: «Не следует ли принципиальнейшим образом восстановить в герменевтике момент традиции... Правильно ли осознает себя самое осуществляемое в науках о духе понимание, причисляя всю свою собственную историчность к предрассудкам, от которых следует освободиться? Или же «беспредпосылочная наука» имеет гораздо больше общего, чем полагает, с той наивной рецепцией и рефлексией, в которой живут традиции и при-

сутствует прошлое?» [7, с. 335]. Отсюда следует достаточно радикальный по своим вероятным последствиям вывод: «В начале всякой исторической герменевтики должно стоять... снятие абстрактной противоположности между традицией и исторической наукой, между историей и знанием о ней. Воздействия, оказываемые живой традицией, с одной стороны, и историческим исследованием, с другой, образуют единство» [7, с. 336].

Для методологии современной герменевтики «предметной основой... является сам текст, понимаемый как знаково-символическая система в ее социокультурном и историческом контексте» [8, с. 148]. в практическом смысле для изучающего, например, Новый Завет это означает, что «в современном смысле герменевтика есть не что иное, как раскрытие, выявление герменевтической ситуации, которая сложилась одновременно с Евангелием и лишь до времени была сокрыта» [9, с. 471]. Аналогично для исследователя Ветхого Завета — современное изучение должно предполагать выявление и раскрытие, без рациональной оценки возможности чудесных событий, той «герменевтической ситуации», которая может служить описанием того или иного этапа его становления, причем непрерывность и дискретность процесса становления не могут исключать друг друга по самим условиям постановки вопроса. Так, рассуждая о Евангелии, Рикер отмечает, что «расшифровывать Писание — значит расшифровывать свидетельство об апостольском сообществе; мы имеем дело с объектом его веры, преломленным сквозь призму исповедания» [9, с. 470]. Вся Библия — это *история религиозной общины, записанная ею самой*. Но в этой истории есть разломы: иудеи и самаритяне, христиане и иудеи... Вот что может быть предметом особого интереса для религиоведа.

Итак, смена герменевтической парадигмы породила в современной библеистике метод «целостной интерпретации», непосредственной предпосылкой которого стала Formgeschichte. Уже в трудах ее основателя Г. Гункеля, писавшего в начале XX в. (его предшественником был Ричард Мултон, задавший типологию литературных форм для библеистики еще в 1895 г.), «критика форм» столкнулась с некоторыми непреодолимыми трудностями. Скептически относясь к возможностям исторической реконструкции, Гункель сетовал на «неясность» многих важных моментов текста, причиной чему была невозможность установить полную истину о событиях давно прошедших [10, с. 2]. Современный израильский библеист М. Вайс считает подобный подход к Библии методологической ошибкой. Опираясь на теоретические положения

А. Бека, Б. Кроче, Э. Бетти и др., он утверждает, что известные исторические факты, современные созданию текста, не имеют решающего значения для его интерпретации. Очевидно, здесь постулируется независимость автора от условий среды.

Нет ничего странного в появлении таких гипотез, немислимых для классической методологии, на закате XX в. Один из создателей семиотики Ю. М. Лотман определял творческое сознание как «акт возникновения непредсказуемого по автоматическим алгоритмам текста» [11, с. 362]. Как замечали еще теоретики романтизма, историк «восстанавливает» прошлое лишь посредством снижения информативности, путем обеднения его возможностей своим «предсказанием назад» (по Ф. Шлегелю). А это значит, что прошлое, как и будущее, представляет собой дерево возможностей с очень сложно переплетенными, далеко не «ясными» (как «ионическая вода» Фейербаха) цепями причинения.

Из-за столь высокой степени неопределенности в герменевтической эпистемологии современная библеистика с трудом опознается как единая наука. Профессор Т. Стилианопулос в предисловии к своей книге 1997 г. «Новый Завет: православный взгляд» говорит о трех принципиально различных методологических группах, которые он располагает в ряд по времени их возникновения. Первую группу составляют историко-критические методы, зародившиеся в античности. Вторую — литературная критика на основе структурализма (i.e. Formgeschichte) и теории риторики (наподобие интен-анализа новейших текстов). Третью — все, что имеет отличия от первых двух: история канона, философская и социальная интерпретации, адвокативная критика (с точки зрения ущемленных и маргинальных групп), социопсихологический подход и др. Все они, по мысли Стилианопулоса, представляют собой сырой материал для «целостной интерпретации» [12, с. 135–138].

Действительно, историко-критический подход был силен единой методологией. Он стремился к дроблению текстов, появление которых сразу в готовом виде считалось абсолютно невозможным. Фактически он был первым деконструктивизмом, предшественником современной деконструкции культуры. Во всяком случае, библейская критика явилась прелюдией процессов «смерти текста» и «смерти автора». Посткритика, или библейское литературоведение, исходит из противопоставления холизма и меризма. Холизм (от греч. «целый») признает невозможность исчерпать целое суммой частей, тогда как меризм (от греч. «часть»), наоборот, санкционирует редукцию. Меризм усиливался по мере ослабления идеалистического элемента в наследии Гегеля, но именно

это одностороннее усиление привело к его скорому исчерпанию: библейский текст из «тусклого стекла» [1 Кор. 13:12] превратился в стекло истолченное, он стал исчезать как предмет. Странники холистского подхода призывают «делать умозаключения не от людей к текстам, а от текстов к людям» [13, с. 8]. Иначе говоря, они дают слово не «автору» даже, а самому тексту и пытаются услышать его как можно более отчетливо. в пределе это выглядит так: «Читать то, что написано в тексте, все, что написано в тексте, и только то, что там написано» [14, с. 84].

Целесообразен ли такой подход эпистемологически? Непременное правило текстологии гласит: «Для того чтобы изучить историю текста, необходимо его прочесть» [15, с. 30]. Религиовед нередко начинает изучение Библии с истории, вполне произвольно сконструированной на основе, например эволюционизма. Библия, еще не прочитанная, заранее разбирается на фрагменты. Следует признать в отношении к такому варварскому способу работы с текстом, что требования холизма вполне законны. Другое дело, что посткритический подход вовсе не является цельным сам по себе. Напротив, он отражает всю дезориентированность современного гуманитарного сознания: здесь мы наблюдаем броуновское движение мнений, взглядов, критериев. Отчасти причиной такого хаоса служит еще не изжитый или не переосмысленный постструктурализм, отчасти же в нем вызревает и оформляется потребность в единой методологии, без которой библейская наука рискует превратиться в конгломерат различных «библеистик», наподобие множества «теологий», как целое отражающих разве только «интеграцию реальности духовного краха» [16, с. 167].

Вайс, апологет целостной интерпретации, признается в том, что этот метод еще не усовершенствован и недостаточно проверен на практике [14, с. 83–84]. Но работа в данном направлении ведется и захватывает в свою орбиту все большее количество ученых. Своего рода реперной точкой, способной задать новую систему координат, в современных исследованиях становится «читательский отклик» [5, с. 21], причем здесь библеистика проследовала за литературной критикой XX в. по пути «от автора к самому тексту, и затем к читателю» [17, с. 402]. Исторический облик аудитории несравненно легче установить, нежели персональный облик автора и события его жизни. Литературный анализ текста *sub specie auditoria** позволяет «теоретически заметить нечто необсуждаемое, данное всем участникам коммуникации в опыте,

* С позиций читателя (лат.).

незамечаемое по причине полнейшей очевидности... и признать за ним первенство в процессе порождения любого текста» [18, с. 210—211]. Особо важно отметить, что «читатель» понимается не как среда, породившая текст, а только как геометрия того пространства, для которого текст предназначался.

Современная библеистика — наука в высшей степени динамичная. Не в последнюю очередь это связано с тем, что текстология, входящая в нее как структурный элемент, «является весьма динамичной областью знания, и многие представления в ней изменяются с появлением новых исследований и открытием новых текстов» [19, с. xxxii—xxxiii). Здесь, впрочем, следовало бы отделить одно от другого: из-за новых исследований представления меняются прежде всего потому, что каждое новое слово в западной науке вызывает рефлексию, но лишь *открытие новых текстов* действительно вызывает необратимые изменения, примером чему служат находки в Элефантине, Кумране, Наг-Хаммади и др. То же касается и более тонкой области, археологии языка. Так, «относительно многих слов и выражений, оставшихся прежде непонятными, а потому отвергавшихся как ошибочные, теперь доказано, что в библейском языке они вполне соответствовали норме» [20, с. 19]. Но возможно ли вообще, при обилии новых данных и постоянно наличествующей перспективе неожиданных открытий, понимать Библию и делать из этого понимания выводы, в том числе имеющие значение для религиоведения? в сущности, этот вопрос, на который классический критицизм не дал удовлетворительного ответа, и послужил отправным пунктом для холистского подхода. Норвежский библеист Б. Виферингтон в предисловии к своей книге об апостоле Павле сравнивает библейский текст с гобеленом и говорит о нескольких возможных направлениях его изучения. Первое состоит в анализе каждой нити, послойном разборе всего полотна, которое затем исторически реконструируется. Второе требует определить основу, чтобы отправиться от нее и умозрительно восстановить процесс нанесения вышивки. Третье подразумевает анализ изобразительной композиции гобелена, который дает совсем другую картину: не со стороны ткацкого, а со стороны художественного мастерства. Наконец, можно попытаться «to look at the whole» [21, с. 1].

Здесь выясняется причина, почему холизм и литературоведение оказываются в развитии библеистики тесно связанными. Дело в том, что to look at the whole в текстах, порожденных движением религии, возможно только рассматривая их как повествование. Согласно Виферингтону, «все Пав-

ловы идеи, все его аргументы, все его практические советы, все его социальные установления в конечном счете основаны на некоей истории, большая часть которой рассказана в еврейском Писании, а меньшая принадлежит к устной традиции, отражающей события постветхозаветного времени. Мысль Павла, включая теологию и этику, основывается на большом нарративе и на истории, продолжившей развиваться уже за пределами этого нарратива» [21, с. 2].

Говоря о теории литературы, нельзя обойти стороной философию языка. Современные интерпретаторы Библии прямо ставят вопрос о том, что господствовавшая в XX в. доктрина структурализма связывает их работу чуждой, извне принесенной догматикой. «Структурализм как мировоззрение неразрывно связан с диалектической философией... Это детерминистское и атеистическое мировоззрение утверждает, будто мысль определяется языком, отвергая тем самым возможность трансцендентного откровения и истинной свободы личности. Язык контролирует речь и письмо, а не наоборот. Диалектика этого учения заключается в том, что оно ищет в тексте оппозиции и их компромисс или разрешение» [4, с. 155]. Альтернативное понимание слова как выражения невербального, по существу, акта коммуникации, наделенного признаками спонтанности, то есть не опознаваемого как полностью детерминированное, дает новые возможности для интерпретации. Здесь «истолкование вербального факта совершается как восхождение к той стадии, на которой его „породил“ конкретный говорящий, осознанно действовавший в актуальных условиях. Речь и ее интерпретация стремятся достичь тождества в одной точке — в моменте порождения. Это восхождение обеспечивается... пониманием *действия* говорящего, которое на стадии когниции лишается конкретной языковой формы» [22, с. 270]. Такой метод, в котором реабилитируется постановка вопроса о *религиозном опыте*, включает в себя классическую критику текста как частный случай — а именно как объяснение необходимых связей в структуре, само создание которой больше не мыслится как полностью объяснимое с позиций какого бы то ни было детерминизма.

Постепенно все более проясняется принцип, согласно которому преодоление хаоса интерпретаций возможно лишь тогда, когда за основу берется не стремящееся в бесконечность количество материала, но зафиксированный традицией способ его организации. Отметим, суммируя вышесказанное, что эпистемологические основания современной библеистики включают в себя критику источников, критику форм, критику редак-

ций и одновременно возврат к древнему герменевтическому принципу «согласия», которое понимается теперь и как согласие разных эпох, языков, литературных стилей на линии длежащего самосознания религиозной общины — собира- тельницы и хранительницы священного текста.

Список цитированных источников

1. *Reventlow, H.* EPOCHEN DER BIBELAUFLÖSUNG / H. Reventlow. — München, 1990. — Bd. 1.
2. *Давыдов, И. П.* Баур (Baum) Фердинанд Христиан / И. П. Давыдов // Энциклопедия религий. — М., 2008. — С. 144—145.
3. *Энгельс, Ф.* К истории первоначального христианства / Ф. Энгельс // Полн. собр. соч.: в 50 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс. — М., 1962. — Т. 22. — С. 465—492.
4. *Бломберг, К.* Интерпретация притчей / К. Бломберг. — М., 2005.
5. *Брек, Дж.* Хиазм в Священном Писании / Дж. Брек. — М., 2004.
6. *Дройзен, И. Г.* Историка: лекции об энциклопедии и методологии истории / И. Г. Дройзен. — СПб., 2004.
7. *Гадамер, Х.-Г.* Истина и метод: основы философской герменевтики / Х.-Г. Гадамер. — М., 1988.
8. *Кузнецов, В. Г.* Герменевтика и гуманитарное познание / В. Г. Кузнецов. — М., 1991.
9. *Рикер, П.* Конфликт интерпретаций / П. Рикер. — М., 2002.
10. *Gunkel, H.* Einleitung in Psalmen — Die Gattungen der Religiösen Lyrik Israels / H. Gunkel. — Göttingen, 1975.
11. *Лотман, Ю. М.* Изъявление Господне или азартная игра? (Закономерное и случайное в историческом процессе) / Ю. М. Лотман // Ю. М. Лотман и тартуско-мо- сковская семиотическая школа. — М., 1994. — С. 353—363.
12. *Стилианопулос, Т.* Новый Завет: православная перспектива: писание, предание, герменевтика / Т. Стилианопулос. — М., 2008.
13. *Hoffman, L. A.* Beyond the text. A holistic approach to liturgy / L. A. Hoffman. — Bloomington, 1989.
14. *Вайс, М.* Библия и современное литературоведение. Метод целостной интерпретации / М. Вайс. — М., 2001.
15. *Лихачев, Д. С.* Текстология. Краткий очерк / Д. С. Лихачев. — М., 2006.
16. *Громадка, Й. Л.* Перелом в протестантской теологии / Й. Л. Громадка. — М., 1993.
17. *Davies, M.* Literary Criticism / M. Davies // A Dictionary of Biblical Interpretation. — London, 1990. — P. 402—405.
18. *Вдовиченко, А. В.* Дискурс-текст-слово: ст. по истории, библиистике, философии языка / А. В. Вдовиченко. — М., 2002.
19. *Тов, Э.* Текстология Ветхого Завета / Э. Тов. — М., 2001.
20. *Вайнгрин, Дж.* Введение в текстологию Ветхого Завета / Дж. Вайнгрин. — М., 2002.
21. *Witherington, B.* Paul's Narrative Thought World. The Tapestry of Tragedy and Triumph / B. Witherington. — Westminster, 1994.
22. *Вдовиченко, А. В.* Расставание с «языком». Критическая ретроспектива лингвистического знания / А. В. Вдовиченко. — М., 2008.

Дата поступления в редакцию: 10.01.2010 г.