

## Секция 2

# ДИАЛОГ КУЛЬТУР: ВОЗМОЖНОСТИ И ПРЕДЕЛЫ

---

### Руководители секции:

А. Е. БУСЫГИН	заместитель министра культуры РФ, доктор экономических наук, профессор
А. А. ГУСЕЙНОВ	академик РАН, директор Института философии РАН, доктор философских наук, профессор, почетный доктор СПбГУП
В. В. МИРОНОВ	член-корреспондент РАН, декан философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова, доктор философских наук, профессор, почетный работник высшего профессионального образования РФ
Ю. Н. СОЛОНИН	председатель Комитета Совета Федерации Федерального собрания РФ по образованию и науке, член Комиссии Совета Федерации по культуре, член Комиссии Совета Федерации по вопросам развития институтов гражданского общества, доктор философских наук, профессор, заслуженный деятель науки РФ
В. С. СТЕПИН	академик РАН, научный руководитель Института философии РАН, руководитель Секции философии, социологии, психологии и права Отделения общественных наук РАН, доктор философских наук, профессор, почетный доктор СПбГУП

С. Р. Абрамов<sup>1</sup>

### РОССИЯ И ЗАПАД: ХРИСТИАНСКАЯ ИДЕЯ ЛОГОСА КАК ИСТОРИЧЕСКОЕ ОСНОВАНИЕ НАШЕЙ ОБШНОСТИ

Современная эпоха, одним из характерных признаков которой является глобализация и вызванная ею интенсификация «цивилизационных контактов», а также этнических, социальных, религиозных и культурных конфликтов, с новой остротой ставит вопрос о взаимодействии и взаимовлиянии духовных традиций и интеллектуальных парадигм, вопрос об идентичности и размежевании. Уже доводилось отмечать, что как бы ни оценивались эти контакты — в маркированных терминах «столкновения», «борьбы», «схватки» или «содружества», «партнерства» и «диалога», как бы ни противились им и ни приветствовали их, приходится признать как факт долговременных и необратимых последствий таковых контактов, так и ряд проблем, в том числе научных [1, с. 302]. Несомненно также, что эти контакты в истории цивилизаций приводили не только к конфликтам и разделению, но и к взаимному обогащению и трансформации культур и даже порождали новые, радикально отличные от предшествующих, духовные традиции, которые становились стержнем новой цивилизационной идентичности: возникновение и становление христианской цивилизации тому пример.

Переживаемый сегодня многими (как отдельными личностями, так и социальными и этническими группами и целыми народами) кризис идентичности породил обильную литературу, в которой рассматриваются отличия, специфические черты, особенно

сти, придающие неповторимый облик и конституирующие «характер», тип какой-либо культуры. Этот анализ чрезвычайно важен и полезен, однако не менее продуктивным было бы вспомнить и то, что в исторических истоках культурной общности России и Запада лежит идея христианского синтеза<sup>2</sup>. И символом этого синтеза, его «чистой» идеей или идеальной формой выступает доктрина Логоса, впервые возникшая в Евангелии от Иоанна и разработанная у Отцов Церкви. Ниже следует краткий обзор предыстории и становления идеологии Логоса — христианской герменевтики бытия.

Всю раннехристианскую духовную культуру, да и само становление христианской цивилизации можно понимать как историю встречи иудейской и эллинистической традиций, как плод соития ближневосточных культур и цивилизаций с античной, поскольку основанием ее служат христианский би-

<sup>1</sup> Заведующий кафедрой английского языка СПбГУП, доктор филологических наук, профессор. Автор ряда научных публикаций, в т. ч. книг: «Герменевтика: история и теория метода: Краткий очерк», «Практический курс профессионально ориентированного перевода (английский язык)», «English for Economists: практикум по чтению (английский язык)» и др.

<sup>2</sup> Сейчас только ленивый не помянет о противостоянии России и Запада: о нашей самобытности и особом пути (у нас) или о нашей же «нецивизованности» и азиатчине (конечно, в политкорректных терминах — у них). Да, наше отличие очевидно: Россия как евразийская страна во многом имеет неповторимый лик культуры, не похожий на западный. Однако тысяча лет русской истории — это история восточного христианства, наследованного из Византии. Здесь и корни отличия (Россия получила восточную ветвь расколовшегося христианского наследия, с его мистико-спиритуалистическим акцентом, хорошо усвоенным опытом Платона и неоплатоников, исихастами, тогда как западная ветвь — европейская — последнее тысячелетие развивалась с опорой на Аристотеля, Августина и Фому Аквинского, подготовивших идейное торжество рационализма, и в отрицании хорошо усвоенного урока борьбы с гностиками); но здесь и корни единства: в обоих случаях это была христианская цивилизация, имевшая общим опытом становления предыдущее тысячелетие — от раннехристианской церкви и поздней Античности.

блейский канон (корпус текстов, включивший в себя иудейскую Библию в виде одной из своих частей — Ветхого Завета) и творения Отцов Церкви, осуществивших вслед за апостолом и евангелистом Иоанном и апостолом Павлом (а оба они прежде принадлежали к иудейской традиции) окончательный творческий синтез идей иудаизма и эллинизма.

Новозаветная и раннехристианская герменевтика творчески усвоила достижения греческой и иудейской традиций, отвергнув при этом их культурно-историческую и методологическую ограниченность: новозаветная герменевтика «не была греческою, но она не хотела быть и еврейскою; ее содержание было универсально» [7, с. 403]. Она эсхатологически устремлена к пониманию конечного смысла бытия, стремясь сделать само бытие осмысленным. Если в раннехристианских писаниях («Дидахе», «Послание Варнавы» и т. п.), толкующих Ветхий Завет в духе пророчества о мессии и ищущих в нем указаний на Христа, герменевтика носит прикладной характер, то уже у ранних апологетов — Иустина Мученика (ок. 130–200) и особенно Тертуллиана (ок. 160–225) — отчетливо сформулированы принципы новой герменевтической традиции. Будучи людьми прекрасно образованными и возросшими в лоне эллинистической культуры, эти авторы знали трактат Аристотеля «*Peri hermēneias*» («Об истолковании») и в своих трудах пользовались его положениями; в то же время, занимаясь преимущественно библейской проблематикой, христианские апологеты пользовались и еврейским наследием, в частности техникой сравнительно-сопоставительного анализа библейских текстов: *аналогией* и *апликацией*<sup>1</sup>. Своеобразие христианской герменевтики определялось новаторской *теорией Логоса*, а также изощренной *типологией* и *аллегорией*<sup>2</sup>, играющими в новозаветной герменевтике конституирующую роль. Уже в самом тексте Нового Завета заложено основание новой герменевтики. Две фигуры его гениальных авторов, апостолов Иоанна и Павла, стоят у истоков этой герменевтической революции.

<sup>1</sup> Термин «аналогия» восходит к логике, где означает сходство связей и отношений; «вариантом аналогии может быть аппликация, наложение, чрезвычайно характерное для разрывания событийной цепи, играющей особенную роль в криминалистике, когда одно событие накладывается на другое, а участниками вдруг оказываются одни и те же лица. В слобесности аппликация может быть свойственна, например, большим отрывкам текста, т. е. проявляться композиционно, передаваться параллельным изложением событий, или изложением события разными лицами, автором и персонажами...» [3, с. 18]. Евангелия в целом дают прекрасный пример аппликации, да и весь Новый Завет представляет собой аппликацию Ветхого Завета.

<sup>2</sup> Широко известную в христианской библейской герменевтике типологию, родоначальником которой по праву надлежит считать ап. Павла, немецкий филолог Эрих Ауэрбах впервые ввел в филологическую герменевтику (применительно к Данте) под латинскими названиями «фигура» (*figura*) и «префигурация» (*praefiguratio*) [9]. В понимании ап. Павла типологическое толкование образует связь между двумя историческими фактами, т. е. *фигурами*, действиями, событиями и традициями, которые надлежит толковать и понимать как учрежденные Богом образцовые представления, т. е. (*прото*)*типы* будущих и при этом более совершенных и более значительных фактов и событий. *Аллегория*, как духовный метод выведения *скрытых смыслов* из библейского повествования, достигла своих вершин в трудах Климента (ок. 180–215) и Оригена (ок. 185–253), представителей так называемой Александрийской школы.

Обе эти фигуры символизируют *разрыв* как с античной, так и с иудейской системой ценностей, а значит, и с их научными парадигмами. Когда Павел утверждал, что отныне «нет ни Еллина, ни Иудея... ни варвара, Скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос» [Кол. 3: 11], он тем самым отвергал частные приоритеты греческой и еврейской культурной традиции, сам их категориальный аппарат: известно, что как у греков (т. е. в античном сознании вообще), так и у евреев существовала бинарная оппозиция, членившая мир на «своих», положительно отмеченных, и «чужих», отмеченных отрицательно — на эллинов и варваров у первых и на верных (иудеев) и неверных (язычников) у вторых. Так вот, обе эти парадигмы отвергаются ап. Павлом ради христианской (понимаемой как универсальная и всечеловеческая), в которой снимаются и все прочие оппозиции: расовые, национальные, имущественные, сословные и т. п. Когда «тот же апостол говорил, что призван возвещать свою веру “не в мудрости слова” (οὐκ ἐν σοφία λόγου) [1 Кор. 1: 17], он в четырех словах отказывался сразу и от философии, и от риторики как от единой системы античного “витийства”» [2, с. 240].

Апостол и евангелист Иоанн сознательно оформил свой радикальный разрыв с ветхозаветной иудейской традицией смелым использованием «языческого» философского термина *λόγος*, которому он придал совершенно иное значение, отличное от Гераклитова понимания Логоса, и от Филонова, и от гностического<sup>3</sup>. Иоанн сознательно оформляет свой разрыв с ветхозаветной традицией, используя нарочито «языческий» термин, пускай и в ином значении. Он, безусловно, отдавал себе отчет в том, что самый термин *λόγος* «заряжен» коннотациями, тем не менее решился на использование его для обозначения второго лица Троицы, Богочеловека Иисуса Христа; так на мгновение, казалось, соединились две герменевтические традиции — античная и иудейская, но на этот раз не для синтеза, подобного Филонову, а для немедленной дивергенции.

Терминологически Логос Евангелия от Иоанна — вовсе не языческий термин с расширенным содержанием и отнюдь не только лишь греческий эквивалент ветхозаветного еврейского термина: это знак новой духовной традиции, решительно отделившей себя как от античной, так и от ветхозаветной или гностической традиции. В этом термине заключена вся суть нового теоретического мышления, квинтэссенция всей новозаветной мысли: идея боговоплощения и вочеловечения Христа и утверждение доктрины Богочеловечества. Чтобы оценить всю глубину и неожиданность семантического сдвига, вызванного Евангелием от Иоанна в теории Ло-

<sup>3</sup> В тексте Нового Завета слово «*λόγος*» употребляется не однажды в обычном, нетерминологическом смысле — и лишь у Иоанна оно обретает особое значение и употребляется в совершенно ином контексте, отличном от античного философского дискурса — это контекст ближневосточной словесности, в котором *λόγος* Иоанна включил в себя, между прочим, и всю полноту семантики иудейской «Мемры» (в иудейской традиции для обозначения божественного и животворящего Слова использовался специальный технический термин «*memra*», передаваемый в Септуагинте словом *λόγος*).

госа, следует представить себе эволюцию этого термина в античной герменевтической традиции.

В греческом языке начала христианской эры слово *λόγος* имеет следующие значения: 1) дело, действие; 2) разум, разумное основание; 3) смысл, понятие, идея; 4) учение (философское); 5) договор, условие; 6) весть, известие; 7) книга, рассказ (писанный); 8) слово, речение, изречение (устное). Сама семантическая структура этого слова позволяет евангелисту Иоанну утвердить ряд фундаментальных герменевтических положений: Слово Божие видится ему не как отвлеченная идея (что свойственно греческой философии), а как живое, действующее основание всего сущего, всего бытия, как первопричина космоса и человека, как смысл существования мира (природного, индивидуально-личностного и общественно-исторического), как конкретное воплощение истины и как символ ее, наконец, как символ самого Нового Завета (= договора) между Богом и человеком, осуществленного через соединение двух природ во Христе-Богочеловеке, как керигма<sup>1</sup> (благая спасительная весть), раскрывающаяся в тексте Евангелия от Иоанна. Итак, здесь задана отправной точкой всех дальнейших герменевтических построений целая парадигма смысловых отношений, которая и разворачивается как в самом евангельском повествовании, так и в истории его толкования.

Но это только одна сторона дела — семантическая структура слова с синхронистической точки зрения. Необходимо учитывать и диахронический объем понятия Логоса — его долгую историю как в античном риторико-философском дискурсе, так и в эллинистической иудейской герменевтике: с одной стороны, это одно из ключевых понятий греческой философии; с другой стороны, именно этот термин был употреблен в Септуагинте учеными раввинами-переводчиками для передачи чрезвычайно важного понятия ветхозаветной герменевтики — специфического слова *dabar*, означавшего в библейском контексте творческую космическую силу Божию, создавшую мир в первые дни творения.

В греческую философскую и герменевтическую традицию «Логос» попал из сочинений Гераклита, который употреблял это слово в значении космического принципа устройства, основы миропорядка; принцип же этот Гераклит представлял материальным и связывал его с огнем — первичным космическим элементом: «Психее присущ самовозрастающий Логос» [4, с. 89]. Грубая материальность, как шелуха, опала, а эта «огненная» коннотация Логоса осталась с ним навсегда. У Платона Логос выступает в оппозиции термину «миф» и означает «разум-

<sup>1</sup> Керигма (*греч.* *kerugma* «заявление», «объявление», «весть», «проповедь») — проповедь христианской вести о спасительной миссии Иисуса Христа. В Новом Завете керигма может относиться к самому событию проповеди и к ее содержанию. В противоположность *didache*, учению, которое излагает откровение христианства концептуально и логически в доктринах, суждениях и богословских мнениях, значение керигмы определяется общественной проповедью и непосредственным воздействием спасительного события на человека.

ное и истинное суждение или описание» [6, 61b; 5, 26e]; «Логос» у Платона — это внутренний диалог разума. У Аристотеля «Логос» — это «разум», «пропорция», «определение»; но главное, «Логос» — отличительная черта человека от животных: *речь* [Полит. 1253a]. Центральное же место понятие «Логоса» заняло в стоицизме — философии, выступавшей в течение нескольких столетий антиподом христианства и бывшей для Иоанна символом «языческой мерзости». «Логос», «божество» и «природа» у стоиков синонимы, при этом «Логос» выступал и как деятельное начало обожествленной природы, и как рациональное начало в человеке. У понятия «λόγος» была еще одна судьба — в творениях выдающегося герменевта Филона Александрийского, искавшего синтеза иудейской традиции с греческой.

Эта античная идея глубоко чужда как всей ветхозаветной традиции, так и христианству, отстаивающим трансцендентность Бога. И потому Иоанн неприкрыто полемичен: называя Христа Логосом, он тем самым утверждает Христа как первоначало космоса и человеческого существа, как смысл и источник жизни: «В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков» [Ин. 1 : 4]. Ключевое значение слова *λόγος* подчеркнуто у Иоанна его троекратным употреблением в сильной позиции начального предложении текста Евангелия: «*Вначале* было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог». Более того, сам 1-й стих 1-й главы построен как анафорический контрапункт 1-му стиху 1-й главы ветхозаветной книги Бытия (то есть как параллель начальным<sup>2</sup> словам всего древнееврейского библейского канона): «*В начале* сотворил Бог небо и землю...» Таким образом выстраивается многозначительная параллель: начало Ветхого Завета, то есть по существу *всей* Библии иудеев, совпадает с началом Нового Завета, христианского сакрального канона. Когда Иоанн писал свой текст, библейский христианский канон еще не сложился, других, так называемых синоптических Евангелий (от Матфея, Марка и Луки) еще не существовало, среди разрозненных христианских общин той поры имели хождение многочисленные писания (аутентичность которых изначально подвергалась сомнению), и потому Евангелие от Иоанна выступало в функции самодостаточного и целокупного текста христианской керигмы. Герменевтическая *эквивалентность части и целого* (в нашем случае Евангелия от Иоанна и всего будущего библейского канона) тем более оправдана и обоснована еще и потому, что апостол стремился дать в своих текстах полную и законченную версию Священного Писания и тем самым отвергнуть лжеписания. Очевидный параллелизм ветхозаветного и новозаветного стихов призван подчеркнуть тождественность христианского «Логоса» Нового Завета ветхозаветному Богу-Творцу.

Вся эта логосная теоретическая парадигма, иницированная в христианской науке евангелистом

<sup>2</sup> Инициальная позиция сакрального текста была столь значима, что сами книги традиционно назывались по их первым словам: так, книга Бытия называется у евреев «Берешит» — собственно «В начале».

Иоанном, оказала плодотворное воздействие на все дальнейшее развитие христианской мысли, особенно в ранний ее период. Концепции Логоса разрабатывались как Отцами Церкви (Иустином Мучеником, Феофилом Антиохийским и Иринеем Лионским), так и различными противоборствующими гностическими системами. Подтверждением жизненности новой традиции могут служить многочисленные «логосные» христологии, получившие хождение в первые века христианской эры. В этих богословских построениях, обязанных своей идеологией и образным метафорическим строем Евангелию от Иоанна, отразилась вера во Христа — божественного Логоса как в творческое первоначало и обоснование бытия, Вседержителя и предвечного Бога. Но Логос — это и Богочеловек Иисус Христос, соединяющий с себе, по христианскому учению, две природы — Божественную и человеческую, и *символическое слово*, связующее два бытия, явленный синергийный акт понимания. П. А. Флоренский писал, что «образование синергийного акта познания» нарастает очень длительно, томит, как нечто начатое, но неосуществленное: «Этот процесс не есть еще, однако, сознание прикосновение к познаваемой реальности, не есть достигнутое познание, но — лишь подготовка к нему. Две энергии, реальности и познающего, близки друг к другу, может быть, размешаны друг в друге; но эта флюктуирующая смесь еще не образует единства, и необъединенной борьбой своих стихий вызывает во всем вашем организме томительное ожидание равновесия. Напряжение усиливается, и противоположность познающего и познаваемого сознается все острее. Это — как пред грозой. Слово есть та молния, которая раздирает небо от востока до запада, являя воплощенный смысл: в слове уравниваются и приходят

к единству накопившиеся энергии. Слово — молния. Оно не есть уже ни та или другая энергия порознь, ни обе вместе, а — новое, двуединое энергетическое явление, новая реальность в мире. Оно — проток между разделенным до тех пор. <...> Слово — это мост между Я и не-Я» [8, с. 262].

И это христианское слово, этот изначальный Логос и есть то, что в одинаковой мере имманентно как русской, так и западной культуре: основа нашего исторического единства и надежда на единение в будущем. И нам, и им следует помнить о нашем общем наследии, не отвергать его в угоду преходящим политическим интересам, не поддаваться духу разделения и отрицания, но стремиться к согласию.

#### Литература

1. *Абрамов С. Р.* Казус Филона Александрийского: опыт встречи иудейской и эллинистической духовных традиций / С. Р. Абрамов // Диалог культур и партнерство цивилизаций: X Междунар. Лихачевские науч. чтения, 13–14 мая 2010 г. — СПб.: СПбГУП, 2010. — С. 302–305.
2. *Аверинцев С. С.* Греческая «литература» и ближневосточная «словесность» / С. С. Аверинцев // Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. — М., 1971. — С. 206–266.
3. *Гучинская Н. О.* Универсалии филологической герменевтики / Н. О. Гучинская // Понимание и рефлексия: материалы III Тверской герменевтич. конф. — Тверь, 1994. — Ч. 1. — С. 17–24.
4. *Лотман Ю. М.* Культура и взрыв / Ю. М. Лотман. — М., 1992.
5. *Платон.* Тимей / Платон // Платон. Собр. соч. / Платон. — М., 1994. — Т. 3. — С. 421–501.
6. *Платон.* Федр / Платон // Платон. Собр. соч. / Платон. — М., 1993. — Т. 2. — С. 135–192.
7. *Трубецкой С. Н.* Учение о Логосе в его истории / С. Н. Трубецкой // Трубецкой С. Н. Сочинения / С. Н. Трубецкой. — М., 1994. — С. 43–483.
8. *Флоренский П. А.* Собр. соч.: в 4 т. / П. А. Флоренский. — М., 1999. — Т. 3. — Ч. 1.
9. *Auerbach E.* Figura / E. Auerbach // Archivum Romanicum. — Berlin, 1938. — Bd. 22. — S. 436–489.