

Язык как инструмент теологического исследования: к вопросу о специфике восточной богословской традиции

© А. Прилуцкий, 2007

Александр ПРИЛУЦКИЙ, Санкт-Петербург, Россия



Прилуцкий Александр Михайлович, главный секретарь Евангелическо-лютеранской Церкви Ингрии, академический декан Теологического института Церкви Ингрии. Закончил филологический факультет Нижегородского госуниверситета, богословское образование получил в Теологическом институте Церкви Ингрии. В 1999 – 2001 гг. проходил стажировку в Теологической семинарии «Конкордия» (США, Форт-Уэйн). Автор публикаций по истории экзегетики.

В настоящее время в России происходит процесс вхождения теологии в дискурс науки, или – более широко – научного знания. И хотя данный процесс для европейского научного сознания и системы европейского высшего образования не является чем-то исключительно новым (вспомним, что преподавание теологии в европейских средневековых университетах было не только само собой разумеющимся, но и обязательным, а европейские университеты XII-XIII веков выступали именно как теологические школы), в условиях России, не знавшей подобной практики, теологии еще предстоит доказать свое право на статус науки. В то же самое время в отечественных научных кругах наблюдается значительное усиление интереса к обсуждению вопросов, традиционно относящихся к предметной области теологии. Наглядными иллюстрациями этого процесса являются регулярно проходящие научные конференции, посвященные вопросам взаимодействия науки, философии и теологии перед лицом угрозы социальных, экологических и др. катастроф.

Однако вопрос о том, насколько состояние современной теологии отвечает критериям научной аутентичности, подобными конференциями разрешен быть не может. В качестве другого примера можно привести попытку интегрировать теологию в систему высшего образования России. Министерство образования РФ включило теологию в Перечень направлений подготовки и специальностей высшего профессионального образования (Приказ N 686 от 2 марта 2000 года). Во исполнения Приказа было создано УМО по теологии и разработаны стандарты. Разумеется, подобное «революционное» (или «реформационное»?) решение вызвало в научном сооб-

шестве горячую дискуссию, продолжающуюся и по сей день. Вопросы о целесообразности преподавания теологии в системе высшего (светского) образования обсуждались, например, в МГУ в рамках Круглого стола 5-6 февраля 2004 г. «Актуальные проблемы религиоведения». По данным www.religare.ru «при всей доброжелательности и корректности тона дискуссий специалисты-религиоведы расходятся во многих оценках. Так, заведующая кафедрой религиоведения философского факультета Санкт-Петербургского университета профессор Марианна Шахнович полагает, что российское религиоведение имеет «многовековую традицию, которая идет еще от М.В. Ломоносова и сформировалась в конце XIX в.». Соредактор журнала «Религиоведение» доцент Александр Красников, напротив, утверждает, что эта наука существует всего десять лет. С ее «молодостью» он и его коллеги связывает неразработанность методологии и понятийного аппарата. Заведующий кафедрой религиоведения философского факультета МГУ профессор Игорь Яблоков проанализировал соотношение понятий «религиоведение», «философия теологии», «история религий», «философия религий» и др. Оказалось, что внутри профессионального сообщества религиоведов нет единства в понимании этих терминов.

Учитывая вышесказанное, нетрудно понять, что вопрос о специфике методов богословского исследования, которые могли бы адекватно отразить специфику восточной богословской традиции, до сего времени

носит открытый характер. И несмотря на то, что данный вопрос для западной традиции не является столь неизученным, как для восточной, я хочу предостеречь против некритичного перенесения богословского методического аппарата из западной традиции применительно к восточной, по крайней мере до тех пор, пока не будут проанализированы специфические восточные аспекты понимания языка как метода богословского исследования, поскольку именно с этим вопросом связан целый спектр вопросов терминологизации богословских понятий.

Развитие христианской теологической терминологии неразрывно связано с историей христианской Церкви. Процесс формирования догматической терминологии явно отражает этапы раскрытия в церковном учении христологического догмата и догмата о Св. Троице (Тринитарного догмата). Спецификой религиозного термина является его пограничность между областью человеческого сознания, мира, постигаемого человеческим интеллектом и областью ноуменальной, непостигаемой человеческими рассудочными методами и не могущей быть полностью осознанной человеческим сознанием. Можно предположить, что формирование богословской (теологической) терминологии есть результат конкретизации человеческого сознанием мистических явлений и сущностей, открываемых человеческому сознанию «экстраординарно» и часто в виде символов.

Одно из коренных отличий богословия от различных светских наук состоит в том, что возникновение

иных терминологических систем (зачастую параллельных существовавшим ранее) не приводит к трагическим нарушениям единства научного дискурса. В богословии отказ от общепринятой терминологии неизбежно приводит к возникновению ереси или церковного раскола (в тоже время можно предположить и то, что возникновение «альтернативных» терминотерминологических систем в теологии есть следствие произошедшего расхождения в богословских взглядах). В подтверждение первого предположения можно привести традиции словоупотреблений, присущие некоторым толкам старообрядцев, согласно которым, некоторые лексемы, используемые в «никонианском» богословии воспринимаются как табуированные, независимо от их значения, именно из-за их «новизны», а не из-за каких-либо иных содержательных причин.

Причина этого кроется в особенностях богословского термина, а именно в его соотнесенности с миром ноуменальным, с понятиями, которые становятся предметом познания через веру.

Невозможность эмпирической проверки делает богословское понятие и соответствующий термин предметами особого внимания верующих, так дорожит верующий своеобразным «мостом» связующим его с сверхчувственным миром.

Проблема о внутренних и внешних коннотациях религиозного термина особенно актуальная для восточного богословия, была озвучена богословами уже в период патристики. В двадцатом веке она заново обрела актуальность в связи

с афонской полемикой об именах Божиих, в которую были вовлечены Священный Синод Российской Православной Церкви и ряд крупных российских теологов и философов. Суть полемики сводилась к прояснению вопроса о том, в каком отношении находятся имена Бога (т.е., по сути, все понятия и определения, прилагаемые к Богу и выступающие в качестве Его определений) с божественной сущностью.

Нам представляется, что теологическая проблема, приведшая в этой полемике и позволяющая определить некоторые особенности языка как инструмента построения теологического дискурса, коренится в теологии Оригена, влияние которого на восточнославянские теологические традиции зачастую преуменьшается исследователями.

И хотя, действительно, отношение Оригена к языку может поразить современного читателя, для восточной богословской традиции его мнение оказалось востребованным: Ориген исходил из того, что язык может содержать элементы безотносительные по сути; т.е. Ориген знает о использовании языка, который лишен семантического смысла, однако, тем не менее, обладает контекстуальным грамматическим значением. Возможно, особенности интерпретации роли языка как инструмента теологического исследования в восточной и западной традиции, сложились как последовательное развитие теории Оригена на востоке и логики Оккама на Западе. Это противоречие можно свести к противопоставлению мистического и логического начал в теологии.

Значительный вклад У.Оккам внес в развитие средневековой логики, которую он понимал, прежде всего, как науку о знаках, которые являются воспроизведением отдельных вещей. Согласно Оккаму, не существует никакой самостоятельной субстанции; любая субстанция, существовавшая когда-либо и где-либо, представляет собой лишь единичное *где* и *когда*, поэтому, например, количество и качество не существуют сами по себе, как самостоятельная реальность. В действительности, согласно Оккаму, не существует ни одно отношение как таковое, оно всегда выступает как отношение между определенными отдельными вещами, т.е. определенными отношениями.

Для Оригена же имена не представляют или имитируют объект, но указывают на его самое глубокое содержание, определяя природу. Ориген полагал, что Божественные имена являются «суммированием наименования, которое придает истинное значение названному объекту», ибо они провозглашают Божественную силу. Ориген относит силу Божественных имен к произвольной связи между тем, что обозначает объект и обозначаемым объектом, т.е. именем и Божественным. Более того, Ориген полагал, что сила Божественного имени является автоматической и не зависит от намерений говорящего¹.

Возможно поэтому, для восточного богословия свойственно не столько разграничение и классификация

понятий, сколько представление о том, что смысл термина не может быть никогда сведен полностью к формальной семантике. За словом всегда угадывается его субвербальное бытие (или по крайней мере – значение). Поэтому в восточной богословской традиции значение термина зачастую не проясняется и строго не определяется, достаточно часто термин воспринимается не как элемент языка, подчиненный его законам, но своеобразная икона, окно в сверхприродный мир.

Изучение развития современной греко-православной экзегетики приводит к выводу, что для этой традиции не столько актуально последовательное герменевтическое исследование, сколько попытка согласования патристических взглядов и пониманий отдельных библейских текстов. Так, активно развивающаяся в настоящее время «неопатристическая школа» ставит своей целью последовательное развитие учения Отцов церкви (в частности их герменевтических выводов) к современным условиям.

Для патристической же традиции лингвистические исследования никогда не были богословскими доминантами, но скорее способом «погружения» или «вхождения» в текст. При этом понятие текста и контекста, например – у александрийских отцов зачастую не разграничивается, а смысл текста выступает как функция духовного контекста. Из этого развилась патристическая традиция аллегорической экзегетики, именно как протест против ограничения высшего смысла текстуальными рамками.

¹ Matthew J. Martin, Origen's Theory of Language and First Two Columns of Hexapla Harvard. *Theological Review*, January 2004, p.100.

Уже античный мир знал аллегорические толкования языческих мифов, которые разрабатывались различными античными философскими школами и традициями. Аллегорический метод интерпретации Писания господствует у большинства церковных авторов первых двух веков существования церкви², при этом отличительной особенностью христианского аллегоризма, восходящего к Посланиям апостола Павла, является вера в исполнение библейских ветхозаветных пророчеств³.

В контексте нашего исследования, аллегория есть проявление веры, которая в христианстве в той или иной степени является догматической интерпретацией Писания. Аллегория раскрывается в символах; поэтому и язык мистики – обусловлено символически. Поэтому же иногда бывает сложно разграничивать аллегорический и мистический дискурсы, хотя, учитывая, что аллегория раскрывает значение символов, их можно различать⁴. Для верного понимания как ранней, так и средневековой аллегорической экзегетики необходимо учитывать взаимосвязь аллегории и мистического символизма и уметь их различать.

Связь аллегории и символа, часто приводящая к смешиванию этих понятий, во многом определяется спецификой самого языка мистики. Но различение их возможно в силу того, что для *аллегории свойствен-*

*но истолкование символа*⁵. Это свойство аллегории и было положено в основу аллегорической экзегетики ранней церкви – поскольку целью экзегетики стало истолкование содержащихся в тексте Писания символов духовной жизни, ценность текста была поставлена в зависимость от содержащихся в нем и нуждающихся в богословском истолковании символов. Следствием этого стало расширительное понимание символизма Писания – символическое значение было присвоено каждому отрывку, предложению и даже слову Библии⁶.

Поскольку Библия является текстом, написанном на естественном историческом языке, при ответе на данный вопрос невозможно не учитывать одно из основных положений семиотики о единстве формы и содержания символа, а сам символ (как искусственный знак) может образовываться только через диалектическое соединение изображаемого и изображающего. И, несмотря на то, что данное единение формы и содержание знака носит субъективный характер, т.е. не существует вне человеческого сознания, знак как таковой обладает бытием и единством. Но коль скоро на знаковом уровне невозможно отделить форму знака от его содержания при сохранении существования этого знака, то и на таком уровне, отделение формы от содержания приведет или к детекстуализации, или к тому, что

² См.: Архиепископ Илларион (Троицкий). Очерки из истории догмата о Церкви. – 1912. – С.77.

³ Kittel. *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol.1, p.260.

⁴ Macleod C.W. *Allegory and Mysticism in Ori-*

gen and Gregory of Nyssa // The Journal of Theological studies. New series. Vol.22, part ii (October 1971), p.364-365.

⁵ См.: Там же. – С.365.

⁶ Kelly J.N.D. *Early Christian Doctrines*. London. 1988, p.76.

значение текста утратит доступное всем носителям языка объективное содержание (в данном случае мы не рассматриваем вопрос субъективного прочтения текста).

В настоящее время стало очевидно, что применительно к Св. Писанию отношения смысл-текст не носят столь однозначного характера, как это было принято рассматривать в экзегетике XIX века.

Современная богословская школа также пыталась утверждать, что смысл полностью связан с формой текста. Описание текста слишком строгое. Роберт Вутноу замечает, что произведения культуры, в том числе и тексты, иногда загадочным образом связаны с окружающей их социальной средой: «Они черпают ресурсы, вдохновение и концепции из окружающей их среды. Они отражают ее, говорят с ней и актуализируются в ней. В то же самое время, они остаются независимы от этой среды, дабы обладать более обширным, универсальным, и даже, вечным вызовом». Таким образом, он подтверждает то, что развивает своих трудах Давид Трейси: некоторые тексты обладают силой вещания даже вне границ тех обстоятельств, в которых они возникли⁷.

В тоже самое время, исторический анализ Св. Писания не может быть ограничен историко-лингвистическими и историко-контекстуальными изученьями. Вера в онтологическое бытие вселенской и апостольской Церкви проявляется в восточной традиции и в том, что

изучения Писания не может носить светского характера – это априорно церковная деятельность и деятельность Церкви, следовательно, она должна вестись на языке Церкви, на том языке, в котором происходит передача апостольских традиций.

В традиционных культурах развитие возможно, но в том случае, если его плоды могут быть согласованы с традиционным, не противоречат ему, но дополняют. Иными словами традиция только тогда является жизненной, если в принципе допускает то, что никакая передача знания не может быть полностью тождественным, и что в самой передаче коренится некоторое развитие. При этом «нововведение» перестает восприниматься как таковое, если находит свое место в дискурсе, ранжированном традицией.

Ортодоксальный взгляд на историю, как это предполагает принцип религиозной истины, состоит в том, что передача древних традиций современному миру, в принципе возможна. Традиция, сама по себе, здоровый механизм Божественного знания. Таким образом, в иудаизме, некоторые из раввинов утверждают, что позднее истолкование закона мудрецами было получено Моисеем на Синае. Истолкование мудрецов живущих после Моисея не является нововведением, ибо они открывают то, что уже было заложено в Моисеевой Торе. В строгом смысле этого слова, открытие религиозной истины в истории не предполагает исторических нововведений⁸.

⁷ Joel B. Green. *Scripture and Theology. Interpretations*, April 2002, pp. 8-9.

⁸ Alan Mittelman. *Tolerance, Liberty and Truth*. Harvard Theological Review, April 2002, p.368.

И предание и Писания неотделимо от языка, они реализуются в языковой перспективе, но и превосходят ее, так как не всегда могут быть вербализованы. В любом случае, язык неотделим от веры Церкви.

Исторический анализ священных текстов, выполненный при желании сохранить связь традиций, может стать источником сильной приверженности в вере и опорой для любой общины, преданной своей вере. Подобный подход исследования способен утвердить человека в переживании того, что он принадлежит к древнему диалогу. Поскольку этот усиливает чувство ответственности по отношению к диалогу и Богу, который его начал⁹.

Однако язык не только обеспечивает сохранение религиозных традиций, но и участвует в их формировании. В связи с этим можно понять актуальную для восточнославянского богословия постановку вопроса о литургии как квинтэссенции церковного сознания и горячие дискуссии о богослужбном языке. Этот вопрос в восточно-славянском церковно-политическом контексте укоренен в событиях двадцатого века, когда само структурное существование Церкви в России было поставлено под угрозу в свете декларированного коммунистической партией построения атеистического общества. В условиях, когда существованию Церкви был сделан вызов со стороны государства, а политическая конъюнктура разворачива-

лась стремительно, в сознании верующих произошла сакрализация богослужбной традиции, включая фиксацию неизменности языковой нормы богослужения.

В соответствии с исследованиями, академическая дихотомия между текстом и обрядом в рамках отдельно взятой религиозной традиции, остается неизменной. В моем исследовании я не намереваюсь выяснять, что важнее текст или обряд, но указать на тот факт, что они взаимосвязаны между собою (зависят друг от друга). Подобная взаимозависимость прослеживается в большинстве современных литургий и государственных церемоний, когда происходит манипуляция текстом. Вильям Скотт Грин занимался изучением происхождения подобных практик и отметил, что в раввинистической традиции писание заменило храм, после его разрушения. Таким образом, свитки стали почитаться больше чем сам текст¹⁰.

Данное наблюдение в полной мере приложимо в современному состоянию восточно-богословской традиции, и более того, в истории Российской церкви это был не первый случай подобной сакрализации языка – фактор некоторого изменения языковой нормы был одной из причин старообрядческого раскола семнадцатого века. Данные процессы имеют интересные параллели в истории, особенно учитывая факт, что в условиях гонений зачастую форма начинает почитаться больше, чем содержание. Я готов предполо-

⁹ *Interpretation. Journal of Bible and Theology*, January 2006, p.20.

¹⁰ James W. Watts *Ritual legitimacy and Scriptural authority*, *Journal of Biblical Literature*, Fall 2005, pp. 401-402.

жить, что данная функция языка – сохранение и передача религиозного опыта и сакрализация формы (в т.ч. языковой) являются процессами взаимосвязанными и проявляются в различных религиозных традициях и культурах. Думаю, что процесс сакрализации формы

является свидетельством того, что данная религиозная традиция находится в состоянии выраженной оппозиции общественно-социальным процессам. Насколько этот вывод приложим к современной России – покажет время.

Библиография

Архиепископ Илларион (Троицкий). Очерки из истории догмата о Церкви. – 1912.

Interpretation, Journal of Bible and Theology, January 2006.

James W. Watts *Ritual legitimacy and Scriptural authority*, Journal of Biblical Literature, Fall 2005, pp. 401-402.

Joel B. Green. *Scripture and Theology*. Interpretations, April 2002.

Kelly J.N.D. *Early Christian Doctrines*. London.1988.

Kittel. *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol.1.

Macleod C.W. *Allegory and Mysticism in Origen and Gregory of Nyssa* // The Journal of Theological studies. New series. Vol.22, part ii (October 1971).

Matthew J. Martin. *Origen's Theory of Language and First Two Columns of Hexapla Harvard*. Theological Review, January 2004.

Mittelman Allan. *Toleration, Liberty and Truth*. Harvard Theological Review, April 2002.