

ГЕРМЕНЕВТИКА И ЭКЗЕГЕТИКА

СИМВОЛИЗМ ТВОРЕНИЯ КАК ОСНОВАНИЕ ПОСТРОЕНИЯ ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИХ ПРОЦЕДУР

МЕТОД ИНТЕГРАЛЬНОЙ ЭКЗЕГЕЗЫ

Розалия Моисеевна Рупова

доктор философских наук
доцент кафедры библеистики Московской духовной академии
доцент кафедры аксиологических проблем современности
и религиозной мысли Российского государственного
социального университета
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
rozaliya-rupova@yandex.ru

Для цитирования: Рупова Р. М. Символизм творения как основание построения герменевтических процедур: метод интегральной экзегезы // Богословский вестник. 2022. № 4 (47). С. 26–36. DOI: 10.31802/GB.2023.47.4.002

Аннотация

УДК 27-277.2

Символическая природа сотворённого Богом мира и человека, по мнению автора, открывает перспективу прочтения культуры как символического текста, поскольку она также имеет глубоко укоренённый в ней символизм. В статье дан исторический обзор трансформации понятия «символ» в европейском культурном пространстве. Европейскую культуру можно с полным основанием рассматривать как расширенный комментарий к Священному Писанию, поскольку она, часто сама того не желая, пребывает в библейской «матрице», в которой заданы сами принципы различения добра и зла. Существующие методы её анализа в литературоведении и культурологии представляют собой большую разногласицу, поскольку опираются на самые разные установки: от психоанализа разного формата до теории диалога М. М. Бахтина или постмодернистских подходов. Богословское осмысление культуры, введение её многообразия в координаты

христианского смысловразличения может быть начато с применения к ней, с соответствующими поправками и допущениями, методов библейской герменевтики.

Ключевые слова: символичность человека, символы культуры, библейская герменевтика.

The Symbolism of Creation as the Basis for the Construction of Hermeneutic Procedures. Method of Integral Exegesis

Rozalia M. Rupova

Doctor of Philosophical Science

Associate Professor at the Department of Biblical Studies
at the Moscow Theological Academy

Associate Professor at the Department of Axiological Problems of Modernity
and Religious Thought at the Russian State Social University
Academy, Trinity-Sergius Lavra, 141300, Sergiev Posad, Russian Federation
rozaliya-rupova@yandex.ru

For citation: Rupova, Rozalia M. "The Symbolism of Creation as the Basis for the Construction of Hermeneutic Procedures. Method of Integral Exegesis". *Theological Herald*, no. 4 (47), 2022, pp. 26–36 (in Russian). DOI: 10.31802/GB.2023.47.4.002

Abstract. The symbolic nature of the world and man created by God, according to the author, opens up the prospect of reading culture as a symbolic text, since it also has symbolism deeply rooted in it. The article presents a historical overview of the transformation of the concept of «symbol» in the European cultural space. European culture can rightly be regarded as an extended commentary on the Holy Scriptures, since it, often unwittingly, resides in the biblical "matrix", in which the very principles of distinguishing between good and evil are set. The existing methods of its analysis in literary criticism and cultural studies represent a great dissonance, since they are based on a variety of settings – from psychoanalysis to the theory of dialogue by M. M. Bakhtin or postmodern approaches. The theological understanding of culture, the introduction of its diversity into the coordinates of Christian semantic differentiation can be started by applying to it, with appropriate amendments and assumptions, the methods of biblical hermeneutics.

Keywords: human symbolism, symbols of culture, biblical hermeneutics.

Богообразность человека, постулированная в Книге Бытия, является ядром всей христианской антропологии, определяющей человека через создавшего его Творца, — так называемой теоцентрической антропологической парадигмы. В древнееврейском тексте:

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כְּדְמוּתֵנוּ וַיְרִדוּ בְדָגַת הַיָּם

«И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему [и] по подобию Нашему...» (Быт. 1, 26)

— использованы слова צֶלֶם (*selem*) и דְמוּת (*dəməūt*), обозначающие, соответственно, «образ» и «подобие». Анализ употребления этих слов в Священном Писании говорит о том, что они могут подразумевать достаточно широкий диапазон значений, указывающих на различную степень уподобления. Но важное значение имеет то, что слово «Бог» אֱלֹהִים (*ʾēlōhîm*), обозначающее Первообраз, имеет множественное число. Это свидетельствует о том, что человек создан по образу Бога-Троицы.

Внимательное отношение к Слову Божию, желание постичь глубинные смыслы Писания оправдывает использование различных герменевтических подходов. В частности, большую смысловую перспективу открывает, на наш взгляд, рассмотрение библейского понятия «образ» в очень близком ему аспекте символа. Основания для такого ракурса имеются, например словарь С. С. Аверинцева¹, раскрывающий значение понятий и концептов христианской культуры, утверждает:

«Всякий символ есть образ (и всякий образ есть, хотя бы в некоторой мере, символ)»².

А. Ф. Лосев относит символ к одному из центральных понятий философии и эстетики, требующих чрезвычайно кропотливого исследования³.

Слово «символ» имеет широкий спектр значений. Энциклопедический словарь определяет его, с одной стороны, как синоним знака (в логике, математике и др.). С другой стороны, символ осмысливается (прежде всего, в искусстве) как выражающий некоторую художественную идею и характеризуется неисчерпаемой многозначностью содержания. Символическое освоение реальности глубоко укоренено в когнитивном устроении человека. Образно-символическую

1 Аверинцев С. С. София — Логос. Киев, 2001.

2 Там же. С. 156.

3 Лосев А. Ф. Логика символа // Он же. Философия. Мифология. Культура. Москва, 1991. С. 247.

природу имеет язык и созданная человеком культура. При этом иллюзия самоочевидности и простоты привела к тому, что понятие символа, широко задействованное в античной эстетике, аналитически разрабатывалось только в Новое время.

Стадия мифологического сознания в истории нашей цивилизации характеризовалась нерасчленённостью символических форм культуры и их смысла, что исключало всякую рефлексию символа. От этого периода символ унаследовал коммуникативную природу: этимология греческого слова «σύμβολα» выводит нас на специфическую процедуру идентификации в древнем обществе, когда люди опознавали друг друга как «своих» по совпавшим краям разломанной пластинки — это гарантировало им взаимное доверие в торговых, социально-политических и личных отношениях. В трудах Платона можно увидеть уже следующую стадию развития символического мышления, когда он сам являлся творцом философской мифологии, имеющей рефлексивный и глубоко символический характер, — вспомним насквозь символический миф о пещере. В эллинистический период, закатный для Древнего мира и содержательно сниженный по сравнению с высокой классикой, заметную роль в культуре начинает играть аллегория, имеющая, по сравнению с символом, обеднённый характер: «В отличие от аллегии, которую может дешифровать и “чужой”, в символе есть теплота сплавляющей тайны»⁴.

В неоплатонизме у Плотина и Прокла происходит осмысление символа как целостно-неразложимого образа, противостоящего рассудочно-дискурсивным или моралистическим фигурам речи. Неоплатоническая теория символа воспринимается христианством и ярко проявляет себя в трудах святого прп. Дионисия Ареопагита, например в его произведении «Об Именах Божиих». Всё существующее описывается им как символ «совершенно необъемлемой, не воспринимаемой ни чувством, ни воображением»⁵ сущности Бога. В символическом ключе прочитано автором Ареопагитского корпуса св. Дионисием и Послание к Римлянам 1, 20:

«Невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы...»⁶.

4 Аверинцев С. С. София — Логос. С. 156.

5 Дионисий Ареопагит. О Божественных Именах // Он же. Сочинения. Санкт-Петербург, 2002. С. 227.

6 Там же. С. 309.

За этим стоит глубокое понимание св. Дионисием творения как символа Творца, причём нижние ступени мировой иерархии символически воссоздают образ верхних ступеней, открывая для человека таким образом возможность восходить по лестнице смыслов.

В период позднего западноевропейского Средневековья распространение получила дидактика с широким использованием аллегорий. Эпоха Ренессанса с её ключевыми процессами демифологизации, десакрализации и секуляризации нанесла ощутимый удар по органике средневекового символизма церковного канонического искусства. Орудием взлома символического пространства иконы служит ей прямая перспектива, которая стала инструментом введения *живоподобия* как новой задачи живописи, отменой символического прочтения церковного искусства.

Родовым признаком снижения цельности символического восприятия мира был переход от символа к аллегории. Преобладание аллегоризма характерно для последующих эпох Нового времени: маньеризма, барокко и романтизма.

В философской мысли XIX и XX вв., признавшей важность символа в культуре, это понятие было основательно разработано в учёных трудах. Немецкий романтизм в лице Ф. Шеллинга противопоставил классицистической аллегории символ и миф как примеры органического тождества идеи и образа. В начале XIX в. выходит многотомный труд Ф. Крейцера «Символика и мифология древних народов, в особенности греков», где была предложена классификация типов символа на примерах древнегреческих мифов. Для немецких романтиков образцовый характер в осмыслении символа носило творчество зрелого Гёте, для которого все формы природы и культуры суть живые символы вечного становления. Следует заметить, что для Гёте символы выводят не в инобытие, а указывают на органические начала жизни. В этом можно увидеть подтверждение мысли прот. Г. Флоровского, высказанной им в работе «Спор о немецком идеализме»: идеалистическое мировоззрение несовместимо с христианским, поскольку имеет эллинистические языческие корни и, в особенности, неоплатонические. В идеализме мир предстаёт в красоте и законченности, в нём преобладает эстетический пафос, для которого характерно пантеистическое мирозерцание, когда «без мира Бога нет»⁷. Гегель выступил против романтиков, указав им на более прагматическую, знаковую, природу символа.

7 Флоровский Г. В. Спор о немецком идеализме // Он же. Из прошлого русской мысли. Москва, 1998. С. 417.

Это был шаг к следующему, уже марксистскому, этапу в истории понимания символа, а именно к теории товарного фетишизма, когда сквозь вещи проступает не их логосность или инобытийная сущность, которую они символизируют, а товарно-денежные отношения: Товарный фетишизм — это всеобщее ощущение того, что внутри товаров заключена независимая от нас ценность («это столько-то стоит»). Такой фетишизм — условие господства предмета над человеком, мёртвого труда над живым, продукта — над производителем.

Кризис философского позитивизма и натурализма в искусстве в конце XIX в. породил движение символистов, составивших русло западноевропейского модернизма. В этом направлении была возрождена романтическая трактовка символа. В целом, философская позиция символизма — это всегда платонизм, двоемирие, панэстетизм как видение эстетического в качестве глубинной сущности мира... Русский символизм, открывший новый подход к миру, прозревший сквозь плену обыденщины сияние непреходящей истины, был при этом замкнут на философско-поэтическом творчестве В. Соловьева и впитал в себя установку на поиск Души Мира, Вечной Женственности, Красоты, спасающей мир. Символисты были первыми в русской культуре, кто построил концепцию *интертекста*. Причём под текстом понималось не отображение реальности, а, напротив, сама реальность воспринималась ими как художественный текст, воспроизводящий миф о мире⁸. Э. Кассирер расширил понятие символизма:

«Человек есть животное символическое; язык, миф, религия, искусство и наука суть “символические формы”, посредством которых человек упорядочивает окружающий его хаос»⁹.

3. Фрейд объяснил символизм в сознании человека как психопатологический синдром. Такую позицию не принял К. Г. Юнг и в русле своей версии психоанализа истолковал богатство символики человеческой культуры как проявление устойчивых фигур бессознательно (или архетипов) — предельных модусов, далее неразложимых. Эта теория, став модной, не породила конструктивной системы, но привела к размыванию понятия «символ», к стиранию границ между ним и мифом, к тщетным попыткам найти архетипы. М. Хайдеггер, следуя специфике экзистенциализма, предложил отмену проблемы теоретической интерпретации символа, утверждая: «Тайну мы познаём никоим

8 Руднев В. Символизм // *Он же*. Словарь культуры XX века. Москва, 2003. С. 409.

9 Цит. по: Аверинцев С. С. София — Логос. С. 160.

образом не через то, что мы её разоблачаем и расчлняем, но единственно через то, что мы сохраняем тайну как тайну»¹⁰.

Таким образом, сделав краткий обзор трансформации понятия «символ» в европейском культурном пространстве, мы видим, с одной стороны, понимание его важнейшего антропокультурного значения, а с другой, несостоятельность попыток вписать его в ту или иную секулярную теорию, даже вооружённую теорией мифа и религиозно-философским инструментарием.

На наш взгляд, богословское измерение понятия «символ», введение его в антропологическое русло может не только раскрыть его содержание, но и сделать его действенным инструментом, с помощью которого возможно понять природу наиболее существенных для человека связей между ним и Создателем, а также отыскать способы приложения этих связей, дабы реализовать цель обожения. Пути такой интерпретации символа уже проложены в православном богословии. Тайна Боговоплощения обосновывает универсальный характер символа как такового. Символизм глубоко укоренён в Священном Писании, с Книги Бытия до последних строк Апокалипсиса. Святоотеческая литература с самого раннего периода также активно использовала язык символической речи. Например, «Книга 1. Видения» и «Книга 3. Подобия» из «Пастыря» Ерма — исключительно символические тексты. В трудах св. Дионисия Ареопагита язык символа сорастворён его мысли. Свт. Григорий Палама, осуществивший великий богословский синтез в XIV в., описал природу человека в аспекте символичности. Верный святоотеческому учению, св. Григорий видел в человеке и во всём творении не просто совокупность существ и стихий, движущихся и существующих по установленным законам, но отображение горнего мира. В этом состоит органически присущий всему творению символизм.

Архим. Киприан (Керн) написал известный труд¹¹ об антропологии свт. Григория Паламы. Поскольку у святителя нет систематического учения о человеке, архим. Киприан эксплицировал таковую из его творений, посвятив отдельную главу символичности человека. Отец Киприан, обосновывая укоренённость в православной традиции символического понимания человека, описанного свт. Григорием, обозначает эти связи в своем историческом обзоре, наглядно показывая

10 Цит. по: Там же. С. 161.

11 См.: Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. Киев, 2005. (Впервые опубликована в Париже в 1950 г.).

«символический реализм святых отцов»¹². Святые писатели именно так понимали природу вещей, поскольку представляли человека как микрокосм. Для них это значит, что

«человек есть средоточие и связь всех вещей и явлений, то есть ему дано быть соотносительным всему миру, почему он и может познавать смыслы, логосы всех вещей. Это, в свою очередь, предполагает понимание всего мира как гигантского органического целого, живущего своей всеединой жизнью. Люди в этом целом суть центры, соединительным звеном которых, фокусом этой связи является логос в человеке как отображение Логоса Небесного, Единого, Предвечного»¹³.

Свт. Григорий Палама в «Омилии 3» писал:

«Бог устроил этот видимый мир как некое отображение надмирного мира, чтобы нам, через духовное созерцание его, как бы по некоей чудесной лестнице достигнуть оно́го мира»¹⁴.

Последовательное проведение символического понимания мира приводит к видению этого мира — со всеми явлениями, с самим человеком и со всеми структурами его психофизики — как экрана, на котором отображены символы вечного бытия. О необходимости расшифровки таинственной криптограммы бытия, доступной очам духовным и совершенно закрытой для непросвещённого, чувственного зрения, писал прп. Максим Исповедник. Последовательный символизм его богословского мышления отчётливо выражен в «Мистагогии»¹⁵, где он символически толкует храм, алтарь, богослужение, открывающие очищенному взору истинные первообразы или символы божественной жизни.

Преобразующая действенность символа состоит в том, что он формируется не набором понятий, а порождается духовной интуицией, обусловленной фактом богообразного творения человека.

Человек, имеющий столь глубоко коренящуюся в его устроении символическую природу, творит культуру, которая также построена на символическом основании и не может быть иной. Европейская культура, даже в системе её вполне секулярного понимания, опирается на две

12 См.: Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. Киев, 2005. С. 326.

13 Цит. по: Там же. С. 327.

14 Цит. по: Там же. С. 339.

15 Максим Исповедник, прп. Мистагогия // Избранные творения преподобного Максима Исповедника / пер., вступ. ст., коммент. и прилож. А. И. Сидорова. Москва, 2004. (Библиотека отцов и учителей Церкви). С. 211–250.

мощные опоры: иудео-христианскую библейскую традицию и на языческое греко-римское классическое наследие, которое было переосмыслено и освящено в христианском культурно-богословском синтезе. Оба эти основания просто прошиты символическими скрепами.

Можно сказать, что вся европейская культура есть расширенный комментарий к Священному Писанию. Эта мысль, разумеется, может оспариваться, могут приводиться различные примеры того, как европейская культура порождает «цветы зла», прямо расходящиеся с библейскими установками. На это легко возразить, что даже в своём бунте и отрицании европейская культурная традиция всё равно задана библейской матрицей, определившей сам принцип различения добра и зла.

Это означает, что герменевтические процедуры по отношению к культуре как к «тексту» в широком смысле слова, должны каким-то образом соотноситься с библейской экзегезой, разработавшей свои методы.

Экзегетические подходы к тексту Священного Писания основаны на том, что оно есть слово Божие, выраженное через богодухновенных людей и содержащее духовный и этический ресурс нашего спасения, приоткрывающее тайны Царства, приглашающее на пир Богообщения. Методы библейской экзегезы содействуют выявлению искомого сокровища. Эти методы хорошо известны¹⁶: буквальный, сводящийся к тому, чтобы по возможности ясно представить себе ход библейских событий и прямой смысл изложенного учения; аллегорический — исходящий из мысли, что Священное Писание содержит гораздо больше, чем лежит на поверхности и обнаруживается при буквальном прочтении, а также из желания обрести сокровенный, духовный смысл Писания. Можно отметить ещё типологический или прообразовательный метод, делающий акцент на расшифровке ветхозаветных прообразов, раскрывающихся в новозаветное время. Есть ещё нравственно-гомилетический метод, стремящийся извлечь нравственный смысл Священного Писания. Особняком стоит историко-критический метод, исследующий библейский текст с позиций его исторической достоверности.

Поскольку европейская культура выстроена на библейском фундаменте и в силу этого является предельно расширенным комментарием к Священному Писанию, можно извлечь из её недр глубоко спрятанные сокровища спасительного смысла. Ведь золотой песок находят, промывая тонны шлама. Сомневающимся в этой задаче и говорящим: «Зачем искать золото вне открытых и доступных залежей? Само Писание доступно любому старателю» — можно ответить так:

16 См.: *Мень А., прот.* Исагогика. Москва, 2003.

историческая Церковь, погружённая в мир языческой эллинской культуры, не отвергла её на корню, но нашла в её недрах весьма полезные ископаемые, а именно: философский инструментарий, послуживший выстраиванию догматического учения Церкви; разработанную эстетику и художественную традицию, которые дали Церкви язык для её образного творчества, гимнографию и музыку, обогатившие ветхозаветное гимнотворчество и послужившие созиданию многомерного литургического синтеза. Слова в защиту культуры уже были сказаны прот. Г. Флоровским. Наша задача — продвинуться дальше хотя бы на шаг, примеряя те или иные средства.

Можно применить к культуре те же методы библейской экзегезы с поправкой на специфику исследуемого материала — такой интегральный метод остро требуется, поскольку в настоящий момент в литературоведении и культурологии царит полный хаос аналитических подходов и интерпретаций: от фрейдистских психоаналитических подходов до теории диалога М. М. Бахтина или постмодернистских схем. Ситуация грозит утратой понимания культуры, потерей её смысла. Назовём его «методом интегральной экзегезы».

Экзегетические методы сформировались в культуре, но плодоносят на почве библейских исследований. Разумеется, при анализе библейского текста они вторичны по отношению к молитвенному чтению и погружению. Но можно ожидать, что они окажутся действенными в широкой сфере литературоведения. К примеру, буквальный метод раскроет нам внешнее содержание текста. Аллегорический метод позволит продвинуться от поверхности к смысловым глубинам. Типологический метод можно использовать «в обратной перспективе», то есть попытаться увидеть в исследуемом материале символы, пришедшие в него из Писания. Историко-литературно-критический метод позволит выстроить контекстное соотношение сюжетных линий, увидеть их исторические источники и прототипы. Нравственный метод в анализе приобретёт особо важный смысл, так как сами истоки нравственности заложены библейской традицией: следствием его применения будет суд над героями с христианской позиции и обоснованный вывод о необходимости подражать либо избегать подобных героев или ситуаций по заповеди:

«Блажен муж, иже не иде на совет нечестивых» (Пс. 1, 1).

Сквозной символизм культуры, позволяющий ей, даже часто против желания, переизлучать божественные смыслы и энергии, разлитые

во всём мире, делает её потенциальным средством формирования жизненной среды на христианских началах. Метод интегральной экзегезы может стать инструментом реализации этого проекта.

Источники

- Григорий Палама, свт.* Беседы (омилии). Москва: Паломник, 1993.
- Дионисий Ареопагит.* О Божественных Именах // *Дионисий Ареопагит.* Сочинения. Санкт-Петербург: Алетейя; Изд. Олега Абышко, 2002.
- Ерм. Пастырь* // *Легеев М. В., свящ.* Патрология. Период Древней Церкви: с хрестоматией. Санкт-Петербург: Изд. СПбДА, 2015. С. 248–307.
- Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. Киев: Изд. им. свт. Льва, папы Римского, 2005.
- Максим Исповедник, прп.* Мистагогия // Избранные творения преподобного Максима Исповедника / пер., вступ. ст., коммент. и прилож. А. И. Сидорова. Москва: Паломникъ, 2004. (Библиотека отцов и учителей Церкви). С. 211–250.

Литература

- Аверинцев С. С.* София — Логос. Словарь. Киев: Дух і Літера, 2001.
- Лосев А. Ф.* Логика символа // *Он же.* Философия. Мифология. Культура. Москва: Изд. политической литературы, 1991. С. 247–274.
- Мень А., прот.* Исагогика. Ветхий Завет. Москва: Фонд имени Александра Меня, 2003.
- Руднев В.* Энциклопедический словарь культуры XX века. Москва: Аграф, 2003.
- Флоровский Г. В.* Спор о немецком идеализме // *Он же.* Из прошлого русской мысли. Москва: Аграф, 1998. С. 412–430.