

## 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 кериigma<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> Кериigma (*греч.* *kerigma* «заявление», «объявление», «весть», «проповедь») — проповедь христианской вести о спасительной миссии Иисуса Христа. В Новом Завете кериigma 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 кериigma 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 кериигмы. 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 прикосновения 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.