

С. Р. АБРАМОВ,

заведующий кафедрой английского языка СПбГУП, кандидат филологических наук

САКРАЛЬНЫЙ ТЕКСТ В ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОМ ПРОЦЕССЕ

В герменевтике сложилось представление о том, что существует три способа и соответственно три уровня когнитивной деятельности субъекта, то есть три способа толкования бытия, затрагивающие экзистенциальную ситуацию субъекта:

1) эмпирическое, практически-деятельностное «вживание» в ситуацию — ему соответствует «ощущение» жизни (в терминах Гуссерля — это «жизненный мир»);

2) абстрактно-логическое, теоретическое, рассудочное осознание своей экзистенции — ему соответствует речемыслительная активность, рефлексия («душевная жизнь» — осознание чувственных переживаний, жизнь как переживание своей экзистенциальной ситуации и личностных проблем);

3) интуитивное схватывание «смысла жизни» — акт свободного творческого движения всего высшего в человеке, воссоздание и переформливание бытия, акт в существе своем глубоко мистический, синергетический, источником своим имеющий озарение, прозрение, вдохновение (это истинно «духовная» жизнь личности, вершинное ее проявление, хайдеггеровское «бытие»).

Из сказанного ясно, что первый уровень (психофизиологический) доступен любому человеку, равно как и высшим животным; второй присущ исключительно человеку, причем в минуты активности его мышления; третий уровень познания (или бытия) — самопознание личности в минуты творческого взлета или экзистенциальной ситуации. При этом отметим, что второй уровень жизнеусвоения выражается в стремлении включить свое «Я» в контекст культуры путем «прочтения» текста культурного универсума, в который это «Я» погружено (первый уровень обходится без активных стремлений к чему бы то ни было — это чисто пассивное «проживание»). Второй уровень характеризуется рефлексивной активностью (рефлексия выступает как множество возможных, виртуальных текстов). Третьему уровню свойственно включение в культурный универсум путем активной трансформации совокупного «текста» культуры — творческое воздействие на семиосферу, целью своей имеющее стремление создать новый текст, то есть включение

собственного «Я» в качестве полноценного текста в контекст бытия: чаще всего речь идет о создании реальных текстов — литературных, художественных, научных, музыкальных и так далее, а также о переоценке и переосмыслении (то есть деконструкции) жизненной ситуации. Любое проявление активности высшей разумной силы в человеке, будь то «прочтение» текста культуры или внедрение «своего текста» в совокупный текст культуры, сопровождается изменениями в семиосфере, но в последнем случае, очевидно, эти изменения столь значительны, что могут стать самостоятельным объектом исследования герменевтов (художественные идеи, искусство, философские трактаты и прочее, будучи продуктом индивидуальной «интерпретации», в силу ряда закономерностей могут превращаться в универсальные знаки-тексты). Сила воздействия «Я» интерпретатора может быть столь велика, что индивидуальный текст становится генератором множества других толкований, последующих текстов, явившихся, в свою очередь, результатом творческого освоения бытия¹.

Итак, высшим результатом воздействия творческого акта толкования оказывается порождение самостоятельного текста как вторичной семиотической системы, включенной как элемент в совокупный культурный континуум. Включение это пределом своим имеет стремление превратиться в целое, включить в себя весь контекст, стать его полноценным символом, самодостаточной семиотической вселенной. Это путь от метафоры к универсальному, всеохватывающему мифу, от простейшего диалога двух текстов до соединения множества текстов в синкретическом единстве: таков и эволюционный путь библейских текстов к единому и цельному канону Библии.

Простейшей формой включения субъективности в контекст культуры является диалог с другой субъективностью — непосредственно в виде акта коммуникации (речевого акта) двух лиц или опосредованно, рефлексивно,

¹ Хорхе Луис Борхес заметил, что все книги в конечном счете пишутся о книгах, а все слова говорят о Слове.

мысленно. Филологическая герменевтика интересуется всем спектром «текстопорождающей» деятельности субъекта, от дискурса (единичного, частного, сугубо индивидуального) до поэтического мифа или метафизических систем (всеобщее, надиндивидуальное, коллективное, intersubjectное). Филологическую герменевтику интересуют все способы и виды понимания и осознания субъектом мира и своего места в нем (то есть «смысла жизни»), поскольку они осуществляются в знаковой форме. Отсюда следует, что в основе толкования и понимания сакральных и поэтических текстов лежат универсальные принципы филологической герменевтики.

На практике текст соединяет два события понимания: первое произвело сам текст, а второе проистекает из восприятия и толкования текста. Когда речь идет о библейском материале, приходится учитывать ряд специфических особенностей.

Во-первых, всякий данный читатель — не первый читатель, и даже не предполагавшийся читатель. В большинстве случаев читатель имеет дело с «обогащенным» текстом. Например, Лука не просто передает приказ Иисуса мытарю Левиию «Следуй за мною» (Лк. 5:27), но расширяет описанием реакции Левия и фарисеев и изображает контекст события. Вот этот «обогащенный» текст (а не одни лишь слова Иисуса) и становится объектом толкования. В долгой истории библейских текстов возможно не одно такое «обогащение», что, например, демонстрирует история Авраама в ее многочисленных вариантах.

Во-вторых, огромное значение имеет цель и контекст чтения. И если обычный текст можно читать с целью анализа лингвистических и художественных характеристик, то «керигматическая природа священного текста, его универсальный коммуникативно-прагматический смысл предполагает новое событие понимания как конечную цель чтения»¹ (а мы отмечали выше, что новое понимание экзистенциально, меняет само бытие и сущность личностной организации интерпретатора). Таким образом, чтение библейского текста (в любой его национально-языковой версии) может быть адекватным лишь при учете керигмы, духовного коммуникативно-прагматического заряда этого текста.

В-третьих, хотя наше понимание текста зависит от его предварительного прочтения, что делает невозможным разговор об объективном статусе текста в абсолютном смысле

(текст существует как «текст-для-нас», а не как некий «текст-в-себе»), сам текст все же функционирует как отдельное целое в рамках интерпретационного процесса. Горизонт текста формирует некий контрапункт горизонту читателя, и напряжение между этими двумя горизонтами открывает возможности для нового понимания.

В-четвертых, поскольку авторы сакральных текстов (а также и всех поэтических текстов, возникших в иные эпохи или в иной среде) не участвуют непосредственно ни в коммуникативном процессе, ни в процессе толкования, интерпретативная интеракция имеет место между текстом и его действительным читателем, тем самым превращая текст в отправную точку последующего герменевтического процесса.

Следовательно, текст одновременно является собой конец процесса текстопорождения и начало процесса толкования: центр герменевтического круга. В своем письменном состоянии текст — это запись события понимания, и имманентные тексту характеристики представляют важный ключ к его дальнейшему толкованию. Так, анализ поверхностной структуры открывает синтагматические связи и сцепление отдельных смысловых единиц, то есть семантическую архитектонику целого, его смысловую макроструктуру. Взгляду открывается специфический мир текста, с его собственной «социологией», собственной точкой зрения, представляющей «открытое множество» пресуппозиций. «Мир этот — не имитация, но толкование реальности, опосредованное системой текстовых смыслов»². Но текст, однако, это и «текст в тексте»³, он стоит на пересечении вектора истории (изменчивости) и вектора культуры (духовной традиции). Текст по природе своей интертекстуален, он неизбежно выходит за свои пределы; текст — это символ бытия⁴. Синтагматические связи между знаками в самом тексте отражают как имманентные тексту связи (соединяющие семантические элементы в единую смысловую структуру), так и трансцендентные отношения (указывают на структуру реальности, отраженной в тексте).

В треугольнике «культ — священный текст — община (или толкователь)», равно как и в треугольнике «автор — художественное произведение — читатель» (релевантного для функционирования текста поэтического), последний элемент представляет не

² Roessler B. Die Theorie des Verstehens in Sprachanalyse und Hermeneutik. Berlin: Drunker & Humboldt, 1983. S. 107.

³ См.: Лотман Ю. М. Культура и взрыв. М., 1992.

⁴ Флоренский П. А. Собрание сочинений: в 4 т. М., 1999. Т. 3. Ч. 1. С. 306–307.

¹ Shoshany R. Prosodic structures in Jeremiah's poetry // Folia linguistica historica. 1986. Vol. 7. P. 165.

пассивное звено, не просто цепь реакций: это «энергия, творящая историю»¹. Историческая жизнь сакрального и поэтического текста немислима без активного участия его адресата. Его посредничество позволяет включить текст в меняющийся горизонт познания его исторической длительности, в котором простое восприятие постоянно трансформируется в критическое понимание, а пассивная рецепция — в активную. Например, историчность Библии, ее коммуникативный характер предполагают понимание как отношение диалога, интеракции. Это отношение раскрывается во взаимосвязи сообщения и воспринимающего его адресата, в соотношении вопроса и ответа, проблемы и разрешения. Культурологическая импликация тут заключается в том, что уже первое восприятие текста читателем опирается на *предпонимание*, включает его первичную культовую или эстетическую оценку, предполагающую сравнение с прочитанным и понятым прежде (это показано и на материале истории литературы, то есть в *эстетическом* плане)². Историческая же импликация состоит в том, что понимание первых читателей может продолжиться и обогатиться в цепи рецепций, соединяющих поколение с поколением, предвещая тем самым историческое значение произведения, выявляя его ценностный ранг.

Библейские тексты историчны в двух смыслах. С одной стороны, они суть типичные исторические памятники, со своей историей возникновения, передачи, трансформации, переводов на другие языки и т. д. Но они также имеют отношение к специфическим историческим событиям (например, к истории Израиля, жизни Иисуса, деятельности апостола Павла). Для адекватного понимания этих

текстов анализ их структуры (в широком смысле слова) должен сочетаться с историческим изучением мира, лежащего за пределами текста. Это особенно существенно при понимании вторичных версий.

Наконец, текст связан и с предлежащим миром (в этом смысле можно говорить не только о ретроспективной, исторической наполненности содержания, но и *перспективе* текста, претворяющей здесь структурный и исторический аспекты в экзистенциальный и прагматический «потенциал»). Риторика, поэтика, стилистика, теория речевых актов, анализ дискурса и другие лингвистические дисциплины помогают выработке стратегии толкования текста в этом направлении. Кроме того, интерпретатор должен иметь в виду и *экзистенциальную ситуацию* читателя (так как всякая интерпретация тоже имеет определенную прагматическую цель — скажем, убедить читателя в истинности или ложности смысла текста). И здесь текст играет посредующую роль: он предлагает нам альтернативный взгляд на мир нашей действительности, выстраивает «возможный мир» (иной мир), в котором, говорит П. Рикер, «мы можем поселиться»³. Так текст вызывает изменение экзистенции читателя, перемену в его душе, — то, что в церковной традиции издревле называется покаянием, «метанойей» (в дословном переводе исходного греческого термина — «переменой ума»).

Между миром текста и миром читателя возникает духовное напряжение, требующее разрядки: читатель волен отвергнуть смысл текста и сохранить статус-кво своего бытия (не понять текст, не принять его) или же усвоить этот экзистенциальный смысл и пережить «перемену ума»⁴ (понять текст).

¹ Гинцбург Д. Г. Каббала, мистическая философия евреев / предисл. В. С. Соловьева // Вопросы философии и психологии. М., 1896. Кн. 3 (33). С. 278.

² Picon G. Introduction à une esthétique de la littérature. P., 1953. 90 sq.

³ Ricoeur P. Ethics and Culture: Habermas and Gadamer in Dialogue // Philosophy Today. 1973. № 17. P. 189.

⁴ Sancti I. Lugdunensis episcopi... Adversus Valentini & similibus gnosticorum haereses... P.: S. n., 1639. P. 112.