

БИБЛЕЙСКАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА

ГЕНЕЗИС И РАЗВИТИЕ ХРИСТИАНСКОЙ ЭКЗЕГЕТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ ГЕРМЕНЕВТИКИ П. РИКЁРА

Священник Дмитрий Барицкий

кандидат богословия
кандидат филологических наук
доцент кафедры филологии и кафедры библеистики
Московской духовной академии
141300, г. Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия
baricky1981@yandex.ru

Для цитирования: *Барицкий Д., свящ.* Генезис и развитие христианской экзегетической традиции через призму феноменологической герменевтики П. Рикёра // Библия и христианская древность. 2025. № 1 (25). С. 151–177. DOI: 10.31802/BCA.2025.25.1.005

Аннотация

УДК 27-277.2

Статья посвящена малоизученному в православной библейской герменевтике вопросу, связанному с проблемой генезиса, бытования и развития экзегетической традиции. Автор ставит перед собой задачу ответить на вопросы: каким общим закономерностям подчиняется жизнь традиции толкования Священного Писания и что можно считать её семантическим инвариантом? Для решения этой задачи, он обращается к понятийно-терминологическому аппарату феноменологической герменевтики, а именно к тем идеям, которые развивает в своей монографии «Время и рассказ» П. Рикёр. В частности, в статье уделяется внимание рассуждениям французского философа о базовых принципах, которые находятся в основе взаимодействия человеческого сознания и временного

опыта. Детально рассматривается учение П. Рикёра о миметической деятельности, которая по своей сути является деятельностью герменевтической и благодаря которой возникает как отдельный нарратив, так и культурная традиция в целом. По мнению автора статьи, те выводы, к которым приходит П. Рикёр, отличаются фундаментальным характером, и могут быть продуктивно использованы в рамках библейской герменевтики, что иллюстрируется в рамках статьи конкретными примерами.

Ключевые слова: Священное Писание, герменевтика, феноменологическая герменевтика, философская герменевтика, библейская герменевтика, нарратология, генеративная нарратология, библейский нарратив, повествование, культура, П. Рикёр.

Genesis and Development of the Christian Exegetical Tradition Through the Prism of P. Ricoeur's Phenomenological Hermeneutics

Priest Dmitry Baritskiy

PhD in Theology

PhD in Philology

Associate Professor at the Department of Philology
and Department of Biblical Studies

at the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

baricky1981@yandex.ru

For citation: Baritskiy, Dmitry, priest. "Genesis and Development of the Christian Exegetical Tradition Through the Prism of P. Ricoeur's Phenomenological Hermeneutics". *Bible and Christian Antiquity*, № 1 (25), 2025, pp. 151–177 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2025.25.1.005

Abstract. The article is devoted to a little-studied issue in Orthodox biblical hermeneutics related to the problem of the genesis, existence and development of the exegetical tradition. The author sets himself the task of answering the questions: what general laws does the life of the tradition of interpretation of Holy Scripture obey and what can be considered its semantic invariant? To solve this problem, he turns to the conceptual and terminological apparatus of phenomenological hermeneutics, namely to those ideas that P. Ricoeur develops in his monograph «Time and Story». In particular, the article pays attention to the French philosopher's reasoning about the basic principles that underlie the interaction of human consciousness and temporary experience. P. Ricoeur's teaching on mimetic activity, which is essentially a hermeneutic activity and thanks to which both a separate narrative and a cultural tradition as a whole arises, is examined in detail. According to the author of the article, the conclusions reached by P. Ricoeur are fundamental in nature and can be productively used within the framework of biblical hermeneutics, which is illustrated in the article with specific examples.

Keywords: Holy Scripture, hermeneutics, phenomenological hermeneutics, philosophical hermeneutics, biblical hermeneutics, narratology, generative narratology, biblical narrative, narration, culture, P. Ricoeur.

Постановка проблемы

Изучая святоотеческую экзегезу в герменевтическом аспекте, учёные-библеисты первым делом уделяют внимание тому, на какие принципы опирался толкователь в своей работе с текстом Священного Писания и какие методы он использовал. Однако, к сожалению, зачастую вне поля их зрения остается сам механизм возникновения традиции толкования, её передачи и развития. Отсутствие исследований в этом направлении порождает ряд проблем как теоретического, так и практического характера.

Это легко продемонстрировать, обратившись к 19-му правилу Трулльского Собора. Оно гласит, что «предстоятели церквей должны во вся дни, наипаче же во дни воскресные, поучать весь клир и народ словесам благочестия, избирая из Божественного Писания разумения и рассуждения истины»¹. При этом то же самое правило предостерегает, чтобы в своих толкованиях пастыри не переступали «положенных уже пределов и предания богоносных отец: и аще будет исследуемо слово Писания, то не инако да изъясняют оное, разве как изложили светила и учителя церкви в своих писаниях, и сими более да удовлетворяются, нежели составлением собственных слов, дабы, при недостатке умения в сем, не уклониться от подобающего»². Итак, с одной стороны, перед нами призыв толковать, самостоятельно «избирая из Божественного Писания разумения и рассуждения истины», с другой, предостережение не переступать «положенных пределов и предания богоносных отцов» вплоть до того, чтобы, рискуя выйти за эти пределы, не составлять собственных толкований.

Это правило порождает целый спектр вопросов практического и теоретического характера. На наш взгляд, в конечном счёте все они могут быть сведены к двум основным: что является семантическим инвариантом православной экзегетической традиции, а что её вариативной частью? И в какой степени эта вариативность допустима?

Чтобы дать ответ на эти вопросы, необходимо, на наш взгляд, выявить универсальные герменевтические закономерности, герменевтический синтаксис, который регулирует взаимодействие сознания субъекта интерпретации, священного текста и экзегетической традиции.

1 Concilium Constantinopolitanum a. 691/2 in Trullo habitum. Canones 19 // ACO. II/2/4. P. 33. Рус. пер.: V–VI Вселенский Собор – Константинопольский, Трулльский (691 г.). URL: <https://azbyka.ru/pravo/shestoj-vselsenskij-sobor-19/>.

2 Там же.

Очевидно, что тех методологических ресурсов, которые предлагает для решения этой задачи святоотеческая традиция экзегезы, не всегда достаточно. А потому подобное исследование должно быть неизбежно междисциплинарным: на стыке богословия и тех гуманитарных наук, которые изучают работу человеческого сознания, генезис и структуру словесного текста, а также особенности развития культурной традиции в целом.

В этом отношении библейская герменевтика может позаимствовать много полезного у философской. В частности, представляются весьма продуктивными теоретические разработки французского философа П. Рикёра, которые он изложил в своей фундаментальной монографии «Время и рассказ».

По мнению П. Рикёра, герменевтика — это не только наука о принципах и методах интерпретации текста. Это в первую очередь наука о понимании³. Именно понимание лежит в основе всей человеческой деятельности. Понимая мир, людей, самих себя, мы, по сути, интерпретируем реальность, а потому, как подчёркивал современник П. Рикёра Г.-Г. Гадамер, герменевтика затрагивает «всеобщую соотнесенность людей друг с другом и миром»⁴. Именно благодаря этой духовно-практической деятельности человека, которая по своей природе носит герменевтический характер, возникает культурная традиция.

Согласно П. Рикёру, человек, как субъект культурно-исторического творчества, стремится осмыслить не просто предметы реальности, но именно свой временной опыт. Результаты этой интерпретации он фиксирует в виде повествовательного текста, сумма которых и образует культуру. П. Рикёр ставит задачу реконструировать движение этой духовно-практической деятельности человека в истории. Это движение для него — цепочка герменевтических операций, «с помощью которых произведение пробивается к непроницаемым глубинам жизни, действия и страдания, чтобы автор мог затем передать его читателю, воспринимающему произведение и благодаря этому изменяющему свою деятельность»⁵.

3 П. Рикёр, продолжая развивать герменевтические идеи М. Хайдеггера и Г.-Г. Гадамера, предлагает сделать герменевтике «феноменологическую прививку» и становится таким образом основателем феноменологической герменевтики (см.: *Турышева О. Н.* Теория и методология зарубежного литературоведения. М., 2012. С. 105).

4 Цит. по: *Глазков А. В.* Из реальности в текст и обратно: очерк прагматики нарративного текста. М., 2018. С. 66.

5 *Рикёр П.* Время и рассказ: в 2 т. Т. 1: Интрига и исторический рассказ. М.; СПб., 1998. С. 66.

Особые акценты в своих рассуждениях относительно этого движения философ делает на «связующей роли традиции в отношениях прошлого, настоящего и будущего», а также на «осмыслении новаторства как необходимого, сущностного аспекта жизни культуры»⁶. Именно в контексте решения этой глобальной задачи П. Рикёр предлагает модель, охватывающую все этапы бытования текста в рамках культурно-исторической действительности. И начинается он с объяснения того, как возникает минимальная единица, «кирпичик» культурной традиции — нарратив.

Идеи Аристотеля и блж. Августина в рецепции П. Рикёра

Как уже было сказано, согласно П. Рикёру, в пределе референтом всякого нашего повествования является время, а именно временной опыт. Опираясь на работы блж. Августина («Исповедь») и Аристотеля («Поэтика»), П. Рикёр стремится описать механизм возникновения нарратива, благодаря которому мы имеем возможность этот опыт отображать. Отсюда и название монографии «Время и рассказ».

Точкой отсчёта для своих рассуждений П. Рикёр делает ключевую антитезу, сформулированную блж. Августином в XI книге трактата «Исповедь», — противопоставление *distentio animi* (растяжения души) и *intentio* (напряжения, усилия) духа. Блж. Августин мыслит время психологически. Для него это состояние духа, который в настоящий момент сосредоточен (*intentio*) или на происходящем, или вспоминает о прошлом, или предвосхищает будущее. Дух подобен лучу, в фокусе которого в настоящий момент, словно в некоей точке, оказываются разные объекты: совершившиеся, совершающиеся или те, которым лишь предстоит совершиться. Отсюда, по мнению христианского богослова, «есть три времени — настоящее прошедшего, настоящее настоящего и настоящее будущего. Некие три времени эти существуют в нашей душе, и нигде в другом месте я их не вижу»⁷. Формула блж. Августина следующая: благодаря напряжению (*intentio*) духа наша душа претерпевает растяжение (*distentio animi*) и в ней мы обретаем способность

6 Вдовина И. С. Феноменолого-герменевтическая методология анализа произведений искусства // Феноменология искусства / ред. К. М. Долгов. М., 1996. С. 149.

7 *Augustinus Hippoensis. Confessiones XX, 26* // Августин Аврелий. Исповедь. М., 1992. С. 170.

в настоящий момент созерцать прошедшее, настоящее и будущее. Чем сильнее *intentio*, тем больше *distentio*.

Важно отметить, что «диалектика *intentio-distentio*, присущая самому времени, возобновляется под знаком противоположности между вечностью и временем»⁸. Иными словами, осмыслить эту диалектику в полноте возможно лишь в том случае, если сопоставить её с вечностью. Для этого П. Рикёр заимствует у блж. Августина идею о *Verbum* — Божественном Слове. В опыте *intentio* человеческий дух сопрягается с *Verbum*. Согласно блж. Августину, именно в Божественном Слове, которое пребывает в Вечности, явлена актуальность настоящего. Все вещи, *verba*, разрозненные во времени и пространстве, наличествуют единомоментно в *Verbum*. Чем сильнее связь человеческого духа и Божественного Слова, чем напряжённей созерцание, тем масштабнее картина временного рассеяния. Человек словно получает возможность видеть течение исторического времени глазами Божественного Автора этого мира.

Итак, используя учение блж. Августина о времени, П. Рикёр указывает на ту исходную точку, в которой наше сознание начинает осмыслять временную реальность. Важность этих разработок заключается в том, что эта точка самым непосредственным образом связана с идеей о Вечности и Божественном Слове. Именно Слово задаёт автору направление и перспективу осмысления рассеянного временного опыта. Это *distentio animi* и приводится в порядок при помощи нарратива.

Для того чтобы описать каким именно образом это происходит, П. Рикёр использует учение Аристотеля о *mythos* (интрига / фабула) и *mimēsis* (подражании / миметической деятельности). Как интригообразование, так и миметическая деятельность подчиняются определённым правилам. Их описание, по мысли П. Рикёра, позволит глубже понять, как именно сознание приводит темпоральное рассеяние, которое открывается духу познающего субъекта, к порядку.

Несмотря на то, что понятия *mimēsis* и *mythos* у Аристотеля во многом идентичны и порой определяются одно через другое, они не взаимозаменяемы. Они указывают на два аспекта процесса творческой деятельности. Интрига позволяет соединить разрозненные во времени факты в единую осмысленную историю, которая, по словам П. Рикёра, характеризуется завершённостью, целостностью и протяжённостью. То есть *mythos* приводит временное несогласие к согласию. В свою

очередь, *mimēsis* — это сам процесс подражания действию, репрезентативная деятельность. Это то, как происходит перенос и трансформация жизненного материала в *mythos*.

Согласно П. Рикёру, *mythos* и *mimēsis* соотносятся друг с другом как синтагма и парадигма. Это «две связующие оси: интрига — это внутренняя связь / связность произведения, а мимесис — это отношение произведения с внешней ему социальной реальностью, которую оно воспроизводит»⁹. *Mythos* — это поэтическая система, *mimēsis* — процесс по упорядочению фактов в систему. При помощи *mimēsis* автор трансформирует реальность и располагает факты реальности в определённом порядке, то есть осуществляет *mythos*.

В связи с этим необходимо отметить, что *mimēsis* Аристотеля — это не просто копирование действительности. Это именно творческое подражание. То есть результат миметической деятельности подразумевает ту или иную степень символической иносказательности, суггестивности. «Задача поэта, — по словам античного философа, — говорить не о действительно случившемся, но о том, что могло бы случиться, следовательно о возможном по вероятности или по необходимости»¹⁰. Иными словами, мир, который появляется в результате подражания — мир «как если бы», поэтому П. Рикёр утверждает, что *mythos* реализуется за счёт «“метафорической” транспозиции практического поля»¹¹. *Mythos* — это замкнутый мир, который всего лишь творчески подражает действительности, но самой действительностью не является. Интрига, описывая физическое действие, всегда предполагает определённую степень условности, метафоричности. В результате этого между реальностью и миром поэтического произведения возникает разрыв. П. Рикёр называет мир произведения *mimēsis*-II или *mimēsis*-творчества. Его анализу и уделяет внимание «Поэтика» Аристотеля.

Основная функция *mimēsis*-II — универсализация. «Сочинять интригу — значит, уже выводить интеллигибельное из случайного, универсальное из единичного, необходимое или вероятное из эпизодического»¹². Так, например, благодаря этой универсализации интриги, конкретные персонажи получают всеобщий характер и имена, которые этому характеру соответствуют. «Отсюда правило, — пишет П. Рикёр, — сначала

9 Монин М. А. Апология культуры: Три прочтения «Времени и рассказа» Поля Рикёра. М., 2019. С. 28.

10 *Aristoteles*. Poetica VII, 25–30 // *Аристотель*. Риторика. Поэтика. М., 2007. С. 176.

11 Рикёр П. Время и рассказ. Т. 1. С. 58.

12 Там же. С. 53.

сформулировать интригу, а уж потом давать имена»¹³. Иначе говоря, миметический процесс заключается в том, что сама структура произведения порождает собственные вторичные элементы, которые ей присущи по закону жанра.

Однако произведение не оторвано от реальности. Оно остаётся связанным с ней особым видом референции. Эту связь, «референцию к верховью, истокам греческой композиции»¹⁴, выполняет, по словам П. Рикёра, *mimēsis*-I. Благодаря миметической деятельности первого уровня, происходит перенос в произведение этических категорий. Этика и поэтика, согласно Аристотелю, связаны. Благодаря этому «Поэтика» говорит, например, о низких и благородных персонажах. Трагедия стремится подражать лучшим характерам, комедия — худшим. Для П. Рикёра всё это знаки *mimēsis*-I, когда для создания *mythos*, автор обращается к культурному опыту.

Кроме того, «поэт находит в своем культурном фонде не только имплицитную категоризацию практического поля, но и первичное нарративное оформление этого поля»¹⁵. Например, поэты-трагики стремятся использовать в своих произведениях уже существующие в литературной традиции имена героев, чтобы повествование было правдоподобным и убедительным. «Логическая связь правдоподобного, — замечает П. Рикёр, — не может быть отделена от культурных ограничений, устанавливающих, что является приемлемым»¹⁶.

Миметическая деятельность может отсылать не только к «верховью» поэтического произведения, но и к «низовью», которую П. Рикёр определяет как *mimēsis*-III. Это уровень восприятия текста читателем. Здесь деятельность поэтического структурирования жизненного опыта находит завершение. Указанием на *mimēsis*-III в «Поэтике» Аристотеля П. Рикёр считает размышления об эффекте, которое производит трагедия. Речь идёт, прежде всего, об удовольствии, а также об условиях его создания. По словам П. Рикёра, зритель ощущает удовольствие, когда узнает в произведении «всеобщее, порождённое самой композицией интриги... Это удовольствие, в свою очередь, — результат удовольствия, которое зритель получает от сочинения, построенного в соответствии с необходимым и вероятным»¹⁷. Удовольствие, которое

13 Рикёр П. Время и рассказ. Т. 1. С. 52.

14 Там же. С. 58.

15 Там же. С. 60.

16 Там же.

17 Там же. С. 61–62.

испытывает читатель, лишь начало миметической деятельности третьего уровня. «Мимесис-III обретает всю полноту, лишь когда произведение разворачивает некий мир, который присваивается читателем. Это мир культуры»¹⁸.

Учение Аристотеля о художественном произведении даёт основание П. Рикёру утверждать, что миметическая деятельность проявляет себя не только в создании поэтического *mythos*. Это ещё и движение по оси от «верховья» к «низовью» произведения, от мира автора через интригу к миру читателя. Так, по замечанию П. Рикёра, «“Поэтика” Аристотеля, вопреки своему почти исключительному интересу к мимесис-вымыслу, кладёт начало исследованию миметической деятельности в полном её объёме»¹⁹.

Итак, чтобы показать, каким законам подчиняется генезис и развитие культурной традиции, П. Рикёр обращается к учению блж. Августина о времени, а также к учению Аристотеля о *mythos* и *mimēsis*. У блж. Августина он заимствует идею о том, что человек начинает осознавать свой временной опыт именно благодаря встрече своего духа, переживающего *intentio*, с Логосом. Божественное Слово, в котором явлена актуальность настоящего, даёт ему возможность увидеть течение времени (*distentio animi*) из вечности. Идеи Аристотеля помогают объяснить, как наше сознание структурирует этот опыт временного рассеяния. В первую очередь оно использует свою способность к миметической деятельности и приёмы интригообразования. Интрига (*mythos*) наводит порядок в беспорядке, подражание (*mimēsis*) делает возможным фиксацию и передачу этого опыта упорядоченного времени в истории. Именно благодаря законам *mythos* и *mimēsis* появляется повествование, которое фиксирует то, как автор пережил и структурировал свой временной опыт, который открылся ему благодаря диалектике *intentio-distentio animi*.

Модель миметической деятельности, согласно П. Рикёру

Фундамент концепции П. Рикёра о так называемой повествовательной деятельности человека — это ключевые положения представлений блж. Августина о времени и Аристотеля о фабуле и миметической

18 Рикёр П. Время и рассказ. Т. 1. С. 63.

19 Там же. С. 64.

деятельности. Эта деятельность по своей сути герменевтическая, и её результатом является как отдельный нарратив, так и культурная традиция в целом. И. С. Вдовина так обобщает цель усилий П. Рикёра: философ трудится над созданием «концепции интерпретации, основанной на диалектическом понимании времени, где прошлое, настоящее и будущее выступают взаимосвязанными и взаимообусловленными. Временная характеристика для П. Рикёра — это специфическая черта человеческого опыта, тесно связанная с повествовательностью культуры: существует глубинная взаимосвязь между бытием культуры во времени и её повествовательностью, между историей и её выражением в языке и, стало быть, в культуре»²⁰.

Укажем на основные положения теории французского мыслителя.

По сути, П. Рикёр утверждает, что тот временной опыт, который открывается человеку благодаря тому, что его дух напрягается, а душа растягивается, есть некое исходное сырьё, подвергающееся обработке и трансформации со стороны сознания познающего субъекта. П. Рикёр выделяет три стадии такой трансформации: префигуративную, конфигуративную и рефигуративную. Следуя терминологии Аристотеля, французский философ обозначает их как *mimēsis-I*, *mimēsis-II*, *mimēsis-III* соответственно. Уже из этого следует, что на каждом уровне, облекающая временной опыт в нарративные формы, человеческое сознание интерпретирует, а по сути, творчески подражает исходной для данного уровня реальности.

Уровень *mimēsis-II*, то есть операция сознания по построению интриги, и шире — мира поэтической композиции, выполняет посредническую функцию. Этот уровень занимает промежуточную позицию по отношению к *mimēsis-I* и *mimēsis-III*, которые, как уже говорилось, по словам П. Рикёра, являются «верховьем» и «низовьем» поэтического произведения. Такое наблюдение за динамикой построения интриги, проявляющее себя во взаимодействии трёх модусов *mimēsis*, должно, по мысли П. Рикёра, показать, как взаимодействуют человеческое сознание, временной опыт (вечность. — Д. Б.) и нарратив (культура). Иначе говоря, «чтобы решить вопрос об отношении времени и рассказа, я должен прояснить опосредующую роль построения интриги (м2) по отношению к стадии практического опыта (м1), которая ему предшествует, и той стадией, которая следует за ним (м3)»²¹, а именно: проследить

20 Вдовина И. С. Феноменолого-герменевтическая методология анализа произведений искусства // Указ. соч. С. 149.

21 Рикёр П. Время и рассказ. Т. 1. С. 67.

«судьбу префигурированного времени вплоть до рефигурированного времени через посредничество конфигурированного времени»²². В итоге это поможет выявить основные механизмы и закономерности генезиса, бытования и развития культурной традиции.

Рассмотрим по отдельности каждый из трёх миметических уровней.

Mimēsis-I (префигурация) — это первичная обработка временного опыта сознанием. Вне поля сознания познающего субъекта жизненные ситуации, поступки людей, события, которые с ними происходят, могут казаться разрозненными, не связанными причинно-следственными отношениями, не иметь чётких границ во времени и пространстве. Это мир физического движения, сплошной энергоматериальный, континуальный, недискретный поток истории²³. Первое, что делает наше сознание, — пытается увидеть в этом разнородном жизненном материале определённые закономерности. При этом существование этих закономерностей должно быть обусловлено не столько замыслом и концепцией наблюдателя, сколько самой жизнью, её законами и правилами. Для этого познающему субъекту необходимо быть компетентным, то есть обладать практическим пониманием, опытом жизни. Так наше сознание делает первый шаг к тому, чтобы привести темпоральное рассеяние в порядок, рационализировать его и выразить в слове. Для этого оно накладывает на наш опыт восприятия времени особую матрицу. По сути, это уровень предпонимания. По мнению П. Рикёра, он состоит из трёх составляющих: структурной, символической и временной.

1. Структурный уровень представляет собой концептуальную сетку, которая отделяет мир физического движения от сферы действия. Автор должен быть способен идентифицировать происходящее в мире физического движения, то есть уметь выделить целостные действия и определить их структурные черты. Например, любое действие предполагает цель, мотив, агентов, которые его совершают и ответственны за него; эти агенты действуют в определённых обстоятельствах (благоприятных или неблагоприятных для совершения действия); действия могут делиться на виды, они могут приводить или не приводить к переменам и т. п. В общем, определить место действия в пределах концептуальной сетки — значит ответить на вопросы: кто, как, почему, зачем, с какой целью, против кого и т. п. Помимо этого, идентифицированное действие должно быть соотнесено с другими терминами концептуальной сетки,

22 Рикёр П. *Время и рассказ*. Т. 1. С. 67.

23 См.: Глазков А. В. *Из реальности в текст и обратно: очерк прагматики нарративного текста*. С. 255.

с которыми он находится, по словам П. Рикёра, в отношениях интерсигнификации. «Овладеть концептуальной сеткой в целом и каждым её термином как её составной частью — это и значит быть компетентным, то есть обладать практическим пониманием»²⁴.

Всякое повествование имеет в основе подобное практическое понимание действительности (пресуппозицию). Как говорит П. Рикёр, литература «никогда не была бы понята, если бы не конфигурировала то, что уже содержится в человеческом действии»²⁵. Как автор, так и его читатели в определённой степени разделяют общую для них систему терминов, которые формируют концептуальную сетку. В свою очередь, рассказ — это не просто набор терминов, которые указывают на действия. Элементы системы пресуппозиции в нарративе, то есть на уровне *mimēsis-II*, трансформируются. В отличие от *mimēsis-I* в рамках дискурса истории у них появляются нарративные характеристики, которые знаменуют собой модальность повествования — действия истории представлены под определённым углом восприятия. Видеть эту модальность означает, по мысли П. Рикёра, обладать нарративным пониманием, которое предполагает «не только овладение концептуальной сеткой, определяющей семантику действия. Оно требует ещё и усвоения правил композиции, которым подчинён диахронический строй истории»²⁶.

2. Уровень символических средств практического поля, согласно П. Рикёру, определяет, «какие аспекты действия, аспекты способности к действию и знания о способности к действию связаны с поэтической транспозицией»²⁷. Предполагается, что любое действие каким-то образом артикулируется и понимается в рамках определённой культурной традиции, которая представляет собой символическую систему²⁸.

24 Рикёр П. Время и рассказ. Т. 1. С. 69.

25 Там же. С. 79.

26 Там же. С. 70.

27 Там же. С. 71.

28 П. Рикёр поясняет, что использует термин «символ», как сам он говорит, «в его “срединном” значении, на полпути между его отождествлением с простым обозначением... и его отождествлением с выражениями, имеющими, согласно модели метафоры, двойной смысл, то есть скрытые значения, доступные только эзотерическому знанию» (Там же. С. 71). П. Рикёр под термином «символ» понимает такие означающие формы, которые «представляют собой культурные процессы, артикулирующие весь опыт. Я употребляю более точное выражение: “символическое опосредование” — для того, чтобы выделить среди символов культурного характера те, которые лежат в основе действия и тем самым конституируют первичное значение ещё до того, как отделяются от практического плана автономных символических целостностей, входящих в сферу речи или письменности. В этом смысле можно говорить об имплицитном, или имманентном, символизме,

По словам П. Рикёра, «если действие может быть рассказано, то потому, что оно уже артикулировано в знаках, правилах, нормах: оно изначально символически опосредовано»²⁹. Символ для него является «значением, включённым в действие и поддающимся расшифровке со стороны других участников социального взаимодействия»³⁰. Именно благодаря существованию символической конвенции в рамках культуры, мы можем понимать то или иное действие определённым образом. Так, например, в зависимости от контекста поднятие руки может означать приветствие, голосование, попытку привлечь внимание и т. д. В понятийно-терминологическом аппарате П. Рикёра, «символизм сообщает действию первичную прочитываемость»³¹. Благодаря способности нашего сознания к символизации, действие наделяется значимостью, которая отображается в языке: то, что значимо мы называем, о том рассказываем, а то, что не значимо, не именуем и не рассказываем о нём.

Важно отметить, что П. Рикёр придерживается идеи Аристотеля о связи этики и поэтики. Для античного философа действие не может быть этически нейтральным. А потому термин «символ» вводит также «идею “правила”, не только в отмеченном выше смысле правил описания и интерпретации отдельных действий, но и в смысле нормы»³². В свою очередь, эта норма может быть квалифицирована в соответствии со шкалой моральных ценностей.

3. Наконец, действие обладает временными характеристиками. Для того чтобы понять действие, важно не столько овладеть концептуальной сеткой и его символическим значением, сколько установить корреляцию с временной шкалой: прошлым, настоящим, будущим. Следствием этого и является возможность рассказать о действии. «Ибо именно это практическое сопряжение является самым начальным стимулом к повествованию»³³.

Итак, согласно П. Рикёру, подражать действию на уровне *mimēsis*-I означает «пред-понимать, что есть в нём от человеческого действия: его семантики, его символики, его временности»³⁴. На платформе этого предпонимания, которое является общим для автора и читателя,

противоположном символизму эксплицитному, или автономному» (Рикёр П. Время и рассказ. Т. 1. С. 71–72).

29 Там же. С. 71.

30 Там же. С. 72.

31 Там же.

32 Там же.

33 Там же. С. 75.

34 Там же. С. 79.

основывается мир произведения, происходит движение от несогласия к согласию — формируется его интрига.

В отношении повествовательного произведения можно говорить о том, что уровень *mimēsis*-I — это не просто идентичное отображение, копия физического мира в нашем сознании, это всегда результат определённой герменевтической активности, который, в свою очередь, служит черновиком и эскизом для предстоящего рассказа.

***Mimēsis*-II** (конфигурация), по словам П. Рикёра, «открывает мир поэтической композиции и определяет... литературность литературного произведения»³⁵. На этом этапе возникает то, что Аристотель называл *mythos* (интрига / фабула). Как мы помним, *mythos* — это нарративная структура, которая, по словам П. Рикёра, характеризуется завершённостью, целостностью и протяжённостью. То есть *mythos* приводит временное несогласие, которое всё ещё продолжает жить на уровне *mimēsis*-I, к согласию. Итак, на уровне *mimēsis*-II автор при помощи структуры *mythos* трансформирует тот образ мира, который живёт в его сознании: создаёт на его основе образ, который он экспортирует читателю. В связи с этим, по словам П. Рикёра, интрига выполняет ряд важных функций.

1. Устанавливает между разрозненными событиями причинно-следственные отношения так, что они начинают представлять собой логическую последовательность. «Конфигурация, — пишет П. Рикёр, — представляет собой логическое единство... Она может быть представлена как одна “мысль”»³⁶. Отдельное событие соотносится теперь с целой историей. Оно перестаёт быть случайным и вносит свой вклад в развитие всего действия. В свою очередь, история не является простым перечислением событий, как это мы видим в случае хроникального повествования. История организует факты «в интеллигибельное целое таким образом, чтобы всегда можно было поставить вопрос о том, какова “тема” истории. Короче, построение интриги является операцией, которая извлекает конфигурацию из простой последовательности событий»³⁷.

2. Вторая функция интриги заключается в том, что она связывает разнородное. Как пишет П. Рикёр, «построение интриги объединяет такие разнородные факторы, как агенты, цели, средства, взаимодействия, обстоятельства, неожиданные результаты и т. д.»³⁸

35 Рикёр П. Время и рассказ. Т. 1. С. 66.

36 Там же. С. 50.

37 Там же. С. 81.

38 Там же. С. 81.

3. Наконец, интрига придаёт рассказу темпоральную целостность. Связь событий в мире поэтической композиции не просто логическая, но и хронологическая. История — это всегда последовательное, непрерывное и связанное движение от начала к концу. Благодаря этому у нас появляется возможность рассматривать разрозненные во времени события как «единство временной целостности»³⁹. «Ощущение конца» — это важная особенность нарратива. В повествовании, в отличие от реальной жизни, всегда есть последнее событие, «конечная точка». Именно эта точка, которая является логическим завершением интриги, позволяет воспринимать всю цепочку нарративных эпизодов как единое целое. Выражаясь словами П. Рикёра, история становится прослеживаемой. Именно в свете последнего события у читателя появляется возможность охватить своим взором всю историю, увидеть её смысл, что невозможно в реальной действительности, где конечное событие пока отсутствует. Таким образом, парадокс времени, сформулированный блж. Августином, преодолевается не спекулятивно, но поэтически. «Тот факт, что история поддаётся прослеживанию, превращает этот парадокс в живую диалектику»⁴⁰.

Необходимо отметить, что все эти функции *mimēsis*-II напоминают *mimēsis*-I, на уровне которого происходит первичная обработка физического мира сознанием (возникает концептуальная сетка, символическая структура и темпоральность). Однако существенным отличием между этими двумя модусами является то, что рассказ «преодолевает первоначальную несовершенную историю, “разъедаемую несогласиями”»⁴¹. Если *mimēsis*-I, по словам П. Рикёра, то есть уровень парадигматики и все составляющие его термины, (цели, средства, агенты, обстоятельства и т. п.) полностью обратим, то *mimēsis*-II — это уровень синтагматики, что предполагает «неустранимо диахронический характер всякой рассказанной истории»⁴². Иными словами, все элементы повествования подчинены строгим правилам композиции, которые определяют развитие рассказа. Всё здесь занимает своё место, согласно законам нарративного синтаксиса. Если *mimēsis*-I — это разрозненные во времени наброски истории, черновики, в которых мы можем встретить массу версий одного и того же события, словно автор ещё не до конца определился с вариантом, то *mimēsis*-II — это чистовик рассказа. Здесь представлен окончательный, необратимый выбор автора.

39 Рикёр П. Время и рассказ. Т. 1. С. 81–82.

40 Там же. С. 82.

41 Монин М. А. Апология культуры. С. 31.

42 Рикёр П. Время и рассказ. Т. 1. С. 70.

В этом смысле приёмы интригообразования и миметическая деятельность второго уровня помогают зафиксировать взгляд на время из вечности — то, что открывается автору, как говорит поэт, «всознании минутной силы, в забвении печальной смерти»⁴³. В этом смысле нарратив есть имитация, подражание вечности: в нём и при его помощи автор, вдохновлённый Словом, реализует себя как творец, демиург: связывает отдельные и на первый взгляд разрозненные временные события в единую картину, выявляя общие для них семантические инварианты. Предполагается, что каждое событие, разворачивающееся во времени, обретает в повествовании своё место в ряду других событий и вместе с этим свой высший смысл, полнота которого скрывается в *Verbum*. Однако в отличие от Божественной вневременной реальности, в которой обитает Слово, мир нарратива — это всегда мир «как будто», это всего лишь одна из возможностей реальной действительности.

Комбинации интригообразования передаются из поколения в поколение, что обеспечивает преемственность культурной традиции: с одной стороны, эти комбинации способствуют определённому пониманию произошедших фактов, с другой, созданию согласно традиционным нарративным парадигмам новых историй. Рассказываемая история всегда подражает уже рассказанным историям (именно по этой причине возможна типологизация сюжетов, их научное изучение). При этом рассказ объединяет в себе инновацию (авторское послание, тему, основную мысль истории), а также всегда опирается на то, что читатель имеет «интуитивное представление обстоятельств, характеров, эпизодов, превратностей судьбы, ведущих к развязке»⁴⁴. Короче говоря, интрига наследует традиции и, благодаря её уникальному авторскому осмыслению, порождает традицию.

Итак, на уровне *mimēsis*-II происходит «осюжечивание» того образа реальности, которое живёт в сознании автора. Здесь возникает мир «как будто», который противостоит реальности и нередко вступает с ней в конфликт. Не случайно поэтому П. Рикёр сближает интригу и метафору. Подобно метафоре рассказ несет в себе семантическую инновацию: «посредством интриги цели, причины, случайности сопрягаются во временном единстве целостного, завершённого действия. Именно этот синтез разнородного сближает рассказ и метафору. И там, и тут новое — ещё не высказанное, неизвестное — возникает в языке: в одном случае это живая метафора, то есть новое предикативное

43 *Мандельштам О.* Стихотворения. М.: Эксмо, 2006 (Всемирная библиотека поэзии). С. 32.

44 Там же. С. 84.

соответствие, в другом — вымышленная интрига, то есть новое соответствие в строе событий»⁴⁵.

Любая интрига — это именно подражание опыту, а не его реальная презентация. Например, когда кто-либо читает рассказ, его «не интересует, что делал герой между двумя событиями, которые в жизни были разделены: в “Царе Эдипе” вестник возвращается именно в тот момент, когда интрига требует его присутствия: ни раньше, ни позже»⁴⁶. Автор вносит в живой опыт существенные изменения: «идеи начала, середины и конца берутся не из опыта: это не черты реального действия, но следствия самого построения поэмы»⁴⁷.

Согласно П. Рикёру, указанные черты конфигурации являются общими как для художественных произведений, так для повествования фактуального характера и тех нарративов, которые используются в повседневной коммуникации. Все они имеют одинаковые правила построения сюжета, а потому не только литературный, но даже исторический и бытовой нарратив имеет определённую степень фикциональности⁴⁸. Различие между реальным и вымышленным в повествовании — лишь в типе референции. Если работа историка отсылает к фактам, которые могли иметь место в реальной действительности, то художественное произведение на это не претендует.

Mimēsis-III (рефигурация) — это акт восприятия произведения. На этом уровне осуществляется коммуникация между автором и читателем. Чтение превращается, выражаясь словами М. М. Бахтина, в диалог, где читатель, с его представлениями, надеждами и устремлениями, пытается выяснить, о чём же ему сообщает автор своим посланием.

Эта коммуникация осуществляется посредством интриги. Читатель интегрирует повествование в свой собственный мир, делает мир текста своим миром в результате того, что испытывает от прочтения

45 Мандельштам О. Стихотворения. С. 7.

46 Там же. С. 51.

47 Там же.

48 По словам П. Рикёра, «литературные произведения воспроизводят реальность, только наращивая её из всех тех значений, которыми они сами обязаны своей способности сокращать, насыщать, доводить до кульминации, что прекрасно иллюстрируется деятельностью по созданию интриги» (Там же. С. 98). Это, по словам философа, подобно работе иконописца, «воссоздающего реальность на основе ограниченного и в то же время богатого зрительного алфавита» (Там же). П. Рикёр вводит понятие иконического приращения, которым характеризуется процесс создания литературного образа, способного «согласовывать приращение бытия с нашим видением мира, обеднённым в процессе повседневного употребления» (Там же. С. 99).

определённые эмоции, переживает катарсис (П. Рикёр заимствует это понятие у Аристотеля), предпосылки которому были созданы на уровне *mimēsis*-II. Как пишет П. Рикёр, «текст завершает свой путь лишь в опыте читателя, который “рефигурирует” свой темпоральный опыт. Согласно этой гипотезе, время есть в некотором смысле референт рассказа, в то время как функция рассказа — артикулировать время в той манере, которая придаёт ему форму человеческого опыта»⁴⁹.

На этом уровне актуализируются, с одной стороны, интеллектуальные и духовные усилия читателя, с другой — способности текста посылать сигналы, подсказывающие определённую стратегию прочтения. И. С. Вдовина так описывает это взаимопересечение мира текста и мира читателя: «В сознании читателя осуществляется работа со смыслом и временем, то, о чём говорил Августин: текст погружается в память читателя и зовёт к продуктивному воображению»⁵⁰. В результате такой работы в сознании читателя возникает «проект мира», «в котором я мог бы жить и осуществлять свои самые сокровенные возможности»⁵¹.

Важно отметить, что опыт текста относительно опыта читателя избыточен. Его мир и мир читателя не совпадают. Как у текста, так и у читателя, выражаясь словами Г.-Г. Гадамера, свой «горизонт ожидания». Если бы это было не так, то чтение имело бы зеркальный эффект, в его процессе не происходило бы приобретения опыта, поэтому инаковость текста является, согласно П. Рикёру, обязательным условием продуктивного чтения. Текст предлагает читателю всегда нечто новое по отношению к его собственной реальности. Вовлекаясь в повествование, читатель решает, принять ему ту модель действительности, которую предлагает автор посредством своей истории, или отвергнуть.

Интрига становится моделью для опыта. Эта модель побуждает читателя к новым действиям: он стремится изменить себя и окружающий мир. По словам П. Рикёра, «вымыслы обладают властью “переделывать” реальность... Мир текста вторгается в мир деятельности, чтобы трансфигурировать его»⁵². В процессе восприятия текста у читателя формируются новые взгляды на историю, социум, самого себя. На этом основании возникают новые формы практической деятельности и новые

49 Цит. по: Манин М. А. Апология культуры. С. 33.

50 Вдовина И. С. Поль Рикёр: герменевтический подход к истории философии // Поль Рикёр — философ диалога / отв. ред. И. И. Блауберг. М., 2008. С. 53–54.

51 Там же. С. 54.

52 Цит. по: Вдовина И. С. Феноменолого-герменевтическая методология анализа произведений искусства // Указ. соч. С. 154.

формы культурной традиции, которые, в свою очередь, фиксируются в новом тексте.

Так повествование, которое появляется на свет благодаря тому, что автор осмысляет временной опыт своей жизни, возвращается к жизни посредством читателя: «герменевтический круг между рассказом и временем постоянно возрождается в круге, который образуют стадии мимесиса»⁵³. Однако точка возвращения повествования смещается по отношению к той, в которой оно появилось. Причём смещается не только хронологически, но и семантически. По итогам чтения читатель, по сути, создаёт новый нарратив. Это его собственный опыт осмысления времени на основе прочитанного. Далее герменевтический цикл повторяется заново, продолжая двигаться не по кругу (как об этом говорил Ф. Шлейермахер), а по «бесконечной спирали»⁵⁴. Для этой спирали характерен процесс семантического приращения (П. Рикёр использует термин «иконическое приращение»⁵⁵): с одной стороны, всё большая темпорализация человеческого опыта, с другой его нарративизация.

Важно отметить, что, согласно П. Рикёру, эти стадии *mimēsis* проходят не только фикциональный текст, но и текст фактуальный. И в первом, и во втором случае, «благодаря сложному взаимодействию между отсылкой к прошлому и продуктивной работой воображения, человеческий опыт в его глубинном временном измерении непрерывно переустраивается»⁵⁶.

Так, согласно П. Рикёру, проходит герменевтический цикл. Повествование появляется на свет благодаря тому, что человек, соединяясь с *Verbum* в *intentio* духа, созерцает временной опыт. Этот опыт есть не что иное, как темпоральное рассеяние, беспорядок (*distentio animi*), и наше сознание стремится его упорядочить. Это и происходит, согласно П. Рикёру, благодаря миметической активности человека, которая по своей природе есть активность герменевтическая. На уровне *mimēsis*-I эта активность заключается в том, что происходящее в физической реальности получает структурные, символические и временные характеристики. Благодаря этому в сознании познающего субъекта возникает образ реальности, черновик будущего нарратива. На уровне *mimēsis*-II при помощи приёмов интригообразования (*mythos*) возникает

53 Рикёр П. Время и рассказ. Т. 1. С. 93.

54 Там же. С. 89.

55 Там же. С. 101.

56 Вдовина И. С. Феноменолого-герменевтическая методология анализа произведений искусства // Указ. соч. С. 158.

чистовик повествования, мир «как будто», мир поэтической композиции. На уровне *mimēsis*-III эта структура встречается с сознанием читателя, взаимодействует с ним, трансформирует его, в результате чего в сознании читателя возникает образ реальности — *mimēsis*-I. Цикл завершается и возникают предпосылки для начала нового герменевтического витка. Читатель на основе возникшего в его сознании образа рассказывает собственную историю — *mimēsis*-II, в которой предлагает свою интерпретацию произошедшего.

Так из точки встречи человеческого духа и Божественного Логоса рождается повествование и, по сути, вся человеческая культура. Она есть не что иное, как бесконечный нарратив, в котором отображается динамика осмысления человеком своего временного опыта в эсхатологическом пределе.

Пневматологический аспект миметической деятельности

Продолжая развивать логику рассуждений П. Рикёра в поле библейской герменевтики, необходимо подчеркнуть роль Духа Святого в герменевтическом процессе — предмет, который остаётся вне поля зрения французского философа.

Согласно Священному Писанию и восточно-христианскому Преданию, жизнь всякого последователя Христа имеет целью «стяжание Духа Святого», Который являет Бога человеку. Потому апостол Павел и призывает христиан просить Бога дать им *Духа премудрости и откровения к познанию Его* (Еф. 1, 17). Именно Дух открывает человеку Сына Божия (см. 1 Кор. 12, 3), в Котором миру открывается Отец (см. Ин. 14, 9). Как говорит Евангелист Иоанн, *когда же придёт Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца, Дух Истины, Который от Отца исходит, Он будет свидетельствовать о Мне* (Ин. 15, 26).

Итак, именно Дух Божий *свидетельствует* (Ин. 15, 26) богодухновенному автору о Логосе, в Котором присутствует актуальность бытия и благодаря сосредоточенности на Котором у человека появляется возможность осмыслять временной опыт в эсхатологической перспективе. В другом месте Христос говорит более определённо: *«Утешитель же, Дух Святой, Которого пошлёт Отец во имя Моё, научит вас всему и напомнит вам все, что Я говорил вам»* (Ин. 14, 26; ср. Ин. 16, 14). По словам отца Иоанна Брека, здесь мы встречаемся с такой категорией как ἀνάμνησις (напоминание) — воздействие Святого Духа на учеников

Спасителя, которое имеет герменевтическую функцию⁵⁷. Дух Святой, в ответ на веру апостолов, с одной стороны, напоминает им всё произошедшее во время их общения с Учителем, с другой — позволяет увидеть эти ситуации под определённым углом, в свете сотериологического замысла Бога о человеке⁵⁸. Применительно к нашей теме, это означает, что диалектика *intentio-distentio* осуществляется в Духе Святом: соединяясь с Логосом посредством благодати Святого Духа, апостолы вступают в вечное «сейчас» эсхатологической реальности, благодаря чему созерцают темпоральное рассеяние, прошлое, настоящее и будущее, которые открывают им свою сотериологическую значимость. Так, благодаря напоминающей активности Духа Божия в сознании богодухновенного автора возникает тот образ мира, который П. Рикёр обозначал как *mimēsis-I*.

Однако на этом деятельность Духа Святого не заканчивается. Христос говорит, что после того, как Утешитель засвидетельствует о Нём апостолам, они сами получают силы *свидетельствовать* (Ин. 15, 27) миру о высоком духовном опыте встречи со Спасителем. То есть под руководством Святого Духа апостолы смогут определять степень сотериологической значимости тех или иных событий священной истории и принимать решение об их включении в устный или письменный нарратив. По сути, речь идёт о создании мира поэтической конфигурации, то есть об уровне *mimēsis-II*.

В качестве примера можно вспомнить эпизод из Евангелия от Луки, в котором повествуется о путешествии в Еммаус (см. Лк. 24, 13–33). Вкратце упоминается, что апостолы рассказывают Спасителю, Которого они не узнали, свою версию истории, произошедшую с Иисусом из Назарета (см. Лк. 24, 19–24). При этом они не видят истинного смысла произошедшего, за что их и упрекает Господь: «О, бессмысленные и медлительные сердцем, чтобы веровать всему, что предсказывали пророки» (Лк. 24, 25). Содержание событийного мира, который живёт в памяти апостолов (*mimēsis-I*), и того, как они этот мир презентовали (*mimēsis-II*), не соответствует той смысловой глубине, которая открывается в свете Божественной Истины, поэтому Господь Сам объясняет им смысл произошедшего с Ним. При этом Писание подчёркивает, что у них *горело сердце* (Лк. 24, 32). Они испытывают действие благодати, которое

57 См.: Breck J. Orthodox Principles of Biblical Interpretation // St. Vladimir's Theological Quarterly. 1996. Vol. 1/2 (40). P. 78.

58 См.: Брек И., свящ. Православие и Библия сегодня. URL: <http://aliom.orthodoxy.ru/arch/011/011-bible.htm>.

и обуславливает для них сейчас движение *intentio-distentio*: Логос сосредотачивает их внимание на Себе, даёт им новое видение временного опыта, устанавливает между временными фактами причинно-следственные связи, собирает разрозненные во времени и пространстве события в единую картину — одним словом, формирует новый, пасхальный *mimēsis*-I в сознании учеников. После того как в день Пятидесятницы апостолы *облеклись силою свыше* (Лк. 24, 49), этот пасхальный *mimēsis*-I стал их собственным достоянием. Отталкиваясь от него, под руководством Того же Духа они начали составлять собственные пасхальные нарративы (*mimēsis*-II) о Христе.

Однако герменевтическая деятельность Святого Духа на этом не заканчивается. Он участвует не только в создании определённого образа реальности в сознании верующего (*mimēsis*-I), не только помогает отобразить избранные факты в виде единого нарратива (*mimēsis*-II), но и способствует его интерпретации. То есть Его активность распространяется и на *mimēsis*-III. Тот же Дух, вдохновляющий авторов библейских книг, вдохновляет и читателей Библии, которые под Его руководством проникают в суть священного повествования и с учётом полученного опыта трансформируют собственную реальность. На этом основании отец Иоанн Брек предлагает не различать между пророческим созерцанием (θεωρία) и θεωρία-интерпретационным видением, поскольку они имеют один источник — вдохновение Святого Духа. «Истолкование, — пишет он, — так же, как и написание библейских книг, — синергичное, совместное действие, в котором вдохновительная активность Духа ведёт и просвещает разум читателя или слушателя. Отсюда молитва перед чтением Евангелия в византийской литургии: “Воссияй в сердцах наших, Человеколюбче Владыко, Твоего богоразумия нетленный Свет, и мысленная наша отверзи очи, во евангельских Твоих проповеданий разумение”»⁵⁹.

В качестве примера миметического цикла, согласно законам которого развивается христианская экзегетическая традиция, можно привести пролог к Евангелию от Луки. Богодухновенный апостол пишет: «Как уже многие начали составлять повествования о совершенно известных между нами событиях, как передали нам то бывшие с самого начала очевидцами и служителями Слова, то рассудилось и мне, по тщательном исследовании всего сначала, по порядку описать тебе, достопочтенный Феофил, чтобы ты узнал твердое основание того учения, в котором

59 Брек И., свящ. Православие и Библия сегодня. URL: <http://aliom.orthodoxy.ru/arch/011/011-bible.htm>.

был наставлен» (Лк. 1, 1–4). Все три уровня подражания, о которых говорил П. Рикёр, налицо.

События земной жизни Христа протекали во времени. Скорее всего, апостол не был свидетелем этих событий. Но он тщательно исследовал (παρηκολούθησόντι) написанное и сказанное о Спасителе. Здесь можно видеть указание на *mimēsis*-III. Это уровень, на котором происходит восприятие устного и письменного нарратива о Спасителе, его интеграция в собственную жизнь.

Очевидно, что Лука не просто пассивно воспринял этот материал, но, как истинный исследователь и художник, переосмыслил его. На то, что это был именно активный процесс, может указывать глагол ἔδοξε — рассудилось, представилось. Что важно, это было переосмысление в опыте молитвы и сосредоточенности на Божественном Слове. В *intentio* духа апостол созерцал *distentio*, рассеяние, событий жизни Христа и Его учеников. В результате изучения различных источников в его сознании формируется образ реальности *mimēsis*-I. Это образ мира евангельских событий.

И далее апостол составляет собственное повествование, *mimēsis*-II. На это указывает выражение: «по порядку описать». Он выбирает определённые события из массы других, располагает их в определённой логической и хронологической последовательности, устанавливает между ними причинно-следственные связи. И во всём следует законам интригообразования: составляет нарратив, который характеризуется завершённостью, целостностью и протяжённостью.

Наконец, послание адресовано уважаемому Феофилу, а также и всем последующим поколениям верующих, чтобы все они узнали твёрдое основание веры, в которой были наставлены, то есть, согласно этому повествованию, будет скорректирован образ реальности, который живёт в их сознании, и в соответствии с прочитанным они будут согласовывать свой образ мысли и действий (*mimēsis*-III).

Важно отметить, что евангелист Лука в прологе к своему Евангелию не упоминает о роли Духа Святого в деле составления своего свидетельства. Однако, по вере Церкви, его труд является богодухновенным. Именно благодаря Духу Святому Евангелист Лука созерцает Божественное Слово, в котором его душа претерпевает растяжение — и он получает способность созерцать, с одной стороны, события прошлого, с другой, их подлинный сотериологический смысл. Именно Дух Святой направляет герменевтическую активность апостола на всех её этапах, то есть со Своей стороны принимает активное участие на всех этапах миметической деятельности.

- 1) Побуждает апостола к тому, чтобы провести тщательное исследование и изучить все существующие (устные, письменные) сведения о Христе (*mimēsis*-III).
- 2) Способствует формированию в сознании апостола образа мира евангельских событий, который является результатом этого исследования (*mimēsis*-I).
- 3) Помогает на основании этого образа составить евангельский нарратив, который предназначен для того, чтобы указать пастве путь к спасению (*mimēsis*-II).
- 4) Наконец, раскрывает перед читателями (Феофилом) глубокий, сотериологический смысл священной истории в процессе чтения (*mimēsis*-III).

Под Феофилом можно понимать не конкретного адресата, но всякого читателя, кто берёт в руки евангельское повествование. А потому миметическая деятельность третьего уровня продолжается в святоотеческой экзегезе. Благодаря напоминанию Духа Святого (ἀνάμνησις), отцы словно становятся участниками евангельских событий, раскрывая в своей экзегезе всё новые и новые грани временного опыта. Каждое новое толкование есть не что иное, как нарративизация той или иной грани скрытого в евангельских событиях сотериологического смысла, вся полнота которого содержится в Логосе и откроется в эсхатологической реальности. Потому свт. Иоанн Златоуст и уподобляет Священное Писание источнику, из которого черпали спасительные смыслы наши предшественники и будут черпать наши потомки, однако воды этого источника никогда не иссякнут. Ведь «невозможно исчерпать смысл Писаний... Сколь многие, полагаете вы, говорили о Евангелиях? И все они говорили нечто новое и особенное. Чем более кто занимается Писаниями, тем яснее видит, тем более созерцает чистый свет»⁶⁰.

Выводы

Итак, П. Рикёр отталкивается от того положения, что в пределе именно человеческий опыт восприятия времени является референтом всякого повествования. Используя учение блж. Августина о времени, а также учение Аристотеля об организации художественного произведения,

60 *Johannes Chrysostomus. Homiliae LV in Acta apostolorum XIX, 5 // PG. 60. Col. 156. Рус. пер.: Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе: в 12 т. Т. 9/1. СПб., 1903. С. 189.*

П. Рикёр выявляет ключевую закономерность, которой подчинено взаимодействие между нашим сознанием, временем и рассказом.

Благодаря способности человеческого духа к *intentio*, мы можем созерцать Божественный Логос, в Котором явлена актуальность настоящего, то есть все вещи, рассеянные во времени, присутствуют единомоментно. Именно поэтому, благодаря *intentio* духа, душа человека претерпевает растяжение (*distentio animi*), то есть мы обретаем способность созерцать в настоящем моменте прошедшее, настоящее и будущее. Чем напряжённей *intentio*, тем сильнее *distentio*. Этот опыт *distentio animi* приводится в порядок благодаря нашей способности к миметической деятельности. На её первом этапе в сознании познающего субъекта возникает образ реальности (*mimēsis-I*). В полную силу эта деятельность проявляет себя в создании нарратива (*mimēsis-II*) — при помощи интригообразования мы приводим временное несогласие к согласию: разрозненные во времени факты превращаются в цельную историю, которая характеризуется интенциональностью, то есть осмысленностью. Именно благодаря нарративу у нашего опыта появляется темпоральное измерение. Наконец, нарратив взаимодействует с временным опытом читателя (*mimēsis-III*): эта рефигурация подчиняется всё той же диалектике *intentio-distentio*. Появляется новый взгляд на описанные события — опыт восприятия времени автора переосмысливается в новом временном контексте, то есть, по сути, возникают необходимые предпосылки к созданию нового нарратива. Так рождается культурная традиция. Подобно воронке, она втягивает в свой круговорот всё больше и больше новых интерпретаций временного опыта. Это движение не порочный круг. Оно имеет характер спирали, так как каждое последующее осмысление временных событий, основываясь на предшествующих, предлагает семантическую инновацию. Так осуществляется, выражаясь словами П. Рикёра, «иконическое приращение» смысла, всё большая нарративизация и темпорализация практического опыта.

Ценность разработок П. Рикёра и их польза для библейской науки заключается в том, что описываются не только закономерности появления повествования, но и механизм генезиса, бытования и развития культурной традиции, в основе которой лежит нарратив. П. Рикёр подчёркивает, что благодаря своей духовной природе человек в этом процессе выполняет роль посредника между двумя пределами: практическим временным опытом, для которого характерна темпоральная дискретность, и вечностью, эсхатологической реальностью Логоса, в которой явлена полнота времени. По нашему убеждению, всё

сказанное французским философом касается напрямую и традиции христианской экзегезы.

Библейский нарратив — это след, отпечаток, результат встречи человеческого духа и Логоса, которая происходит благодаря «напоминающей» активности Духа Святого, вследствие чего человек и получает возможность взглянуть и осмыслить свой рассеянный во времени опыт из той точки, которую можно было бы назвать вечностью. Если принять во внимание это положение, то экзегетическая традиция является чем-то большим, нежели просто суммой толковательных текстов. Каждое чтение Священного Писания задаёт направление движения к новой встрече с Логосом, происходящая тогда, когда экзегет через призму повествования начинает вникать в смысл описанных событий. В результате появляется интерпретация, которая есть не что иное, как ренарративизация темпорального опыта, уже зафиксированный в виде библейского повествования и вновь осмысляемый через причастие экзегета Логосу посредством действия Святого Духа в новом временном контексте.

Потому традиция христианского толкования Священного Писания — это пространство, где находится точка встречи духа человеческого, ищущего в дольном рассеянии горний смысл, Бога и Духа Божия, Который, с одной стороны, побуждает человека осмыслять свой временной опыт и временной опыт своих предшественников, с другой — дарует ему такую способность, восхищая в состоянии *intentio* к Логосу, Который есть Альфа и Омега всего сущего. В результате этой встречи традиция толкования возникает (*mimēsis-I*), консервируется в виде текста (*mimēsis-II*) и получает импульс к дальнейшему развитию (*mimēsis-III*).

Отсюда можно заключить, что в своём нижнем пределе традиция толкования — это сумма экзегетических нарративов, которые в формальном аспекте есть, используя выражение апостола Павла, всего лишь *мертвая буква*. В этом смысле для традиции характерна дискретность, рассеянность её разнородных элементов во времени и пространстве, семантическая неоднородность, а порой и противоречивость. Но в своём высшем пределе традиция — это не что иное, как движение в истории той точки, где Дух Божий встречается с духом человека и открывает ему подлинный смысл написанного в Священном Писании — его спасительную весть. Это сотериологическое содержание и является семантическим инвариантом традиции, отображённым в её экзегетических нарративах с разной степенью полноты, в зависимости от внешних и внутренних обстоятельств работы экзегета. А потому раскрытие

этого смысла поступательное, это движение по спирали. Однако оно всегда устремлено к тому эсхатологическому пределу, в котором человеческое время, зафиксированное в букве Писания, найдет исполнение, все вещи, о которых повествует священный текст, обретут полностью своего смысла и явится вечная актуальность настоящего.

Источники

- Concilium Constantinopolitanum a. 691/2 in Trullo habitum: (Concilium Quinisextum) / ed. H. Ohme adivuant. R. Flogaus et Ch. R. Kraus. Berlin; Boston (Mass.): W. de Gruyter, 2013. (ACO; t. II/2/4).
- Johannes Chrysostomus*. Homiliae LV in Acta apocolorum // PG. T. 60. Col. 13–384.
- V–VI Вселенский Собор — Константинопольский, Трулльский (691 г.). [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/pravo/shestoj-vselskij-sobor-19/> (дата обращения 13.01.2025).
- Августин Аврелий*. Исповедь. М.: Республика, 1992.
- Аристотель*. Риторика. Поэтика. М.: Лабиринт, 2007.
- Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе: в 12 т. Т. 9/1. СПб.: СПбДА, 1903.

Литература

- Брек И., свящ.* Православие и Библия сегодня. [Электронный ресурс]. URL: <http://aliom.orthodoxu.ru/arch/011/011-bible.htm> (дата обращения 13.01.2025).
- Вдовина И. С.* Феноменолого-герменевтическая методология анализа произведений искусства // Феноменология искусства / ред. К. М. Долгов. М.: ИФ РАН, 1996. С. 139–159.
- Вдовина И. С.* Поль Рикёр: герменевтический подход к истории философии // Поль Рикёр — философ диалога / отв. ред. И. И. Блауберг. М.: ИФ РАН, 2008. С. 24–59.
- Глазков А. В.* Из реальности в текст и обратно: очерк прагматики нарративного текста. М.: Де’Либри, 2018.
- Мандельштам О.* Стихотворения. М.: Эксмо, 2006 (Всемирная библиотека поэзии).
- Монин М. А.* Апология культуры: Три прочтения «Времени и рассказа» Поля Рикёра. М.: Прогресс-Традиция, 2019.
- Рикёр П.* Время и рассказ: в 2 т. Т. 1: Интрига и исторический рассказ. М.; СПб.: Университетская книга, 1998.
- Турышева О. Н.* Теория и методология зарубежного литературоведения. М.: Флинта; Наука, 2012.
- Breck J.* Orthodox Principles of Biblical Interpretation // St. Vladimir’s Theological Quarterly. 1996. Vol. 1/2 (40). P. 77–94.