

**А. В. Арапов**

## **БИБЛЕЙСКАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА ОТ ПАТРИСТИКИ ДО ПРОСВЕЩЕНИЯ**

*Патристическая герменевтика и ее психологические аспекты.* С самого начала христианской эпохи христиане интерпретировали Священное Писание (Ветхий, а, по мере его написания, и Новый Завет). И уже в первые века обозначились различные подходы к его интерпретации. Крупнейшими герменевтическими школами патристического периода были Александрийская и Антиохийская школы. Для того, чтобы понять психологические основания этих подходов, надо исходить из того, что сакральные тексты интерпретируются не только критическим разумом, но и всей совокупностью функций человеческой психики. При этом в силу специфики как отдельных личностей, так и определенных культурно-исторических парадигм в процессе интерпретации на первый план могут выходить различные функции психики и различные установки: экстравертная и интровертная. Александрийская школа опиралась на богатую античную традицию аллегорического толкования сакральных текстов. У истоков этой традиции стояло киническое истолкование античной мифологии, воспринятое и развитое стоиками. Вот характерный пример такого истолкования: “Диоген говорил, что Медея была мудрой женщиной, а не волшебницей. Ведь она брала людей изнеженных, с телами, расслабленными в наслаждениях, и так заставляла их упражняться и исходить потом в парильнях, что возвращала им юношескую силу и свежесть. Поэтому о ней пошла слава, что она варила человеческое мясо и создавала юношей”<sup>1</sup>. Из античных философских традиций наибольшее влияние на герменевтику и все богословие Александрийской школы оказал платонизм и в особенности платоническое понимание Ветхого завета Филоном Александрийским. Основное внимание в Александрийской школе уделялось духовным, т. е. небуквальным способам толкования. Отправной точкой в герменевтическом процессе служили богословско-метафизические концепции, которые строились на основе платонической интерпретации христианского учения. Антиохийская школа сосредоточивала внимание на буквальном, историческом смысле библейского текста. Антиохийская школа уделяла также большое внимание тем нравственным урокам, которые можно извлечь из библейского текста. В процессе интерпретации отправной точкой для герме-

невтов Антиохийской школы служила та конкретно-историческая обстановка, в которой писался текст. Если Александрийская школа была несомненно связана с платонизмом, то Антиохийская школа была ближе к аристотелизму. Александрийская герменевтика интровертна, ее мало интересуют исторические события, происходившие во внешнем по отношению к интерпретатору мире. Ее интересует не то, что можно было бы постичь ощущением, оказавшись на месте описываемых событий, а открываемый во внутреннем опыте самого интерпретатора богословский смысл, постигаемый мышлением мир идей. Антиохийская школа экстравертна, она идет от внешнего события. Для нее важнее нравственная оценка, связанная с функцией чувства (в данном случае — нравственного), а не развиваемая мышлением богословско-метафизическая система.

Объединение двух подходов произошло на Западе и на Востоке в трудах соответственно блаженного Августина и Иоанна Златоуста. Любопытно отметить, что Августин и Иоанн Златоуст шли к синтезу с разных сторон: Иоанн Златоуст — от историко-назидательной интерпретации Антиохийской школы, а Августин от неоплатоников и полемики с ними.

Формирование западной библейской герменевтики, так же как и формирование западного богословия и средневековой философии в целом, неразрывно связано с именем бл. Августина. В 390 г. донатист Тихоний издал труд под заглавием “*Septem regulae ad inquirendum et inveniendum sensum S. Scripturae*”, который отличался неполнотой и наличием ошибок. В ответ на эту книгу бл. Августин написал свою работу “*De doctrina Christiana libri quatuor*”, в которой он подробно изложил свои герменевтические принципы. Герменевтические принципы излагаются также в других работах Августина. Согласно Августину, Писание имеет четыре смысла — исторический, этиологический (моральный), анагогический и аллегорический.

Иоанн Златоуст также полагал необходимым отыскание, наряду с буквальным, духовного смысла Священного Писания. В Беседе на 46-й псалом он пишет: “Иное в писании должно понимать так, как написано, а иное — в смысле переносном” (Беседы на Пс. 46, 1). Значение Иоанна Златоуста и Августина для христианской традиции во многом обусловлено тем, что они сумели найти возможность примирения противоположных тенденций во многих областях христианского богословия патристической эпохи, в том числе и в сфере герменевтики. Найденное в их работах равновесие создает предпосылки для той стабильности, в которой пребывала христианская мысль вплоть до эпохи Возрождения.

*Схоластический метод и его психологический смысл.* На протяжении Средних Веков сформировался схоластический метод интерпретации Библии. Хотя работ, целиком посвященных вопросам герменевтики в средневековый период, было написано не так много, множество герменевтических правил может быть найдено в работах Беда Достопочтенного, Алкуина, Рабанаса Мораса, Гуго С.-Викторского и, особенно, Фомы Аквинского.

Схоластическое представление о наличии в Писании небуквальных смыслов непосредственно основывается на учении бл. Августина и восходит к идеям Оригена (который выделял 3 смысла Писания: буквальный, нравственный и аллегорический, соответствующие трем составным частям человека — телу, душе и духу) и бл. Иеронима (который выделял два смысла). Писание, согласно схоластической герменевтике, обладает четырьмя смыслами:

1. Буквальный смысл, который обнаруживается при прямом, дословном понимании текста. Он относится к историческим событиям, описанным в Библии.

2. Аллегорический смысл — это догматическое учение, которое в неявном виде содержится в определенных местах Писания. Аллегорический смысл усматривается в тех местах, которые являются неясными, либо дословный смысл которых является, по богословским соображениям, неприемлемым для читателей.

3. Тропологический или нравственный смысл дает нравственное руководство, правила христианского поведения.

4. Анагогический смысл дает основание для христианской надежды, он указывает на будущее исполнение Божественных обещаний в Новом Иерусалиме.

Эти четыре смысла получили наименование Квадриги. О них был написан знаменитый стих Августина Датского (13 век):

Littera gesta docet, quid credas allegoria,  
moralis quid agas, quid speras anagogia.

Буквальный смысл указывает на историю; аллегорический указывает на то, во что христиане должны верить; нравственный указывает на то, что христиане должны делать; и анагогический указывает, на что христиане должны надеяться.

Легко видеть, что в психологическом отношении схоластическая квадрига соотносится с четырьмя функциями психики: мышлением, чувством, ощущением и интуицией. Ощущение, которое отвечает за восприятие физического мира, соотносится с *буквальным смыслом*, с историческими событиями, происходившими в физическом мире, которые могли быть зафиксированы всяким наблюдателем. *Аллегорический смысл* тесно связан с мышлением, по

крайней мере, в двух отношениях. Во-первых, догматическое учение, на которое указывает аллегория, есть рационально-систематическое изложение истин веры, обработка посредством мышления данных Откровения. Во-вторых, необходимость отыскания аллегорического смысла возникает в тех случаях, когда буквальный смысл оказывается неприемлемым или неясным для мышления христианского богослова. *Нравственный (тропологический) смысл* связан с функцией чувства. Функция чувства отвечает в психике за оценку, и тропологический смысл Писания дает правила для нравственной оценки людей и их поступков. *Анагогический смысл* связан с интуицией. Как пишет Р. Робертсон во “Введении в психологию Юнга”, “их (людей с ведущей функцией интуиции) интересуют только будущие возможности. ....Они не интересуются прошлым, т. е. тем, почему произошло то или иное. В этом смысле их не привлекает даже настоящее. Волнует же только то, что должно произойти”<sup>2</sup>. Соответственно и анагогический смысл указывает на будущие судьбы мира, на эсхатологическую перспективу. Таким образом, схоластический метод задействует гармоничным образом четыре функции психики. При этом ведущей функцией оказывается мышление; рациональный анализ играет ведущую роль как в отыскании аллегорического смысла, так и двух других небуквальных смыслов. Ощущение тогда оказывается подчиненной функцией. Действительно, буквальный смысл в средневековой герменевтике в большинстве случаев оказывается на втором плане. Но надо отметить, что эти функции задействуются определенным, специфическим для средневековья образом. Мышление не носит здесь того характера критического разума, который оно приобретает в позднейший период. Мышление находится под контролем Откровения и традиции. Говоря о “технических” аспектах интерпретации, не следует упускать из виду общую смысловую парадигму: Писание должно указывать путь для движения от царства земного к Царству Небесному, от града человеческого к Граду Божьему.

*Гуманистический метод.* В 14—15 в. происходят существенные изменения в библейской герменевтике. Формируется гуманистический метод толкования Писания.

Венский Собор (1311) определил, что кафедры восточных языков должны были быть созданы в университетах; в Европе развивается гуманистическое движение, важную роль в котором играло изучение Библейских языков; возникновение и развитие книгопечатания облегчило распространение текстов Священного Писания; взятие Константинополя турками (1453) привело к эмиграции на

запад многочисленных образованных греков, которые принесли с собой разнообразные греческие тексты, а также традицию их изучения. Новое направление в библийской герменевтике нашло свое выражение в работах Николая Лирануса (14 в.) “Tractatus de differentiâ nostrae translationis ab Hebr. Littera” и Иоанна Жерсона (15 в.) “Propositiones de sensu litterali Scripturae Sacrae”. В сочинении Жерсона рассматриваются различные виды библийских смыслов и отдается предпочтение буквальному смыслу, который должен быть определен в соответствии с церковной традицией.

Гуманистический герменевтический метод распространялся не только на Св. Писание, но и на широкий круг древних текстов.

В основу гуманистической герменевтики древних (в том числе библийских текстов) был положен лозунг “Ad fontes — Назад к первоначальным источникам”. Средневековье рассматривается как промежуточный период интеллектуального запустения, за которым должно последовать возрождение классической культуры, неотъемлемой составной частью которого является обращение непосредственно к античным первоисточникам. “Фильтр” средневековых комментариев и тенденциозных хрестоматий — как по юридическим текстам, так и по Библии, должен быть отброшен, чтобы могла произойти встреча с первоначальными текстами и обретение их подлинного смысла.

Для гуманистов классические тексты были не просто источниками исторических сведений, они передавали последующим поколениям бесценный опыт духовной жизни, который можно было вновь получить при правильном обращении с этими текстами. Таким образом, новые филологические и литературные методы, разработанные мыслителями Ренессанса, рассматривались как пути к возрождению прерванной в Средние века духовной жизни классического периода. С точки зрения гуманистов, применение их принципов открывало для христианской Церкви новую волнующую и захватывающую возможность возрождения опыта первых христиан, описанного в Новом Завете, и перенесение его в новый период истории.

На основе лозунга “Ad fontes” сформировались следующие основные принципы гуманистической герменевтики.

1. Важнейшим тезисом гуманистической библийской герменевтики был следующий принцип: “Священное Писание надо изучать на языках оригинала, а не в латинском переводе”. Применение этих принципов к библийской герменевтике требовало выполнения *двух важных условий*:

- наличия греческого текста Нового Завета и древнееврейского текста Ветхого Завета;
- знания исследователями греческой и древнееврейской филологии.

*Первое условие* применительно к герменевтике Нового Завета было выполнено благодаря появлению первых изданий греческого текста Нового Завета: Эразма Роттердамского (Базель, 1505 г.), кардинала Хименеса (Испания, 1520 г.). Что касается *второго условия*, то оно было выполнено благодаря выходу в свет учебников греческого языка. В 1495 г. была издана греческая грамматика Ласкариса, в 1516 г. вышел в свет перевод греческой грамматики Феодора Газского, выполненный Эразмом Роттердамским, в 1518 г. был опубликован учебник греческого языка Меланхтона. Образцом использования греческой филологии в библеистике стали заметки Лоренцо Валлы о греческом тексте Нового Завета. Рукопись Валлы была опубликована Эразмом Роттердамским в 1505 г.

Эти два условия были выполнены и для Ветхого Завета. Полностью Ветхий Завет на древнееврейском вышел в 1488 г. в Сончино. В 1506 г. был издан учебник древнееврейского языка Рейхлина “*De rudimentis hebraica*”.

Герменевтический принцип гуманистов, предполагавший обращение к оригинальным текстам, распространялся также на труды Отцов Церкви, которые в Средневековых университетах изучались, главным образом, в виде хрестоматий, состоявших из коротких фрагментов. Исходя из гуманистических идей, Эразм Роттердамский и Амербах издают собрания сочинений бл. Августина и других Отцов Церкви.

2. Второй важнейший принцип гуманистической герменевтики — любой фрагмент библейского текста следует интерпретировать в контексте всего библейского текста.

3. Одним из следствий применения гуманистической программы “возвращения к истокам” явилось острокритическое отношение к средневековым аннотациям и комментариям. Они все более рассматривались не как полезные при интерпретации инструменты, а как препятствия на пути знакомства с оригинальными текстами.

4. Для правильного понимания Писания нет необходимости иметь священный сан. Образованный мирянин, так же как и священнослужитель, может правильно интерпретировать библейский текст.

Итак, мы видим, что в эту эпоху формируется и заявляет свои права критический разум. Он еще ограничен — его критицизм имеет известные пределы и распространяется лишь на схоластичес-

кое истолкование христианской традиции, но не на христианскую традицию как таковую.

Говоря о “технических” принципах гуманистической герменевтики, также не следует упускать из виду изменения фундаментальной смысловой парадигмы: наряду с движением от царства земного к Царству Небесному (которое в эпоху Возрождения еще считается актуальным) возникает новый мощный вектор — от Царства Небесного к царству земному. Ставится задача, которая никак не была актуальной для средневековья — воссоздание Земного Рая.

В явном виде эта задача была сформулирована в работе Данте “De Monarchia”<sup>3</sup>. Согласно Данте, восстановление Земного рая возможно и необходимо. “Бог..... поставил человеку две цели: счастье в жизни земной..... знаменуемое Раем земным, и вечное блаженство... знаменуемое Раем Небесным”<sup>4</sup>. Земной Рай будет восстановлен, когда все государства Земли объединятся в одну всемирную Империю. Эта империя принесет на Землю мир и свободу. “Чтобы положить им <войнам> конец, уничтожить самую причину войны, нужно, чтобы по всей земле..... было одно Государство и один государь, который, обладая всем и уже ничего для себя не желая, сдерживал бы подчиненных ему государей, вместе с их народами, в назначенных им границах так, чтобы между ними был вечный мир”<sup>5</sup>.

Эта Империя должна быть Римской империей в восстановленном и расширенном виде. Римская империя понимается в широком смысле — от античного Рима до современной Данте Священной Римской Империи. Римская Империя имеет самостоятельную Божественную санкцию, не зависящую от Римской Церкви. “Римская Империя уже имела свою власть в то время, когда еще не было Церкви..... следовательно, земная власть императора исходит, без всякого посредства, из самого источника этой власти”<sup>6</sup>. Римская Церковь в современном Данте виде нуждается в коренном очищении. В нынешнем своем плачевном состоянии она является важнейшим противником Империи. Но даже в нормальном состоянии Церковь не должна вмешиваться в государственную жизнь Империи. “Наследник Петра может разрешать и связывать все..... кроме законов государственных”<sup>7</sup>. Идеи, озвученные Данте, стали у истоков либеральной (в богословском, а не в политическом смысле) парадигмы истолкования Священного Писания. При этом в мировоззрении Данте и вообще Возрождения устремление к воссозданию Земного Рая еще не вступает в конфликт со стремлением к Раю Небесному. Человеку, согласно Данте, “нужны... две власти: власть Верховного Первосвященника, ведущая людей,

согласно с откровением, к вечному блаженству, и власть императора, ведущая их согласно с философией к счастью земному”<sup>8</sup>. Л. Валла аналогичным образом разграничивает сферы применения теологии и философии. Первая должна указать человеку путь к спасению, а вторая — путь к наслаждению в этой жизни. Конфликт между земным и небесным, религией и философией — тема более поздней эпохи.

Устремление к Земному Раю приводит к пристальному вниманию к двум земным явлениям — земной любви и физической смерти, которые в гуманистической перспективе приобретают первостепенное значение. Эти две фундаментальные реальности земного (именно земного) существования были не столь существенны в перспективе устремления к Раю Небесному и Новому Иерусалиму. Смерть — явление временное и преходящее: душа бессмертна, и тело тоже воскреснет для суда. Поэтому о самой физической смерти не стоит особо беспокоиться, беспокоиться надо о суде, который состоится после смерти. В конце концов, промежуток человеческой истории ничто по сравнению с Вечностью, в которой “Отрет Бог всякую слезу с очей их, и смерти не будет уже...” (Откр. 21, 4). Земная любовь, так же как и смерть, временна и преходяща, “Ибо в воскресении ни женятся, ни выходят замуж, но пребывают, как Ангелы Божии, на небесах” (Матф. 22, 30).

Впрочем, уже в патристике возникает идея единства всех видов любви. Может ли быть новозаветное *аганэ* отождествлено с *эросом* (который, как известно, ни разу в Новом Завете не упоминается)? По мере распространения христианства в эллинизированной среде такой вопрос не мог не встать. С одной стороны, *эрос* прочно связан с устремлением к Богу в платонической традиции, и, с другой стороны, он не менее прочно был связан в греческом языке с сексуальностью. Дионисий Ареопагит не колеблясь отождествляет *эрос* и *аганэ*. Он пишет в четвертой главе книги “О божественных именах”: “А те, кто правильно слышат божественное, увидят, что, изъясняя божественное, священные богословы в имена *аганэ* и *эрос* вкладывают один и тот же смысл”<sup>9</sup>. При этом Дионисий прекрасно отдает себе отчет в возможных коннотациях слова *эрос*: “Низкого ума люди часто думают также, что речь идет о чем-то ... непристойном в кем-то сказанных заслуживающих лучшей участи словах: “...напала на меня <Давида> приязнь к тебе <Ионафану>, как приязнь к женщинам” (2 Цар. 1, 26)”<sup>10</sup>. Однако он защищает свою позицию, ссылаясь на сочинения святого Игнатия и на Септуагинту: “Ведь и некоторым нашим священнословам даже более божественным представляется имя *эрос*, нежели



имя *агапэ*. Пишет ведь и божественный Игнатий: “Моя Любовь (*эрос*) распялась” (Рим. 7, 2). И во введениях к Речениям ты найдешь, как кто-то говорит о божественной Премудрости “Я был влюбленным в Ее красоту” (Прем. 8,2). Так что не будем бояться имени *эрос*, и да не смутит нас никакое касающееся этого устрашающее слово”.<sup>11</sup> Но, может быть, *эрос* как религиозный термин и *эрос*, связанный с сексуальностью, — всего лишь омонимы, не имеющие сколько-нибудь существенной связи? Может быть, существуют два *эроса*, онтологически никак друг с другом не связанные? Нет, для Дионисия все смыслы термина *эрос* имеют глубокую онтологическую взаимосвязь. Существует только один *эрос*. Дионисий пишет, цитируя гимны о Любви (*эросе*) Иерофея: “Назовем ли мы Эрос божественным, либо ангельским, либо умственным, либо душевным, либо физическим, давайте представим Его себе как некую соединяющую и связывающую Силу, подвигающую высших заботиться о низших, равных общаться друг с другом, а до предела опустившихся вниз обращаться к лучшим, пребывающим выше”<sup>12</sup>. Разумеется, это место может быть понято различным образом. Максим Исповедник, комментируя его, описывает перечисленные Дионисием разновидности *эроса*. *Эрос* как половое влечение оказывается подвидом душевного *эроса*, наряду со стремлением к стадной жизни: “А душевным он назвал *эрос* бессловесных, дружество, основанное на чувствах, т. е. — без участия ума. По причине ведь этой любовной силы и птицы <...> летают стаями; и по земле ходят также стадами олени, быки и подобные им <...> Да и существа не стадные движимы к спариванию со сходными”<sup>13</sup>. В процитированном комментарии Максима Исповедника говорится о половом влечении как об *эросе* присущем “бессловесным”, т. е. животным, птицам и т. д., но это не значит, что такого *эроса* не может быть у человека — у человека есть и бессловесная часть души. Важно только, чтобы бессловесная часть души не одерживала верх над словесной<sup>14</sup>. Если словесная часть души оказывается в плену у бессловесной, то человек становится “распутником”. Но, согласно Дионисию Ареопагиту и Максиму Исповеднику, даже *эрос* “распутника” сохраняет некоторую связь с Добром и божественной любовью. “Так и распутник, хоть и лишается Добра из-за бессловесной похоти <...> тем не менее причаствует Добру в самом этом слабом подражании соединению и любви<sup>15</sup>” (Дионисий Ареопагит). Распутник “соединяется по любви с тем, что для него губительно и, хотя любовь (*эрос*) представляется извращенной, это все же слабый отголосок боже-

ственной Любви (*Эроса*), и за благо он принимает фантазию<sup>16</sup>” (Максим Исповедник).

В эпоху позднего средневековья в Южной Франции формируется новое понимание любви. Эту новую любовь именуют обычно “куртуазной любовью”. Певцы новой любви, трубадуры, именовали ее *fin'amor*.

Первоначально новый *Amor* был чувством к Прекрасной Даме, несущим внутренний экстатический опыт переживания радости — *Joi*. “*Joi*, согласно утверждениям критиков, можно определить как состояние экстаза, пребывая в котором, влюбленный воображает, что желание его уже свершилось; таким образом происходит сублимация любовной страсти, перевод ее в высшие, духовные и даже мистические сферы; *Joi* может также выражать эротическую радость влюбленного “после получения добавки”. Оба значения не отрицают одно другое”<sup>17</sup>.

У поздних трубадуров, после Альбигойского Крестового похода и гибели значительной части южнофранцузской аристократии понимание Любви приобретает новые черты. *Amor*, сохраняя свое значение куртуазной любви, сближается, с одной стороны, с Божественной любовью, любовью как силой, управляющей миром. Матфре Эрменгау (предположительно член францисканского ордена) пишет “Бревиарий любви”. “Автору Бревиария удалось соединить воедино все духовные течения, существовавшие на юге Франции, начиная с первых трубадуров и до спиритуалов, самых непримиримых сторонников францисканской бедности. <...> В сочинении он делает дерзкую попытку синтезировать идею связующего звена между Богом и его творением; функцию этого звена он отводит Любви (*Амору*), метафизическому единству, правящему миром”<sup>18</sup>. С другой стороны, тема *Амора* приобретает общественно-политическое звучание. “.....Трубадур заявляет о себе как о приверженце евангельских христианских добродетелей, побуждающих его ненавидеть зло и любить добро, а также быть защитником куртуазных ценностей, которые, по его мнению, являются лекарством от социальных зол, ибо только куртуазная любовь может считаться источником истинных доблестей”<sup>19</sup>. *Amor* связывается с понятием *Благородства*, понимаемого в этико-политическом смысле. “.....Если по их <трубадуров> мнению, старое дворянство XII столетия сгнуло во время гонений <...> из его пепла возрождается новое поколение граждан не дворянского рода, но благородных сердцем”<sup>20</sup>. Идеалы, связанные с понятием *Amor*, оказались подхваченными гражданами Флоренции и других итальянских городов (ни Данте, ни Лоренцо Великолепный не были выходцами из аристократии).

В своем понимании любви гуманисты продолжают традицию, сформированную поздними трубадурами. Любовь небесная — изначальная любовь, но любовь небесная проявляется для Ренессансных мыслителей в земной любви, а земная любовь, в свою очередь, превращается в небесную любовь. Фичино пишет в комментариях к “Пиру” Платона: “.....Любя тела, мы будем любить тень Бога, в душе — подобие Бога; в ангелах — образ Бога. Так, если в настоящем времени мы будем любить Бога во всех вещах, то, в конце концов, будем любить все вещи в Нем. Ибо, живя так, мы достигнем той степени, когда будем видеть Бога и все вещи в Боге. И будем любить Его в себе и все вещи в Нем: все дается милостью Бога и в конце концов получает искупление в Нем”<sup>21</sup>. Земная любовь, будучи проявлением небесной любви, становится источником Земного Рая. Земной Рай понимается двояко: во внешнем и во внутреннем отношении. Во внутреннем отношении — это наслаждение общением с возлюбленной. Во внешнем — это то новое социально-политическое устройство, которое для Данте ассоциировалось непосредственно с Римской Империей, для кружка Медичи — с “добрым правлением”, процветанием под руководством мудрых и богатых правителей. Семейство Медичи рассматривалось как проявление творческой, демиургической силы природы, олицетворяемой античным Паном. Ведущий философ кружка Медичи — Фичино рассматривался как реинкарнация Орфея — воплощавшего могущество любви, подчиняющей себе хаос (предыдущими реинкарнациями считались Гомер, Пифагор и Платон).

В Земном Раю Данте встречает Беатриче. Беатриче для Данте — а) Священная Теология, б) конкретная женщина, общение с которой приносит внутренний мистический опыт, и, наконец, с) тайная организация гиббелинов, ставящая задачу восстановления Римской Империи. Любовь-Амог Данте — это и а) Божественная любовь, “которая движет Солнце и светила”, и б) любовь к конкретной женщине, которая несет “такую сладость, что никто не поверит”, и с) грядущий Император (лат. Amog — мужского рода). Как пишет Эвола, “При этом Амор есть “Seigneur de la noblesse” — это имеет двойной смысл: как “Господин благородства”, так и “Государь благородных”<sup>22</sup>. Трилогия Боттичелли “Рождение Венеры” — “Весна” — “Паллада и кентавр”, написанная для Медичи, показывают, соответственно, нисхождение на землю Небесной Любви, расцвет Земной Любви и победу политической мудрости над хаотическими и деструктивными социальными силами. Конечно, это разделение достаточно условно, так как в каждой из картин можно увидеть символы всех трех аспектов дей-

ствия любви. Так, одно из значений Флоры в “Весне” — “доброе правление”, в котором осуществляются универсальная гармония и нравственный закон.

Тема любви естественным образом переходит в тему смерти. Умирает возлюбленная Данте Беатриче и умирает император Генрих V, с которым Данте связывал надежду на восстановление Империи. Умирают Джулиано Медичи и Симонетта Каттанео — центральная мистическая пара кружка Медичи. В самой смерти Джулиано и Симонетты есть нечто символическое. Джулиано погибает в результате заговора Пацци, направленного против Медичи и, следовательно, против связанной с их правлением идеи Золотого Века или Земного Рая. Симонетта умирает от чахотки, ее смерть — это смерть от природных причин, в то время как смерть Джулиано — смерть от причин социальных. Смерть в сопоставлении с идеей Земного Рая выступает во всей своей трагичности. Смерть телесная имеет ряд аспектов, образующих бинарные оппозиции, противоположности, антиномии. Это смерть как конец существования и смерть как начало Бытия; смерть как потеря телесных наслаждений и смерть как обретение духовной радости; смерть как преддверие неизбежного суда на небе и смерть как уход от всякой ответственности на земле; смерть, выявляющая истинное величие одних и ничтожество других, и смерть, уравнивающая всех; смерть, после которой души по-разному сияют на небе, и смерть, после которой тела одинаково гниют в могиле. Беатриче, явившись Данте в Земном Раю, говорит, с одной стороны: “Когда я к духу вознеслась от тела и силой возросла и красотой.....”<sup>23</sup>, а с другой: “Природа и искусство не дарили Тебе вовек прекраснее услад, чем облик мой, распавшийся в могиле”<sup>24</sup>. В средние века внимание было сосредоточено, по преимуществу на первом аспекте, в эпоху Возрождения актуализируется и второй. На лицах персонажей трилогии Боттичелли лежит грусть. В меланхолию погружено и божество Медичи — Пан на сделанной по заказу одного из представителей этого семейства картине Л. Синьорелли. Чтобы реализовать идеал Земного Рая, необходимо одержать победу над смертью как природной необходимостью и над смертью как следствием социального насилия, войны и тирании. Фрэнсис Бэкон становится теоретиком новой науки, которая должна дать человеку власть над природой. Лоренцо Великолепный для осуществления своего “доброе правление” должен взять на вооружение политическую технику Макиавелли. Идеи Макиавелли были использованы Гоббсом, а отсюда недалеко до Локка и до политической теории и практики отцов-основателей США и Ганноверской династии (двух полюсов англосаксонского политического мира Нового времени).

*Герменевтические принципы Мужей Реформации и богословов пост-реформационного периода.* Гуманистические идеи, в особенности идеи Эразма Роттердамского, оказали значительное влияние на формирование богословия Реформации. При этом надо отметить, что в герменевтике Мартина Лютера присутствовали элементы схоластического метода, а герменевтика Жана Кальвина носила последовательно гуманистический характер.

В изданиях немецкого перевода Библии 1521 и 1528 гг. *М. Лютер* излагает свои герменевтические принципы, большая часть которых восходит к герменевтике Эразма:

1. Для интерпретации Библии необходимо знание грамматики.
2. При интерпретации необходимо принимать во внимание время, обстоятельства и условия написания текста.
3. Необходимо принимать во внимание контекст.
4. Для правильной интерпретации необходима вера и просвещение Святым Духом.
5. Писание необходимо интерпретировать с помощью самого Писания.
6. Все Писание имеет отношение ко Христу. Христоцентричность лютеровской герменевтики является ее специфичной чертой, отличающей ее как от герменевтики Эразма, так и от схоластической герменевтики. Каждый отрывок Св. Писания указывает на Христа. Лютер утверждал, что основная цель писания — сообщить откровение о Христе. Эту идею он выразил в формуле: “*Christus regnum Scriptura*” — “Христос — Царь Писания”. Следовательно, надлежит применять подобные способы интерпретации, которые позволяют найти христологический смысл даже в тех отрывках, в которых присутствие такого смысла не следует из буквального прочтения. В связи с этим Лютер ввел герменевтическое понятие “мера веры” (Рим. 12, 6) или аналогия веры, которое означает, что всю Библию, включая Ветхий Завет, следует истолковывать по “мере” спасительной веры во Христа.

Лютер модернизировал схоластическую Квадригу таким образом, чтобы каждый отрывок Ветхого Завета мог получить толкование, указывающее на Христа. Вообще Лютер весьма скептически относился к поиску небуквальных смыслов в библейском тексте. Лютер полагал, что аллегорическое истолкование Писания допустимо лишь в том случае, если оно указывает на Христа.

Лютер утверждал, что следовало провести разграничение между тем, что он называл “убивающей буквой (*litera occidens*)”, иными словами — грубо дословным или историческим прочтением Ветхого Завета, и “животворящим духом (*spiritus vivificans*)”, иными

словами — прочтением Ветхого Завета, раскрывающим их пророческий смысл, связанный со Христом.

Основной герменевтический принцип *Ж. Кальвина* был сформулирован им самим следующим образом: “Писание толкуется Писанием”. Согласно этому принципу каждый текст Писания следует интерпретировать, исходя из его контекста, грамматики и параллельных мест. Кальвин утверждал, что “первое дело толкователя — дать право автору сказать то, что он говорит, а не приписывать ему то, что, как нам кажется, он должен сказать”. *Ж. Кальвин* отрицательно относился к небуквальным интерпретациям Священного Писания и не поддерживал христоцентрического принципа *М. Лютера*.

Протестантские теологи постреформационного периода продолжали развивать герменевтические принципы, выдвинутые *Лютером* и *Кальвином*. Развитие протестантской герменевтической мысли проходило в острой полемике с католической контрреформацией. В трудах таких протестантских мыслителей как *Girolamo Zanchi* (1516—1590) и *William Perkins* (1558—1602) используется аналитический метод, согласно которому истолкование начинается с выявления основной идеи и цели (*scopus*) отдельного фрагмента. Аналитический метод предполагает три последовательных шага.

- Выявление цели, которую ставит перед собой автор в данном фрагменте.
- Демонстрация аргументов, с помощью которых автор достигает своей цели.
- Формулирование доктринального вывода, который следует из данного фрагмента.

Одним из наиболее авторитетных и влиятельных документов протестантской постреформационной мысли являются решения Вестминстерской ассамблеи 1643 г. Они сохраняют свое нормативное значение для реформатских и пресвитерианских церквей и по сей день. В решениях Вестминстерской ассамблеи содержатся вполне определенные герменевтические принципы.

- Интерпретация должна осуществляться таким образом, чтобы она приводила к “хорошим и необходимым выводам”. Это значит, что получаемые в результате интерпретации смыслы должны быть морально хороши и согласовываться со всеми остальными местами Писания (точнее — с буквальными смыслами этих мест). Все интерпретации должны носить несомненный характер. Недопустимо предлагать такие интерпретации, которые являются лишь “возможными” или “вероятными”.

- Использование аллегорического метода должно быть сведено к

минимуму. Аллегорическая интерпретация должна применяться лишь в том случае, если буквальный смысл текста не является достаточно ясным.

- Разум может играть лишь ограниченную роль при интерпретации Писания. Разум в любой своей форме не может иметь независимого авторитета. Авторитет разума всегда является зависимым от авторитета Библии и подчиненным ему. Выводы разума могут иметь значение лишь в том случае, если они согласуются с Писанием.

- Писание должно интерпретироваться с помощью самого Писания. Библия сама задает норму для собственной интерпретации. Недопустимо рассматривать библейские тексты в отрыве от их контекста. Недопустимо использовать в интерпретации правила, внешние по отношению к Библии. Этот принцип, заявленный еще Лютером, получил название “аналогия веры”. Принцип “аналогии веры”, который утверждал, что безошибочный путь в истолковании Писания может дать только само Писание, стал протестантским ответом на католическую идею о безошибочности папы (в то время, впрочем, еще не закрепленную официально).

- Священное Писание может быть правильно интерпретировано только человеком, чей ум просвещен Святым Духом. Высшим авторитетом является не Писание, а Святой Дух, говорящий через Писание. Ни Дух отдельно от Писания, ни Писание без наставления Духа не может являться окончательным судьей в противоречивых вопросах. Только “Дух, говорящий в Писании” может быть таким судьей.

Итак, в герменевтике Реформации критический разум заявляет свои права. Однако он распространяется пока лишь на церковную традицию и не посягает на Священное Писание.

*Католический ответ на протестантскую герменевтику. Тридентский собор.* Контрреформационное католическое богословие дало ответ на гуманистические и протестантские новации в библеистике. Четвертая сессия Тридентского собора, закончившая свои заседания 8 апреля 1546 г., изложила католическую позицию по вопросам, связанным с библейской герменевтикой:

1. Писание не может рассматриваться как единственный источник Откровения; Предание является жизненным его приложением, которое протестанты безответственно отвергают. “Все спасительные истины и правила поведения... содержатся в письменных книгах и устных преданиях, полученных из уст Самого Христа или Его апостолов”<sup>25</sup>.

2. Тридентский собор постановил, что протестантские списки канонических Книг являются ущербными и опубликовал полный

список Книг, которые он признавал авторитетными. Этот список включал все Книги, отвергнутые протестантскими авторами как апокрифические.

3. Перевод Писания “Вульгата” был признан надежным и авторитетным. Собор объявил, что “старая латинская Вульгата, которой пользовались в течение многих веков, утверждена Церковью и ее следует отстаивать как подлинную во время общественных лекций, диспутов, проповедей и речей. Никто ни при каких обстоятельствах не может посметь отрицать ее”<sup>26</sup>.

4. Авторитет Церкви в толковании Писания следует защищать от того, что Тридентский собор назвал “буйным индивидуализмом протестантских толкователей”, поэтому: “Для противодействия безрассудным настроениям настоящий Собор объявляет, что никто, полагаясь на свое собственное суждение в вопросах веры и нравственности и искажая Священное Писание в соответствии со своими собственными идеями, не может толковать Писание вопреки значению, которое Святая Матерь Церковь придавала и придает ему”<sup>27</sup>. Только Церкви принадлежит право истинно судить о Писании и толковать его.

5. Ни одному римо-католику не позволено публиковать каких-либо работ, связанных с толкованием Писания, если они вначале не будут проверены его пастырями и не одобрены к печати. В частности, написание, прочтение, распространение и хранение анонимных книг (таких, как невероятно популярная и влиятельная “Beneficio di Cristo”, которая пропагандировала реформационные взгляды в начале 1540-х гг.) было полностью запрещено. “Не является законным для кого бы то ни было печатать или отдавать в печать любые книги, рассматривающие священные доктринальные вопросы, без имени автора, или в будущем продавать их, или даже владеть ими, если они не были предварительно исследованы и утверждены... Утверждение таких книг должно даваться в письменном виде и указание на это должно помещаться в начале книги”<sup>28</sup>.

Однако, помимо герменевтической дискуссии между протестантами и католиками в 17 в., в библейской герменевтике происходит весьма существенное явление. В сочинениях Б. Спинозы критический разум заявляет в полной мере свои права. Начинается новая эпоха, в которой для критического разума нет ничего неприкосновенного, ничего стоящего выше него.

---

<sup>1</sup> Антология кинизма: Философия неприятия и протеста. М., 1996. С. 133.



<sup>2</sup> Робертсон Р. Введение в психологию Юнга. Ростов н/Д, 1989. С. 156—157.

<sup>3</sup> Здесь и далее мы даем ряд цитат из Данте по работе Д. С. Мережковского “Данте”, так как считаем приводимый Мережковским перевод наиболее точно отражающим смысл цитируемых работ.

<sup>4</sup> Цит. по: Мережковский Д. С. Данте. Томск, 1997. С. 164.

<sup>5</sup> Там же. С. 222—223.

<sup>6</sup> Там же. С. 216.

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> Там же. С. 215.

<sup>9</sup> Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. М., 2003. С. 332, 333.

<sup>10</sup> Там же. С. 331.

<sup>11</sup> Там же. С. 330—333.

<sup>12</sup> Там же. С. 339.

<sup>13</sup> Там же.

<sup>14</sup> См.: Там же. С. 351.

<sup>15</sup> Там же. С. 359.

<sup>16</sup> Там же.

<sup>17</sup> Женевьева Брюнель-Лобришон, Клоди Дюамель-Амадо. Повседневная жизнь во времена трубадуров. М., 2003. С. 47.

<sup>18</sup> Там же. С. 238.

<sup>19</sup> Там же. С. 236.

<sup>20</sup> Там же. С. 232.

<sup>21</sup> Цит. по Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. СПб., 1997. Т. 2. Средневековье. С. 265.

<sup>22</sup> Эвола Ю. Метафизика пола. М., 1996. С. 298.

<sup>23</sup> Данте Алигьери. Божественная Комедия / Пер. с ит. М. Лозинского. М., 1982. С. 336.

<sup>24</sup> Там же. С. 338.

<sup>25</sup> Цит. по: Алистер Маграт. Богословская мысль Реформации. Одесса, 1994. С. 192–193.

<sup>26</sup> Там же.

<sup>27</sup> Там же.

<sup>28</sup> Там же.