

УДК 1 (091)

Дьяченко О.Н.

Курский государственный университет

**ЭКЗЕГЕЗА В КОНТЕКСТЕ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ:
А. АВГУСТИН**

O. Dyachenko

Kursk State University

EXEGESIS IN THE CONTEXT OF MEDIEVAL PHILOSOPHY: AUGUSTINE

Аннотация. В статье анализируется значение экзегетической практики истолкования доктринальных текстов, которые у Аврелия Августина становятся своеобразной формой осмысления человеческого бытия. Стремление к интерпретации слова с течением времени становится основным ориентиром в мыслительной культуре средневековой эпохи. Истолкование Откровения приводит христианского философа к осмыслению свойств разума и человеческого духа, с помощью которых, по мысли Аврелия, реализуется познавательная активность.

Ключевые слова: Августин, средневековье, экзегеза, разум, слово, Священное Писание.

Abstract. The article is concerned with the significance of exegetic practice in understanding doctrinal texts which Aurelia Augustine turned into an original form of person's life comprehension. Later the aspiration to interpreting the word becomes the fundamental guideline in medieval cogitative culture. The interpretation of Revelation leads Augustine to understanding the properties of human mind and spirit. According to the philosopher, it is through them that cognitive activity is realized.

Key words: Augustine, the Middle Ages, exegesis, mind, word, Scripture.

Философская мысль средневековья эксплицируется в теоцентрические смыслообразующие тексты, вокруг которых создаются всевозможные концепции, образующие так называемый «библейский корпус». Изучающий Библию неизбежно сталкивался с проблемами экзегетического порядка. Как постичь язык Откровения, где были его образы, а где их буквальный смысл, если библейские события, как свидетельствует Августин, – как «...правильно поставленное образование одного человека», так и «образование рода человеческого...», которое «совершалось в известные периоды времени, как бы по возрастам, возводя его от временного и видимого к пониманию вечного и невидимого» [3, 471], то есть, по сути, не что иное, как «неторопливая божественная педагогика..., одна большая притча, которая для большинства есть также и история» [8, 52-53]?

Действительно, следует согласиться с Аврелием в том, что библейское повествование всегда нуждается в истолковании. Постигающий слово Откровения просто обязан обратиться к герменевтическому анализу текста. Экзегетическая практика открывает для познающего ума единственно возможный путь преодоления изначально заданного парадокса, выраженного в изречении Христа: «... Слово Мое не вмещается в вас» (Ин. 8: 37). Если учесть, что в Священном Писании присутствует сам Логос, беспредельный по существу Бог, то, очевидно, и смысл библейских текстов, понимаемых духовно, должен быть также беспредельным и не может быть исчерпан только лишь буквальным или историческим толкованием, что находит выражение в аллегорической практике, которая была ориентирована на выявление их скрытого смысла текста. Отсюда логически вытекает идея о том, что, чем более таинствен-

ным в своей буквальности оказывался текст, тем более свободен дух в его разгадывании и истолковании, основанном на «обновлении духа, а не по ветхой букве» (Рим. 7: 6).

Данные основания помогают понять, почему экзегетическая практика становится доминирующей в средневековой мыслительной культуре: потому, что стремление к всевозможного рода истолкованиям приобретает в ней характер отношения к действительности. На эту параллель указывает, в частности, Аверинцев С.С., утверждая, что «в конце античного периода «аллегорическими», «ино-сказательными» становятся не только литературные тексты, но и жизненные реалии социального, этического, политического планов» [1, 138].

Как отмечает Даниелу в работе «От теней к реальности. Исследование библейской типологии отцов Церкви», экзегетическая практика в раннехристианский период «конституировалась главным образом типологией», которая основывалась на сопоставлении канонических книг – Ветхого и Нового Завета как образа и прообраза, пророчества и осуществления. Принципы интерпретации текста опирались на историческую преемственность Откровения, под влиянием которого последовательно открывающиеся в истории события, первоначально не имеющие самостоятельного значения, затем «воспринимались как события поистине значительные» [9, 41]. Подобная же концепция анализа текста была «для классической древности чужеродна...» [4, 67], «она разрушала ее вплоть до структуры языка, по крайней мере, литературного, – этот язык с его продуманными и тонко дифференцирующими союзами, с многочисленными инструментами синтаксического упорядочивания, с тщательно разработанной системой определений времени стал совершенно излишним, когда отпал вопрос о земных связях вещей – пространственных, временных, причинно-следственных, когда единственно значительной стала вертикальная взаимосвязь, восходящая от всякого события к небу, где все линии совпадают в Боге» [4, 67].

Размышление Августина о библейских образах всегда неразрывно связано с оценкой роли главных средств познания, с помощью которых возможно постижение сущего: разума и человеческого духа, в которых, по мнению мыслителя, сосредоточена познавательная активность человека. Аврелий утверждает их различие, опираясь на слова апостола Павла: «...Когда я молюсь на незнакомом языке, то, хотя дух мой и молится, но ум мой остается без плода» (1 Кор. 14.14).

Рассуждая о сфере человеческого сознания, христианский философ, прежде всего, старается осмыслить свойства самого разума. Он определяет именно те, которые присущие человеческому уму-разуму изначально. Каковы же эти признаки? Августин приходит к выводу о том, что если разум может быть созерцающим, то в равной степени он может быть и умопостигающим, следовательно, он «разумен сам по себе». Таким образом, понятия «разумный» и «умопостигаемый» у Августина тождественны: «А употребляем ли мы слово разумный, или умопостигаемый, мы обозначаем одно и то же. Ум созерцается не иначе, как умом. Отсюда, так как ум может быть созерцаем, то он и умопостигаем, а так как, согласно с вышеуказанным различием, он созерцаем, то и разумен» [6, 637], – пишет он.

Познавательной функцией у Августина обладает также дух человека, поскольку в нём запечатлеваются все «телесные подобию». Он пишет о том, что это свойство человека многогранно и многосмысленно. «...Мне не встречалось ни разу, – отмечает Аврелий, – чтобы разум назывался таким же многообразным образом, как дух» [6]. Мыслитель стремится прояснить вопросы: разумен ли дух? И как возможны взаимоотношения разума и духа в познании? Он рассматривает три рода зрения – телесный, духовный и разумный. Августин говорит: «... Когда мы читаем: “Возлюби ближнего твоего, как самого себя”, то телесно видим буквы, духовно мыслим ближнего, а разумом созерцаем самую любовь. Но могут быть духовно мыслимы и отсутствующие буквы, мо-

жет быть телесно видим и присутствующий ближний; любовь же по своей субстанции не может быть ни видима телесными глазами, ни представляема духом в подобном телу образе, а может быть познаваема и воспринимаема только умом. Телесное зрение не управляет ни одним из этих родов, но получаемое с его помощью ощущение передается духовному роду, как управляющему» [6, 637]. И далее Августин разъясняет: «...Когда мы видим что-нибудь глазами, то образ видимого тотчас же отпечатлевается в духе, но распознается нами как такой только тогда, когда, отняв глаза от видимого глазами предмета, мы находим в духе образ виденного. И если это – дух неразумный, как дух скотов, то образ видимого так и остается в духе. А если – разумная душа, то он передается разуму, который управляет и духом; так что то, что видели глаза и передали духу, чтобы в нем составилась образ виденного, представляет собою знак той или иной вещи, тотчас ли его значение понимается, или же только отыскивается, ибо оно может быть понято и найдено только умом» [6, 637]. В связи с этим и слово у Августина всегда есть некое единство телесного и бестелесного.

Таким образом, в познавательной активности человека разум и дух, на основании которых и происходит познание человеком всех вещей, в том числе и слова Откровения, оказываются у Августина взаимообусловлены. Поэтому их взаимоотношения выстраиваются у него всегда архитектурно и иерархически. Духовное восприятие библейских текстов санкционирует их разумное понимание. Но в то же время разум повелевает духом. Тем не менее, чтобы постичь природу библейского слова, необходимо «обновиться духом ума вашего» (Еф. 4: 23), поскольку сознание человека, существующее во «тьме материи», как указывает Августин, неспособно постичь слово Священного Писания. Он обращает внимание на то, что, чем основательнее человек углубляется в духовную природу библейского слова, тем сильнее проявляется необходимость стать служителем закона духовного,

сущность которого в христианстве заключается в непрерывном обращении к Богу, что и делает человека созданием духовным.

Пламенное стремление Августина познать глубину библейского слова ознаменовало собой начало нового миропонимания и рождение, по его признанию, «внутреннего и вечного», «небесного» человека, душа которого есть обитель слова и для которого навсегда потеряло смысл не только языческое, но махихейское представление о мироздании. Поэтому постижение евангельских истин для Августина основано на непрерывном самоуглублении и самопознании: «Вне себя не выходи, а сосредоточься в самом себе, ибо истина живет во внутреннем человеке; найдешь свою природу изменчивой — стань выше самого себя. Но, становясь выше себя самого, помни, что размышляющая душа выше и тебя. Поэтому стремись туда, откуда возжигается самый свет разума» [5, 441-442], – пишет он.

И здесь существует некое условие: в соответствии с мировосприятием средневекового человека в религиозном опыте верующему сознанию Бог сам являет истину в своем Откровении, причем «сообразуя видение с немощью тех, кто видит» [7, 502]. Вследствие чего и сила библейского слова такова, что может изменить жизнь любого человека, поскольку это Слово, творящее и всегда личное, пророческое и взывающее. Речь идёт о Слове, в котором сосредоточивается и претворяется глубинный смысл всего сущего и раскрывается внутри самого человека. Восприятие этого слова является изнутри, с помощью внутренней речи, которая является выражением личного размышления, устремлённого к экзистенциальной глубине человеческого бытия. В средневековой литературе нередко встречаются эпизоды, повествующие о том, как под воздействием всего лишь нескольких евангельских слов у мирянина происходит отречение от прежней жизни, которое приобретает часто небывалые масштабы. И здесь следует обратиться к примеру из жизни Аврелия Августина, о котором он повествует в «Исповеди»: в видении некий голос

побуждает его обратиться к слову Священного Писания, вследствие чего он начинает совершенно иначе мыслить и чувствовать. Здесь же он упоминает об Антонии, которого «вразумили евангельские стихи, на которые он случайно наткнулся» [2, 112].

Поэтому вся дальнейшая и творческая, и личная жизнь Августина есть не что иное, как непрекращающийся диалог с библейским словом, который обращён в равной степени и к Богу, и к человеку. Августин пытается ответить на вопрос, который приводит его в смятение: *если Евангелие – это не что иное, как письменное слово веры, то почему Бог, который есть также воплощенное Слово, ничего не писал?*

Подвергая детальному анализу лексический мир Священного Писания, Августин заключает, что «обозначающее» и «обозначаемое» в библейском тексте не всегда тождественны. Он стремится не только истолковать «темноту божественной речи», но и привести в единство синоптические Евангелия и Евангелие от Иоанна, которое последним вошло в канон книг Священного Писания христиан. Так появляется книга Августина «О согласии евангелистов». Всякий раз он убеждает читателя в том, что всё сотворенное имеет скрытый смысл и индизабильно необходимо понимать не только повествование о творении мира, но и саму последовательность творения. Не случайно в работах Августина значительное место занимает осмысление вопроса о сотворении мира. Этой теме он посвящает важную часть труда «О Книге Бытия», отдельные главы книг «О граде Божиим», «Исповедь».

Августин приходит к выводу: главное, на что действительно способен притязать человеческий разум, изучая Священное Писание, – научиться распознавать написанное, «пусть только и «в знаменьях, и временах, и днях, и годах» (Быт. 1. 14)», поскольку рациональным способом можно постичь только часть библейского слова, ибо мысль воспринимает лишь то, что ей доступно. Мышление человека оказывается бессильным в попытке соотнести именуемое и именуе-

мое, разум должен уступить место самой Истине, вследствие чего Августин называет «жалким рабством» буквальное понимание фигуральных выражений Священного Писания.

Рассматривая вероятные истолкования библейских текстов, он понимает, что только с помощью аллегории, обнаруживающей знаковую природу слова, и становится возможной интерпретация слова Откровения, что и позволяет соотнести слова со смыслом. По признанию Августина, на него «особенно подействовало ... неоднократное разрешение загадочных мест Ветхого Завета; их буквальное понимание... убивало» [2, 73]. Поэтому первостепенной процедурой экзегетического акта у Августина является понимание, которое конституируется как реконструкция исходного смысла библейского текста.

Личность Августина формировалась вне христианской среды, поэтому для него всегда существовала свобода в интерпретации библейского слова. Он неустанно говорит о том, что каждый способен увидеть в словах Писания истину, только в «разном облике»: «Темнота божественной речи полезна в том отношении, что она приводит к весьма многим истинным суждениям и вводит в свет знания, когда один понимает ее так, другой иначе» [3, 513].

Символическое слово Священного Писания раскрывает разные грани своих значений для каждого читающего. Антиномичность, присущая библейским текстам, по мысли Августина, объясняется тем, что главное в них заключается в соизмерении не слов, но явлений предметного мира. Подобно тому, как ритор использует приём сопоставления противоположностей, который придаёт выразительность речи, так и в Откровении присутствует соотнесение не слов, но вещей, в которых имплицитно выражена красота сотворенного.

Августин всегда обращает внимание на несоизмеримость слова Откровения и слов человеческого языка. Поскольку Бог беспределен по существу, то и Слово Его неисчерпаемо по своей сути, и каждый мыслитель-

ный акт – это постоянный прорыв к Слову, к трансцендентной и непознанной сущности Бога. Слово же человеческого языка может быть и плотским, и духовным, «сетью дьявольской» и «божественным сосудом», быть и исчезать – «их даже нельзя назвать сущими». А слово Откровения объединяет всё сотворённое и нетварное: сферу временного и вечного, мир естественного и сверхъестественного, оно пребывает вовеки, им «всему обозначен предел». Вследствие этого душа человека должна сопоставлять слышимое слово с «вечным Словом» Откровения.

Подобные размышления неминуемо трагируют все стороны человеческого бытия. И говоря о сущности и познаваемости слова Откровения, средневековый философ всегда вопрошал, прежде всего, о сущности человека и всего сотворённого, а экзегеза, в соответствии с духовной направленностью своей эпохи, стала одной из форм мыслительной культуры средневековья, что привело к появлению разнообразных компендиумов и «сумм». В этой связи экзегетическая практика постижения Библии предстаёт у Августина как глубоко осмысленная онтология слова и одновременно эксплицирует психологию восприятия внутренней речи верующего сознания в религиозном опыте, который в контексте средневековой мысли становится предметом философской рефлексии. Стремление к познанию через постижение Слова

Откровения посредством герменевтического анализа сакральных текстов обрело у Августина полноту и завершённость в создании одного из самых значительных жанров средневековой литературы – экзегетического комментария.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. СПб.: Азбука-классика, 2004. 480 с.
 2. Августин Аврелий. Исповедь; Блез Паскаль. Письма к провинциалу. Симферополь: Реноме, 1998. 416 с.
 3. Августин Блаженный. О граде Божием. Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000. 1296 с.
 4. Ауэрбах Э. Мимесис. Изображение действительности в западноевропейской литературе / Пер. с нем. А.В. Михайлова, Ю.И. Архипова. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. 511 с.
 5. Блаженный Августин. Творения. Т. 1. Об истинной религии. СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 1998. С. 394-468.
 6. Блаженный Августин. О Книге Бытия // Творения. Т. 2. Теологические трактаты. СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 1998. С. 316-673.
 7. Иоанн Златоуст. Против аномеяев. Полное собрание творений Св. Иоанна Златоуста, Архиепископа Константинопольского в 12 т. Том 1, кн. 2. СПб.: Санкт-Петербургская Духовная Академия, 1898. С. 493-615.
 8. Cadiou R. La jeunesse d'Origen. Histoire de l'Ecole d'Alexandrie au debut du III-eme siecle. Paris: Gabriel Beauchesme et ses fils, editeurs, 1935. 424 p.
 9. Danielou J. From Shadows to Reality. Studies in the Biblical Typology of the Fathers / Transl. by W. Hibberd. London: Burns & Oates, 1960. 296 p.
-