

Религиозная организация духовная образовательная организация высшего
образования Русской Православной Церкви
«Общecerковная аспирантура и докторантура
им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия»

На правах рукописи

Волчков Алексей Сергеевич

ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ КРИТИЧЕСКОЙ
ГЕРМЕНЕВТИКИ
ЖАКА ДЕРРИДА
И ЕЕ РОЛЬ В БИБЛЕЙСКИХ ИССЛЕДОВАНИЯХ

26.00.01 — «Теология»

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата теологии

Научный руководитель:
доктор философских наук, профессор
С. А. Коначева

Москва, 2019

Оглавление

ВВЕДЕНИЕ.....	3
ГЛАВА 1. РЕЦЕПЦИЯ ИДЕЙ ДЕКОНСТРУКТИВИЗМА В ЗАПАДНОМ БОГОСЛОВИИ И БИБЛЕИСТИКЕ.....	288
1.1. Что общего у Парижа и Иерусалима? Христианство в эпоху постмодерна	288
1.2. Основные понятия теории деконструкции	31
1.3. Деконструкция и богословие: возможность (взаимо)влияния.....	46
1.4. Исследования Библии с позиций деконструктивизма	555
ГЛАВА 2. ТЕКСТ. ИНТЕРПРЕТАЦИЯ. АВТОР	66
2.1. Текст	67
2.2. Интерпретация	100
2.3. «Текст без генерала». Роль автора в герменевтике постструктурализма	132
ГЛАВА 3. КРИТИЧЕСКАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА ЖАКА ДЕРРИДА И ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ БОЖЕСТВЕННОГО ОТКРОВЕНИЯ	146
3.1. «Метафизика <i>sous rature</i> ». Деконструктивизм и перспективы христианской метафизики.....	149
3.2. Постструктуралистская парадигма в библеистике	172
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	192
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ.....	196
ПРИЛОЖЕНИЕ. НЕУЖЕЛИ И ИОНА ВО ПРОРОКАХ? ОПЫТ ПРОЧТЕНИЯ КНИГИ ПРОРОКА ИОНЫ С ПОЗИЦИЙ ДЕКОНСТРУКТИВИЗМА	228

ВВЕДЕНИЕ

Традиционно под герменевтикой понимается теория интерпретации текста. Этот раздел гуманитарного знания появился уже в античном мире. Античные ученые столкнулись с необходимостью интерпретации текстов, которые имели характер авторитетных, но при этом по разным причинам оставались труднодоступными для понимания. Сновидения и предсказания нуждались в толковании, поскольку их содержание нередко было противоречивым и дискретным. Сочинения Гомера, а также корпус греческих мифов становились предметом интерпретации, поскольку моральный облик божеств в этих повествованиях часто шокировал читателя. Чтобы древнее сочинение сохранило свой статус авторитетного и канонического текста, его было необходимо правильно истолковать. Еще в античную эпоху для описания работы с текстом подобного рода появился термин (ἑρμηνευτική — герменевтика) и были сформулированы принципы этой деятельности.

Само формирование и развитие библейской традиции было тесно связано с герменевтическим процессом. Авторы более поздних текстов Библии нередко опирались на созданные ранее и уже получившие статус авторитетных. В процессе формирования Библии появлялись новые тексты, истолковывающие другие части Ветхого Завета (например, Иер. 31:29–30 в Иез. 18; Книги Царств в Паралипоменон). Новый Завет также является попыткой дать должное толкование ветхозаветным писаниям (особенно отдельным пророчествам). Различные сочинения Библии демонстрируют наличие внутренней коммуникации, в ходе которой одни пласты традиции толкуются другими. Наконец, сама история христианства требовала постоянной реинтерпретации библейского материала в свете новых, радикально изменившихся обстоятельств.

Комментаторы Писания, жившие в эпоху Античности и раннего Средневековья, занимались разработкой принципов библейской герменевтики. Считалось, что верная практическая реализация этих правил в процессе экзегезы (ἐξήγησις) позволит истолковать священный текст подобающим образом. Выработка этих правил шла в рамках раввинистической традиции, а также в контексте церковного богословия.

Начиная с XVI века в связи с развитием реформационного движения, а также формированием гуманистической традиции в западноевропейской культуре предпринимаются попытки выработать научные, объективные правила библейской герменевтики. Эти попытки, а также формирование библеистики как раздела гуманитарного знания и отдельной филологической дисциплины соседствовали с переосмыслением самого понятия «герменевтика». Постепенно герменевтика начинает восприниматься как философская (а не сугубо филологическая) дисциплина, связанная с проблематикой понимания и познания в целом. В XX веке из прикладного подраздела философии, младшего брата более авторитетных и зарекомендовавших себя дисциплин (филологии, исторической критики, теологии), герменевтика превратилась в общую теорию понимания и познания (М. Хайдеггер, Г. Гадамер, П. Рикер). Сама философия, а вместе с ней и прочие гуманитарные дисциплины стали рассматриваться в «герменевтическом» ключе.

Философии постструктурализма свойственна «панязыковая» картина мира. Вся реальность, включающая в себя и человеческую культуру, и само мышление человека, воспринимается как то, что обладает языковой, текстуальной природой. В этой связи герменевтическая проблематика занимает центральное место в философии постструктурализма.

Философское течение постструктурализма связано в первую очередь с творчеством Жака Деррида (1930–2004). Идеи Деррида упали на достаточно подготовленную интеллектуальную почву, его мысли были быстро подхвачены

гуманитариями как в Европе, так и в США. Приверженцы постструктурализма не всегда являлись профессиональными философами, нередко сферой их деятельности было литературоведение, социология, психология, теология и проч. В полном соответствии с идеями Деррида его мысли оказываются отчужденными от автора, начинают существовать эмансипированно, становятся объектом интерпретации в рамках совершенно разных подходов (психоаналитического, марксистского, теологического).

Сразу после появления первых работ Ж. Деррида идеи французского мыслителя начинают оказывать влияние на христианскую теологию. Ряд богословов предпринимают попытку ревизии христианского богословия в свете идей Деррида. Наиболее серьезное влияние постструктурализм оказал на те разделы христианского богословия, которые были связаны с вопросами интерпретации текстов, то есть на герменевтику и экзегетику Библии. В рамках предложенной работы мы попытаемся проанализировать масштаб и характер этого влияния.

Актуальность темы исследования. Традиция христианской мысли обладает таким очевидным свойством, как внутренняя целостность, преемственность между отдельными школами и направлениями. При этом в разное время христианская рефлексия оказывалась объектом влияния со стороны различных философских систем. Христианские мыслители разных эпох пытались описать суть веры христианина, используя, осознанно или неосознанно, категориальный аппарат, выработанный в рамках философских систем Платона, Аристотеля, Плотина, Канта, Гегеля, Маркса, Фрейда, Хайдеггера и проч. В настоящее время крайне популярными направлениями философской мысли являются те, которые разделяют принципы постмодернистского критицизма. Неудивительно, что с каждым годом появляется все большее количество богословских трудов, авторы которых интерпретируют христианское наследие в свете философских направлений

постмодерна (семиотика, постструктурализм, деконструкция). Критический анализ этих направлений богословской мысли поможет осознать масштаб этого явления, а также перспективы такого направления современной западной теологии, как «богословие постмодерна» (англ. *postmodern theology*).

В учебной литературе по истории современной европейской философии вторая половина XX века нередко характеризуется как «теологический переворот»¹ в традиции континентальной философии. В работах Жака Деррида, Алена Бадью, Жана-Люка Мариона, Славоя Жижека и др. мы видим многочисленные попытки философской интерпретации богословского материала. Из области маргинального тема веры переносится на передний край философской работы. В настоящее время наряду с «теологическим поворотом» происходит также и «лингвистический поворот» в развитии новейшей философии. Для многих современных философских течений язык представляется глобальным и универсальным явлением. Переоценка роли языка, возвращение теологической проблематики в контекст философской работы — эти процессы привели к расширению перспектив философской деятельности.

Объект исследования. Объектом данного исследования является философия языка и текста, представленная в трудах ведущих философов-постструктуралистов (Ж. Деррида, Р. Барт, Ю. Кристева). На страницах своих сочинений эти авторы сформулировали те стратегии постструктуралистской герменевтики, которые оказали влияние на западное богословие и библеистику.

¹ *Dominique Janicaud et al.*, Phenomenology and the "Theological Turn": The French Debate. New York: Fordham University Press, 2000; *Bradley, A.* Derrida's God: A Genealogy of the Theological Turn. Paragraph, 2006. 29(3). 21–42.

В научной литературе представлены различные интерпретации взаимоотношений таких понятий, как «постмодернизм», «деконструкция» и «постструктурализм».

Постструктурализм — общее название целого спектра подходов в гуманитарном познании, ориентированных на семиотическое истолкование реальности. Этот подход оформился в 1970-х годах и получил развитие в последующие два десятилетия. Как видно из названия направления, постструктурализм тесно связан со структурализмом. Подобно структурализму, постструктурализм исходит из понимания знака как совокупности означающего и означаемого. При этом постструктурализм резко критикует своего предшественника за некритическое восприятие таких «метафизических» понятий, как «структура», «центр». Для постструктурализма характерно отрицание понятия объективной истины, абсолютизация языка («панязыковая картина мира»), подозрительное отношение к любым устоявшимся компромиссам, критика существующих иерархий и властных отношений.

Чаще всего деконструкцию рассматривают в качестве одного из направлений постмодернистской критики, связанного с работами Ж. Деррида².

Ж. Деррида уделял достаточно большое внимание вопросам интерпретации классических текстов западной цивилизации. Многие работы французского философа построены как комментарии к этим классическим сочинениям. Благодаря рецепции философского наследия Деррида в США деконструктивизм оказался одним из наиболее влиятельных направлений современной литературной критики. В настоящее время под деконструкцией нередко понимают литературно-критическую практику общей теории постструктурализма.

² История философии: Энциклопедия / Сост. и гл. науч. ред. А. А. Грицанов, науч. ред. Т. Г. Румянцева, М. А. Можейко. Минск: Интерпрессервис, 2002. С. 293; Н. Б. Маньковская считает деконструкцию «одним из основных понятий постмодернистской эстетики» (Маньковская Н. Б. Культурология. XX век. Энциклопедия: в 2 т. / Гл. ред. С. Я. Левит. Т. 1. СПб.: Университетская книга; Алетейя, 1998. С. 398).

Предмет исследования. Предметом диссертационного сочинения является влияние философии Жака Деррида на академическую библеистику и западную теологию.

Цель исследования. Целью диссертационной работы является определение того, как теория деконструктивизма влияет на исследования в области теологии и библеистики. В рамках обозначенной цели мы попытаемся достичь следующих задач:

1. Систематизировать взгляды Ж. Деррида на современную теорию текста и методы его исследования.
2. Отобразить влияние философии постструктурализма на современную библеистику и теологию.
3. Описать основные стратегии использования христианским богословием идей постструктурализма для выражения принципов христианской веры в условиях постсекулярной культуры.
4. Выявить влияние деконструкции на понимание таких важных тем христианской теологии, как «откровение», «канон», «толкование», «перевод» и «комментарий».

Методы исследования. Методологическая основа работы — совокупность герменевтического, исторического и сравнительного методов работы с материалом.

Настоящая работа представляет собой попытку историко-философского анализа идейного наследия Ж. Деррида. Этот анализ мы предпринимаем с тем, чтобы на его основании описать основные положения философии Ж. Деррида в вопросах интерпретации текста.

Исторический подход позволяет изложить хронологию рецепции идей деконструктивизма христианским богословием и академической библеистикой в их диахронии, исторической последовательности.

Сравнение различных богословских рецепций (компаративистский подход) дерридианства (М. Тейлор, К. Рашке, Д. Капуто, Р. Керни, Д. Мануссакиса и проч.) позволяет обнаружить различные модели синтеза христианского богословия и критической герменевтики французского философа.

Источники. Основной корпус источников, использованных в данной работе, представляют собой сочинения Ж. Деррида. Среди них наибольшей важностью для нашего исследования обладают те работы философа, которые были написаны в первый период творчества исследователя и опубликованы в течение 1967 года: «О грамматиологии»³, «Голос и феномен»⁴ и «Письмо и различие»⁵. В них Деррида излагает свои взгляды по вопросам понимания текста.

Деррида нередко обращался к герменевтической проблематике. В эссе «Вокруг вавилонских башен»⁶ философ рассуждает о проблеме литературного перевода. Вопросов переводческой деятельности Деррида касается также и в «Письме к японскому другу»⁷. Работы Деррида, в которых он открыто

³ *Derrida J. De la grammatologie. Les Éditions de Minuit, 1967. Рус. пер.: Деррида Ж. О грамматиологии / Пер. с фр. и вступит. ст. Н. Автономовой. М.: Ad Marginem, 2000.*

⁴ *Derrida J. La Voix et le Phénomène. Presses universitaires de France, 1967. Рус. пер.: Деррида Ж. Голос и феномен. СПб.: Алетейя, 1999.*

⁵ *Derrida J. L'Écriture et la différence. Seuil, 1967. Рус. пер.: Деррида Ж. Письмо и различие / Пер. с фр. под ред. В. Лапицкого. СПб.: Академический проект, 2000.*

⁶ *Derrida J. Des tours de Babel // L'Art des confins. Paris, PUF, 1985. P. 209–237. Рус. пер.: Деррида Ж. Вокруг вавилонских башен / Пер. с фр. и коммент. В. Е. Лапицкого. СПб.: Академический проект, 2002.*

⁷ *Derrida J. Letter to a Japanese Friend // Derrida and Différance, ed. Wood & Bernasconi, Warwick: Parousia Press 1985. P. 1–5. Рус. пер.: Деррида Ж. Письмо к японскому другу / Пер. А. Гараджи // Вопросы философии. 1992. № 4. С. 53–57.*

обращается к темам этики, мессианства и религии, собраны и опубликованы в одном издании — «Acts of Religion»⁸.

Отдельные работы философов постструктуралистского направления также служили источником для данной работы. Прежде всего речь идет о сочинениях Ролана Барта («S/Z»⁹, «Нулевая степень письма»¹⁰, «От произведения к тексту»¹¹, «Смерть автора»¹² и «Удовольствие от текста»¹³) и Юлии Кристевой («Бахтин, слово, диалог и роман»¹⁴ и «Исследования по семанализу»¹⁵).

Источниками диссертационной работы служили также сочинения тех теологов и библеистов, которые использовали идеи Жака Деррида в своих исследованиях (Ж.-Л. Марион, Д. Мануссакис, И. Шервуд, У. Брюггеманн, Д. Кляйнс, М. Бал и проч.).

Степень научной разработанности темы. Библиография исследования. Философские идеи классиков постструктурализма получили широкий научный резонанс в западной гуманитарной науке. Идеи Р. Барта и Ж. Деррида быстро нашли сторонников среди литературоведов, социологов,

⁸ *Derrida J.* Acts of Religion / Edited and with an Introduction by Gil Anidjar. Routledge, 2002.

⁹ *Барт Р.* S/Z. М.: РИК «Культура», Ad Marginem, 1994.

¹⁰ *Барт Р.* Нулевая степень письма // Семиотика. М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2001. С. 327–370.

¹¹ *Барт Р.* От произведения к тексту / Пер. С. Н. Зенкина // Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика / Пер. с фр.; сост., общ. ред. и вступит. ст. Г. К. Косикова. М.: Прогресс, 1989. С. 413–424.

¹² *Барт Р.* Смерть автора / Пер. С. Н. Зенкина // Там же. С. 384–392.

¹³ *Барт Р.* Удовольствие от текста / Пер. Г. К. Косикова // Там же. С. 462–519.

¹⁴ *Кристева Ю.* Бахтин, слово, диалог и роман // Диалог. Карнавал. Хронотоп. 1993. № 4. С. 5–24.

¹⁵ *Кристева Ю.* Исследования по семанализу // Избранные труды: Разрушение поэтики. М.: РОССПЭН, 2004.

архитекторов и искусствоведов. Влияние постструктурализма коснулось и теологических дисциплин. Одновременно с появлением трудов по литературоведению, искусствоведению, теологии и проч., написанных в свете идей деконструкции, в международной гуманитаристике появляется рефлексия, попытка проанализировать характер и масштабы этого влияния.

Постмодернизм как философский и социокультурный феномен был всесторонне изучен в работах Ф. Джеймисона¹⁶, В. Декомба¹⁷, Д. Харви¹⁸, К. Харта¹⁹.

Среди отечественных специалистов по философии постструктурализма следует выделить таких исследователей, как А. Гараджа, А. Грицанов, Е. Гурко²⁰, А. Дьяков²¹, С. Зенкин²², И. Ильин²³, Г. Косиков²⁴, Б. Марков²⁵,

¹⁶ *Jameson F.* Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism. Durham, N.C.: Duke University Press, 1991.

¹⁷ *Декомб В.* Современная французская философия: [Сборник]. М.: Весь Мир, 2000.

¹⁸ *Harvey, David.* The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change. Oxford and Cambridge, Mass.: Blackwell, 1989.

¹⁹ *Харт К.* Постмодернизм / Пер. с англ. К. Ткаченко. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2006.

²⁰ *Гурко Е.* Деконструкция: тексты и интерпретация. Минск, 2001; *Гурко Е.* Деконструкция: тексты и интерпретация. Деррида Ж. Оставь это имя (Постскриптум), Как избежать разговора: денегации. Минск: Экономпресс, 2001.

²¹ *Дьяков А. В.* Философия постструктурализма во Франции. М.; Нью-Йорк; СПб.: Северный крест, 2008.

²² *Зенкин С.* Работы о теории: Статьи. М.: Новое литературное обозрение, 2012.

²³ *Ильин И. П.* Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа. М.: Интрада, 1998; *Ильин И. П.* Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М.: Интрада, 1996; *Ильин И. П.* Теория знака Ж. Деррида и ее воздействие на современную критику США и Западной Европы // Семиотика. Коммуникация. Стиль. М.: ИНИОН, 1983. С. 108–125.

²⁴ *Косиков Г. К.* «Структура» и/или «текст» (стратегии современной семиотики) // Французская семиотика: от структурализма к постструктурализму. М.: ИГ «Прогресс», 2000. С. 3–48; *Косиков Г. К.* От произведения к тексту: постструктуралистская стратегия Ролана Барта // Наука о литературе и XX век. История, методология, литературный процесс. М.: Интрада, 2001;

С. Малкина²⁶, Н. Маньковская²⁷, С. Некрасов²⁸, Б. Соколов²⁹, С. Фокин³⁰, А. Ямпольская³¹.

Особый вклад в изучение философского наследия Ж. Деррида внесла отечественная исследовательница Н. С. Автономова. Целая серия работ автора

Косиков Г. К. От структурализма к постструктурализму: (Проблемы методологии). М.: Рудомино, 1998; *Косиков Г. К.* Структурализм versus постструктурализм // На границах. Зарубежная литература от Средневековья до современности. М.: ЭКОН, 2000.

²⁵ *Марков Б. В.* Герменевтика и деконструкция // ХОРА. 2007. № 1/2. С. 34–47.

²⁶ *Малкина С. М.* Стратегии деконструктивистской герменевтики в западноевропейской философии XX в.: дис. ... канд. филос. наук. Саратов, 2004; *Малкина С. М.* Проблема идентичности в постструктурализме // Проблемы идентичности в современном мире: Межвуз. сб. науч. тр. Саратов: Изд-во Саратов. ун-та, 2007. С. 23–33.

²⁷ *Маньковская Н. Б.* Эстетика постмодернизма. СПб., 2000; *Мечковская Н. Б.* Язык и религия: Пособие для студентов гуманитарных вузов. М.: ФАИР, 1998.

²⁸ *Некрасов С. Н.* Принцип деконструкции и эволюция постструктурализма // Философские науки. 1989. № 2. С. 55–63.

²⁹ *Соколов Б. Г.* Маргинальный дискурс Деррида. М., 1996.

³⁰ *Фокин С. Л.* К философии перевода. Будущее одной науки // Вестник Ленинградского гос. ун-та им. А. С. Пушкина. Вып. № 3. Т. 2. 2010; *Фокин С. Л.* К философии перевода: будущее одной науки x Будущее философии / Под ред. И. В. Кузина. СПб.: Изд-во РХГА, 2011; *Фокин С. Л.* Перевод как незадача русской философии. Шестов, Бахтин, Подорога... Пушкин // Расширенный вариант доклада на международной конференции «История и философия перевода во Франции и России в XX веке» (Санкт-Петербург, Санкт-Петербургский государственный университет экономики и финансов). [Электронный ресурс]. URL: <http://www.intelros.ru/readroom/logos/15-2011/16590-perevod-kak-nezadacha-russkoy-filosofii-shestov-bahtin-podoroga-pushkin.html>.

³¹ *Ямпольская А.* Левинас: Размышления о талмудическом экзегезисе Священного Писания. [Электронный ресурс]. URL: http://krotov.info/library/12_ev/inas.htm; *Ямпольская А.* Феноменология как снятие метафизики? // Логос. № 3 (82). 2011. С. 107–123; *Ямпольская А.* Феноменологический метод и его границы: от немецкой к французской феноменологии: дис. ... д-ра филос. наук. М, 2013.

посвящена различным аспектам мысли французского философа и, шире, вопросам философии постмодерна³².

Западная библиография изобилует трудами, обращающимися к философскому анализу идей Ж. Деррида. При работе над данным сочинением мы использовали исследования следующих авторов: Д. Каллер³³, К. Норрис³⁴, Л. Хилл³⁵, а также материалы сборников статей, посвященных анализу деконструктивизма³⁶.

Идеи деконструктивизма уже на рубеже 1960–1970-х годов начинают проникать в западную теологию. Представители «теологии смерти Бога» раньше всех заинтересовались критической философией Ж. Деррида. Исследователи, предоставившие свои работы для публикации в сборнике «Августин и постмодернизм»³⁷, пытаются обнаружить, «проговорить»

³² Автономова Н. С. Познание и перевод. Опыты философии языка. М.: РОССПЭН, 2008; Автономова Н. С. Деррида и грамматология // Деррида Ж. О грамматологии / Пер. с фр. и вступит. ст. Н. Автономовой. М.: Ad Marginem, 2000. С. 7–107; Автономова Н. С. Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках. М., 1977; Автономова Н. С. Философский язык Жака Деррида. М.: РОССПЭН, 2011; Автономова Н. С. Язык и эпистемология в концепции Деррида // Критический анализ методов исследований в современной западной философии. М.: ИФАН, 1986. С. 63–82.

³³ Culler J. On deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1982.

³⁴ Norris Ch. Deconstruction: Theory and Practice. Revised edition. London; New York: Routledge, 1996; Norris Ch. Derrida. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987.

³⁵ Hill L. The Cambridge Introduction to Jacques Derrida. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007.

³⁶ Deconstruction and criticism / by Bloom H. et al. N.Y., 1979; Deconstruction in context / Ed. by M. C. Taylor. Chicago; London, 1986; Derrida and deconstruction. New York; London: Routledge, 1989.

³⁷ Augustine and Postmodernism. Confessions and Circumfession / Ed. by J. D. Caputo, M. J. Scanlon. Indiana University Press, 2005.

религиозный элемент в творчестве французского философа. В сборнике статей «The Blackwell Companion to Postmodern Theology»³⁸ представлен обзор основных направлений теологии эпохи постмодерна (идеи феноменологии, философия Мартина Хайдеггера, деконструкция и проч.). Богословы, стоящие на позиции деконструкции (М. Тейлор³⁹, Д. Капуто, Р. Керни, К. Рашке), излагают преимущества избранного ими подхода. Джон Капуто является виднейшим представителем богословской деконструкции, его перу принадлежат несколько объемных трудов, раскрывающих потенциал философии для христианской теологии⁴⁰.

Ричард Керни известен своим «постметафизическим» богословским проектом. Один из важнейших трудов Керни носит провокативное название

³⁸ The Blackwell Companion to Postmodern Theology/ Ed. by G. Ward. Blackwell Publishing Ltd, 2001.

³⁹ Taylor M. After God. Chicago: The University of Chicago, 2007; Taylor M. Deconstructing Theology. New York: Crossroad Pub Com. 1982; Taylor M. Erring: A Postmodern A/theology. Chicago: The University of Chicago Press, 1987; Taylor M. Deconstructing Theology. New York: Crossroad, 1982.

⁴⁰ Caputo J. D. Deconstruction in a Nutshell: Conversation with Jacques Derrida // Perspectives in Continental Philosophy. New York: Fordham University Press, 1996; Caputo J. D. More Radical Hermeneutics: On Not Knowing Who We Are. Indiana University Press, 2000; Caputo J. D. On Religion (Thinking in Action), 2001; Caputo J. D. Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project (Studies in Phenomenology and Existential Philosophy), 1988; Caputo J. D., Scanlon M. J. Augustine and Postmodernism Confession and Circumfession Indiana Series in the Philosophy of Religion, 2005; Caputo J. The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion. Bloomington: Indiana University Press, 1997; Caputo J. D. The Weakness of God: A Theology of the Event, 2006; Caputo J. D. What Would Jesus Deconstruct? (The Church and Postmodern Culture): The Good News of Postmodernism for the Church, 2007; Канымов Д. Как секулярный мир стал постсекулярным // Логос. Постсекулярная философия. 2011. № 3 (82). М.: Типография «Наука». С. 186–205.

«The God Who May Be. Hermeneutics of Religion»⁴¹. По мнению Керни, Бог не является ни тем, кто «есть», ни тем, «кого нет». В действительности Бог — это Тот, кто может быть, — вот основной тезис книги. Постулируя необходимость отказа от метафизического каркаса прежних веков, Керни опирается на критическую философию Деррида.

Православный священник и богослов архимандрит Джон (Мануссакис) ставит перед собой цель создать систему христианского богословия, свободного от уз онтологической. Его труд «Бог после метафизики»⁴² развивает многие из тезисов философии деконструкции. Мануссакис не считает возможным после критической работы Деррида использовать в теологической работе метафизические конструкции прошлого. Эстетика и феноменология — вот что, по мнению Мануссакиса, может служить фундаментом нового богословского синтеза.

Некоторое количество исследователей, пишущих на русском языке, также затрагивают идеи деконструктивизма в своих работах. Архимандрит Кирилл (Говорун)⁴³, С. А. Коначева⁴⁴ и Д. С. Морозова⁴⁵ занимаются теологией, всерьез

⁴¹ Kearney K. *Poetics of Modernity: Toward a Hermeneutic Imagination*, 1995; Kearney K. *The God Who May Be: A Hermeneutics of Religion*. Indiana University Press, 2001.

⁴² Manoussakis J. P. *God after Metaphysics. A Theological Aesthetic*. Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press. 2007; Мануссакис Д. П. *Бог после метафизики. Богословская эстетика* / Пер. Д. Морозовой. Киев: Дух і літера. 2014.

⁴³ Говорун, Кирилл, архим. *Трудности перевода: читая Предание в эпоху постмодерна* // Предание и перевод, Київ: Дух і літера, 2014. С. 83–91.

⁴⁴ Коначева С. А. *Бытие. Священное. Бог: Хайдеггер и философская теология XX века*. М., 2010; Коначева С. А. *Хайдеггер и философская теология XX века*. М.: РГГУ, 2010; Коначева С. А. *Секулярный мир и новый человек в современном западном богословии* // *Контурь глобальных трансформаций: политика, экономика, право*. 2015. № 4 (36). С. 19–26.

⁴⁵ Морозова Д. *Мысль о Боге: между буквами и нотами. Феноменология гимна в антифоне с обзором подходов* // *Койнонія. Спецвипуск*. 2011. № 2. С. 281.

относясь к той работе, которая была сделана философами-постструктуралистами.

Грэм Уорд, который работает на пересечении христианского богословия и современной философии, является одним из виднейших богословов современности. В его книгах⁴⁶ поднимаются вопросы взаимоотношения теологии и философских проектов Ж. Деррида, Д. Батлер, Ю. Кристевой, С. Фиш.

Попытки богословского переосмысления философского наследия Ж. Деррида, впрочем, нередко оказывались предметом серьезной критики. Прежде всего, сам Деррида неоднократно указывал на то, что богословское прочтение его трудов (например, в свете апофатической теологии Дионисия Ареопагита) противоречит тому, что вкладывал в свои тексты сам философ. Мартин Хэгглунд в своих публикациях выступает против тех интерпретаторов, которые видят в поздних сочинениях Ж. Деррида «теологический поворот». По мнению Хэгглунда, для всей философии французского постструктуралиста характерна устойчивая радикально атеистическая позиция. Все это, по мнению шведского философа, делает невозможной любую богословскую интерпретацию мысли Деррида⁴⁷.

⁴⁶ *Ward G. Theology and Contemporary Critical Theory. 2nd ed. London: Macmillan Press, 1993; см. также: Ward G. (ed.) The Blackwell Companion to Postmodern Theology. Oxford: Blackwell Publisher: 2005; Ward G. Deconstructive Theology // The Cambridge Companion to Postmodern Theology / Ed. J. Vanhoozer. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. P. 76–92; Ward G. Theology and Contemporary Critical Theory, 1996; Ward G. The Postmodern God. A Theological Reader. Oxford: Blackwell Publisher: 2007; Ward G. Barth, Derrida and the Language of Theology. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.*

⁴⁷ *Hägglund M. Radical Atheism. Derrida and the Time of Life. Stanford University Press, 2008; Hägglund M. The radical evil of deconstruction: a reply to John Caputo // Journal for Cultural and Religious Theory. № 11.2. 2011. P. 126–150.*

Брайан Инграффиа в своем сочинении⁴⁸ исследует взаимоотношения между постмодернизмом и христианством. Оптимизм относительно постмодернизма, разделяемый некоторыми христианскими богословами, не характерен для этой книги. Инграффиа постулирует необходимость постановки вопроса в категориях «или/или» при рассуждении о взаимоотношениях христианства и философии постмодернизма.

Вопросы влияния деконструкции на библейские исследования оказались предметом серьезного анализа на страницах работ Кевина Ванхузера⁴⁹. Ванхузер, с одной стороны, подвергает критике крайности постмодернистского отношения к литературному тексту, с другой — постоянно подчеркивает мысль о полезности постмодерна для христианства и церковной интеллектуальной культуры. Помимо К. Ванхузера, о роли постструктурализма писали Г. Ахеле⁵⁰, Э. Гринштайн⁵¹, Д. Кусд⁵², Р. Кэрролл⁵³, С. Мур⁵⁴, Д. Сливняк⁵⁵, Г. Филипс⁵⁶.

⁴⁸ *Ingraffia B.* Postmodern Theory and Biblical Theology. Vanquishing God's shadow. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

⁴⁹ *Vanhoozer K.* Is There a Meaning in This Text? Grand Rapids, Michigan, 1998 (рус. пер.: *Ванхузер К. Дж.* Искусство понимания текста. Литературоведческая этика и толкование Писания / Пер. с англ. Черкассы: Коллоквиум, 2007); *Hermeneutics at the Crossroads* / Ed. by Kevin J. Vanhoozer, J. K. A. Smith, B. E. Benson. Indiana University Press, 2006.

⁵⁰ *Aichele G., Miscall P., Walsh R.* An Elephant in the Room: Historical-Critical and Postmodern Interpretations of the Bible // *Journal of Biblical Literature*. 2009. Vol. 128. № 2. P. 383–404; *Aichele G., Philips G.* Introduction: Exegesis, Eisegesis, Intergesis // *SEMEIA*. An experemental journal for biblical criticism. Intertextuality and the Bible. 69/70.

⁵¹ *Greenstein E.* Deconstruction and Biblical Narrative // *Prooftexts*. 1989. Vol. 9. P. 43–71; *Greenstein E.* Making Non-Sense of the Tenth Plague. Masoret, 1994.

⁵² *Koosed J.* Nine Reflections on the Book: Poststructuralism and the Hebrew Bible // *Religion Compass*. 2008. 2/4. P. 499–512.

⁵³ *Carroll R.* Intertextuality and the Book of Jeremiah: Animadversions on Text and Theory // *The New Literary Criticism and the Hebrew Bible* / Eds. D. J. A. Clines, Ch. Exum. Trinity Press International, 1994. P. 55–78; *Carroll R.* Poststructuralist approaches. *New Historicism and*

Непосредственно тема постструктурализма в библейских исследованиях исследуется в работе А. К. М. Адама⁵⁷. Его книга о библейской критике эпохи постмодерна дает полное изложение различных подходов к исследованию Писания, которые сложились под влиянием философских идей, свойственных современности.

О ситуации библейских исследований в культурной ситуации постмодерна рассуждает Д. Коллинз⁵⁸. Автор подробно описывает, как изменился характер библейских исследований в США начиная с последней трети XX века. Эти изменения коснулись не только содержательной стороны,

postmodernism // *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation* / Ed. by John Barton. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. P. 50–66.

⁵⁴ *Moore S. D. Poststructuralism and the New Testament: Derrida and Foucault at the Foot of the Cross.* Minneapolis, Fortress Press, 1994; *Moore S. The Bible in theory: critical and postcritical essays.* Society of Biblical Literature. Atlanta, 2010.

⁵⁵ *Slivniak D. M. The Book of Esther: Making and Unmaking of Jewish Identity // Derrida's Bible (Reading a Page of Scripture with a Little Help from Derrida)* / Ed. Y. Sherwood. New York: Palgrave Macmillan, 2004. P. 135–148; *Slivniak D. M. Our God(s) is One: Biblical Myth and the Indeterminacy of Meaning // JSOT.* 2005. Vol. 19. P. 3–23; *Slivniak D. M. The Garden of Double Messages: Deconstructing Hierarchical Oppositions in the Garden Story // JSOT.* 2003. Vol. 27. P. 439–460.

⁵⁶ *Phillips G. The Contribution of Intertextual Theory to Biblical Criticism // Intertextuality* / Ed. H. F. Plett. Berlin; New York: de Gruyter, 1991. P. 79–97; *Phillips G. Biblical Studies and Intertextuality: Should the work of Genette and Eco broaden our horizons? // The Intertextuality of the Epistles Explorations of Theory and Practice* / Ed. by Th. L. Brodie, D. R. MacDonald, S. E. Porter. Sheffield, 2006. P. 36–45; *Phillips G. 'What is Written? How Are You Reading?' Gospel, Intertextuality and Doing Likewise: Reading Luke X, 25–42 Otherwise // Semeia.* 1995. Vol. 69–70. P. 111–147.

⁵⁷ *Adam A. K. M. What Is Postmodern Biblical Criticism.* Minneapolis: Fortress Press, 1995; *Adam A. K. M. Integral and Differential Hermeneutics // The Meanings We Choose Hermeneutical Ethics, Indeterminacy and the Conflict of Interpretations.* London: T. & T. Clark International, 2004; *Adam A. K. M. Reading the Bible in a Sea of Signs. A Postmodern Therapy // Reflections.* 2008. P. 52–57.

⁵⁸ *Collins J. The Bible after Babel. Historical Criticism after Babel.* Eerdmans Publishing, 2005.

серьезно изменился также и контекст этих исследований (социологический, гендерный, конфессиональный).

Видный специалист в области философской теологии Мерольд Вестафаль обращается к вопросу о том, как можно толковать Писание в ситуации постмодернизма. Автор подробно останавливается на герменевтических взглядах Г.-Г. Гадамера, П. Рикёра⁵⁹.

Ведущие западные университеты включают статьи о постструктурализме и прочих направлениях философии постмодерна в справочники и энциклопедии, посвященные вопросам интерпретации Библии. Нередко эти справочники посвящены исключительно постклассическим методам интерпретации⁶⁰. За последние 20 лет было также издано множество сборников статей, авторы которых касаются роли методов современного литературоведения в изучении священных текстов⁶¹.

На страницах сочинений Д. Боярина⁶², У. Брюггеманна⁶³ мы видим практическое использование постструктуралистских подходов в исследовании

⁵⁹ *Westphall M.* Whose Community? Which Interpretation? Philosophical Hermeneutics for the Church. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2009.

⁶⁰ *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation* / ed. J. Barton. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1998; *Dictionary for theological interpretation of the Bible* / ed. by K. J. Vanhoozer, et al. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2005; *The Meanings We Choose. Hermeneutical Ethics, Indeterminacy and the Conflict of Interpretations* / Ed. by Ch. H. Cosgrove. London: T&T Clark International, 2004.

⁶¹ *The New Literary Criticism and the Hebrew Bible* / Eds. D. J. A. Clines, Ch. Exum. JSOT 143. JSOT Press, 1993; *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation* / Ed. J. Barton. Cambridge: Cambridge University Press, 1998; *The Cambridge Companion to Postmodern Theology* / Ed. J. Vanhoozer. Cambridge: Cambridge University Press, 2003; *The Postmodern Bible Reader* / Ed. D. Jobling, T. Pippin and R. Schleifer. Oxford: Blackwell, 2001.

⁶² *Boyarin D.* Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture. Berkeley: University of California Press, 1993; *Boyarin D.* Sparks of the logos: Essays in rabbinic hermeneutics. Brill, 2003.

библейской традиции. Известный специалист по истории античного иудаизма Даниэль Боярин известен своим тезисом о том, что герменевтическая традиция раввинов предугадала многие принципы современного литературоведения (особенно деконструкции). В своих работах он показывает уместность деконструктивистского прочтения Ветхого Завета (также и раввинистических толкований на него). Развитие постструктуралистского подхода в изучении экзегетической практики раввинов также тесно связано с именем исследовательницы Сюзан Хендельман⁶⁴.

Библеист У. Брюггеманн в своей монографии предпринимает попытку реконструировать систему библейского богословия⁶⁵. От попыток его предшественников и коллег подход Брюггеманна отличается привлечением понятий и категорий современной философии и литературоведения. Так, исследователь часто говорит об «интертексте» и «деконструкции», о «полифонии» библейского текста. Например, Брюггеманн утверждает, что в Библии наряду со «свидетельством» всегда присутствует «контрсвидетельство». Напряжение, возникающее в ходе их взаимодействия, рождает внутренний диалог библейского текста.

Последовательным сторонником использования современных методик литературоведения (основанных на идеях психоанализа, герменевтической философии, структурализма, постструктурализма и проч.) является Д. Клайнс⁶⁶.

⁶³ *Brueggemann W.* Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy. Minneapolis: Fortress Press, 1997.

⁶⁴ *Handelman S. A.* Slayers of Moses: The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory. New York: State University of New York Press, 1982.

⁶⁵ *Brueggemann W.* Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy. Minneapolis: Augsburg Fortress Press, 1997.

⁶⁶ *Clines D.* On the Way to Postmodern. Old Testament Essays. Vol. 1–2. (JSOT 292). Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998; *Clines D.* Possibilities and Priorities of Biblical Interpretation in an

Известный призыв «читать Библию (имеется в виду еврейский текст Ветхого Завета — *Примеч. А. В.*) слева направо» принадлежит именно этому исследователю. На страницах своих работ автор дает примеры экзегезы библейского текста в традиции деконструктивизма.

Исследовательницу Ивонну Шервуд можно назвать ревностной поклонницей деконструктивистского толкования Писания. Ее книги, посвященные пророкам Осии и Ионе, являются признанными и заслуживающими внимания научными работами, выполненными с использованием идей деконструктивизма⁶⁷.

Работы авторитетного отечественного исследователя Аркадия Ковельмана заслуживают отдельного внимания. Аркадий Бенционович является специалистом по раввинистическому иудаизму. В своих сочинениях⁶⁸ он демонстрирует серьезный исследовательский интерес к философии постструктурализма. А. Ковельман стоит на позициях, близких к парадигме С. Хендельман и Д. Боярина. Как и западные коллеги, Ковельман убежден в уместности исследования философии Ж. Деррида, Р. Барта и Ю. Кристевой для лучшего понимания традиционной для иудейской культуры экзегезы (как библейской, так и раввинистической).

International Perspective // *Biblical Interpretation*. 1993. № 1. P. 67–87; *Clines D.* The Bible as Rhetoric. London: Routledge, 1990.

⁶⁷ *Sherwood Y.* A Biblical Text and its Afterlives. The Survival of Jonah in Western Culture, 2001; *Sherwood Y.* The Prostitute and the Prophet. Hosea's Marriage in Literary-Theoretical Perspective // *JSOT Supplement Series* 212, 1996.

⁶⁸ *Ковельман А. Б.* Герменевтика еврейских текстов (Учебное пособие к курсу «Источниковедение истории евреев»). М.: Книжники; Текст, 2012; *Ковельман А. Б., Гершович У.* Бегство от Логоса // *НЛО*. 2010. № 102. С. 31–54; *Ковельман А., Гершович У.* Фармация Талмуда // *Новое литературное обозрение*. 2011. № 6 (112). С. 121–140; *Ковельман А. Б.* Талмуд, Платон и сияние славы. М., 2011; *Kovelman A.* Between Alexandria and Jerusalem: the Dynamic of Hellenistic and Jewish Culture. Leiden; Boston: Brill, 2005.

Проблемы различных методов интерпретации Писания в древности исследовал С. С. Аванесов (аллегорическая экзегеза)⁶⁹.

Отечественный исследователь И. С. Вевюрко напрямую не касается в своих работах⁷⁰ проблем современной герменевтической ситуации. Однако его работы, посвященные древней истории библейской интерпретации, дали богатый фактический материал, который был использован при работе над диссертационным сочинением.

Особая группа исследований — сочинения, в которых систематически изложены принципы христианской герменевтики. К этой группе относятся, прежде всего, классические работы Г. Осборна⁷¹, Э. Тиссельтон⁷², П. Пеннера⁷³.

Данное диссертационное сочинение посвящено анализу попыток исследования Библии с литературоведческих позиций. В этой связи чрезвычайно важными для нашей работы оказываются такие категории, как «автор», «смерть автора», «интертекстуальность», «нарратив», «произведение как целое», «литературный жанр», «канонический текст», «читатель»,

⁶⁹ *Аванесов С. С.* Аллегорическое и буквальное в герменевтике сакрального текста // Вестн. Том. гос. ун-та. Филология. 2013. № 5 (25). С. 55–60.

⁷⁰ *Вевюрко И. С.* Текст и традиция: герменевтический круг в библиологии // Вестник РУДН. Серия Философия. 2009. № 4. С. 22–30; *Вевюрко И. С.* Священные языки в историческом христианстве // *Magnum ignotum: Магия. Герменевтика. Эклесиология* / Ред. И. П. Давыдов. М.: Маска, 2015. С. 111–150; *Вевюрко И. С.* Септуагинта: древнегреческий текст Ветхого Завета в истории религиозной мысли. М.: Изд-во Моск. гос. ун-та, 2013.

⁷¹ *Осборн Г.* Герменевтическая спираль: Общее введение в библейское толкование / Пер. с англ. Одесса: Евро-Азиатская Аккредитационная Ассоциация, 2009.

⁷² *Тиссельтон Э.* Герменевтика. Черкассы: Коллоквиум, 2011; *Thiselton A. C.* *Interpreting God and the Postmodern Self: On Meaning, Manipulation and Promise*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1995; *Thiselton A. C.* *New Horizons in Hermeneutics — The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading*. London: HarperCollins, and Grand Rapids, MI: Zondervan, 1992.

⁷³ *Пеннер П.* Миссиология и герменевтика: Прочтение библейских текстов в контексте миссии. Черкассы: Коллоквиум, 2014.

«перевод» и проч. В осмыслении этих понятий в рамках современного литературоведения большую роль сыграла философия Ж. Деррида.

Процесс переосмысления идей Деррида в литературоведческом ключе привлекал внимание многих исследователей⁷⁴. Роль Деррида в формировании современного литературоведения исследуют и отечественные ученые⁷⁵. В энциклопедиях «Западное литературоведение XX века» и «Современное зарубежное литературоведение (страны Западной Европы и США): концепции, школы, термины» излагается панорама основных направлений, школ и теорий западного литературоведения XX века, содержится объяснение и анализ современных литературоведческих терминов, характеристика достижений крупнейших ученых. Деконструктивизм в литературоведении стал объектом анализа на страницах классической работы Т. Иглтона «Теория литературы»⁷⁶.

Таким образом можно сказать, что постструктурализм не только обогатил западную гуманитаристику целым спектром философских подходов и утверждений, но и сам стал предметом критического анализа со стороны различных дисциплин (философии, литературоведения, лингвистики, теологии).

⁷⁴ Variations on Authority: Some Deconstructive. The Domestication of Derrida Wlad Godzich; Joining the Text: From Heidegger to Derrida (Rodolphe Gasche); The Yale Critics: Deconstruction in America / Eds: J. Arac, W. Godzich, W. Martin // Theory and History of Literature. Vol. 6. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983.

⁷⁵ Введение в литературоведение: учеб. пособие / Л. В. Чернец, В. Е. Хализев, А. Я. Эсалнек и др. Под ред. Л. В. Чернец. М.: Высшая школа, 2004; Западное литературоведение XX века: Энциклопедия. М.: Intrada, 2004; Современное зарубежное литературоведение (страны Западной Европы и США): концепции, школы, термины. Энциклопедический справочник. М.: Интрада; ИНИОН. 1999.

⁷⁶ Иглтон Т. Теория литературы: Введение / Пер. Е. Бучкиной под ред. М. Маяцкого и Д. Субботина. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2010.

Научная новизна исследования. Научная новизна работы заключается в определении тех аспектов деконструкции, которые повлияли на западную теологическую мысль и конкретно на библейские исследования. Критическое описание богословия деконструкции и теологический анализ основных положений этого течения представлены впервые.

Теоретическая и практическая значимость исследования. Положения и выводы, сформулированные в диссертационной работе, могут быть использованы при разработке теоретических учебных курсов по философии языка и истории философии. Выводы диссертационной работы могут найти применение в подготовке спецкурсов и семинарских занятий по истории современного богословия и проблемам современной библеистики.

Основные положения, выносимые на защиту:

1. Философская мысль Ж. Деррида, Р. Барта, Ю. Кристевой содержит множество тем и подходов, которые не только влияют на христианское богословие, но и сами становятся предметом теологической рефлексии.

2. Влияние постструктурализма на традицию современного западного богословия и академической библеистики представляется двояким. Множество представителей современной богословской мысли негативно относятся к постструктуралистской парадигме. При этом ряд авторов, теологов и библеистов, с готовностью встраивается в «постструктуралистский проект» (М. Тейлор, К. Рашке, Д. Капуто, Р. Керни, Д. Мануссакис, У. Брюггеманн, И. Шервуд, М. Бал, Ф. Трайбл).

3. Использование идей Жака Деррида представляется очень перспективным в деле богословского осмысления некоторых сложных для традиционного религиозного мировоззрения выводов библейской критики. Академическая библеистика критикует традиционные представления об авторах Священного Писания, говорит о невозможности приложения современных богословских герменевтических категорий (представления о

каноне, каноническом тексте, наличии «основных тем») к времени формирования библейской традиции. Деконструктивизм, давая новую трактовку таким понятиям, как «автор», «канон», «книга», «интерпретация», «перевод», позволяет богословской рефлексии вступать в открытый и честный диалог с неудобными с вероучительной точки зрения выводами библеистов.

4. Основная слабость дерридианства состоит в неспособности создать альтернативное богословие, свободное от недостатков мировоззрения модерна. Сторонники деконструктивизма считают, что лишь в результате деконструктивистской ревизии богословия мы, как утверждается, обретаем возможность прийти к нетоталитарному богословию, свободному от террора монологической истины. Однако все описанные в диссертации попытки создать «дерридианскую герменевтику Библии» или «богословие деконструкции» страдают эзотеричностью собственного языка, совершенно недоступного для непосвященных, а также общей неспособностью сформулировать в позитивном ключе систему взглядов, выражающую суть христианской веры. Существуют опасения, что всерьез воспринятые тезисы философии Ж. Деррида ставят под вопрос право верующего на позитивное теоретическое высказывание о предмете своей веры.

Апробация работы. Основные тезисы работы были представлены на следующих конференциях:

- «Религия. Наука. Общество. Современная теология» (Москва, 19 декабря 2015 г.)
- «Актуальные проблемы современной библеистики». Юбилейная конференция кафедры Библеистики ОЦАД (Москва, 22–23 декабря 2015 г.)
- «Роль современных информационных технологий в повышении качества перевода и развитии эффективных коммуникаций». Конференция в Президентской библиотеке имени Б. Н. Ельцина (Санкт-Петербург, 26 февраля 2016 г.)

- XXI Открытая конференция студентов-филологов в СПбГУ (Санкт-Петербург, 17 апреля 2018 г.)
- «Значение. Смысл. Символ — III. Теология, философия и эстетика на рубеже веков» (Рим, Папский восточный институт, 26–28 ноября 2018 г.).

При подготовке диссертации отдельные выводы были изложены в виде статей:

- Волчков А. Вальтер Беньямин. Жак Деррида. Библейский перевод // Роль современных информационных технологий в повышении качества перевода и развитии эффективных коммуникаций: сборник материалов конференции 26 февраля 2016 г. / Президент. б-ка; [науч. ред. А. А. Погорелов]. СПб.: Президент. б-ка, 2016. С. 30–36.
- Волчков А. «Не препятствуй Мне излить на них Мой гнев и уничтожить их» (Исх. 32:10). Богословие гневающегося Бога в Священном Писании // Христианское чтение. 2017. № 4. С. 207–224.
- Волчков А. Теория интертекстуальности и ее роль в библейских исследованиях // Христианское чтение. 2018. № 4. С. 42–46.
- Волчков А. Неужели и Иона во пророках? Опыт прочтения Книги пророка Ионы с позиций деконструктивизма // Скрижали. Серия «Новозаветные исследования». Выпуск 15. [сост. и гл. ред. архимандрит Сергей (В. В. Акимов)]. Минск: Издательство Минской духовной академии, 2018. С. 110–128.
- Волчков А. Постструктурализм и перспективы христианской метафизики // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2018 Том 19, вып. 2. С. 181–189.
- Волчков А. Иконы, идолы и Священный текст. Как философия Ж.-Л. Мариона может помочь в интерпретации Библии? // Значение.

Смысл. Символ — III. Теология, философия и эстетика на рубеже веков. Материалы международной научной конференции. Рим — Москва. 2018. С. 37–39.

Структура работы. Работа состоит из Введения, трех глав, Заключения и Приложения.

ГЛАВА 1. РЕЦЕПЦИЯ ИДЕЙ ДЕКОНСТРУКТИВИЗМА В ЗАПАДНОМ БОГОСЛОВИИ И БИБЛЕИСТИКЕ

В первой главе диссертационной работы мы обратимся к описанию общего философского и культурологического климата эпохи постмодерна. В данной главе будут обозначены основные понятия философии Ж. Деррида (деконструкция, знак, различие, письмо, речь и проч.). Мы проведем обзор того направления в западной теологии, для которого характерна значительная инфильтрация постструктуралистских идей (теология «смерти Бога», богословские системы Д. Капуто, Р. Керни и др.). Также в первой главе будут изложены контуры взаимодействия академической библеистики и постструктуралистского комплекса идей и подходов.

1.1. Что общего у Парижа и Иерусалима? Христианство в эпоху постмодерна

Библейские тексты появились в культурном контексте, который нередко именуют ситуацией премодерна или, иначе, традиционным обществом. Премодерн — то, что можно представить и описать в виде отдельной, крайне сложной и неоднородной эпохи культурной истории человечества *лишь* при сопоставлении со сменившей ее эпохой модерна (модернити). Если для обществ эпохи модерна характерно критическое отношение к религиозности, высокая оценка индивидуализма, рационализм, вера в прогресс, то для премодерна свойственно обратное. В XX веке западная культура переживает специфические перемены, которые дают основание утверждать о начале новой эпохи — *постмодерна*. Понятие постмодернизма является довольно противоречивым,

однако углубление в дискуссию о природе этого культурного явления увело бы нас в сторону от основной темы диссертационного сочинения⁷⁷. Основным следует считать вопрос об отношении постмодернизма к предшествующим эпохам. Чаще всего постмодернизм определяют как то, что *не* является модерном. Однако очевидно, что не существует никакого отчетливого рубежа между модерном и постмодерном. Социолог Энтони Гидденс, посвятивший несколько работ научной разработке понятия «модерн», выступает против использования термина «постмодерн». То, что именуется «постмодерном», в действительности не порывает с предшествующей эпохой, но, развивая ее основные свойства, доводит их до крайнего состояния («радикальный модерн», англ. *radicalized modernity*)⁷⁸. Модерн, ставший радикальным («гипермодерн»), максимально последовательно избавившийся от всего наследия премодерна, — вот та культурная, экономическая и социальная реальность, в которой живет человек современного западного общества.

Если постмодернизм является критикой критики, характерной для эпохи модерна, то не является ли возникшая ситуация шансом для возвращения традиции и религии, свойственных премодерну, в культурное пространство западного мира? Поскольку постмодернизм уместнее сравнивать с «кластером взаимосвязанных тем», но не с «единой системой мысли»⁷⁹, на этот вопрос

⁷⁷ Основные работы по природе постмодерна: *Essays in Postmodern Culture* / eds A. Eyal, and J. Unsworth. New York: Oxford University Press, 1993; Harvey D. *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Oxford and Cambridge, Mass.: Blackwell, 1989; *Jameson F.* *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham, N.C.: Duke University Press, 1991; *Liotard J.-F.* *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* / Translated by Geoff Bennington, and Brian Massumi // *Theory and History of Literature*. Vol. 10. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.

⁷⁸ *Giddens A.* *The consequences of modernity*. Cambridge, 1990 P.130

⁷⁹ *Thiselton A.* *Postmodernity* // *The Dictionary of Historical Theology* / gen. ed. T. Hart. Paternoster Press, 2000. P. 434.

уместнее всего ответить следующим образом: отдельные элементы постмодернизма продолжают критику религии, свойственную модерну, другие — реабилитируют и дают право на возвращение в мир научного гуманитарного знания и публичной жизни.

Одним из основных свойств постмодерна, по мнению Ж.-Ф. Лиотара, является скептическое отношение к представлению об объективно существующей и научно постижимой истине⁸⁰. По мнению идеологов постмодернизма, научная истина (как и любая иная) представляет собой продукт социальных, властных, экономических отношений. Истина «производится», «конструируется» и «фабрикуется». Помимо одной, научной и неоспоримой истины уместнее говорить о множестве различных и равноправных интерпретаций.

Удивительно, но множество практикующих теологов, вне зависимости от конфессиональной принадлежности, с большим энтузиазмом восприняли постмодернистскую критику предшествующей традиции модерна. На страницах диссертационного сочинения мы попытаемся продемонстрировать различные варианты использования комплекса постмодернистской философии в контексте христианской теологии и академической библеистики.

Множество теологов постулирует отсутствие общих точек у Парижа и Иерусалима⁸¹, указывая на радикальное различие парадигм у христианства и культуры постмодерна. Например, Роуэн Уильямс отказывается видеть что-то общее у дерридианской идеи коммуникации, произвольной и противоречивой, и традиционным для христианства представлением о божественном «Другом», который принимает свободное решение открыть себя людям⁸². Вследствие произошедшего в философии герменевтического сдвига вместо ясности и

⁸⁰ *Лиотар Ж.* Состояние постмодерна. СПб.: Алетейя, 1998. 160 с.

⁸¹ *Westphall M.* Whose Community? Which Interpretation? *Philosophical Hermeneutics for the Church.*

⁸² *Berry P., Wernick A.* *Shadows of Spirit: Postmodernism and Religion.* London; New York, 1992. P. 78–79.

прозрачности тексты становятся все более непрозрачными, темными, закрытыми для интерпретации. Смещение занимает место понимания. Все это не может не вызывать беспокойства у религиозных общин по поводу проблем понимания, смысла и интерпретации сакральных текстов. Верующие задаются вопросом: как возвещать авторитетное Слово в условиях краха общей герменевтики⁸³?

На страницах диссертационного сочинения мы предпримем попытку изучить влияние философской культуры эпохи постмодерна на библейские исследования и богословскую мысль.

1.2. Основные понятия теории деконструкции

Систематическое описание основных идей деконструктивизма представляется проблематичным, поскольку деконструкция как философское течение возникла как протест против присущего европейской культуре рационализма, склонного к систематизации.

Сторонники деконструкции критически относятся к попыткам систематического изложения идей деконструктивизма. Но если деконструкция является критикой, «снятием», «перечёркиванием» основных философских понятий западной метафизики, то единственным легитимным способом описания деконструктивистского подхода является описание деконструкции при помощи собственного, деконструктивистского философского инструментария.

⁸³ Отечественный библеист Андрей Десницкий о деконструктивизме и производных от него подходах: «С этими моделями не только церковный ученый, но и вообще всякий консервативно мыслящий человек предпочитает не связываться» (*Десницкий А. «Новая герменевтика» и перспективы православной библеистики // Ежегодная богословская конференция православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. М.: Православный Свято-Тихоновский гум. ун-т. Т. 1. № 20. 2010).*

Сторонники деконструкции усматривают в философских терминах постструктуралистской мысли «*противопонятия*», призванные оспорить исторически сложившиеся формы и методы философского мышления и открыть новую, «неметафизическую» стратегию философской герменевтики. Подобное использование философских понятий деконструктивизм позаимствовал у Мартина Хайдеггера, который считал уместным использование традиционных для философии понятий и систем при их обязательном «перечёркивании». Слово продолжает использоваться, оно не вымарано, его можно прочесть под перечеркнувшим его знаком. Посредством подобной операции понятие оказывается подвешенным, его работа (логическая, семантическая, смысловая) оказывается приостановленной⁸⁴.

Сам Деррида постулирует невозможность систематического изложения деконструктивизма: «Чем деконструкция не является? — да всем! Что такое деконструкция? — да ничто!»⁸⁵ За подобной позицией может, впрочем, скрываться особый трюк — от читателя требуется разделять основные положения деконструктивизма, чтобы говорить о деконструктивизме. В данной работе мы будем предоставлять слово носителям идей деконструкции, а также постараемся излагать философскую мысль на свойственном ей, аутентичном языке. Однако принципы научной работы требуют от исследователя сохранения определённой дистанции. В рамках данного исследования мы предпримем попытку критического изложения деконструктивистских идей в контексте западного богословия и библеистики, пользуясь философским и богословским анализом озвучиваемых в рамках деконструкции идей. Иначе говоря, мы попытаемся

⁸⁴ «В деконструкторской работе я должен был, как я делаю это и здесь, множить разного рода предостережения, в конце концов — отодвигать в сторону все традиционные философские понятия, чтобы в то же время вновь утверждать необходимость прибегать к ним, по крайней мере, после того как они были перечеркнуты» (Деррида Ж. Письмо к японскому другу / пер. А. Гараджи // Вопросы философии. 1992. № 4. С. 57).

⁸⁵ Деррида Ж. Письмо к японскому другу. С. 57.

систематически изложить идеи деконструкции, даже если сама деконструкция говорит о нелегитимности этого подхода.

Нередко деконструкция описывается не как философская *система*, но как специфический способ прочтения основных текстов западной культуры. Для самого Деррида такими текстами оказываются как творения философов (Платон, Руссо) и писателей (Бальзак), так и священные тексты. Сергей Зенкин видит в деконструкции «рефлексию над традицией, изошрённое переосмысление текстов, требующих понимания и *пере*-понимания, поскольку эти классические тексты сформировали наше собственное сознание»⁸⁶. Таким образом деконструкция нередко выступает в качестве амальгамы техник и философских утверждений, касающихся понимания языка и работы с литературным текстом.

Если Деррида и его последователей больше всего интересуют предшествующие тексты, а сами они занимаются лишь их интерпретацией, то какова цель этой деятельности? Сам Деррида говорит о том, что его критика текста обладает «освобождающей» силой. Выступающий с позиций критики европейского рационализма Ж. Деррида в этом случае является продолжателем традиций европейского гуманизма — французский мыслитель разделяет свойственный гуманизму оптимизм относительно перспектив этого «освобождения», при этом он пессимистично оценивает роль традиционной герменевтики и метафизики. К слову, из-за приверженности Жака Деррида к изложению своих мыслей посредством комментирования чужих текстов его нередко упрекали в паразитарности его философского метода, неспособности выразить себя самостоятельно⁸⁷.

⁸⁶ Зенкин С. Работы о теории: Статьи. М.: Новое литературное обозрение, 2012. С. 15.

⁸⁷ «Мы считаем, что деконструкция паразитирует на теле-корпусе чужого письменного слова» (Krupnick M. Introduction // Displacement: Derrida and After / Ed. M. Krupnick. Bloomington: Indiana University Press, 1983. P. 12).

Понимая деконструкцию как особое искусство работы с текстом, мы также рискуем ошибиться, видя в ней процесс, при котором читатель (субъект) осуществляет *что-то* с текстом (объект). Подобное противопоставление (читатель — текст), по мысли Деррида, свойственно метафизическому типу мышления. На деле отношения читателя и текста являются гораздо более сложными. Можно представить себе деконструкцию как ситуацию, при которой во время взаимодействия текста, автора и читателя рождается *значение*.

По мысли Деррида, деконструкция также не является «методом», так как любой метод традиционно мыслится как нечто внешнее по отношению к анализируемому материалу.

Деконструкция (франц. *déconstruction*)

Само слово «деконструкция» появилось во французской философии в 1955 году в переводе текста М. Хайдеггера «К вопросу о бытии» на французский язык. Автором этого перевода и, таким образом, самого понятия был Жерар Гранель. Словом «деконструкция» переводчик перевел термины *Abbau* и *Destruktion*.

Гранель не создал неологизм, слово *déconstruction* использовалось для обозначения процедуры разборки чего-то целого (например, для перевозки на новое место). Деррида использует это понятие благодаря его позитивному, созидательному значению. Предполагается, что нечто подвергается разборке на части с целью последующего восстановления, сборки. Например, в «деконструкции» нуждается огромный станок, механизм на заводе, чтобы быть перевезенным в другое место. Однако было бы наивно сводить смысл понятия исключительно к его этимологии, лингвистико-грамматическому значению.

С одной стороны, деконструкция продолжает структуралистский проект, ориентированный на модели, структуры и оппозиции в культурной жизни общества. С другой стороны, Ж. Деррида порывает со структурализмом, когда уличает каждую из структур в произвольности и искусственности. В действительности каждая структура гетерогенна и неоднородна, внутри каждой из

них идет непрекращающийся процесс деконструкции, по мысли Деррида. Задача философии — позволить деконструкции обнаружить себя в текстах и понятиях.

Критик любых определений и терминологических систем, Ж. Деррида нигде не дает ясного определения, что же такое деконструкция. Из его текстов читатели чаще всего узнают, чем деконструкция *не* является. Выясняется, что деконструкцию нельзя отнести к понятию метода, операции, критики, анализа. Все эти понятия свидетельствуют о метафизическом мышлении и могут быть использованы лишь *sous rature*, в «перечеркнутом» или «стертом» значении. Деконструкция не является чем-то статическим, это непрерывный процесс, который идет в недрах каждого высказывания.

Эта невозможность дать точное и логически непротиворечивое определение характерна для каждого понятия дерридианского словаря. Более того, все эти понятия: письмо, след, гимен, диссеминация, дифференс — являются взаимозаменяемыми и в определенных контекстах могут означать совершенно одно.

Знак (франц. *signe*)

В своем понимании знака Деррида развивает умозаключения швейцарского лингвиста Фердинанда де Соссюра. Деконструкция основана на тезисе известного лингвиста о том, что смысл слов отсутствует непосредственно в самих словах. Все знаки совершенно конвенциональны и произвольны, смысл каждого из них определяется *отличием* одного слова от другого⁸⁸. Этот смысл обретается «между» словами, ведь язык есть система различий. Никакой элемент языка (означающее, франц. *signifiant*) не связан с трансцендентальным означающим (франц. *signifié*). Все элементы лишь отсылают друг ко другу. По мнению Деррида, в стихии языка нет никаких центральных знаков («слов-ключей»),

⁸⁸ Соссюр Ф. де. Труды по языкознанию. М.: Прогресс, 1977. 695 с.

посредством которых трансцендентальный смысл наполняет всё тело языка, нет ничего вне текста, что было бы гарантом определенности текстовой семантики.

Различие, дифферанс (франц. *différance*)

Ключевым для понимания мысли Деррида о природе языка и знака является понятие *дифферанса*. Автором этого неологизма (фактически неографизма) является сам Ж. Деррида. Словоформа *différance* основана на французском глаголе *differe*, различать. Гласная *a*, не воспринимаемая на слух, символизирует главную мысль самого понятия — наличие расстояния, различие между значением слова и его знаковым выражением, отсутствие наличия и самоидентичности⁸⁹.

Философия языка, основанная на *присутствии*, подразумевает наличие в языке слов с постоянным, устойчивым смыслом. Это постоянство обусловлено связью, которая существует между миром означающих и означаемых. Определение смысла любого элемента языка (означающего) возможно лишь посредством других элементов (означающих), причем в этой попытке определить смысл человека преследует запаздывание, откладывание смысла. Однако деконструкция утверждает, что не только слово и его определения нетождественны, само слово не тождественно самому себе. В каждый момент чтения значение не только отдельного произведения, но и каждого понятия создается в ходе семиотического процесса заново. Деррида постулирует наличие в языке дифферанса, поэтому путь к реальности для языка закрыт. В этом процессе

⁸⁹ «...буква *a* в *différance*, разнесении, напоминает, что размещение есть овременение, обход, откладывание, из-за которого интуиция, восприятие, употребление, одним словом, отношение к присутствующему, отнесение к присутствующей реальности, к сущему всегда разнесено» (Грицанов А. А. *Différance* // Постмодернизм: Энциклопедия / А. А. Грицанов и др.. М.: Книжный Дом, Интерпрессервис, 2003. С. 67).

«бесконечного семиозиса» (У. Эко) знаки одновременно *отличаются* (франц. differ) друг от друга и бесконечно *отдаляют* (франц. defer) «присутствие».

Письмо (франц. *écriture*)

Проникновение деконструктивизма в мировую гуманитаристику связывают с так называемым «лингвистическим поворотом», произошедшим в западной философии в 1960–1970-х годах. В ходе этого переворота язык лишается своего традиционного места и вторгается в область универсальной проблематики. В результате этого вторжения *всё* становится речью. Философия, богословие, наука — всё оказывается определённым видом литературы, модусом языкового бытия. Но если всё есть литература, всё существует в стихии языка и не может существовать иначе, тогда любые претензии на абсолютное, универсальное, вечное знание лишаются какого-либо основания. Отец Джон (Мануссакис) пишет: «Различение закидывает свои сети так далеко и в то же время опутывает нас так плотно, что уже невозможно помыслить ничего „вне“ языка, „за пределами“ языка»⁹⁰.

С этой экспансией языка связано понятие «письмо». Деррида пишет: «Когда мы говорим о „письме“, то обозначаем этим словом не только физические жесты буквенной пиктографической и идеографической надписи (инскрипции), но также и целостность того, что делает ее возможной. Мы подразумеваем то, что находится за пределами обозначающей и обозначаемой стороны. Мы говорим о письме даже по отношению к тому, что приводит к надписи (инскрипции) вообще, вне зависимости от того, буквенная она или нет. Мы связываем „письмо“ и надпись (инскрипцию), даже если то, что эта надпись распространяет в пространстве, является чуждым порядку голоса. Мы имеем в виду не только кинематографическое или хореографическое, но и живописное, музыкальное,

⁹⁰ Мануссакис Д. П. Бог после метафизики. Богословская эстетика. Киев: Дух і літера, 2014. С. 190.

скульптурное „письмо“»⁹¹. Под письмом Деррида подразумевает такое понимание языка, при котором он существует не только в книгах и письменности, но и в речи, истории, культуре⁹².

В «письме» Жака Деррида не остается места для прежнего философского центризма. Вместо центра, незыблемой точки, где мир означающих оказывается сочленен с миром означаемых, гаранте смысла и подлинности, «письмо» открывает нам новую реальность — мир, где торжествует центробежное движение «рассеяния» значения в бесконечной сети генеалогии и цитации. Но в этом случае окружающая реальность оказывается не заданной извне совокупностью объектов, но исторически складывающимся и перманентно конституируемым дискурсивном полем.

Архэ-письмо (франц. *archi-écriture*)

Для Деррида не письмо является разновидностью, модусом существования речи, но наоборот — устная речь являет собой частный вид письма. «Поскольку то единственное, что позволяет существовать и речи, и письму, — внутрисистемные различия — не является ни предметным, ни чувственно воспринимаемым, то оно является доакустическим и дографическим условием возможности появления любых знаковых систем. Именно оно представляет собой проблемное поле и в первом приближении может быть определено как движение различения или процесс движения самого знака», — пишет исследователь

⁹¹ Перевод фрагмента первой главы «*La fin du livre et le commencement de l'écriture*» (Конец книги и начало письма) из книги Ж. Деррида «*O Grammatologie*» выполнен Е. А. Найманом по изданию: Jacques Derrida. *De la grammatologie*. Paris: Editions de Minuit, 1967. P. 15–21 (*Деррида Ж. Конец книги и начало письма / пер. Н. А. Наймана // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века / сост. Е. А. Найман, В. А. Суровцев. Томск: Водолей, 1998. С. 222*).

⁹² *Ellis J. Against Deconstruction*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1989. P. 84.

Д. Гаспарян⁹³. Само это движение различения Деррида склонен обозначать понятием письма, изначального и первопричинного. Чтобы не возникло смешения этого протописьма и того, что непосредственно знакомо нам, Деррида изобретает новый термин — *archi-écriture*, архэ-письмо. Таким образом оппозиция «речь — письмо» оказывается деконструированной и снятой путем введения нового понятия.

Анализируя природу речи и письма, Деррида действует в совершенно деконструктивистской парадигме: он находит бинарную оппозицию, обнаруживает иерархические отношения внутри нее (речь подавляет письмо), демонстрирует произвольность приоритета устного слова и переворачивает эту оппозицию, вводя новое понятие — архэ-письмо.

Для богословского дискурса привлекательной выглядит идея метафизической интерпретации концепции *archi-écriture*. Однако для Деррида архэ-письмо не является трансцендентным Логосом, первопричиной знаковых систем. Даже протописьмо для деконструктивистской парадигмы остается всецело самореферентным, пространство распределения значений имманентно само себе, оно находится *по эту сторону* означения. В «О грамматологии» Деррида утверждает, что «Знак и божество родились в одном и том же месте и в одно и то же время. Эпоха знака по сути своей теологична»⁹⁴.

Речь, логоцентризм (франц. *logocentrisme*), метафизика присутствия

Литература, письменная традиция лежит в основе западной цивилизации, символический ландшафт которой был сформирован священными (каноническими) текстами иудеев, греков и христиан. Однако по мнению

⁹³ Гаспарян Д. Письмо (в) философии Ж. Деррида // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2014. № 3. С. 70.

⁹⁴ Деррида Ж. О грамматологии / пер. с фр. и вступ. ст. Н. Автономовой. М.: Ad Marginem, 2000. С. 128.

Деррида, в действительности, письмо является *подавляемым* элементом в западной культуре. Хотя европейская цивилизация и основана во многом на сохранении, трансляции и постоянной реинтерпретации базовых для нее текстов, на самом деле, по мнению Жака Деррида, письмо свергнуто с престола, его место захвачено *parole, устной речью* (франц. *phonocentrisme*). Почему западная философия мирится с этим положением? Устное слово, речь, в отличие от письма, совместимо с метафизическими предпосылками философии. Письмо же, по мнению Деррида, сопротивляется метафизическому насилию.

Фоноцентризм является условием, при котором возник и сохраняет влияние европейский логоцентризм (франц. *logocentrisme*). Европейская философия всегда наделяла устную речь презумпцией неразрывной связи голоса, естественного репрезентанта естественного языка, и стоящего за голосом значения (означаемого). В философии Платона, например, мы обнаруживаем близость устного слова и логоса. Платон подозрительно относится к письменному слову⁹⁵, этому «знаку знака». Письмо опасно, поскольку содержит угрозу по отношению к логосу. Запечатлевающий свою мудрость в письменах, равно как и черпающий знания из письменных текстов, оба «преисполнены простодушия» (Платон, *Федр*, 275). Письмо вторично (является знаком знака), замкнуто на себе, не способно дать пояснительный комментарий к самому себе⁹⁶. Мышление есть *беседа*

⁹⁵ «В души научившихся им они (письмена) вселят забывчивость, так как будет лишена упражнения память: припоминать станут извне, доверяясь письму, по посторонним знакам, а не изнутри, сами собою. Стало быть, ты нашел средство не для памяти, а для припоминания. Ты даешь ученикам мнимую, а не истинную мудрость. Они у тебя будут многое знать понаслышке, без обучения, и будут казаться многознающими, оставаясь в большинстве невеждами, людьми трудными для общения; они станут мнимомудрыми вместо мудрых» (*Платон, Федр*, 275e).

⁹⁶ «В этом дурная особенность письменности... ее порождения стоят, как живые, а спроси их — они величаво и гордо молчат. То же самое и с сочинениями: думаешь, будто они говорят как разумные существа, но если кто спросит о чем-нибудь из того, что они говорят, желая это усвоить, они всегда отвечают одно и то же. Всякое сочинение, однажды записанное, находится

человека с самим собой. Мысль порождает слова, сказанные про себя или вслух, но не графические знаки. Безусловно, в этой системе письмо является лишним, тем посредником, без которого вполне можно обойтись.

Если логоцентризм основывается на устном слове, для которого характерно тождество и присутствие, то в качестве основы для своей философии Деррида избирает письмо и сопутствующие ему различие и отсутствие. Нередко в деконструктивистской критике логоцентричности западной философской традиции усматривают философскую атаку на христианское учение о Логосе, второй ипостаси Пресвятой Троицы. Безусловно, Деррида видит тесную связь философского логоцентризма и христианской интеллектуальной традиции, поэтому критикует также и богословское учение о Логосе. Однако все же философский протест Деррида направлен в первую очередь против *философских* предпосылок западноевропейской мысли. Это представление об онтологическом и аксиологическом центре, получившем в истории западноевропейской метафизики множество обозначений (Абсолют, Логос, Истина, Бог, Субстанция, Сущность, Я, Мировой дух, прогресс и т. п.), лежит в основании *онто-тео-телео-логоцентризма* по Деррида. Вина этого философского монизма состоит в попытке вывести всё бесконечное многообразие действительности из одного абсолютно простого и всеобъемлющего основания, т. е. первопринципа, рационально постигаемого в контексте философского дискурса. Под «логоцентризмом» следует понимать сложившееся в западной философской (метафизической) традиции представление о мире как о центрированной, иерархической структуре. Помещенное в центр метафизики, очередное «модное» философское понятие оказывалось тем «трансцендентальным означаемым», которое придавало смысл всей системе означающих. Европейская метафизика, по мнению Хайдеггера и его

в обращении везде... Если им пренебрегают или несправедливо его ругают, оно нуждается в помощи своего отца, само же не способно ни защититься, ни помочь себе» (*Платон, Федр, 275b*).

французского последователя, виновата в том, что постоянно свидетельствовала о знании (то есть интеллектуальном обладании) этой структуры.

Подобное метафизическое представление о мире является понятным религиозному мировоззрению, поэтому христианская мысль на протяжении всего своего существования усваивала, «воцерковляла» различные метафизические системы. В этой связи М. Хайдеггер говорит о господстве в интеллектуальной традиции европейцев онто-тео-логии.

Логоцентризм немислим без «метафизики». Эта «наука о присутствии» (Ж. Деррида) постулирует существование помимо реального мира (царства означающих) его идеального (духовного, потустороннего, высшего) двойника — царства истинного бытия. Наш мир, пространство означающих, связан с миром идей и смыслов (означаемых). Метафизическое мышление предполагает устойчивую связь этих двух миров посредством вертикальных семантических связей. Деррида заставляет этот мир метафизического сжаться, переносит внешнее и трансцендентное во внутритекстовое пространство⁹⁷.

В своей критике метафизики и логоцентризма Деррида последовательно радикален, однако при этом сомневается в возможности построения философской системы, полностью лишенной метафизического элемента: «Деконструкция логоцентризма — дело... медленное и сложное, и, конечно же, нельзя просто говорить: „Долой!“ Я этого никогда не говорю, я люблю язык, люблю логоцентризм. Если я и хочу восстановить обучение философии как институт во Франции, то ради преподавания метафизики. Я знаю, что метафизика нам нужна, я никогда не говорил, что ее нужно просто выбросить в мусорный ящик...»⁹⁸.

⁹⁷ «Язык — это область, которой ничто не внеположено» (Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика М.: Прогресс, 1989. С. 522).

⁹⁸ Философия и литература. Беседа с Жаком Деррида (Москва, февраль 1990 г.) // Жак Деррида в Москве: деконструкция путешествия. С. 168.

Критика бинарного мышления западной метафизики

В чем вина европейской логоцентричной метафизики? Деррида видит в ней форму систематического исключения. Логоцентризм, как и любой иной вид «центризма», стремится свести всё многообразие мира к единой схеме, набору абстрактных понятий. Логоцентризм оказывается репрессивен ко всему, что не вписывается в принятые рамки. Деррида разделяет популярное в его время суждение о европейской философии как о «идеологии западного этноса», уличает ее в том, что ее природа носит колониальный, захватнический характер⁹⁹.

Философский логоцентризм навязывает человеческому мышлению бинарные схемы. В соответствии с бинарным стилем мышления реальность всегда сводится к двум вариантам («бинаризм»). Мир состоит из мужчин и женщин, Израиля и народов, свободных и рабов, праведников и грешников и проч. Причем эти оппозиции всегда находятся в иерархических отношениях, при которых один из элементов подавлен, репрессирован другим. Своей философией Деррида бросает вызов репрессивной интенции, лежащей, по его мнению, в основании западноевропейской культуры.

Деконструкция ставит под вопрос этот стиль мышления, поскольку мышление, сводимое исключительно всего к двум вариантам, является ущербным и бедным. Также утверждается, что предпочтение одного из членов оппозиции является произвольным и внутренне несправедливым, т. е. аморальным.

След (франц. *trace*)

Деррида предлагает заменить категорию наличия (присутствия) понятием «следа» (франц. *trace*). «След» коренным образом отличается от «наличия»: «„След — это не только исчезновение (перво)начала, он означает также... что (перво)начало вовсе не исчезло, что его всегда создавало (и создаёт) возвратное

⁹⁹ Декомб В. Современная западная философия. М.: Весь Мир, 2000. С. 132.

движение чего-то неизначального, т. е. следа, который тем самым становится (перво)началом (перво)начала“. Таким образом Деррида вырывает понятие следа из классической схемы, которая требует, чтобы оно выводилось из „первоначального“ наличия или отсутствия следа: „если все начинается со следа, то никакого «самого первого следа» не существует“»¹⁰⁰.

При этом, поясняет Деррида в другой статье, «след есть стирание себя, своего собственного присутствия, он составляет угрозу или страхом своего непоправимого исчезновения, исчезновения своего исчезновения. Нестираемый след — вовсе не след, это полное присутствие, неподвижная и нетленная субстанция, сын Божий...»¹⁰¹.

Чтение текста с позиции деконструктивизма

Вскоре после появления первых трудов Жака Деррида философия деконструктивизма получила признание как способ прочтения классических философских текстов. В настоящее время деконструктивистский проект Ж. Деррида представлен в литературоведении как специфическая методика чтения и интерпретации исключительно любых памятников литературы. «Литературоведческое» переосмысление философии Ж. Деррида произошло на североамериканском континенте. Преподаватели Йельского университета (Поль де Ман, Джофри Хартман, Харольд Блум, Джозеф Миллер) перевели критику онтологии присутствия Деррида на язык литературной критики. Нельзя сказать, чтобы этот перевод был насилием над мыслью французского мыслителя (хотя, по мнению Ж. Деррида, каждый перевод есть насилие). Сам Деррида излагал свои мысли при помощи смелого и провокационного комментирования известных

¹⁰⁰ Дьяков А. В. Философия пост-структурализма во Франции. М.; Нью-Йорк; СПб.: Северный крест, 2008. С. 218.

¹⁰¹ Деррида Ж. Письмо и различие / пер. с фр. под ред. В. Лапицкого. СПб.: Академический проект, 2000. С. 291.

литературных и философских текстов. Вскоре именно такая деконструкция, понимаемая как искусство чтения и толкования литературных произведений, была реэкспортирована в Европу.

«Деконструкция настаивает и защищает гетерогенность, различие, диссоциацию, борется с тотальностью»¹⁰², — пишет Дж. Капуто. Всё это относится и к практике чтения текста¹⁰³. С. М. Малкина считает, что «деконструктивистски проинтерпретировать текст означает не выявить его окончательное значение или набор значений, но показать посредством определенных интерпретативных стратегий его многозначность и многоаспектность связей, соединяющих данный текст с другими текстами историко-философской традиции»¹⁰⁴. Деконструкция пытается выявить внутреннюю противоречивость текста, обнаружить в нем скрытые «остаточные смыслы», которые достались в наследство от дискурсивных практик прошлого. Эти практики закреплены в языке в форме мыслительных стереотипов.

Деконструкция мобилизует так называемые «несистемные возможности» текстов, благодаря чему сочинение вырывается из пут традиции интерпретации, начинает говорить своим голосом, а точнее, голосами.

Для деконструкции характерно представление о тексте как о пространстве полифонии и диалогизма. В каждом тексте, даже самом простом, существует больше одного голоса, сообщения. Каждый текст, тем более художественный, еще в большей мере — священный, переполнен смыслами. Эти смыслы вступают в конфликт и противоречат друг другу. Роль читателя и традиции — выстроить эти

¹⁰² *Caputo J.* Deconstruction in a nutshell: Conversation with Jacques Derrida // *Perspectives in Continental Philosophy*. New York: Fordham University Press, 1996. P. 13.

¹⁰³ «It is this strategy in the turning point of the written text against itself that has become the hallmark of deconstructive literary criticism» (*The Oxford Companion to Philosophy* / Ed. T. Honderich. Oxford : Oxford University Press, 1995. P. 181).

¹⁰⁴ *Малкина С. М.* Стратегии деконструктивистской герменевтики в западноевропейской философии XX в.: дис. ... канд. филос. наук. Саратов, 2004. С. 9.

смыслы иерархически, определить тот, который является «важнейшим» или «правильным». При этом другие смыслы, подавленные, «стертые», маргинальные, никуда не исчезают и подспудно существуют в тексте. Задача деконструкции — дать им возможность заявить о себе.

Противник любых методологий, Ж. Деррида отказывается видеть в деконструкции методику «правильной» интерпретации текстов. Каждый акт деконструкции единичен, выражает себя по-разному в каждом отдельном случае. Деррида предпочитает говорить об «охотничьем чутье» читателя, нюхе на смены контекстов, неувязки, оговорки, обнаруживаемые в сочинении. Для любой интерпретации текста с позиций деконструктивизма характерно желание обнаружить в основе любого высказывания бинарную оппозицию. Когда бинарная оппозиция «обнаружена», у интерпретатора появляется основание уличить текст во внутренней противоречивости (едва ли всё можно свести к бинарной оппозиции) и внутренней репрессивности. После этого читателю остается одно — «разобрать» это высказывание, перегруппировать элементы и показать, как они образуют не одно, а два и больше совершенно равноправных высказывания.

1.3. Деконструкция и богословие: возможность (взаимо)влияния

Если объектом деконструктивистского прочтения может быть Платон, Жан-Жак Руссо или Оноре де Бальзак, то могут ли быть прочитаны деконструктивистки тексты Священного Писания? Исследования, в которых присутствуют элементы деконструкции, появились в западной библеистике уже в 1970-е годы. Прежде чем мы обратимся к изучению практики использования принципов деконструктивизма в исследованиях, посвященных Священному Писанию, рассмотрим философские предпосылки подобного влияния.

Исследователь Р. Бэрдворт пишет о существовании в наше время двух прочтений наследия Ж. Деррида¹⁰⁵. «Левый» подход ориентирован на обращение к ранним текстам французского мыслителя. В рамках этого подхода акцентируются те мысли Деррида, которые были направлены на борьбу с метафизикой и логоцентризмом западной философской традиции. Разумеется, в этом случае деконструкция оказывалась несовместима с религиозным мировоззрением. «Правый» подход связан с поздними работами Деррида, где он обращается к вопросам веры, этики, гостеприимства, мессианства, демократии и проч. В этих текстах объектом критики Деррида оказывается догматизм и репрессивность религиозных систем, но не сама вера. На основании того, что «позднего» Деррида интересуют проблемы, связанные с религиозной жизнью, делаются выводы о вероятном «богословском повороте» в творчестве французского философа. Являлся ли поворот разрывом, если он был в действительности, подразумевал ли он отказ от тезисов «раннего Деррида»?

Д. Капуто полагает, что никакого разрыва или перелома не было. «Поздний» Деррида, интересующийся вопросами веры и богословия, в действительности доводит до логического завершения свои мысли, озвученные еще в конце 1960-х годов. М. Хэгглунд разделяет позицию Капуто лишь в одном — он также свидетельствует о цельности всего идейного наследия Деррида, отрицая какие-либо «обращения» и перевороты. При этом Хэгглунд считает мысль Деррида во все этапы ее развития радикально и последовательно атеистической. Хэгглунд полемизирует с Капуто и указывает, что даже появление связанных с верой понятий в поздних работах Деррида не указывают на какой-либо религиозный поворот в мировоззрении философа. Даже такие понятия, как мессианство или дар, прочитываются Деррида в соответствии с присущей ему логикой радикального атеизма. Под «радикальным атеизмом» Хэгглунд подразумевает то мировоззрение, которое вышло за пределы знакомой

¹⁰⁵ *Beardsworth R. Derrida & the Political*. New York: Routledge 1996.

европейскому модерну оппозиции «вера — атеизм». Атеизм Деррида, по Хэггунду, выявляет наличие непреодолимого атеизма в основании каждого морального обязательства, любого акта веры или желания¹⁰⁶.

С. Жижек склонен к тому, чтобы разделять творчество Деррида на два периода. Для позднего Деррида характерно обращение к постсекулярному мессианству (Messianic turn of deconstruction)¹⁰⁷. По мнению Жижека, обратившийся к религиозным сюжетам Деррида косвенно повинен в провоцировании «бешеной атаки обскурантизма»¹⁰⁸ в европейской интеллектуальной культуре, связанной с проникновением в нее богословия и религиозного фундаментализма. В этой связи Жижек призывает опираться на ранние работы Деррида при исследовании его творчества. Д. Сендс обнаруживает «новую ортодоксию среди исследователей Деррида», выражающуюся в игнорировании религиозных сюжетов в его творчестве и склонности к секулярно-политическому прочтению философа¹⁰⁹.

Сам Ж. Деррида заявляет, что для него «нет такой вещи, как религия»¹¹⁰. Французский философ пишет, что «если под религией вы понимаете набор верований, догм или институций, Церковь, то я бы сказал, что религия как таковая должна быть деконструирована, иногда это надо делать во имя веры»¹¹¹. Слова о вере звучат в этом пассаже обнадеживающе, но, несомненно, под

¹⁰⁶ Hägglund M. The radical evil of deconstruction: a reply to John Caputo // JCRT. 11.2. 2011. P. 126–150.

¹⁰⁷ Žižek S. The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity. Cambridge: The MIT Press, 2003. P. 3.

¹⁰⁸ Žižek S. The Fragile Absolute or, Why is the Christian legacy worth fighting for? London; New York: Verso, 2000. P. 1 («massive onslaught of obscurantism»).

¹⁰⁹ Sands D. C. "Post-Writing": God and Textuality in Derrida's Later Work. Thess. Doct. University of London, 2012.

¹¹⁰ Caputo J. Deconstruction in a Nutshell... P. 21.

¹¹¹ Caputo J. Deconstruction in a Nutshell... P. 21.

«разборкой» логоцентризма подразумевается ниспровержение уходящей в глубину тысячелетий европейской культурной традиции, упразднение какой бы то ни было инстанции, с которой соотносится богословие, благовестие, молитва.

Впрочем, уже при жизни Деррида стали появляться работы, в которых дерридианские понятия вписываются в парадигму апофатической традиции христианского богословия. В этих работах Ж. Деррида предстает как продолжатель идей Псевдо-Дионисия и преподобного Максима Исповедника. Сам Деррида довольно сдержанно относился к заявлениям своих последователей, которые видели в деконструкции «последнее свидетельство, чтобы не сказать, последнее мученичество — веры на закате этого века»¹¹². Для него христианская апофатика оставалась недопустимо катафатической. Уходя от метафизики, апофатическое богословие в действительности, по мнению Деррида, впускает ее с черного хода, вводя такие метафизические по своей природе понятия, как «Единое», «сверхсущее», «подлинное Ничто» и проч.

Ж. Деррида пишет: «Тем не менее то, что определяется здесь как *différance*, не есть нечто теологическое (даже в самом негативном смысле негативной теологии). Последняя, как известно, имеет дело с анализом некоторой сверхсущностной реальности, выходящей за пределы категорий сущности и существования, то есть присутствия. Постоянным рефреном негативной теологии является напоминание о том, что, даже если предикат Бога и отрицается, его непременно следует признавать как высшую, невоспринимаемую и непознаваемую форму бытия»¹¹³.

¹¹² *Derrida J. Comment ne pas parler // Psyché. Invention de l'autre. Paris: Galilée, 1987. P. 539* (пер. цит. по: Ямпольская А. Феноменология как снятие метафизики? // Логос. № 3 (82). 2011. С. 121.

¹¹³ Русский перевод «*Différance*»: / Гурко Е. Деконструкция: тексты и интерпретация. Деррида Ж. Оставь это имя (Постскрипtum), Как избежать разговора: денегации. Минск: Эконом пресс, 2001. С. 129. *Derrida J. Margins of Philosophy / trans. Alan Bass. Chicago University of Chicago Press, 1982. P. 16.* См. также: «Да, я не хотел бы толковать то, что я пишу как принадлежащее

Деррида неоднократно писал о том, что любое «понимание» текста является его «непониманием». Таким образом, непонимание, неправильное толкование (для деконструктивизма понятие «правильного толкования», впрочем, отсутствует) идей Ж. Деррида оказалось залогом их сохранения и развития. Парадоксальным образом сам деконструктивизм, «неправильно» понятый, стал причиной появления нового богословского направления — богословия деконструкции. Подобная интерпретации отчасти обусловлена собственной позицией Деррида. Как уже было сказано, сам философ в поздних работах нередко обращался к священным текстам и богословским темам. В одном из своих поздних интервью Деррида даже рекомендовал считать его «просто верующим евреем»¹¹⁴.

В своей статье, посвященной богословию деконструкции, Грэм Уорд рассказывает о зарождении этого направления теологии на североамериканском континенте¹¹⁵. Богословие деконструкции появилось в начале 1980-х гг. как особое направление среди американских богословов. Именно в это время теологи, близкие к философии Ф. Ницше (теология смерти Бога), Л. Витгенштейна и М. Хайдеггера, открыли для себя труды Ж. Деррида. В 1982 году вышел в свет сборник статей «Деконструкция и теология»¹¹⁶, его редактором выступил американский радикальный теолог Томас Альтицер. В сборнике опубликованы

негативной теологии, — как раз по причине той онтологической ставки сверхбытийственности, которую можно обнаружить в текстах Дионисия, равно как и Мейстера Экхарта» (*Гурко Е.* Деконструкция: тексты и интерпретация. Деррида Ж. Оставь это имя (Постскриптум). Как избежать разговора: денегации. Минск: Экономпресс, 2001. С. 257).

¹¹⁴ Деррида называл себя «просто религиозным человеком или просто верующим» (Конференция в Университете Вилланова, 1997 (*Questioning God / By J. D. Caputo, M. Dooley and M. J. Scanlon. Bloomington: Indiana University Press, 2001*)).

¹¹⁵ *Ward G. Deconstructive Theology // The Cambridge Companion to Postmodern Theology / Ed. J. Vanhoozer. Cambridge University Press, 2003. P. 76–92.*

¹¹⁶ *Deconstruction and Theology / Ed. by Th. Altizer. New York: Crossroad, 1982.*

работы таких теологов, как Марк Тейлор, Карл Рашке, Чарльз Винквист и др. В том же году М. Тейлор издал монографию, целиком посвященную этому богословскому направлению¹¹⁷. Благодаря Ж. Деррида группа американских теологов получила *apparatus criticus* для развития своих мыслей о «конце теологии». Эти размышления были довольно радикальны, но в этой радикальности можно выделить как относительно умеренную позицию (богословие может выжить, лишь отказавшись от метафизики), так и совершенно крайние формы рецепции наследия Деррида (богословие обречено, человечеству надо учиться жить без метафизических костылей). Оба направления, впрочем, были едины в ощущении невозможности метафизических спекуляций о Боге.

М. Тейлор и К. Рашке были одними из первых теологов, кто рискнул использовать в своих поисках критический пафос ранних работ Ж. Деррида. Первая рецепция дерридианства была при этом и самой радикальной. Оба исследователя исповедуют «ницшеанскую концепцию деконструкции», они восприняли идеи Деррида в духе учения Т. Альтицера и его «теологии смерти Бога». По мнению Тейлора, Деррида излагает мысли Ницше и Альтицера языком герменевтики. Начинается время *а-теологии* (неологизм Тейлора), поскольку Деррида засвидетельствовал невозможность какого-либо позитивного знания или высказывания о Боге. На страницах Ж. Деррида умирает трансцендентальный Бог христианской метафизики.

К. Рашке в 1970-х годах занимался изучением философии М. Хайдеггера и размышлял над тем, каким может быть богословие после выводов, сделанных немецким философом. В 1979 году он написал работу с говорящим названием «Алхимия Слова: язык и конец богословия»¹¹⁸.

¹¹⁷ Taylor M. C. *Deconstructing Theology*. New York: Crossroad, 1982.

¹¹⁸ Raschke C. *The Alchemy of the Word: Language and the End of Theology*. Missoula: Scholars Press, 1979.

Любопытно, что первые работы М. Тейлора и К. Рашке, где представлена теологическая трактовка дерридианских идей, появились раньше момента, когда сам Ж. Деррида, в позднем периоде своего творчества, обратился к вопросам веры и этики.

Тейлор и Рашке используют мысли французского мыслителя для доказательства тезиса о том, что теология может существовать исключительно в форме а-теологии. Поздние рецепции дерридианства были более умеренными, представляли собой попытки сохранить теологию в условиях постметафизики.

Пожалуй, наиболее активным проповедником дерридианских идей в контексте христианского богословия является Дж. Капуто. Американский богослов видит в деконструкции освобождающую силу, спасающую религию от фундаментализма и агрессии. Капуто пишет, что сама деконструкция устроена подобно религии, она живет и дышит воздухом мессианства, подобно религии, она обращена к вере, надежде, даже к молитве, молитве о возможности невозможного¹¹⁹. Ключевым текстом Деррида для Капуто оказывается работа «Circumfession». В этой работе 1991 года, написанной совместно с Джоффри Беннингтоном, Деррида вспоминает о своем детстве в Алжире, о доме на улице святого Августина, о матери, рассуждает о своей причастности иудейской культуре (Circumcisio), своих принципах и упованиях (Confessio), приводит цитаты из сочинений христианского богослова и земляка блаженного Августина, подражает стилю «Исповеди» Жан-Жака Руссо — всё это дает основание Капуто видеть в этой работе «удивительную историю обращения от секулярных текстов и языков к еврейскому, к жизни, где есть вера и страдания, молитвы и слезы (prayers and tears). Свое сочинение, посвященное французскому философу, Капуто

¹¹⁹ Из интервью Капуто журналу JCRT (беседу вел Карл Рашке): «...deconstruction itself is structured like a religion — it lives and breathes a religious and messianic air; like religion it turns on a faith, a hope, even a prayer for the possibility of the impossible» (Loosening Philosophy's Tongue: A Conversation with Jack Caputo / Carl Raschke // Journal of Cultural and Religious Theory. Vol. 3, No. 2 (April, 2002).

также назвал «Молитвы и слёзы Жака Деррида» («The Prayers and Tears of Jacques Derrida»)¹²⁰.

Согласно Капуто, Ж. Деррида открывает перспективу развития утонченной неметафизической теологии, предлагающей последовательный отказ от идолопоклонства, состоящего в некритическом восприятии наследия греческой философии. Критика Деррида является в данном случае развитием и продолжением критики Ф. Ницше, говорившего о том, что не существует великого метафизического фундамента, который бы поддерживал здание нашего знания о себе и мире. Всякий, кто утверждает (Гегель, Шеллинг, христианская философская метафизика), что ему якобы удалось такой фундамент нащупать, по мнению Ницше и Деррида, ошибается. Деконструкция выполняет для религии роль проводящего исповедь священника — она заставляет испытать свою совесть, сознаться в смешивании веры и знания, покаяться в гордыне и порабощённости духу триумфализма¹²¹. По мнению Капуто, деконструкция близка богословскому творчеству, мысли Деррида помогают богословскому поиску быть более аутентичным.

Р. Керни исходит из того, что в христианской интеллектуальной традиции всегда присутствовали гетерогенные, не вписывающиеся в общий богословский синтез элементы. Западная метафизика в лице как светской философии, так и христианского богословия (догматического, систематического) пыталось подавить эти гетерогенности. Условие возрождения христианства, по мнению Керни, лежит в возвращении к иудео-христианскому наследию, свободному от философских напластований. Христианство, освободившееся от онтотеологии, по мнению Керни, может существовать и развиваться в эпоху постмодерна. Керни

¹²⁰ *Caputo J. The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion. Bloomington: Indiana University Press, 1997.*

¹²¹ *Caputo J. Deconstruction in a Nutshell... P. 159.*

видит в дерридианстве хороший инструмент для разрушения связи между христианской верой и метафизическим богословием.

Выводы Р. Керни развивает Кевин Ванхузер, именующий деконструкцию «прежде всего, стратегией, разработанной с целью поставить философию на место»¹²². По мнению Ванхузера, Деррида вызывает возмущение у многих академических философов тем, что открывает страшную тайну: истина доступна философам не более, чем всем остальным. Например, те же писатели и поэты обладают способами описания действительности не худшими, чем философы.

К. Ванхузер представляет философию Ж. Деррида как угрозу трем идолам философии языка эпохи модерна. Французский философ выступает против «идола надежности», указывая на то, что знак хронически ненадежен, его связь с «действительностью» скомпрометирована наличием дифферанса. «Идол определенности» состоит в веровании, что знак обладает единым фиксированным смыслом. Оспаривая эту веру, Деррида указывает, что знак полисемичен, его значение подвержено смысловой интерференции, зависит от положения других означающих. Традиционная герменевтика убеждена в том, что знак нейтрален и объективен («идол нейтралитета»). В действительности, по мысли Деррида, каждый знак ангажирован, он не столько описывает, сколько предписывает и давит, подчиняясь властным инстанциям¹²³. По мнению Кевина Ванхузера, христианская вера есть рассказ, повествование, история, а не философская метафизическая система.

Этот небольшой обзор распространения идей Жака Деррида среди американских теологов демонстрирует характер и масштаб этого влияния. Для нашего исследования важно понимать то, что дерридианство проникает в западную теологию уже в начале 70-х годов XX века. Наиболее восприимчивыми

¹²² Ванхузер К. Искусство понимания текста. Литературоведческая этика и толкование Писания. Черкассы: Коллоквиум. 2007. С. 20.

¹²³ Там же. С. 47.

к влиянию идей французского философа оказываются богословы, прежде испытавшие влияние иных представителей европейской философии (Ф. Ницше, М. Хайдеггер, Э. Гуссерль).

1.4. Исследования Библии с позиций деконструктивизма

В США теория деконструкции легла в основу литературно-критической методологии Йельской школы (Поль де Ман, Дж. Х. Миллер, Дж. Харман, Харольд Блум и др.). Преподаватели многочисленных кафедр литературоведения американских университетов обнаружили в идеях Ж. Деррида нужный философский инструментарий для анализа сугубо литературоведческих проблем. Как вскоре выяснилось, помимо философии и литературоведения, идеи Деррида оказались востребованы и в библейских исследованиях.

Пожалуй, самым ранним изданием, посвященным изучению наследия Деррида в контексте библеистики, был номер журнала «Semeia» 1982 года. «Экспериментальный журнал библейского критицизма» «Semeia» издается сообществом библеистов «Society of Biblical Literature». Эта организация приложила много усилий по популяризации дерридианских взглядов среди американских библеистов. В 1982 году редактором очередного номера журнала библейских исследований, посвященного изучению Библии с позиции деконструкции, выступил Роберт Детвайлер¹²⁴. Журнал «Semeia» продолжал публиковать сборники статей, специально посвященные вопросу взаимодействия библеистики и новейших течений в европейской философии и литературоведении. В 1990 году был опубликован номер, посвященный

¹²⁴ Derrida and Biblical Studies // Semeia / Ed. R. Detweiler. № 23. 1982.

постструктуралистскому подходу¹²⁵, в 1992-м вышел очередной номер с говорящим названием «Постструктурализм как экзегезис»¹²⁶.

В 2002 году при участии «American Academy of Religion» была проведена масштабная конференция в Торонто, которая называлась «Other Testaments: Derrida and Religion»¹²⁷.

В настоящее время существует целая библиотека монографий, в которых отдельные книги Библии (Исход¹²⁸, Первая книга Царств¹²⁹, книга Иова¹³⁰, Плач Иеремии¹³¹, Екклесиаст¹³², книги пророков Осии¹³³, Ионы¹³⁴, Михея¹³⁵, Новый Завет в целом¹³⁶, Евангелие от Иоанна¹³⁷, послания апостола Павла¹³⁸) исследуются в постструктуралистском ключе.

¹²⁵ Poststructural Criticism and the Bible: Text / History / Discourse // *Semeia* / Ed. G. Philips. № 51. 1990.

¹²⁶ Poststructuralism as Exegesis // *Semeia* / Ed. D. Jobling, S. D. Moore. № 54. 1992.

¹²⁷ По материалам конференции был опубликован сборник *Derrida and Religion: Other Testaments*. Edited by Yvonne Sherwood and Kevin Hart. Routledge, 2005. xv +424 pages.

¹²⁸ *Methods for Exodus* / Ed. T. Dozeman. Cambridge; New York Cambridge University Press, 2010.

¹²⁹ *Miscall P.* 1 Samuel: A Literary Reading. Bloomington: Indiana University Press, 1986.

¹³⁰ *Clines D.* The Bible as Rhetoric, London: Routledge.

¹³¹ *Linafelt T.* Surviving Lamentations: Catastrophe, Lament, and Protest in the Afterlife of a Biblical Book. Chicago: University of Chicago Press, 2000.

¹³² *Koosed J. L.* Nine Reflections on the Book: Poststructuralism and the Hebrew Bible // *Religion Compass* 2/4 (2008). P. 499–512.

¹³³ *Sherwood Y.* The Prostitute and the Prophet. Hosea's Marriage in Literary-Theoretical Perspective // *JSOT Supplement Series* 212, 1996.

¹³⁴ *Sherwood Y.* A Biblical Text and its Afterlives. The Survival of Jonah in Western Culture, 2001.

¹³⁵ *Runions E.* Changing Subjects: Gender, Nation, Future in Micah. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001.

¹³⁶ *Moore S. D.* Poststructuralism and the New Testament: Derrida and Foucault at the Foot of the Cross. Minneapolis, Fortress Press, 1994.

¹³⁷ *Chatelion Counet P. J. E.* John, a Postmodern Gospel: Introduction to Deconstructive Exegesis Applied to the Fourth Gospel. Leiden: Brill, 2000.

Деконструкция была очень быстро усвоена библейскими исследователями, пишущими с позиций феминизма. Децентрация библейского текста, обличение одной из основных антитез Библии («мужчина — женщина») в репрессивности оказались очень близкими феминистскому движению. Монография Филлис Трибл «Texts of Terror»¹³⁹ является хорошим примером использования идей деконструктивизма в феминистском исследовании. Трибл исследует пять библейских сюжетов, в которых женщины предстают как лишенные голоса и подвергнутые насилию. Основная мысль работы Ф. Трибл — женщины в Писании чаще всего лишены своего голоса.

Для исследователей Библии, близких к деконструкции (М. Бал¹⁴⁰, Ф. Трибл¹⁴¹, И. Шервуд¹⁴²), характерно акцентирование внимание на «текстах террора», содержащихся в Священном Писании. Ключевыми для понимания всего Писания в целом выступают те сюжеты, где описываются жестокость и насилие, исходящие от людей или от Бога.

В настоящее время деконструктивистский подход к исследованию Священного Писания занял место в перечне тех методов интерпретаций, которые проникли в библеистику во второй половине XX века (наряду с

¹³⁸ *Jennings Th. W.* Reading Derrida / Thinking Paul: On Justice. Stanford: Stanford University Press, 2006.

¹³⁹ *Trible Ph.* Texts of Terror: literary-feminist readings of Biblical narratives. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1984.

¹⁴⁰ *Bal M.* Death and Dissymmetry: The Politics of Coherence in the Book of Judges. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1988; *Ibid.* Murder and Difference: Gender, Genre and Scholarship on Sisera's Death / transl. M. Gumpert. Bloomington and Indianapolis, IN: Indiana University Press, 1988; *Ibid.* Lethal Love: Feminist Literary Readings of Biblical Love Stories. Bloomington and Indianapolis, IN: Indiana University Press, 1987.

¹⁴¹ *Trible P.* Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives.

¹⁴² *Sherwood Y.* The Prostitute and the Prophet. Hosea's Marriage in Literary-Theoretical Perspective // Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 212. 1996.

постколониальным подходом, феминизмом, психоанализом, новым критицизмом и проч.).

Одновременно с проникновением деконструктивизма в академическую библеистику сильнейшее влияние постструктурализма испытала наука о древней истории евреев (англ. *hebrew studies*, *jewish studies*).

Херберт Шнаудау в своей работе 1977 года (спустя всего 10 лет после выхода основных работ Ж. Деррида) указывал на сходство деконструкции и раввинистической экзегезы¹⁴³. У. Брюггеманн настаивает на том, что «деконструкция Деррида является формой иудейского иконоборчества»¹⁴⁴. Российский исследователь А. Дьяков пишет о Деррида: «Его пресловутое еврейство проявляется не только в некоторой отстранённости от общеевропейского культурного процесса и маргинальном положении в постструктуралистской среде, но и в характере его экзегезы. В этом отношении Деррида — мыслитель очень несовременный, он ближе к талмудической традиции, нежели к философии XX века»¹⁴⁵.

Интерес к раввинистической экзегезе среди литературных критиков пробудился в конце 1970-х годов. В 1983–1984 годах группа литературоведов и специалистов по раввинистической традиции провела цикл семинаров в Еврейском университете г. Иерусалима. По итогам этих встреч был опубликован сборник статей «*Midrash and Literature*»¹⁴⁶ под редакцией Сэнфорда Бадика и Джоффри Хартмана. Как казалось, экзегеза раввинов соответствовала многим принципам литературной критики постмодернизма, ведь раввинистический

¹⁴³ *Schneidau H. N. Sacred Discontent: The Bible and Western Tradition. University of California Press, 1977.*

¹⁴⁴ *Brueggemann W. Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy. Minneapolis: Fortress Press, 1997. P. 48.*

¹⁴⁵ *Дьяков А. В. Философия постструктурализма во Франции. М.; Нью-Йорк; СПб.: Северный крест, 2008. С. 207.*

¹⁴⁶ *Hartman G. H., Budick S. Midrash and literature. Yale University Press, 1988.*

мидраш не принадлежал к корпусу той литературы, которая была по своему происхождению «мужской, белой, классической, или христианской»¹⁴⁷.

Развитие постструктуралистского подхода в изучении раввинистической традиции тесно связано с именем исследовательницы Сюзан Хендельман. С. Хендельман¹⁴⁸ усматривает существенное различие в экзегезе отцов Церкви и раввинов. Святоотеческая экзегеза, по ее мнению, укоренена в классической для европейской культуры логоцентричной, герменевтической традиции. Раввинистический же подход к тексту не является ни логоцентричным, ни классическим, поэтому является интересным и близким для критиков модерна (Ж. Деррида, Х. Блум, Ж. Лакан, З. Фрейд и проч.). Для христианства определяющим для общего философского мировоззрения и в этой связи для экзегетической практики было разделение между «духом» и «буквой». Раввинистический иудаизм избегал подобных дихотомий и был нацелен на понимание непосредственно «тела» текста, которое при этом являлось и его «духом». Сама форма букв, неожиданные ассоциации, резкая перемена логики повествования привлекала внимание раввинов¹⁴⁹. Мидраш раввинов скользит по тексту, играет его смыслами, но не удаляется от него в поисках абстрактной метафизической истины. В такой трактовке мидраш есть не что иное как навеянная Писанием поэтическая речь, а вовсе не объяснение *смысла* библейских стихов.

Раввинистической экзегезе, как утверждается, чуждо стремление постичь «истину» текста путем разрушения (проникновения *за*) его внешней, языковой, оболочки, свойственное платонической традиции. Даниэль Боярин постулирует радикальное различие различия между мидрашем Талмуда и платонической

¹⁴⁷ («male, white, classical, or Christian») Stahlberg L. C. Sustaining Fictions: Intertextuality, Midrash, Translation, and the Literary Afterlife of the Bible (Library of Hebrew Bible — Old Testament Studies). London: Bloomsbury T&T Clark, 2008. P.108.

¹⁴⁸ Handelman S. A. Slayers of Moses: The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory. New York: State University of New York Press, 1982.

¹⁴⁹ Там же. С. 17

аллегорией святоотеческой традиции¹⁵⁰. Чуждая идеи Логоса раввинистическая экзегеза предполагала тождество означающего и означаемого. «Для отцов Церкви и философов (Ориген, Плотин) смысл лежал по ту сторону слова, а для мудрецов Талмуда слова были „верными посланниками“ Бога»¹⁵¹, — вторят Боярину отечественные исследователи А. Б. Ковельман и У. Гершович. В пространстве Талмуда нет метафорического и буквального, первичного и вторичного смыслов, нет денотации и коннотации, все смыслы равноправны¹⁵².

Приведенный обзор влияния деконструктивизма на академическую библеистику и на иудейские исследования, демонстрирует меру и свойства этого воздействия. Исследователи библейской литературы, как и специалисты по раввинистической традиции, нашли в философии постструктурализма полезный для своей работы философский и методологический инструментарий. Чем обусловлена популярность идей Ж. Деррида в западной библеистике и иудаике? Можно сказать, что причина прочности этого союза двоякая.

С одной стороны, деконструктивизм является философским подходом, ориентированным на чтение и интерпретацию текста. Напомним, что библеистика появилась как философски (теологически) мотивированное изучение сборника священных текстов. Пример деконструктивистского прочтения библейских сюжетов предлагает сам Ж. Деррида. Историю о Вавилонской башне он комментирует в сочинении «Вокруг вавилонских башен» (*Des Tours de Babel*). Вообще мало какое сочинение французского философа обходится без обращения к библейскому материалу. К библейской истории активно обращаются и

¹⁵⁰ *Boyarin D. Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture. Berkeley: University of California Press, 1993.*

¹⁵¹ *Ковельман А. Б., Гершович У. Бегство от Логоса // НЛО 2010, № 102. С. 34.*

¹⁵² *Ковельман А. Б. Герменевтика еврейских текстов. М.: Книжники, Текст, 2012. С. 56.*

ближайшие единомышленники Деррида. Р. Барт анализирует известный сюжет о борьбе Иакова-Израиля с Богом на берегу реки Иавок (Быт. 32:24–30)¹⁵³.

С другой стороны, в самой американской библеистике второй половины XX века происходили процессы, способствовавшие распространению дерридианских идей. Прежде всего, Библия оказалась в сфере пристального интереса академического литературоведения. Новая литературная критика не имела ничего общего с той *Literaturkritik*, которая практиковалась в науке о Писании в XIX веке. Литературная критика Библии в США второй половины XX века была порождением не исторической науки, межконфессиональных споров или филологии, но литературоведения. До утверждения деконструктивистского подхода к исследованию Библии Священное Писание в США уже становилось объектом психоаналитической, идеологической, структуралистской критики, анализа на основе читательской реакции (англ. *reader-response criticism*). Именно американское литературоведение оказалось источником, из которого дерридианские идеи проникли в библейские исследования.

Несложно заметить, что подобный подход к исследованию Писания изначально ставил себя в оппозицию «академическому» подходу к изучению древних священных текстов и связанным с этим подходам методам работы с текстом (текстология, критика текста, источников, формы, традиции, историко-филологический анализ). Эту критику можно с полным основанием рассматривать как проявление здоровой самокритики западной гуманитаристики. Постмодерн в этом случае выступает как «зрелый» модерн, способный ставить серьезные вопросы о своих собственных парадигмальных установках. Р. Кэрролл писал, что постмодернизм в изучении Библии можно воспринимать как вид библейских исследований эпохи «модернити», полностью осознавших самих себя и посредством критики, обращенных на самих себя, продолжающих

¹⁵³ *Barthes R. The Struggle with the Angel. Textual analysis of Genesis 32:22–32 // Barthes R. Image Music Text. Essays selected and translated by Stephen Heath. Fontana Press, 1977. P. 125–142.*

просвещенческий проект в изучении Библии¹⁵⁴. Сам Деррида также избегал рассматривать деконструкцию в качестве новой системы мировоззрения, которая призвана уничтожить все предшествующие научные традиции и школы¹⁵⁵.

Тезисно можно указать основные черты изучения Писания в постструктуралистском ключе¹⁵⁶:

1. В отличие от историко-критического подхода к изучению Библии, литературоведческий анализ Писания (в том числе деконструкция) не преследует цели восстановления литературного «архетипа». Текст воспринимается и исследуется в окончательной форме, рассматривается как единое целое.

2. Если историко-критический подход рассматривает любой текст как «окно в прошлое», способ получить новые данные о жизни древних обществ, то для литературной критики характерно внимание непосредственно к самому тексту, исследование тех закономерностей, которым подчиняется его структура. Для историка эпохи модерна текст литературного произведения — это промежуточный материал, который надо обработать и преодолеть; историк занят «критикой текста», отбраковывая в нем недостоверные (вымышленные) элементы и вычлняя лишь достоверные данные об эпохе. По мнению А. Десницкого, если библейская критика стремилась реконструировать мир, стоявший за текстом

¹⁵⁴ *Carroll R.* Poststructuralist approaches. *New Historicism and postmodernism // The Cambridge Companion to Biblical Interpretation / Ed. John Barton.* Cambridge: Cambridge University Press, 1998. P. 51.

¹⁵⁵ «Деконструкция никогда не противостояла институциям как таковым, философии как таковой, дисциплинам как таковым» (цит по: *Caputo J.* *Deconstruction in a nutshell..* P. 5); «Я очень консервативен. Я люблю институции и провел много времени, участвуя в новых институциях, которые иногда не работали. При этом я старался разобрать не институции, но некоторые структуры в данных институциях, которые являются слишком косными или догматичными или выступают в качестве препятствия для дальнейших исследований» (Перевод: А. В., там же. P. 8).

¹⁵⁶ Более подробный анализ см.: *Collins J.* *The Bible after Babel. Historical Criticism in a Postmodern Age.* Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 2005.

(откуда возникла Библия?), то постмодернизм в большей степени интересуется миром, стоящим перед текстом (куда приходит Библия?)¹⁵⁷.

3. Одним из основных вопросов, который занимал академическую библеистику с момента ее зарождения, был вопрос об авторстве библейских текстов. Изучение исторического документа давало возможность прикоснуться к мировоззрению великих людей прошлого (царей, пророков, апостолов). Получается, что собственно произведение интересует исследователя исключительно в подобном, прикладном ключе: текст при правильном прочтении даёт информацию о чем-то, помимо самого себя (собственные источники, эпоха, автор и проч.). Для парадигмы постструктурализма это не характерно. Провозглашая «гибель автора», деконструкция освобождает литературную критику от необходимости заикливаться на вопросе о реальном авторе сочинения. Роберт Альтер, описывая научную экзегезу, вводит понятие «*excavative reading*» — когда исследователя интересует то, что находится за текстом (язык, исторический контекст)¹⁵⁸. Напротив, постструктурализм нацелен на внимательный анализ текстуальной оболочки произведения.

4. Исследователь, придерживающийся принципов постмодернистского литературоведения, обвиняет традиционный «научный» подход в идеологической ангажированности. Там, где ученый провозглашает свою верность академической объективности и свободе от идеологических шор, в действительности он действует от лица еще одной, некритически принимаемой идеологической установки. Как и любая иная идеология, эта установка является репрессивной и тотализирующей, она основана на мировоззренческих установках (верованиях), располагает собственной аксиологической шкалой. В этой связи от исследователя

¹⁵⁷ Десницкий А. «Новая герменевтика» и перспективы православной библеистики // Ежегодная богословская конференция православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет. Т. 1. № 20. 2010. С. 147–150.

¹⁵⁸ Alter R. *The World of Biblical Literature*. New York: BasicBooks, 1992.

требуется не отказ от собственной парадигмы, но признание факта ее наличия и подобающее для исследователя критическое отношение к оной. Мысль эпохи «постмодернистской чувствительности» отвергает концепцию «объективного» и незаинтересованного исследователя.

Традиционная европейская гуманитаристика существует в парадигме наличия ряда отдельных областей научного знания (психология, филология, история, философия, социология и проч.), каждая из которых обладает собственным методологическим инструментарием. Хорошим тоном считается поведение ученого, остающегося в границах своей дисциплины, посещение же «соседей» подразумевает почтенное отношение к принятым в этой области знаний методам и господствующим консенсусам. Деконструкция указывает на текстуальную природу каждой отрасли знаний. Для Ж. Деррида все дисциплины — часть дискурсивного поля, и в конечном итоге они неотделимы от литературы. Эта критика распространяется также и на устоявшееся в науке жанровое разделение текстов, равно как и разделение литературы на «высокую» и «низкую». Поэтому не случайно, что герменевтика собственно философских (религиозных) текстов в деконструкции тесно связана с проблематикой литературной критики. Деконструкция обращает внимание на то, что каждая методика подразумевает игнорирование и угнетение тех идей, свидетельств, голосов в тексте, которые присутствуют в сочинении, но не вписываются в «идеологию метода». Для сторонника постструктуралистского подхода в центре исследования может оказаться тот элемент нарратива, который предшествующей научной традицией рассматривался как несущественный (маргинальный, вторичный, неприличный, несерьезный).

Нередко в книгах, где представлен деконструктивистский метод библейской экзегезы, мы встречаемся с очень необычным стилем изложения. Авторы как будто нарочно излагают свой материал максимально эзотеричным, закрытым от непосвященных образом. В этом исследователи-дерридианцы близки к самому основателю философского направления. Для стиля Деррида также характерно

балансирование между научным исследованием, лирической прозой и философской эссеистикой. Подобный бриколаж стилей позволяет, по мнению Деррида, преодолеть рационалистическую узость научного дискурса.

В первой главе диссертационной работы перед нами стояла цель проанализировать влияние постструктуралистских идей на западную теологию и академическую библеистику. Этот анализ предваряло краткое описание интеллектуальной среды эпохи постмодерна, а также изложение основных понятий философского словаря Ж. Деррида (деконструкция, знак, различие, письмо, речь и проч.).

Постструктурализм начинает влиять на западную теологию и библеистику уже в 1960-х годах, непосредственно сразу после публикации первых трудов Деррида. В скорое время большая группа исследователей с готовностью встраивается в «постструктуралистский проект» (М. Тейлор, К. Рашке, Д. Капуто, Р. Керни, У. Брюггеманн, И. Шервуд, М. Бал, Ф. Трайбл).

Философия Ж. Деррида предоставила искомый интеллектуальный инструментарий, который позволил преодолеть многие противоречия, связанные с исследованием писания в контексте мировоззренческой парадигмы европейского модерна.

Тому, чем идеи постструктурализма могут быть полезны для герменевтики Священного Писания, будет посвящена вторая глава диссертационного сочинения.

ГЛАВА 2. ТЕКСТ. ИНТЕРПРЕТАЦИЯ. АВТОР

Научный подход к исследованию библейского материала сформировался в Европе в эпоху Просвещения. Использование в изучении Писания того методологического инструментария, который был выработан в европейской науке применительно к анализу литературных памятников античной цивилизации, было встречено религиозными общинами Европы болезненно. Многие воспринимали подобный подход к сакральному тексту как настоящее богохульство¹⁵⁹. Подобное настороженное отношение к методологии и выводам библейской критики сохраняется в консервативных религиозных общинах и в настоящее время.

Не удивительно, что идеи Ж. Деррида с энтузиазмом восприняли многие представители религиозной экзегезы. Эта симпатия была обусловлена, в первую очередь, той критикой идеологии Просвещения, которая была характерна для дерридианства. Французский постструктурализм, помимо прочего, дал вторую жизнь многим традиционным методам интерпретации Священного текста¹⁶⁰. Анализ того, чем может быть полезен постструктурализм укорененному в жизни религиозной общины изучению Библии, будет посвящена вторая глава диссертационной работы.

¹⁵⁹ Известен херем, высшая мера осуждения в еврейской общине, возложенный на Баруха-Бенедикта Спинозу иудейской общиной Амстердама отчасти за его сомнения в принадлежности Торы авторству Моисея. После того как Юлиус Вельхаузен высказал свои взгляды на процесс формирования корпуса ветхозаветных текстов, он лишился профессорства на кафедре теологии Университета Грифсвальда (*Oden R. J., Jr. The Bible Without Theology: the Theological Tradition and Alternatives to it. New York: Harper and Row, 1987. P. 20*).

¹⁶⁰ *Carroll R. Poststructuralist approaches. P. 51.*

2.1. Текст

Постмодернистская критика упрекает герменевтические стратегии модерна в том, что чтение текста всегда представляло собой «чтение сквозь текст». Модерн достиг высот в искусстве препарирования литературного материала во имя поиска того, что стоит *за* имеющимся текстом (авторский замысел, источники, социально-культурный фон).

Если философия модерна не замечала текст, то деконструкцию и связанные с ней философские течения (семиотика, постструктурализм и проч.) нередко обвиняют в чрезмерной заикленности на «тексте» («текстуальный изоляционизм» философии постструктурализма). Деконструкция заявляет, что внетекстовой реальности не существует. В своей работе «О грамματοлогии» Ж. Деррида пишет одно из самых известных высказываний: «Вне текста не существует ничего» (франц. «Il n'y a pas de hors-texte»)¹⁶¹. «Утверждать, что „внетекстовой реальности вообще не существует“ — отнюдь не значит постулировать некую идеальную имманентность... — разъясняет Деррида свою позицию в статье «Outwork». — Если я говорю, что вне текста ничего не существует, то речь идет лишь о том, что текст отсылает исключительно к тексту, что текст не может отсылать к чему бы то ни было иному, кроме как к тексту, к любому другому тексту, к тому или к этому тексту, к тексту вообще»¹⁶². «Более того, — уточняет философ, — сам текст, отсылая к множеству других текстов, никогда не остается тем же самым текстом. Он всегда открыт, потенциально

161 Деррида Ж. О грамματοлогии / пер. с фр. и вступит. ст. Н. Автономовой. М.: Ad Marginem, 2000. С. 318.

162 *Derrida J. Dissemination / Transl. with an Introduction and Additional Notes by B. Johnson. London: Athlone Press, 1981. P. 35* (Перевод: А. В.).

открыт в бесконечность, никогда не замыкается в себе или в своих границах... текст никогда не является тем, что называют вещью-в-себе»¹⁶³.

Философия (и особенно литературоведение) постмодерна рассматривает весь мир как огромное текстуальное пространство («текст без берегов»). Каждый из элементов мира может восприниматься и прочитываться как текст, определенная семиотическая последовательность. Для деконструкции всё *мыслимо в тексте*. Каждый литературный текст, независимо от его жанровой природы, принадлежности к «высокой» или «низкой» литературе, соединен с другими цепочкой текстуальных референциалов. Такую глобальную взаимосвязанность всех текстов мира именуют интертекстуальностью. В эту коллективную память человечества, океан текстуальности, помимо своей воли погружен каждый писатель. Каждый человек бессознательно или осознанно впитывает те *чужие* дискурсы, которые окружают его.

Само мышление человека текстуально, без этого свойства нашего естества было бы невозможно появление культуры. Текст — то концептуальное пространство, в котором культура формирует свою дискурсивность. В этой ситуации сама познавательная деятельность человека сводится к ситуации чтения.

При этом деконструкция отказывается видеть в тексте литературного произведения единое и непротиворечивое целое. Свою задачу дерридианство (особенно в варианте американского литературоведения) видит во вскрытии внутренних противоречий текста. Деконструкция указывает на наличие под поверхностью текста, внешне связной и организованной, внутренних «трещин». Ж. Деррида и его последователи указывают на то, что в действительности любое произведение обладает не одним голосом (смыслом, интенцией, линией), но несколькими. «Основным» и «главным», как правило, обозначатся лишь один из этих голосов. Другие же голоса оказываются *подавленными*. Деконструкция пытается обнаружить и озвучить все эти маргинальные, подавленные дискурсы

¹⁶³ Derrida J. Dissemination. P. 36 (Перевод: А. В.).

текста. Философия Деррида призывает интерпретатора вмешаться в гражданскую войну, бушующую на страницах текста, чтобы выступить на стороне тех, кто побеждён и поработан. В постструктурализме любой текст предстает в качестве гетерогенной, неструктурированной семантической среды. Эта среда лишена центра, коммуникативного задания, она является поливалентной, нелинейной и незавершенной.

Что за противоречия и конфликты имеются в виду, когда мы касаемся библейского текста? Прежде всего, это внутренние противоречия самого библейского нарратива, вызванные сложной историей самого текста, наличием многих редакционных слоев.

Исследователи XIX века, увидевшие в ветхозаветном Пятикнижии результат редакционной обработки четырех древних литературных традиций (J — Jahwist, «Яхвист», E — Elohist, «Элохист», P — Priestercodex, «Жреческий кодекс», D — Deuteronomium, «Второзаконническая традиция»), исходили именно из обнаруженных ими в тексте Пятикнижия внутренних противоречий. Современная академическая библейская критика, работая с библейским материалом, также занимается условной «деконструкцией» текста. Исследователь признаёт, что текст в действительности является гораздо более сложным и неоднородным элементом, чем кажется на первый взгляд. Как правило, читатель воспринимает текст в свете тех устоявшихся клише, которые сопровождают сочинение, составляют его репутацию. Библейский критик отказывается от этого «официального портрета» книги и пытается раскрыть все те загадки, которыми в действительности изобилует текст, чтобы в дальнейшем дать на них ответ. Заметим, что традиция ожидает от историка Библии примирения этих противоречий и несогласованностей, сохранения за Текстом репутации внутренне единого и непротиворечивого.

Однако деконструкция Жака Деррида идет дальше привычной работы библейского критика. Можно сказать, что деконструктивизм релятивизирует свойственный историко-критическому методу поиск «первоисточника»,

«протографа», «редакционных стадий». Постструктурализм подчеркивает, что даже самый незначительный и с позиции исторической критики, несомненно, внутренне единый элемент текста все равно нестабилен и деконструирует сам себя. Поиск «первоисточника» выдает в традиционном ученом «метафизическую» веру в то, что он-то наверняка будет «истинным», достойным доверия, «аутентичным». Деррида же сообщает, что человеческий дискурс не имеет никаких шансов добраться до трансцендентального означаемого и обрести блаженство самотождественности, оказаться в онтологической ситуации «присутствия».

Литературоведение второй половины XX века, испытавшее сильнейшее влияние идей Ф. де Соссюра, русской формальной школы, Пражского кружка, структурализма и постструктурализма, предпочитает рассматривать текст как самостоятельную структуру, с позиции синхронии, игнорируя все экстратекстуальные факторы. Текст представляет собой единое целое, части которого должны пониматься из анализа внутренней структуры, без обращения к внешним по отношению к самому тексту предметам (исторический контекст, биография автора, источники и проч.). Заметим, что традиция чаще всего рассматривает Священное Писание совершенно в таком же ключе, акцентируя внутреннюю целостность и свободу от любого исторического контекста. Сокровищница древнего христианского предания дает нам образцы подобной, имманентной тексту, экзегезы.

Постструктурализм учит читателя «подозревать» текст. Тактика подозрения требует от исследователя читать текст «против шерсти». Подобный подход позволяет отвлечься от основного, доминирующего нарратива произведения и обратить внимание на подавленные и маргинальные линии повествования. Так, в книге Иисуса Навина эта тактика требует прочтения сюжета с позиции хананеев, в книгах Царств — с позиции Иезавели и прочих отрицательных героев. Для деконструкции характерно недоверие привычным, устоявшимся, «очевидным» чтениям библейских сюжетов.

Сторонник деконструкции обращается к Писанию в поисках «линий разрыва», где неоднородность и гетерогенность библейского текста оказывается наиболее очевидной. К этим линиям разрыва относятся различия в описании определенных событий, сомнительные в моральном аспекте детали (*herem*, חרם, в книге Иисуса Навина, поддержка института рабства, неравноправие женщин). Традиция обычно склонна не замечать этих линий разрыва, многоголосие вызывает неудобство у благочестивого читателя. Традиционный интерпретатор решает эту проблему попытками гармонизировать неудобный текст. Исследователь, придерживающийся историко-критического подхода, находит выход в реконструкции истории формирования текста. Результатом критической работы опять же является создание логически связанной, внутренне непротиворечивой картины. Для деконструкции характерна концентрация на всех внутренних противоречиях текста. Именно они, как утверждается, оказываются тем, что создает само значение текста.

Для деконструктивизма в библейских исследованиях характерна опора на маргиналии. Помимо основных действующих лиц, главных героев библейского нарратива, Священный Текст содержит также множество персонажей, которым не уделено должное внимание. Это могут быть и отрицательные персонажи (Далила, Иезавель), но также и те, кто не имеет голоса, отнесен на обочину повествования (Исав, Агарь, Измаил, Дина). Библейский текст открывает скрытые, подавленные смыслы, если в центре интерпретации оказываются именно эти персоналии. При этом приверженец идей деконструкции чувствует себя свободно относительно тех оценок, которым сама Библия дает этим персонажам. Толкователь, действующий в традициях деконструктивизма, рассматривает их или как нейтральных, или же как положительных.

После изложения основных принципов понимания текста в философии постструктурализма мы можем перейти к детальному разбору тех случаев, когда идеи Деррида могут помочь интерпретатору Писания философски сформулировать принципы своей герменевтики. Как мы неоднократно

удостоверимся, критический настрой философии Деррида помогает читателю Писания, придерживающегося традиционных для религиозных общин (христианство, иудаизм) принципов толкования, отстаивать свое право на подобную герменевтическую программу перед лицом библейской критики и вызовов рационализма.

2.1.1. Текстуальность традиции

Текстоцентризм философии Ж. Деррида позволяет обратить внимание на текстуальную природу самой христианской традиции. Чем еще является существование исторического Израиля, христианской Церкви, как не процессом непрекращающегося чтения определенных текстов и их последующей интерпретации? Это чтение и толкование почитаемых текстов в свою очередь генерирует новые авторитетные и нуждающиеся в интерпретации сочинения.

«Ничего не существует вне текста» — эта максима касается и каждого христианина. Христианские мыслители и писатели, святые отцы и еретики — все они находятся «внутри текста», в рамках определенного герменевтического горизонта. Эту текстуальную природу библейской традиции осознавал Ж. Деррида: «Речь идет о своего рода иудаизме как рождении и страсти письма. Страсти к письму, терпению и любви к букве, про которые не скажешь, еврей ли подлежит им или сама Буква. Корень, возможно, общий и для народа, и для письма. Уж во всяком случае непомерная судьба, которая прививает „вышедшую из книги расу“...»¹⁶⁴.

Постструктуралистская критика обращает внимание на то, что все «боговдохновенные тексты», догматические конституции и вероучительные документы являются в первую очередь литературным текстом, элементом дискурсивной практики культуры своего времени.

¹⁶⁴ Деррида Ж. Эдмон Жабе и вопрос книги // Деррида Ж. Письмо и различие / пер. В. Лапицкого. СПб.: Академический проект, 2000. С. 83–98.

Плохо ли для богословия, для Библии быть «литературой»? Рационалистическая критика эпохи модерна исходила из разделения мироздания на области «настоящего» и «легендарного». Настоящее не могло противоречить выводам научного естествознания, не допускало ничего «чудесного» или «сверхъестественного». Мир, который воспринимается как текст, может быть свободным от такого разделения. «Все персонажи и места действия в этой книге реальны: они сделаны из слов»¹⁶⁵ — этот эпиграф к одному из романов Р. Федермана может быть девизом любой интерпретационной работы со священным текстом.

Во многом принципы работы с текстом, принятые в европейской традиции, были сформулированы под влиянием традиций платонизма. Задачей интерпретатора было прорваться сквозь ткань языка, чтобы добраться до смысла, «логоса» текста. Часто эта установка приводила к невниманию к словесной материи текста, непосредственно к самому сочинению. Ж. Деррида критикует эту программу, указывая на наивность такого деления текста — что если «дух» сочинения находится не *за* буквой, а *в* букве?

Архимандрит Кирилл (Говорун) пишет, что «если мы представляем Традицию через метафору языка, в ней становится очень сложно различать смысл и слово, дух и литеру. Где заканчивается одно и начинается другое? То, что мы раньше принимали за невербальный смысл, вдруг оказывается сложносочиненным предложением. Мы с удивлением обнаруживаем, что в святоотеческом лексиконе зачастую не смыслы определяют слова, но слова —

¹⁶⁵ Эпиграф к роману Р. Федермана «Прими или брось: раздутая подержанная история для чтения вслух стоя или сидя» (*Federman R. Take It Or Leave It. New York: Fiction Collective, 1976*). Ссылки на эту цитату есть только в отечественных статьях, посвященных проблемам философии постмодерна. К сожалению, нам не удалось найти сам роман.

смыслы, как если бы в Патристическом словаре Лямпе греческие лексемы и их расшифровка поменялись местами»¹⁶⁶.

В данном разделе второй главы мы продемонстрировали, как постструктуралистская идея текстуальности мироздания помогает взглянуть на историю христианской традиции с неожиданной перспективы. Деррида помогает еще раз удостовериться в том, что всегда было частью церковного опыта: Бог взаимодействует с общиной верующих, в результате чего в общине появляется литературная традиция. Эта традиция имеет текстуальную природу, выражается в том, что постоянно появляются новые литературные сочинения, находящиеся друг с другом в сложных отношениях. Тексты друг с другом спорят, оппонируют, предлагают свою взгляд на какой-либо сюжет или проблему, наконец, комментируют друг друга. В этой текстуальной стихии со временем формируется корпус текстов, которые признаются авторитетным и каноническими. После того как канон сформирован и новые тексты в него попасть не могут, текстуальный процесс вовсе не останавливается, но начинает развиваться с новой силой. Подтверждением этому служат объемные сборники комментариев к Библии в иудаизме (Мишна, Тосефта, Талмуд) и христианстве (корпус святоотеческих текстов).

2.1.2. Текстуальность Священного Писания

Не подлежит никакому сомнению, что Библия является текстом, состоящим из множества меньших по объему литературных сочинений. В данном разделе работы мы обратимся к той философской разработке, какую получил феномен текста на страницах сочинений представителей европейского постструктурализма. Что означает для нас текстуальность библейской традиции, если мы будем воспринимать текст в его постструктуралистской трактовке?

¹⁶⁶ *Говорун, Кирилл. Трудности перевода: читая Предание в эпоху постмодерна // Предание и перевод. Київ: Дух і літера, 2014. С. 87.*

Основным для любой филологической работы с текстом является представление о «каноническом тексте». Предполагается, что каждое сочинение обладает «аутентичным» текстом, в связи с чем задачей целого ряда наук (текстология, высокая критика) является именно этот поиск «архетипа». Идеальной ситуацией является та, при которой читатель обладает списком сочинения, вышедшим из-под пера его автора («автограф»). Вопрос серьезно усложняется, когда речь идет о священных текстах. Богословие утверждает, что верующий, читая Библию, имеет дело непосредственно с тем текстом, который был написан боговдохновенным автором. Религиозная культура выработала целый спектр институтов и традиций, призванных минимизировать любые изменения при переписывании текста.

Подавляющее большинство библейских рукописей, помимо самого текста библейского сочинения, содержит многочисленные маргиналии. Они могут указывать на начало или конец отрывка, вносить деление на главы, содержать глоссы. Глоссы, оставляемые переписчиком, являют собой робкую форму диалога. Запись на полях сохраняет деление текста на «священный» и маргинальный, но фактически демонстрирует одну из мыслей философии постструктурализма: любой текст является и окончательным, завершенным, закрытым (его нельзя улучшить, нельзя задним числом его подправить), и в то же время бесконечно открытым. При этом он позволяет себя дополнять иными формами письма (глосса, комментарий, перевод).

Майкл Фишбейн указывает на то, что канонический текст Библии содержит заголовки, колофоны, комментарии, или указания на параллельные места¹⁶⁷. Внесенные однажды в текст древними писцами, они со временем сами стали частью Священного текста, перестав рассматриваться в качестве посторонних, «экстратекстуальных» элементов.

¹⁶⁷ *Fishbane M. Inner-Biblical Exegesis // Hebrew Bible/Old Testament: The History of its Interpretation / ed. M. Sæbø. Vol. I. Göttingen & Zurich: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996. P. 36.*

Богословие модерна нуждается в каноническом, авторизованном, аутентичном тексте Писания. Библиистика, зародившаяся в Европе Нового времени, одной из своих целей видела поиск и восстановление того самого *urtext*, в котором нуждалась не только сама наука, но и протестантское богословие. Итогом подобных усилий стало появление критических изданий Ветхого и Нового Завета, тексты которых являются искусственной реконструкцией, сделанной на основании критического изучения древнейших рукописей. Получавшиеся реконструкции обладали известной долей условности: критически воссозданные тексты в действительности в подобном виде никогда не имели хождения в каких-либо общинах¹⁶⁸.

История знакомит нас с различными вариантами священных книг, которые имели устойчивое хождение в древности. Например, греческий текст книги Эсфирь в два раза больше еврейского¹⁶⁹. Греческая версия книги Иова меньше еврейской на одну шестую. «Греческий» Иеремия не только меньше сохраненного в масоретском тексте (МТ), но и содержит иной порядок разделов книги¹⁷⁰. И. С. Вевюрко пишет, что «специалисты знают *несколько версий* этой книги (Библии. — А. В.), создававшейся на протяжении не одного столетия»¹⁷¹.

Может ли как-то помочь деконструктивизм христианскому богословию в осмыслении этого феномена? Постструктурализм наряду с понятием «письма» (франц. *écriture*) вводит также понятие «книги» (франц. *livre*). Под книгой понимается определенная, созданная под влиянием метафизического мышления модель. Любое утверждение, что произведение является целостным, что «книга»

¹⁶⁸ Сказанное более характерно для критических изданий Нового Завета.

¹⁶⁹ *Wevers J. W. The Interpretative Character and Significance of the Septuagint Version // Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation / ed. M. Saebø. Vol. I. Göttingen & Zurich: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996. P. 87.*

¹⁷⁰ *Wevers J. W. The Interpretative Character and Significance of the Septuagint Version. P. 88.*

¹⁷¹ *Вевюрко И. С. Текст и традиция: герменевтический круг в библиологии // Вестник РУДН. Серия Философия. 2009. № 4. С. 23.*

существует, является богословским по своему содержанию, утверждает Кевин Харт¹⁷².

Идея «книги» выявляет стремление традиции стабилизировать текст (Р. Барт — книга как «эффект Текста»), остановить игру смыслов, происходящую в недрах письма. Идея книги отсылает к целостности и законченности. Для Деррида «книга» выражает поклонение «идолу определенности».

Деконструкция объявляет войну книге, поскольку, по мнению Ж. Деррида, разрушение книги обнажает поверхность текста, многомерного и диахронического. Деррида обличает империалистический потенциал любой книги. «Книга» пытается закрыть, зациклить его в пределах отведенного количества страниц. Закрытость границ предполагает закрытость, заданность смысла.

Для христиан, «людей книги», рассуждения французского философа не несут той нигилистической и антибиблейской критики, которую часто усматривают в дерридианской атаке на «книгу». Если и можно назвать Библию, Священное Писание, «книгой», то очень необычной. Фактически Библия является не «книгой», а собранием книг. Границы этого собрания в течение долгих столетий оставались довольно неопределенными (даже в настоящее время библейский канон различных христианских конфессий различается). Д. Бартон напоминает, что Библия как единая книга оказалась впервые осмысленной в контексте раннехристианского движения. Основания для формирования этого богословского представления о «единстве Писания» были, вероятно, связаны не с идеологическими предпосылками, а с изменениями в технологии копирования и хранения литературных текстов. Если для христианской Церкви уже в довольно раннее время обычной формой материального существования сакрального текста оказывается кодекс, объединивший множество библейских сочинений в

¹⁷² Цит. по: *Ванхузер К.* Искусство понимания текста. Литературоведческая этика и толкование Писания. Черкассы: Коллоквиум. 2007. С. 116.

пространстве одной книги, то для иудаизма «Библией» было собрание множества свитков, собранных в три большие коллекции (Тора, Пророки, Писания)¹⁷³.

Современный экзегет нередко испытывает чувство неловкости от того, до какой степени нечетким оказывается само понятие «библейский текст». Критические издания, указывающие на тысячи разночтений в библейских книгах, сложная история образования многих сочинений — всё это оказывается для многих богословов настоящим соблазном и испытанием для веры. Может ли боговдохновенное Писание, Слово Божие, иметь столь высокую степень неопределенности самого текста? Деконструкция указывает, что на деле библейский текст, как и любой другой, является «живым» и в этом отношении имеет право на столь сложную и противоречивую историю, о которой мы узнаем из учебников по библейской текстологии.

Деконструкция утверждает, что само понятие «книга» является искусственным (франц. *artificiel*) и условным. Этот вывод позволяет преодолеть классический для западной богословской традиции эпохи модерна конфликт между Писанием («Книгой») и Преданием («Не-книгой»). Фактически Предание Церкви, представляющее собой систему символов, писаний, устоявшихся традиций, тоже является текстом. Писание-*текст* рождается в недрах предания-*текста*. Сама граница между первым и вторым является во многом условной. Заголовки библейских книг, предисловия к этим книгам, глоссы на полях, сноски и примечания, иллюстрации к тексту, описки и сознательная правка текста — частью чего всё это является, Писания или Предания? Сложившиеся в западном богословии подходы не дают возможности дать обоснованный ответ на этот вопрос. Интертекстуальность же позволяет ввести оба этих понятия в рамки

¹⁷³ Barton J. The Significance of a Fixed Canon of the Hebrew Bible // Hebrew Bible/Old Testament: The History of its Interpretation. / ed. M. Sæbø. Vol. I. Göttingen & Zurich: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996. P. 79.

одного богословского дискурса. Писание и предание одинаково являются порождением жизни религиозной общины, имеющей текстуальную природу.

Библейский текст всегда явлен в виде конкретной рукописи, манускрипта, остракона, инскрипции, амулета, печатного издания и проч., он всегда «отягчен» множеством элементов, свойственных конкретной исторической эпохе, причем все эти элементы могут восприниматься в интертекстуальном ключе.

Библия не является «книгой» также потому, что лишена единого центрального богословского сюжета, сквозной богословской метафоры. Разные авторы сочинений по библейскому богословию указывали различные теологические понятия в качестве центральных для всего Писания. Традиционный церковный ответ на этот вопрос состоит в постулировании необходимости «христоцентричного» прочтения всего корпуса книг Ветхого и Нового Заветов. Для Мартина Лютера это был «закон и Евангелие», для Вальтера Эйхрода — «завет», Герхард фон Рад предпочитал говорить не об отдельных идеях, но об «истории спасения». Наличие «основной идеи» конституировало бы существование единой книги, Священного Писания Ветхого и Нового Заветов, связало бы все различные книги единым, общим замыслом. Деконструкция не доверяет подобным инициативам, усматривая здесь порочную «метафизичность» мышления. Обнаружить «главную идею» Писания фактически означает *навязать* идеи отдельных книг всему собранию документов, выстроить все книги в виде иерархии, подчинить одни дискурсы другим (идея «канона в каноне»). Если все книги Писания говорят *об одном*, то нет нужды в интерпретации, нет нужды во внимательном отношении к каждой книге в отдельности.

Предельным развитием подобной «метафизической» тенденции следует признать создание единого, общебиблейского «Диатессарона», где все нарративы были бы гармонизированы, все противоречия сглажены, все книги насильно втиснуты в одни идеологические рамки. Жизнь исторической Церкви показывает нам другую практику — *соположение* одних текстов другим, даже если

предметом повествования были одни и те же события, которые фактически излагались с существенными разночтениями.

В данном разделе второй главы диссертационного сочинения мы предприняли попытку исследовать текстуальную природу Библии, понимая «текстуальность» в постструктуралистском ключе. Богословие сталкивается с необходимостью осмыслить выводы библейской текстологии, свидетельствующие о большом количестве разночтений и текстуальных вариантов в древнейших рукописях. Может ли Библия считаться Словом Божиим, если это Слово существует в большом количестве различных вариантов? Деконструкция помогает теологии найти ответ на это вопрошание, разделяя понятия «книга» и «текст». Библия является «текстом», и в этой связи к ней неприменимы требования, предъявляемые к «книге». Отсутствие канонического, единственно верного текста, постоянное генерирование новых текстуальных элементов (глоссы, примечания, знаки и пометы), отсутствие строгих границ — все эти черты библейского материала, существовавшего в форме кодексов, отдельных рукописей, граффити, надписей на предметах быта, демонстрирует текстуальную природу Священного Писания. Понятие «книги», по мнению Деррида, является искусственным и вторичным. Однако и оно оказывается уместным при разговоре о Библии. Не стоит забывать, что традиционная экзегеза очень бережно относилась к сохранению библейского текста, даже если отдельные сюжеты казались сложными для интерпретации или практического применения. История формирования библейской традиции показывает, что собрание библейских сочинений начинает восприниматься в качестве священного и канонического одновременно с осознанием того, что получающийся в результате сборник является «закрытым», представляет собой единую «книгу».

2.1.3. Теория интертекстуальности и ее роль в библейских исследованиях

Под интертекстуальностью понимается направление в литературоведении, акцентирующее внимание на феномене взаимодействия любого текста с

окружающей литературной, семиотической, культурной средой. Классическая «двухэтажная» схема при анализе любого произведения (оппозиция «текст — реальность») в философии постструктурализма сменяется плоским и одномерным отношением «текст — текст». Интертекстуальность занимается исследованием этих отношений.

В научный оборот термин «*intertextualité*» был введен французским философом болгарского происхождения Юлией Кристевой. В 1966 году она написала работу, посвященную анализу творчества отечественного мыслителя М. М. Бахтина. В своих сочинениях Бахтин развивал идею «полифонического романа», в котором осуществляется не просто диалог автора с читателем или с самим собой, но диалог внутри текста, участником которого оказываются как герои произведения, так и тексты, которые предшествуют времени и соседствуют с ним. Эти идеи оказались чрезвычайно близкими Кристевой. Эссе и статьи, в которых Ю. Кристева разрабатывает тему интертекстуальности, были опубликованы в 1969 году (например, «*Semeiotike: recherches pour une semanalyse*»)¹⁷⁴.

Под интертекстуальностью Кристева понимала глубинную взаимозависимость всех существующих текстов (шире — культурных практик) и утверждала, что никакой текст не является изолированным феноменом, любое сочинение состоит из цитат, взятых из других произведений. Причем заимствование происходит не всегда благодаря осознанному выбору писателя. Выступая против традиционной теории литературного влияния, Ю. Кристева постулирует интертекстуальность как транспозицию нескольких знаковых систем друг в друга, в ходе которой элементы одного дискурса перекрываются понятиями другого дискурса¹⁷⁵.

¹⁷⁴ *Kristeva J. Semiotike: Recherches pour une semanalyse. Paris, 1969.*

¹⁷⁵ «Любой текст строится как мозаика цитации, любой текст есть продукт впитывания и трансформации какого-нибудь другого текста. Тем самым на место понятия

Помимо Кристевой, понятием «интертекст» оперировали Р. Барт, Ж. Деррида, М. Фуко и прочие представители того течения во французской философской мысли, которое традиционно называется «французским постструктурализмом».

Ю. Кристева утверждала, что любой текст возникает в процессе диалога различных видов письма: письма самого писателя, письма получателя (или персонажа) и, наконец, письма, образованного нынешним или предшествующим культурным контекстом.

По оценке Р. Барта, «каждый текст является интертекстом; другие тексты присутствуют в нем на различных уровнях в более или менее узнаваемых формах: тексты предшествующей культуры и тексты окружающей культуры. Каждый текст представляет собою новую ткань, сотканную из старых цитат. Обрывки старых культурных кодов, формул, ритмических структур, фрагменты социальных идиом и т. д. — все они поглощены текстом и перемешаны в нем, поскольку всегда до текста и вокруг него существует язык»¹⁷⁶.

Сам феномен текста в постструктуралистском литературоведении понимается именно в связи с этимологическим значением (от *лат.* *texo* — ткать, плести, сплетать). «Текст» есть то, что сплетено, состоит из множества различных семантических линий. Эти линии имеют совершенно разное происхождение, и лишь воля автора помогла им собраться в одну ткань текста.

Теория интертекстуальности указывала на мозаичность всех литературных текстов¹⁷⁷. Кристева пишет, что «всякий текст представляет собой пермутацию других текстов, интертекстуальность; в пространстве того или иного текста

интерсубъективности встает понятие интертекстуальности, и оказывается, что поэтический язык поддается как минимум двойному прочтению. (Кристева Ю. Бахтин, слово, диалог и роман // Диалог. Карнавал. Хронотоп. 1993. № 4. С. 5–24).

¹⁷⁶ Барт Р. От произведения к тексту // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М., 1989. С. 418.

¹⁷⁷ Kristeva J. *Semiotike: Recherches pour une semanalyse*. Paris, 1969. P. 146.

перекрещиваются и нейтрализуют друг друга несколько высказываний, взятых из других текстов»¹⁷⁸. Р. Барт писал: «Текст — это раскавыченная цитата», он «существует лишь в силу межтекстовых отношений, лишь в силу интертекстуальности»¹⁷⁹. У. Эко утверждал: «Каждая книга говорит только о других книгах и состоит только из других книг»¹⁸⁰.

За короткое время термин «интертекстуальность» получил широкую популярность в трудах лингвистов, философов и литературоведов. Основным фактором успеха было то, что удачно подобранный термин прекрасно подходил для описания целого спектра различных явлений. Также стоит помнить о том, что настроения, царившие во французской философии после 1968 года, были особенно чувствительны к тем темам, которые затрагивали исследования по интертекстуальности. Идея, согласно которой текст не имеет ни центра, ни фиксированного значения, но состоит из взаимодействия различных символических систем, среди которых нет ни доминирующих, ни маргинальных (зависимых) традиций, оказалась весьма востребована интеллектуальным истеблишментом общества.

Семиотик и литературовед Ш. Гривель, перефразируя известное высказывание Ж. Деррида, утверждал, что «не существует никакого текста, кроме интертекста» (франц. Il n'est pas de text que d'intertexte)¹⁸¹. Каждое литературное произведение связано со вселенной других текстов (франц. les universaux de texte). Деррида называл это пространство «общим текстом», Р. Барт — *chambre d'echos*¹⁸².

¹⁷⁸ Крестева Ю. Исследования по семанализу // Избранные труды: Разрушение поэтики. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. С. 136.

¹⁷⁹ Барт Р. Избранные работы... С. 428, 486.

¹⁸⁰ Эко У. Заметки на полях «Имени розы». М.: Симпозиум, 2003. С. 57.

¹⁸¹ Grivel Ch. Theses preparatoires sur les intertextes // Dialogizität, Theorie und Geschichte der Literatur und der schönen Künste / Hrsg. von Lachman R. München, 1982 S. 240.

¹⁸² Barthes R. Roland Barthes par Roland Barthes. Paris, 1975. P.78.

Представление об интертекстуальности является важным для библейских исследований. Библия представляет собой непревзойденную компиляцию интертекстуальных черт (параллельные места, повторы, лейтмотивы, формулы, цитаты, аллюзии, комментарий к предшествующему тексту). Отдельные библейские пассажи вполне можно назвать «мозаикой цитат без кавычек».

Само появление многих книг Библии было связано с внутренним диалогом, спором, развитием мыслей других книг, входящих в канон¹⁸³. Писание интертекстуально, поскольку при традиционной интерпретации смысл каждого фрагмента определяется его отношением к другим фрагментам. Читатель является свидетелем того, как повествования различных книг резонируют друг с другом. Сама история формирования библейского текста является прекрасной иллюстрацией действия принципа интертекстуальности: новые тексты появлялись как попытки продолжить, дополнить, откорректировать, истолковать, прокомментировать существующие авторитетные сочинения.

Основные критические теории изучения Писания, сформировавшиеся в XIX веке, так или иначе связаны с теорией интертекстуальности:

– *критика источников* утверждает, что существующий текст не может быть понят без обнаружения тех литературных традиций, на которых он основан;

– *критика формы* рекомендует при интерпретации текста обращать внимание на предшествующую устную традицию, поскольку священная литература возникает как фиксация (интерпретация) предшествующей устной традиции;

– *критика редакций* исходит из того, что некоторые детали в тексте имеют смысл, только если в них видеть работу редактора, перерабатывающего предшествующие традиции и тексты.

¹⁸³ Carroll R. Intertextuality and the Book of Jeremiah: Animadversions on Text and Theory // The New Literary Criticism and the Hebrew Bible / Eds. D. J. A. Clines & Ch. Exum. Trinity Press International, 1994. P. 60.

Впрочем, постмодернистское понятие «интертекстуальности» серьезно отличается от методов научной критики Писания¹⁸⁴. Ю. Кристева ввела понятия интертекстуальности в европейскую гуманитаристику в целях радикальной критики существовавших в то время подходов к изучению литературного произведения. Постструктурализм, как и научная критика, утверждает, что любой текст связан с предшествующими произведениями, но радикально иным образом.

Объектом критики Ю. Кристевой, Р. Барта и Ж. Деррида является «миф о филиации», исповедуемый академической филологией. Барт пишет: «Всякий текст есть интертекст по отношению к какому-то другому тексту, но эту интертекстуальность не следует понимать так, что у текста есть какое-то происхождение; всякие поиски „источников“ и „влияний“ соответствуют мифу о филиации произведения, текст же образуется из анонимных, неуловимых и вместе с тем уже читанных цитат — цитат без кавычек»¹⁸⁵.

За поиском источников стоит, по мнению деконструкции, метафизическая вера в то, что смысл сочинения объясняется историей его формирования. Произведение возникает из исторической суммы тех источников и влияний, которые ему предшествовали. Задачей критика в этом случае оказывается осуществление филологических раскопок (англ. *excavative reading*)¹⁸⁶. Смысл текста в этом случае, как выясняется, лежит не в самом тексте, а *за* ним, в источниках и предшествующих традициях. Исходя из этой метафизической предпосылки, историческая критика видит в старой версии текста приоритет над новой. «Источник» всегда, как утверждается, содержит больше «истины», чем итоговый, «вторичный» текст.

¹⁸⁴ Vorster W.S. Intertextuality and Redactiongeschichte // Intertextuality in Biblical Writings. P. 15–26.

¹⁸⁵ Барт Р. От произведения к тексту // Барт Р. Избранные работы... С. 418.

¹⁸⁶ Барт Р. Избранные работы... С. 535.

Все сказанное характерно и для академической европейской библеистики. Считается, что более древние тексты влияют на поздние, причем это влияние рассматривается как довольно прямолинейное и однонаправленное. Для того чтобы понять текст, необходимо найти его источники, реконструировать самую близкую к оригинальной версию. Для интертекстуального подхода считается наивным анализировать текст исходя из тех «заимствований», которые в нем присутствуют. В тексте невозможно отличить внутреннее (имманентное) и внешнее (заимствованное), поскольку заимствованным оказывается и все внутреннее.

Интертекстуальность освобождает нас от власти одного из самых влиятельных предрассудков эпохи модерна. Вместо логичной и рациональной схемы, которая всегда может быть графически представлена в виде стеммы, нам предлагается иметь дело с ризомой. У ризомы нет ни начала, ни конца, ни первоисточника, ни центра. Ризома также противостоит любым иерархиям. Иначе говоря, после дерридианской критики экзегет вновь получает право работать с библейскими текстами, толковать их безотносительно к гипотетическим первоисточникам, редакциям и формам.

В тесной связи с интертекстуальным подходом развивался так называемый «канонический критицизм» (англ. canon criticism, canonical approach). Бревард Чайлдс, известный специалист по истории библейской традиции, и другие сторонники этого подхода считали уместным, опираясь на сформировавшийся канон библейских текстов, работать с каждой из книг в имеющемся варианте (синхрония), не заикливаясь на сложной редакционной истории отдельного текста (диахрония).

Интертекстуальность позволяет гораздо шире взглянуть на связь библейских текстов друг с другом. Помимо влияния более древних текстов на более молодые, существует также и диахрония, взаимосвязь текстов друг с другом. Смысл текста зависит от более древних «первоисточников» не в большей степени, чем от современных или даже более поздних по времени появления.

«Мозаичность» библейского текста — известная истина для традиционной экзегезы. Древняя метафора ткацкого станка позволяет отобразить обилие, случайность и бесконечные взаимосвязи слов, составляющий библейский текст. Принцип мозаичности, лоскутности в максимальной степени представлен в иудейской раввинистической традиции. Каждая книга Писания привита, «внедрена» в другую. Каждое сочинение Писания погружено в надысторический процесс бесконечного истолкования одного текста посредством другого.

Таким образом интертекстуальный подход дает возможность вернуть в ряд легитимных герменевтических инструментов возможность читать параллельно несколько внешне никак не связанных текстов. Отметим, что этот метод является основным для традиционной христианской и иудейской экзегезы. Интертекстуальность помогает увидеть такое свойство Священного Писания, как диалогичность. Различные книги Библии, различные персонажи, традиции и редакции — всё это как будто ведет внутренний, никогда не прекращающийся диалог. Там, где историческая критика видит дуплеты и бессмысленные повторы, постструктурализм обнаруживает повествовательные резонансы (*англ.* narrative echoes), которые указывают на внутреннюю связь текста. Отказавшись от «мифа о филиации», интерпретатор Писания получает возможность обратиться к анализу текста в его существующей форме.

2.1.4. Канон

Понятие о каноне является «своим» для исторического христианства. Усилия многих церковных писателей были направлены на то, чтобы определить верный вариант текста Писания, а также обозначить нужный перечень книг, входящих в состав Библии. Оба этих процесса именуются в литературе общим словом «канонизация» Библии (*англ.* Canonization of the Bible). Понятие о «литературном каноне» является также одним из основных в литературоведении. Постструктуралистская критика сделала представление о каноне предметом своей

острой критики. В данном разделе мы постараемся определить, что эта критика означает для библейской герменевтики.

Как текст делается каноническим? Иногда «канонизация» является итогом решения авторитетного органа, однако существует и менее формализованный способ, когда определенная, не обязательно религиозная, община на основании консенсуса отбирает конкретный перечень текстов, которые затем наделяются социальной обязательностью. Каноническая работа состоит в том, что тексты выбираются из массы остальных в качестве «канонических», «истинных», «лучших», «древнейших» и проч. *Неканоническим* объявляется всё, что таковым не является. При этом канонизация часто является жестом власти и нередко происходит в чьих-то интересах. Не случайно богословские споры разных партий внутри религиозных движений часто сопровождались острейшей полемикой о природе канона и каноническом статусе отдельных книг.

С точки зрения деконструкции выделение перечня текстов в отдельную категорию, формирование из них закрытого канона является крайне проблематичным жестом. Текстовая («тканевая») природа всех текстов человеческой культуры совершенно одинакова. Все тексты, и считающиеся священными, и откровенно профанные, одинаково сотканы из цитат и элементов других текстов. Главный принцип канона, по мнению Деррида, — незаконная попытка создать зону, свободную от интертекстуальности.

Угрожает ли это свойственное деконструкции недоверие к канону Священному Писанию?

Если и есть какая-то угроза в этом отказе от канона, то это угроза протестантскому тезису о «*sola Scriptura*», доктрине о том, что Библия является единственным боговдохновенным и подлинным Словом Божиим. Деконструкция не признаёт того, что все книги мироздания состоят из двух групп, из которых 66 являются «боговдохновенными», священными, святыми, а все остальные — нет. Но ведь, подобно деконструкции, в это отказывается верить и церковная традиция. "Πᾶσα γράφῃ θεόπνευστος", — свидетельствует автор Второго послания

к Тимофею (2 Тим. 3.16). Православие и католицизм утверждают принципиальную важность живого и динамичного предания Божьего народа. Это предание выражается в том, что в культуре этого народа появляются различные тексты. Определенная часть этих текстов признаётся в качестве нормативных (канонических), но из этого не следует, что все остальные тексты являются ненормативными, *несвященными* и *неблагодатными*. Это касается и того солидного перечня древних и авторитетных писаний, именуемых «апокрифами» или «второканоническими» текстами. Это касается тех документов, которые однажды входили в состав канона отдельных поместных Церквей («Пастырь» Гермы, Дидахе, Первое Послание Климента Римского и проч.).

Теолог Д. Бартон пишет, что «эксклюзивное» понимание каноничности не было знакомо древности. Под таким пониманием канона исследователь понимает то, при котором канон рассматривается в качестве перечня «этих и более никаких книг»¹⁸⁷. Книга считалась сакральной (канонической) не потому, что ее окружало море *несакральной* литературы. По мнению Бартона, механизм канонизации был иным. Среди множества сохраняемых и почитаемых (по этой причине и переписываемых) книг традиция обнаруживала такие тексты, которые наиболее полно отвечали нуждам Израиля. Такие отобранные сочинения входили в канон.

Впрочем, Деррида не призывает нас отречься от канонов. Он предлагает проблематизировать это понятие, не забывая задаваться вопросами о механизме формирования канонов при чтении канонических трудов. Там, где есть канон, собрание *нескольких* книг, возникает возможность внутриканонического интертекстуального диалога. Интертекстуальность в итоге отменяет категорию и книги, и канона. Но при этом канон является основным пространством для анализа этой самой интертекстуальности. Сам канон демонстрирует интертекстуальную работу текста. В действительности канон поощряет игру смысла, хоть в то же время тщательно очерчивает для нее пределы допустимого.

¹⁸⁷ Barton J. The Significance of a Fixed Canon of the Hebrew Bible. P. 83.

А. Ворохобов указывает на то, что подобное разделение «высвобождает специфические продуктивные силы канонических текстов»¹⁸⁸.

Каноничность можно понимать в «инклюзивном» и «экслюзивном» ключе. Богословие протестантизма склонно к второму пониманию этого понятия: боговдохновенным и авторитетным является лишь то, что находится в перечне канонических книг, входит в состав библейского канона. Православное богословие нередко рассуждает о проблемах каноничности также в перспективе протестантского учения о sola Scriptura. Постструктурализм, критикуя понятие «канона», позволяет вернуться к тому пониманию, которое было свойственно «долютеровому» христианству. Рассматривать «каноничность» инклюзивно означает отказаться от жесткой связки двух категорий — каноничности и авторитетности (богодухновенности). «Инклюзивно» интерпретируемая каноничность позволяет нам решить известный богословский ребус о том, был ли источник Q или не сохранившаяся в виде отдельного текста «традиция Яхвиста» боговдохновенным текстом. Наконец, став на позиции деконструкции, мы можем философски объяснить, почему, к примеру, анафора Божественной Литургии святителя Иоанна Златоуста вполне может быть названа священным, боговдохновенным, нормативным для общины текстом.

2.1.5. Перевод

Можно сказать, что в контексте иудео-христианской традиции перевод всегда находится под подозрением. Это касается не только иудаизма, но вполне свойственно и христианской истории. Переводчик — герой, соавтор Бога, но он же и святотатец, разрушитель святынь, предатель Божьего Слова (известна итальянская игра слов Traduttore — traditore, переводчик — предатель). Перевод

¹⁸⁸ *Ворохобов А. В.* Спецификация протестантской герменевтики сакральных текстов на Западе [Электронный ресурс] // Богослов.Ру: Научный богословский портал. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/3491010.html>.

пользуется большим спросом, является важнейшим элементом культурного процесса, с перевода начинается христианство в целом и христианство в разных национальных культурах, но при этом переводе и переводчику необходимо постоянно оправдываться, объясняться, извиняться. Соответственно, таким же «подозреваемым», «уличенным» предстает и библейский переводчик.

В этой связи крайне уместным представляется обращение библейского переводчика, равно как и читателя библейского перевода, к философии перевода, представленной в трудах В. Бенямина и Ж. Деррида.

В первой половине XX века наука о переводе была разделом в первую очередь филологических дисциплин (в основном — лингвистики). Но вследствие произошедшего в 1960-х гг. в философии и в науке в целом «лингвистического поворота» проблема перевода оказалась в центре внимания всего гуманитарного знания. Именно в это время было заново открыто небольшое произведение Вальтера Бенямина «Задача переводчика» (*Die Aufgabe des Übersetzers*), написанное в качестве предисловия к немецкому изданию Ш. Бодлера «Цветы зла» в далеком 1923 году.

Ко времени появления этого текста в глазах европейских философов перевод занимал невысокое место. Дело переводчика всегда сопровождало ощущение совершенного трагизма самого начинания. Для А. Шопенгауэра, В. фон Гумбольдта перевод являлся «языковой культурной трагедией». В теории перевода первой половины XX века идея непереводаемости — непреложная максима, едва ли не трюизм.

В. Бенямин занял в этом вопросе совершенно иную позицию. Немецкий философ утверждал, что перевод возможен и желателен. Оригинал выживает и переживает свое время лишь благодаря переводам. Хотя перевод и существует отчасти «сам по себе», можно говорить о том, что и оригинал «вырастает» в переводе и «живет» переводами. Бенямин говорит о «задаче переводчика» как об акте любви и «договоре о супружестве». Немецкий философ видит в переводе плод интимной связи, любви, участниками которой оказываются два языка —

язык оригинала и язык перевода. У В. Беньямина перевод и оригинал становятся равнозначными «фрагментами» общей жизни произведения как «некоего большего языка»¹⁸⁹.

Идеи Беньямина относительно перевода не были услышаны в годы перед Второй мировой войной. Вторую жизнь и сама небольшая заметка Вальтера Беньямина, и идеи, выраженные в ней, получили лишь на рубеже 1960–1970-х гг. (в 1968 г. был опубликован перевод текста на английский язык). С этого времени никакой текст, посвященный проблемам перевода, не обходится без обращения к мыслям немецкого философа. Многие авторы излагают свой взгляд на проблемы перевода именно в виде развернутого комментария к небольшому тексту В. Беньямина. Так поступает и Ж. Деррида. Его сочинение «Вокруг Вавилонских башен» (*Des Tours de Babel*) было написано и опубликовано в 1985 г. специально для конференции переводчиков¹⁹⁰.

Название, которое дал своему сочинению Деррида, является прекрасной иллюстрацией к разговору о феномене перевода. Как можно перевести «*Des Tours de Babel*»? К. Харт предлагает целую серию вариантов: «С Вавилонских башен» или «Некоторые башни Вавилона», а возможно, «Неожиданности Вавилона» или даже «Фокусы Вавилона»¹⁹¹.

Сочинение «Вокруг Вавилонских башен» есть развернутый комментарий, интерпретация, диалог с сочинением Беньямина. Исходя из разных философских позиций, оба автора приходят к одному выводу: «перевод» есть нечто желанное,

¹⁸⁹ «Переводы, являющие собой нечто большее, чем передачу содержания, возникают на свет именно тогда, когда пережившее свое время произведение достигает периода славы... <...> Жизнь оригинала каждый раз достигает в них еще более полного расцвета» (*Беньямин В. О задаче переводчика // Деррида Жак. Вокруг вавилонских башен / пер. с фр. и коммент. В. Е. Лапицкого. СПб.: Академический проект, 2002. 111 с. Приложение. С. 92*).

¹⁹⁰ *Деррида Ж. Вокруг вавилонских башен / пер. с фр. и коммент. В. Е. Лапицкого. СПб.: Академический проект, 2002.*

¹⁹¹ *Харт К. Постмодернизм / пер. с англ. К. Ткаченко. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2006. С. 15.*

радикально необходимое для любого «оригинала». Отныне мы можем говорить о «переводе» не как о неизбежной «коррупции», порче изначального текста, но как о том, без чего невозможна его дальнейшая жизнь.

Основными оппозициями, при помощи которых классическая философия осмысляет феномен перевода, являются оппозиции «перевод / оригинал», «первичность / вторичность», «переводимость / непереводимость». Ясно, что в этом ракурсе «перевод» всегда находится в подчиненном, подавленном положении по сравнению с оригиналом. Ведь перевод вторичен, производен, подвержен искажениям! Деррида расшатывает, деконструирует эти устоявшиеся иерархии. Безусловно, перевод всегда останется только следом (подобием), оригинал и его иноязычная версия так никогда и не совпадут в вожаделенном тождестве. Но такое же отсутствие самотождественности характерно и для самого оригинала. Любой перевод является несовершенным, неполноценным. Но таким же несовершенством, незавершенностью обладает и сам оригинальный текст. Деррида отказывается верить в то, что существует что-то, что можно сохранить при переводе в неповрежденном виде. Подобное намерение отягчено метафизическими, докритическими концепциями.

Зачем существуют переводы? Деррида пишет, что структура оригинала помечена требованием быть переведенным. Оригинал — первый должник, первый проситель, он начинает с нехватки и вымаливания перевода. Тогда связь «оригинал — перевод» является не однонаправленной, но двусторонней, в ней можно выделить даже определенную приоритетность второго элемента.

Свой манифест В. Беньямин завершает рассуждением о библейском переводе. Он пишет о том, что «дословность и свобода перевода должны безо всяких усилий соединиться в форме подстрочника. Ибо в какой-то степени все великие тексты — а превыше всех священные — содержат между строк свой потенциальный перевод. Подстрочник Священного Писания есть прообраз или

идеал всякого перевода»¹⁹². Подобный перевод может выразить идеальный смысл текста. При таком переводе проявляет себя идеальный, универсальный язык, который является также языком Самого Бога.

Безусловно, Деррида далек от того, чтобы верить в возможность того, что мы можем добраться до «языка Бога». Именно Деррида обращает внимание на заголовок работы Бенямина. Aufgabe — это «задача», «цель», но также — «сдача», «отказ», «отречение». Каждый переводчик дает нам пример интерпретирующей работы, хотя в его работе «задача» (нем. Aufgabe) всегда сопряжена с «поражением» (нем. Aufgabe).

В своем философском труде «Вокруг вавилонских башен» Ж. Деррида обращается к вопросу об имени Бога. «Вавилон» — это не только название древнего города, но, по Деррида, еще и собственное имя Бога. В этой связи личное имя Бога оказывается таким же объектом *сдвига*, дифферанса, что и все остальные имена. Бог возглашает свое имя, и этим именем оказывается «смещение». Бог находится у истоков языка, и при этом уже у истоков эти имена отягчены примесью, являются результатом смешения. Перевод невозможен, но перевод нужен! После Вавилона повзрослевший человек вынужден признать ситуацию многоязычия и обратиться к практике переводческой работы.

Фактически на страницах этого текста Деррида комментирует, толкует известный сюжет книги Бытия, где рассказывается об инициированном Богом смешении языков (Быт. 11:1–9). Французский философ читает эту вечную историю и превращает ее в аллегорию деконструкции. Так, Деррида рассказывает нам, как племя Сима желает увековечить свое имя, построив башню до небес. Философски это можно понять как намерение распространить свой язык на весь мир, желание, чтобы всё мироздание выражалось и описывалось исключительно на этом языке. При этом строители желают придать своему намерению

¹⁹² Бенямин В. О задаче переводчика // Деррида Жак. Вокруг вавилонских башен / пер. с фр. и коммент. В. Е. Лапицкого. СПб.: Академический проект, 2002. С. 118.

религиозное измерение, посвящая башню Богу. Книга Бытия описывает, как Бог Яхве вмешивается, и намерение строителей терпит крах. Бог Библии вносит путаницу, смешение, разрушает языковое единство человеческого племени, делает необходимым перевод как важнейший элемент человеческой коммуникации. К. Харт утверждает, что «Яхве деконструирует дерзкое творение Сима и его народа»¹⁹³.

Перевод, возможная множественность переводов — проявление бесконечных возможностей самого текста. Мы нуждаемся во множестве переводов, в разнообразии интерпретаций, истина же при этом всегда ускользает от бесконечного множества интерпретаций. Во всех текстах есть некая тайна, иначе говоря, избыток смысла, который невозможно исчерпать до конца.

Рассуждения Деррида о переводах являются обнадеживающим разговором о безнадежном начинании. Для французского философа не-коммуникация, непонимание (франц. *la erreur*) является предельным горизонтом самой культуры. Эта неудача сопряжена с простым процессом чтения текста, написанного на «родном» языке. Все это касается также и переводческой работы. Перевод являет собой прямой пример деконструкции, он всегда разрушителен для оригинала. В этой ситуации Деррида остается возвестить о том, что сам текст нуждается, желает подобного разрушения. Единственный долг переводчика в этой ситуации — ощущать проблематичность самого начинания и систематически соблюдать правила этой разрушительной работы.

С точки зрения деконструкции каждый текст изначально обладает таким свойством, как «непонятность». Перевод не может избавить оригинал от подобного элемента. В этой связи нарочитая неуклюжесть некоторых традиционных переводов Священного Писания может предстать в ином свете. То, что исследователям-филологам представлялось некомпетентностью переводчика, с точки зрения деконструкции может быть представлено как попытка передать

¹⁹³ Харт К. Постмодернизм. С. 16.

доступными средствами именно эту черту текстового материала. И. С. Вевюрко пишет, что для древних славянских переводов «воспроизведение греческой языковой модели на уровне грамматики достигло того естественного предела, за которым могло бы стоять разрушение смысла»¹⁹⁴. Отечественный исследователь пишет, что «неправильность» сакрального языка Писания является его системным признаком. В ходе перевода осуществлялось мощное воздействие священного текста на язык, его воспринимающий, «когда не язык предшествует тексту, а текст предшествует языку»¹⁹⁵.

Немецкий теолог и религиовед Рудольф Отто в своем труде «Священное»¹⁹⁶ анализирует феноменологию религиозного опыта человека. По мнению Отто, изначальная природа «священного» (нем. göttlich) оказалась забытой в мире европейской интеллектуальной и духовной культуры. Путь к обнаружению аутентичного смысла этого понятия, по мнению немецкого мыслителя, лежит через вычленение того, что связано с пластом моральной и рациональной жизни человека. Таким образом сущность переживания сакрального может быть представлена как встреча с *нуминозным*, одновременно привлекающим человека и отталкивающим, шокирующим его. Феноменологию восприятия сакрального текста образует напряжение между двумя аспектами священного: *mysterium tremendum* (таинственное устрашающее) и *mysterium fascinosum* (таинственное чарующее). Искомую «гармонию чувств как страха перед Божеством, так и влечения к Божеству» обеспечивает «умеренная темнота» текста, обладающего, как и сам объект религиозной веры, амбивалентным характером очевидного и сокрытого. Псалтирь — самая читаемая молитвенная книга, поэтому она, считает

¹⁹⁴ Вевюрко И. С. Септуагинта: древнегреческий текст Ветхого Завета в истории религиозной мысли. М. Изд-во Моск. гос. ун-та, 2013. С. 270.

¹⁹⁵ Лотман Ю. М. Текст и полиглотизм культуры // Чему учатся люди? Статьи и заметки. М.: Центр Книги Рудомино, 2010. С. 77.

¹⁹⁶ Отто Р. Священное / Пер. Руткевича А. М. — СПб: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2008.

Вевюрко, в наивысшей степени вобрала в себя качества, выражающие свойства священного: тенебозность и итеративность. Тенебозностью называется туманность, полупонятность¹⁹⁷. «Плохой» с точки зрения современных лингвистов средневековый перевод Библии, с одной стороны, «в общем и целом смысл и особенно настроение псалма» передает правильно, но при этом, с другой стороны, создает известную темноту священного текста, способствующую созданию молитвенного настроения¹⁹⁸.

Как можно интерпретировать текст, перевод которого осуществлен методом дословного перевода (англ. word-for-word)¹⁹⁹? В этом случае все художественные свойства текста (ритм, рифма, сложные грамматические и синтаксические конструкции) неизбежно пропадают. Во имя чего переводчик жертвует этими чрезвычайно важными для каждой языковой системы элементами? По мнению М. Л. Гаспарова — во имя максимально точного «понимания текста». «Отклонение от буквы оригинала переводчик может объяснить своим „проникновением в дух“ подлинника; отклонение от подстрочника никак не может быть „проникновением в дух“, а может быть только „от лукавого“, только вольностью переводчика»²⁰⁰, — пишет исследователь. Интеллектуальная работа, интерпретация подстрочником, по мнению И. С. Вевюрко, возможна, впрочем, она осуществляется в соответствии с моделями, отличающимися от установок классического европейского рационализма: «Основным способом чтения здесь

¹⁹⁷ Вевюрко И. С. Священные языки в историческом христианстве // *Magnum ignotum: Магия. Герменевтика. Эклесиология.* / ред. И. П. Давыдов. М.: Маска, 2015. С. 147.

¹⁹⁸ Там же.

¹⁹⁹ *Dryden J. Metaphrase, paraphrase and imitation // Theories of translation / R. Schulte, J. Birguset. Chicago: Chicago Press, 1992. P. 17–31; Бычков Д. М. Метафраза жития в художественно-публицистической форме репрезентации агиографического дискурса (В. Шенталинский. «Статир») // Вестник АГТУ. 2013. № 1 (55) С. 48–54.*

²⁰⁰ *Гаспаров М. Л. Подстрочник и мера точности // Гаспаров М. Л. О русской поэзии. Анализ. Интерпретации. Характеристики. М., 2001. С. 372.*

является само чтение, начитка библейского гипертекста, при которой накапливающаяся частотность употребления проблематичных слов и оборотов в разных контекстах способствует их постепенному, послойному прояснению и сведению в систему, которой, в конце концов, более опытный читатель может научить менее опытного»²⁰¹.

Кажущаяся непрофессиональной установка средневекового переводчика, отдающего приоритет букве (англ. word-for-word), а не смыслу (англ. sense-for-sense)²⁰², получает неожиданную поддержку и одобрение со стороны В. Беньямина. В «Задаче переводчика» он пишет: «Переводы Софокла были последней работой Гельдерлина. Смысл в них бросается из пропасти в пропасть и, наконец, угрожает полностью потеряться в бездонных языковых глубинах. Но есть предел, за которым это движение замирает. Из всех текстов он дан лишь Священному Писанию, в котором смысл перестает быть водоразделом потоков языка и откровения. Там, где текст напрямую, без смыслового опосредования, во всей своей дословности принадлежит истинному языку, истине или догме, он переводим как таковой — уже не ради себя самого, но исключительно ради языков. От перевода требуется настолько безграничное доверие к этому тексту, что совершенно так же, как язык сливается с откровением в оригинале, дословность и свобода перевода должны безо всяких усилий соединиться в форме подстрочника. Ибо в какой-то степени все великие тексты — а превыше всех священные — содержат между строк свой потенциальный перевод. Подстрочник Священного Писания есть прообраз или идеал любого перевода»²⁰³.

Иудеи диаспоры вошли в историю мировой культуры тем, что впервые в истории античного мира предприняли неведомую прежде инициативу по

²⁰¹ Вевюрко И. С. Священные языки в историческом христианстве. С. 132.

²⁰² Гарусова Е. В. «Буквализм» и «Вольность» как основная переводческая оппозиция // Вестник ВГУ. Серия: Лингвистика и межкультурная коммуникация. 2007. № 1. С. 149.

²⁰³ Беньямин В. О задаче переводчика // Деррида Жак. Вокруг вавилонских башен / пер. с фр. и коммент. В. Е. Лапицкого. СПб.: Академический проект, 2002. С. 118.

переводу солидного сборника почитаемых текстов на иной язык. У переводчиков Торы, живших в Александрии в III веке до н. э., не было никаких ориентиров или образцов для подражания, пишет Дж. Виверс²⁰⁴.

Само христианское движение с момента своего возникновения может интерпретироваться как «перевод» одной религиозной традиции на языки других культур, произошедший в свете веры в факт воскресения казненного Мессии.

Для исторической Церкви Писание существовало в переводе, сами основополагающие слова Иисуса дошли до нас практически исключительно в переводе. Каждый раз, когда христианство оказывается в новом культурном окружении, в новой интеллектуальной ситуации, оно обречено на необходимость быть *переведенным*. С одной стороны, в ходе этого перевода объект ретрансляции остается аутентичным, *тем же самым*, с другой — мы всегда имеем дело с разрывом, неудачей, неперевоодимостью и неперевооденностью²⁰⁵.

Полный, настоящий перевод невозможен, поскольку мы находимся в «ситуации Вавилона». Поскольку язык не является идеально прозрачным пространством коммуникации, при переводе всегда что-то остается недосказанным или, наоборот, обретшим новый, отсутствующий у оригинала смысл.

В данном разделе второй главы предложенного диссертационного сочинения мы обратились к проблеме библейского перевода. Отношение академической библеистики к работе с любыми переводами Библии известно: Библию, как и любой другой древний текст, следует изучать исключительно на языке оригинала, поскольку любой перевод неизбежно искажает аутентичный смысл текста. Перевод заслуживает внимание исследователя, только если он является древним и помогает восстановить состояние аутентичного текста. Вклад

²⁰⁴ Wevers J. The Interpretative Character and Significance of the Septuagint Version. P. 91.

²⁰⁵ Лезов С. О происхождении христианства из иудаизма // Библия: литературные и лингвистические исследования. Вып. 3. М.: РГГУ, 1999. С. 209–235.

Жака Деррида в понимание феномена перевода позволяет иначе взглянуть на проблему. Для исторического христианства одинаково характерен как серьезный интерес к изучению родного для библейского текста языка, так и спокойное отношение к существованию (если не господству) в церковной жизни Библии, представленной *в переводе*. Деконструкция хорошо объясняет это противоречие, одновременно говоря о переводе как о «задаче» и как о «поражении» (Aufgabe). Каждый перевод является в чем-то несовершенным и ущербным, однако оригинальный текст призывает к появлению переводов, поскольку перевод есть продолжение жизни самого сочинения.

2.2. Интерпретация

Способ, которым я обращаюсь к блаженному Августину, в действительности не является ортодоксальным. Скажу больше — он греховен!

Жак Деррида²⁰⁶

Интерпретация текста существует столько же времени, сколько существуют сами тексты. Впервые объектом философского осмысления процесс интерпретации оказался в мире античной культуры. Сила мифа и вера в миф стремительно разрушались развивающимся рационалистическим взглядом на мир. В связи с этим возникла нужда в таком прочтении древней мифологии, которое позволило бы сохранить религиозное содержание и нужным образом истолковать литературную форму мифа. Интерпретация заранее предполагает

²⁰⁶ Caputo J. Deconstruction in a Nutshell... P. 20.

конфликт между смыслом текста и запросами (позднейшего) читателя и пытается при помощи принятого инструментария снять этот конфликт. С развитием общества возникают условия, когда по какой-то причине текст оказывается неприемлемым, но из-за его авторитетности общество не может от него отказаться. Интерпретация перекраивает старый текст так, чтобы его, не сохраняя, сохранить. Фактически интерпретатор помещает *новое* содержание в ветхие меха, но не может в этом признаться: чаще всего утверждается, что благодаря интерпретации текст стал более внятными, что был раскрыт его «подлинный» смысл. Если традиционный интерпретатор пытался посредством определенной стратегии *сохранить* почитаемый текст, дать ему вторую жизнь, то интерпретация эпохи модерна нередко представляет собой слабо скрываемую агрессию по отношению к источнику. Если святоотеческую экзегезу можно обвинить в том, что она над буквальным смыслом почтительно «надстраивала» другой, то научная интерпретация эпохи модерна предполагает стратегию «раскопок». Археология текста предполагает разрушение текста во имя того, чтобы найти его «смысл», который находится *за* текстом (в историческом контексте, оригинальных мыслях автора или редактора). Научная критика текста предполагает препарирование произведения, расчленение его на редакционные слои и источники. Как уже было показано, «истина» в этом случае находится всегда *по ту сторону* текста.

При обсуждении текста Деррида часто обращает внимание на элементы, вытесненные на периферию сочинения (авторские пометы, орфографические ошибки, непредумышленные двусмысленности повествования), уделяет внимание малоизвестным, вторичным, неканоническим текстам. Излюбленным методом Деррида является исследование известных текстов посредством их параллельного чтения с другими литературными сочинениями.

Деррида пишет, что мы имеем дело с двумя «интерпретациями интерпретации»²⁰⁷. Чаще всего интерпретация стремится к тому, чтобы «расшифровать». Под этим следует понимать желание обрести такое понимание текста, в котором отпадает нужда в самой герменевтике. Сторонники подобного подхода переживают необходимость интерпретации как состояние плена. Подобное понимание герменевтики Деррида подвергает жесткой критике.

Интерпретация эпохи постмодерна подвергает идеологические предпосылки интерпретации текста, свойственные модерну, серьезной критике. Впрочем, защищая текст от агрессии, в действительности постмодернизм предполагает еще большее интерпретационное насилие над текстом, нежели даже научная критика.

В данном разделе второй главы диссертационной работы мы обратимся к анализу герменевтической практики, принятой в традиционных христианских конфессиях, в свете постструктуралистской критики.

2.2.1. Библия как *interpreted document*

Майкл Фишбейн в своей монографии, посвященной внутрибиблейской интерпретации, назвал Библию «проинтерпретированным документом» (англ. *interpreted document*)²⁰⁸. «Двусмысленность законнического (англ. *legalistic*) предания (*traditum*) являлась источником экзегетической энергии»²⁰⁹, — пишет исследователь. Сама Библия является объектом собственной интерпретации, на страницах более поздних документов мы видим толкование ранней традиции.

²⁰⁷ Деррида Ж. Эдмон Жабе и вопрос книги. С. 67.

²⁰⁸ *Fishbane M. Hermeneutics of Scripture in Formation // Fishbane M. The Garments of Torah: Essays in Biblical Hermeneutics. Essays in Biblical Hermeneutics, 1989. P. 4.*

²⁰⁹ *Fishbane M. Inner-Biblical Exegesis. P. 39.*

Библия рождается как реакция на то, что уже было написано и сказано раньше, в предшествующей традиции²¹⁰.

«И так, в процессе новых толкований, в непрерывных возвращениях герменевтики, появляются новые смыслы у стихов уже истолкованных, но неистощимых. Тем самым, чтение Писания постоянно начинается снова; Откровение постоянно продолжается»²¹¹, — пишет Э. Левинас о толковании священных текстов. Французский философ в своей работе «Откровение в иудейской традиции»²¹² пишет о призыве к экзегезису, который рождается внутри раздробленного «я» читателя. Этот зов выражает желание расколотого сознания человека обрести полноту посредством интерпретации текста.

«Канонизованное» сочинение, получившее статус сакрального текста, требовало особой, специальной герменевтики по нескольким причинам. Священный текст, как известно, не мог содержать ошибок или разногласий. Встречающиеся разночтения внутри одного текста или в нескольких книгах канона требовали гармонизации. Герменевт должен был указать на видимость противоречия, в действительности скрывающую единую и универсальную истину. Таким образом противоречие оказывалось поводом для обнаружения более глубокого смысла, скрытого от непосвященных²¹³. Подобная работа требовала подчас очень больших усилий. Талмуд сохранил историю об Анании бен Езекии, потратившем 300 бочонков масла, просиживая ночи в попытках

²¹⁰ *Claassens J.* Biblical Theology as Dialogue: Continuing the Conversation on Mikhail Bakhtin and Biblical Theology // *Journal of Biblical Literature*. № 122/1. 2003. P. 127–144.

²¹¹ *Lévinas E.* L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques. Paris, 1982. P. 7 (цит. по.: Ямпольская А. Э. Левинас: Размышления о талмудическом экзегезисе Священного Писания [Электронный ресурс] http://krotov.info/library/12_l/ev/inas.htm).

²¹² *Levinas E.* La Revelation Dans La Tradition Juive // *L'Au-Dela Du Verset*: P. 190–211.

²¹³ *Barton J.* The Significance of a Fixed Canon // P. 73.

примирить все противоречия в книге пророка Иезекииля, как внутренние, так и те, которые рождались при сопоставлении ее с Торой²¹⁴.

Текст, однажды осознанный как сакральный, наделялся прежде несвойственными ему функциями — он должен был регулировать жизнь общины, давать образец для веры и морали. Интерпретация неизбежна, если традиция описывала поведение героя морально противоречивое или вовсе предосудительное. Традиция не подвергала сознательной редакции Писание, воздерживалась от правки текста, но посвящала свои силы интерпретации²¹⁵.

Известно, что Ветхий Завет писался и в течение долгого времени существовал без графических знаков, обозначающих гласные звуки. Очевидно, что текст, написанный при помощи одних согласных, является принципиально недоступным *даже для прочтения* без окружающей текст традиции правильной огласовки. Интерпретацией в этом случае можно было назвать уже само прочтение текста.

При этом многие богословы не оставляют мечту о возможном взаимодействии со священным текстом без интерпретации. Частично это стремление лежит в основании протестантского тезиса о Библии, которая толкует сама себя, является собственным толкователем (лат. *Sacra Scriptura sui ipsius interpres*). Прообраз подобной герменевтической программы мы можем найти уже в античности: филологи из Александрии, противостоя попыткам свести греческую мифологию к набору вечных истин, обнаруживаемых аллегорическим методом толкования, призывали к тому, чтобы «объяснять Гомера Гомером»²¹⁶.

Деконструкция указывает на утопичность всех этих попыток. В мире, в котором «нет ничего, кроме текста», процедура интерпретации оказывается

²¹⁴ Barton J. The Significance of a Fixed Canon // P. 80.

²¹⁵ Barton J. People of the Book. 1993. P. 19–20.

²¹⁶ См.: Siegert F. Early Jewish Interpretation in a Hellenic Style // Hebrew Bible/Old Testament: The History of Its Interpretation / Ed. M. Sæbø. Göttingen & Zurich: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996. Vol. I. P. 137.

совершенно неизбежной. Фактически интерпретация есть единственное, с чем мы можем иметь дело²¹⁷. Сама Библия является и существует в стихии различных интерпретаций, оказывается в фокусе множества герменевтических программ. Это не удивительно и вполне закономерно, ведь сама Библия появилась как интерпретация прежде написанных текстов.

2.2.3. Читатель

Не существует такого понятия, как невинное чтение, мы должны признаться, в каком именно чтении мы повинны.

Луи Альтюссер²¹⁸

Деконструктивистская герменевтика заявляет о «смерти автора» и бесперспективности попыток обрести «смысл» текста посредством реконструкции авторского замысла. При этом деконструктивизм противопоставляет попыткам многих герменевтических теорий постмодерна поставить читателя (интерпретатора) во главу угла. Деррида отстаивает приоритет самого текста, свободного как от «отцовской власти» автора, так и от анархических посягательств читателя. По мнению Ж. Деррида, текст постоянно генерирует разные смыслы, в этой связи задача читателя — быть свидетелем этого процесса. Деррида постулирует принципиальную незаконченность каждого произведения, что обуславливает обилие интерпретаций.

Для многих направлений литературной критики, связанных с философией постмодернизма, характерно акцентирование роли читателя в жизни

²¹⁷ Жак Деррида пишет: «Эта общая невозможность соединиться со средой священного текста и эта общая необходимость экзегезы». *Деррида Ж. Эдмон Жабе и вопрос книги / пер. В. Лапицкого // Деррида Ж. Письмо и различие. СПб: Академический проект, 2000. С. 87.*

²¹⁸ *Althusser L. From Capital to Marx's Philosophy // Reading Capital. New York: Verso, 1970. P. 14.*

литературного текста. Рецептивные теории (нем. *Rezeptionsästhetik*, англ. *Reader-response criticism*) рассматривают читателя в качестве определяющего фактора самого существования текста. Не только сам текст существует, покуда есть читатель, но и сам «смысл» является эффектом прочтения сочинения читателем. Историческая критика эпохи модерна эмансипирует читателя от традиции, постмодернизм двигается дальше и заявляет о свободе читателя от самого текста. Произведение приобретает свой смысл только *в акте потребления*, прежде его оно существует как потенциальный смысл, нуждающийся в реализации²¹⁹. Наибольшего расцвета рецептивные теории получили в США и Германии в 1960–1980-х годах (Стенли Фиш²²⁰, Норман Холланд²²¹, Вольфганг Изер²²²).

Энтони Тиссельтон пишет, что в радикальных рецептивных подходах текст лишается статуса «другого» по отношению к читателю, диалог с текстом оказывается совершенно невообразимым, два горизонта, читателя и автора, в итоге сливаются в один, читательский. Споры об интерпретации Писания превращаются в дебаты об альтернативных стилях общинной жизни²²³.

Деконструктивизм, напротив, рассматривается как направление мысли, ориентированное на текст. Этим свойством герменевтика Жака Деррида серьезно выделяется на фоне прочих герменевтических программ эпохи постмодерна. Для

²¹⁹ Современное зарубежное литературоведение (страны Западной Европы и США): концепции, школы, термины. Энциклопедический справочник / науч. ред. и сост. И. П. Ильин, Е. А. Цурганова. М.: Интрада, 1999. С. 7.

²²⁰ *Fish S. Surprised by Sin: The Reader in Paradise Lost*. Cambridge, MA: Harvard UP, 1967; *Fish S. Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*. Cambridge, MA: Harvard UP, 1980; *Fish S. Literature in reader: Affective stylistics*. *New lit. History*, Charlottesville, 1970 Vol. 2, № 1. P. 123–162.

²²¹ *Holland N. N. The Dynamics of Literary Response*. New York: Oxford University Press, 1968.

²²² *Iser W. Prospecting: From Reader Response to Literary Anthropology*. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1989. Pp. ix+316; *Iser W. The Range of Interpretation*. New York: Columbia University Press, 2000. 206 p.

²²³ *Тиссельтон Э. Герменевтика*. Черкассы: Коллоквиум, 2011. С. 355.

текста, обретшего онтологический статус, читатель вовсе не является главной целью и смыслом существования. В деконструктивизме читатель оказывается всего лишь функцией чтения²²⁴. Д. Сливняк указывает на то, что для деконструкции чужд преувеличенный акцент на роли читателя (англ. *reader-oriented criticism*) в процедуре чтения. В отличие от Х. Блума или С. Фиша, деконструкция утверждает главенствующую роль самого текста. Читатель оказывается лишь свидетелем того, как текст порождает смысл, а затем его же подвергает деконструкции²²⁵.

Р. Барт пишет: «Текст обретает единство не в происхождении своем, а в предназначении, только предназначение — это не личный адрес; читатель — это человек без истории, без биографии, без психологии, он всего лишь некто, сводящий воедино все те штрихи, что образует письменный текст»²²⁶. Сам читатель (лат. *interpres Sacrae Scripturae*) оказывается сплетением сотен текстов, «камерой отзвуков» (Ю. Кристева). Эти отзвуки создаются теми текстами, в окружении которых существует читатель. Тексты эти могут осознаваться человеком, но часто они проникают в сознание читателя совершенно контрабандистским образом, посредством образцов той культуры, в которой существует читатель (и которая сама является сотканной из различных текстов). В этой связи читатель перестает рассматриваться в качестве кого-то внешнего по

²²⁴ *Slivniak D.* The Golden Calf Story: Constructively and Deconstructively // *JSOT Vol 33.1* (2008): P. 19–38.

²²⁵ Там же. P. 20.

²²⁶ *Барт Р.* Смерть автора // Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. Москва, 1989. С. 390. «Есть тексты, которые могут не только свободно, по-разному интерпретироваться, но даже и создаваться (со-творяться, по-рождаться) в сотрудничестве с их адресатом; «оригинальный» (т. е. «исходный») текст в этом случае выступает как пластичный, изменчивый тип», — так начинает Умберто Эко (Эко У. Роль читателя. Исследования по семиотике текста / пер. с англ. и итал. С. Серебряного. 2-е изд, испр. и доп. М.: АСТ., 2016. С. 12).

отношению к тексту (автора-творца, читателя-потребителя), но обнаруживает свою собственную текстуальную природу.

Заявление о «смерти читателя» дает основание для упреков деконструкции в состоявшейся дегуманизации текста. Впрочем, как и в случае с другими смертями, провозглашаемыми деконструкцией (Бога, автора и проч.), в данном случае речь идет о смерти определенной философской схемы, концепции. Смерть читателя — это отказ от концепции субъекта в его картезианской трактовке. Для деконструкции человек не является суверенной «мыслящей вещью», творцом собственных мыслей и поступков. Постмодернизм рисует человека чувственным, телесным, иррациональным, охваченным страхами, изо всех сил противящемся шаблонам и абстрактным понятиям.

Представления деконструкции о «смерти читателя» обладают большой важностью для читателя и исследователя Писания. Модерн постулировал наличие универсальных методик, которые при правильном использовании дают интересующемуся «субъекту» возможность получить истинное, универсальное знание. При этом сам исследователь предстает в качестве «стерильного» наблюдателя, в идеале лишеного каких-либо «предрассудков». Постмодернизм же указывает на радикальную обусловленность, идеологическую ангажированность и в силу этого относительность всех наших методик и стратегий. Применяя тот или иной метод в гуманитарном исследовании, мы не только обретаем знание о предмете исследования, но и часто говорим сами с собой, со своей эпохой, с той научной школой, в рамках которой производится исследование. Постмодернистская критика мастерски разоблачает мнимую «объективность» и «внеидеологичность» классического научного подхода. Осознание своего, читательского, «несуществования» дает возможность более почтительного отношения к Писанию, а также возможность реалистично взглянуть на свой научный инструментарий.

Хотя деконструктивизм и отказывается развивать представления, свойственные рецептивному подходу, однако едва ли его можно упрекать в

забвении читателя. В. И. Щеров пишет о рождении нового типа читателя-критика: читатель-деконструктор «при встрече с застывшей формой произведения всегда недоволен тем, что событие творения уже свершилось без его участия. Такой читатель заново повторяет („деконструирует“) условия его свершения в новом интертексте с целью разыскания утраченной или не обретенной еще формы наличного текста»²²⁷.

Деррида развивает некоторые элементы фрейдистского представления о смысле и значении. Согласно психоаналитической теории смысл психического явления может присутствовать, когда больной *беседует* с психоаналитиком. Но можно ли говорить об *автономном*, существующем независимо от этого диалога значении явления? Для психоаналитика смысл рождается, но при этом не становится внешним по отношению к самой герменевтической процедуре. Смысл, выявленный аналитиком, становится терапевтическим средством, исцеляет, когда сам пациент осознает его как действительный смысл, а не как навязанное извне толкование.

Впрочем, это чтение также сопряжено с борьбой и насилием. Интерпретатор сражается на три фронта. Прежде всего ему предстоит освободить текст от гнета «канонических» трактовок. Другим участником поединка оказывается сам исследуемый текст, сопротивляющийся чтению, противостоящий любому потребительскому отношению. Подобное серьезное чтение неудобочитаемого текста (а для деконструкции иных текстов не существует) является «тревожным чтением» (англ. *alert reading*). В отличие от чтения поверхностного и расслабленного (англ. *relaxed reading*), «тревожное чтение» всегда подразумевает *агон*, схватку с текстом²²⁸. В ходе этого агона в процессе чтения рождается смысл

²²⁷ Щеров В. И. *Философия и повествование. Концепции литературной критики «Йельской школы»* (П. де Ман, Х. Блум, Дж. Х. Миллер): дис. ... канд. филос. наук. Смоленск, 2002 [на правах рукописи]. С. 18.

²²⁸ Bloom H. *The Breaking of Form // Deconstruction and Criticism* / Ed. G. Hartman. London: Routledge and Kegan Paul, 1979. P. 5.

текста. Наконец, деконструктивистский критик должен объявить войну самому себе. Деконструкция требует от интерпретатора противостояния внутренне присущему стремлению навязать тексту свою «конечную интерпретацию» (самую научную, единственно догматически выверенную, в высшей степени актуальную и проч.). За всем этим, по мнению Ж. Деррида, скрывается «жажда власти». Читатель, терпящий поражение на каком-либо из этих трех фронтов, оказывается «наивным». Наивное чтение стремится к однозначной интерпретации сюжета и выявлению в нем одного единственного «главного смысла». Подобное чтение деконструкция именуется «монологическим».

Постмодерн рождает новую философию чтения. Ее можно назвать философией «медленного чтения». Обнаружение в тексте многочисленных цитат, переключек и заимствований, из которых оказывается сплетенным любой текст, оказывается возможным исключительно при таком чтении. Лишь в этом случае различные смыслы и интерпретации, содержащиеся в тексте, могут обнаруживать себя, то есть получать бытие.

2.2.4. Аллегорическое толкование священного текста

До христиан с проблемой «неудобных» страниц авторитетных текстов столкнулись древние греки. Античных философов и моралистов смущал образ безнравственных и своенравных богов, с которыми они сталкивались на страницах поэм Гомера. На этом основании Платон в диалоге «Государство» предписывал запретить творения Гомера в описываемом идеальном государстве. При этом греческий философ признавал, что поэты сочиняют свои тексты под воздействием божественного вдохновения (Plato, *Leges*, III, 682; *Ion* 534 A, B, C)²²⁹. Как можно было разрешить эту антиномию? На помощь пришел

²²⁹ Платон. Собрание сочинений: в 4-х т. / под общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. (Серия «Философское наследие»). М.: Мысль. 1990–1994.

аллегорический метод толкования текстов²³⁰. Например, аллегорически истолкованный миф о том, что бог Кронос пожирает своих детей, превращается в философскую сентенцию о стремительном и невозвратном потоке времени. Помимо философских истин, аллегория может генерировать также истины этического или богословского характера. Аллегорический метод позволяет сохранить священный статус комментируемого текста и при этом обезвредить трудные страницы произведения.

Самым видным представителем аллегорического подхода среди иудеев античности выступает Филон²³¹. Путь аллегорического толкования должен быть близким и дорогим для каждого мудреца (Philo., *De Post. Caini* 1.7). Поскольку Филон неоднократно говорил с похвалой о философском образе жизни описываемых им ессеев и терапевтов, можно предположить, что аллегорический подход был распространён в этих группах.

Основным недостатком аллегорического подхода является отсутствие объективных критериев при толковании, ведь он, как выясняется, позволяет вкладывать в текст совершенно любое, удобное комментатору, содержание. Например, в интерпретации Филона Библия возвещала истины философии стоиков, платоников и неопифагорейцев.

Теория аллегорического толкования авторитетного текста давала возможность понимания произведения не только в буквальном, но и в иных смыслах. Помимо аллегорического подхода, существовало также моральное и анагогическое прочтение.

²³⁰ Об аллегорическом принципе в герменевтике сакральных текстов: *Аванесов С. С.* Аллегорическое и буквальное в герменевтике сакрального текста // *Вестн. Том. гос. ун-та. Филология.* 2013. № 5 (25) С. 55–60.

²³¹ Примеры аллегорических толкований на Быт 2:21 — Philo., *Leg. All.* II, 19; на Быт 2:8 — Philo., *De Plant.* 32 (Philonis Alexandrini Opera Quae Supersunt. Ediderunt Leopoldus Cohn et Paulus Wendland. Berolini: Typis et impensis Georgii Reimeri/ Walther de Gruyter & Co., MDCCCLXXXVI — MCMXXX, reprinted in 1962).

С точки зрения данного подхода любой текст являлся «открытым» (У. Эко). Помимо буквального смысла, читатель мог восстановить иной смысл текста, который мог рассматриваться как «истинный» или «духовный».

В данном случае произведение однозначно «используется» читателем для создания практически необходимого в конкретный момент смысла. У. Эко указывает на то, что аллегорическое толкование давало некоторую свободу в трактовке произведения, но при этом не допускало мысли о том, что смысл Писания является «неопределенным» или открытым для совершенно любого толкования. Аллегорический метод толкования сопровождался конкретным набором «жестких предустановленных и предписанных интерпретационных решений, которые никогда не позволят читателю выйти из-под строгого авторского контроля»²³².

Аллегорический метод толкования является очень созвучным постструктуралистской парадигме. При аллегорическом подходе буквальное значение текста вообще не имеет особого значения. При таком подходе вопрос «а что, собственно, значит это выражение?» у толкователя просто не возникает²³³.

Аллегорическое высказывание всегда действует деконструктивистским образом — аллегория свидетельствует о таком значении текста, о котором там, на первый взгляд, совершенно никак не говорится²³⁴. Аллегория позволяет говорить о чем-то, об этом совершенно не говоря. Она указывает на то, что очевидный смысл текста в нем в действительности отсутствует. Специфика сакрального текста благоприятствует формированию и развитию аллегорического подхода в интерпретации. С. С. Аванесов пишет: «Изложение сверхъестественной истины на естественном языке — одна из причин употребления аллегии в священном

²³² Эко У. Роль читателя. Исследования по семиотике текста. С. 116.

²³³ Десницкий А. «Новая герменевтика» и перспективы православной библеистики. С. 155.

²³⁴ Ward G. Deconstructive Theology // The Cambridge Companion to Postmodern Theology / Ed. J. Vanhoozer. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. P. 80.

тексте и одно из оснований применения аллегорического метода в экзегетике. Буквальное с такой позиции априорно понимается как некий „покров“, скрывающий трансцендентную истину; без этого „покрова“ истина не может быть выражена и транслирована, однако истину надо отличать от ее выражения и, следовательно, отыскивать „по ту сторону“ всех форм ее фиксации»²³⁵.

Проведенный обзор традиции аллегорического толкования священных текстов, присутствующей в предании Церкви, даёт возможность утверждать о типологической близости герменевтических инструментов постструктуралистского литературоведения и церковной герменевтики. Аллегорическое толкование даёт возможность обнаруживать в интерпретируемом сюжете те смыслы, которые там отсутствуют, на первый взгляд. Аллегорическое толкование текстов стало предметом острой критики уже в эпоху европейской Реформации, в настоящее же время толкование литературы в свете идей деконструкции частично реабилитировало эту привычную для церковной герменевтики практику.

2.2.5. Misinterpretation. Интерпретация как (не)понимание текста

В 1966 году Ж. Деррида в работе «Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук»²³⁶ противопоставил два стиля интерпретации. Первый стиль Деррида связывает с Жаком Руссо. Интерпретация в этом стиле характеризуется стремлением *расшифровать* скрытую правду текста, выяснить *истинное* значение феномена. В работе с текстом это подразумевает ограничение игры свободной интерпретации. Второй, условно связываемый с Ницше, напротив, декларирует свободу игры, интерпретации и знака. Эта интерпретация пытается

²³⁵ *Аванесов С. С.* Аллегорическое и буквальное в герменевтике сакрального текста. С. 57.

²³⁶ *Derrida J.* La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines // Derrida J. *Ecriture et la Différance.* Paris: Seul, 1967. P. 409–429.

противостоять тем ограничениям, которые навязывает интерпретатору устоявшаяся традиция прочтения текста.

Как традиционная герменевтика, так и научная традиция эпохи модерна исходит из того, что у каждого текста имеется «последний основной смысл»²³⁷, достичь которого — долг каждого интерпретатора. Постструктурализм не допускает возможности существования трансцендентального сигнификата у текста. На месте трансцендентального сигнификата находится принцип дифферанса, в соответствии с которым смысл текста не является стабильной и неизменной единицей, он существует в состоянии постоянного генерирования. Деррида предлагает новую концепцию текстуальной семантики, подразумевающую не изначальную заданность смысла, но процессуальность обретения смысла текстом. Что если, пишет Деррида, «смысл смысла (в самом общем понимании термина „смысл“, а не в качестве его признака) является бесконечным подразумеванием? беспрестанной отсылкой от одного означающего к другому? Если его сила объясняется лишь одной бесконечной сомнительностью, которая не даёт означаемому ни передышки, ни покоя, а лишь только все время... побуждает его к постоянному означиванию и разграничению/отсрочиванию?»²³⁸.

«Мир — не сообщник нашего познания, и не существует никакого пре-дискурсивного провидения, которое делало бы его благосклонным к нам»²³⁹, — заявляет Мишель Фуко. Иначе говоря, никакой текст, существующий в мире, не является благосклонным к читателю. Деконструкция ставит под вопрос сам *raison d'être* экзегета. Столкнувшись с деконструктивистским тезисом о том, что в конце концов «там» нет ничего, что могло бы стать опорой нашей интерпретации,

²³⁷ Ворохобов А. В. Спецификация протестантской герменевтики сакральных текстов на Западе [Электронный ресурс] // Богослов.Ру: Научный богословский портал. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/3491010.html>.

²³⁸ Ильин И. П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. С. 155.

²³⁹ См. также: «Недоразумение возникает само собой, а понимание в каждом пункте надо хотеть и искать» (Гадамер Г.-Г. Истина и метод. С. 233).

ничего, что может остановить бесконечную игру ассоциаций, как мы можем дальше заниматься интерпретацией? «Молчаливый» текст деконструкции не желает нам ничего сообщить, он погружен в самодостаточную языковую игру.

Для данной работы важен следующий вопрос: может ли грамматология Деррида быть интерпретированной в *позитивном* для богословия ключе? Можно предположить, что деконструкция помогает вернуться к той практике чтения Библии, которая лишена «потребительских» задач. Что если Библия существует не для того, чтобы *дать, открыть, предоставить* интерпретатору определенный *полезный* продукт?

Герменевтические идеи Жака Деррида лишают интерпретатора позиции всевластного хозяина. «Пока что произведение исполняет лишь критик — исполняет подобно тому, как палач исполняет приговор»²⁴⁰, — пишет Р. Барт. Интерпретатор остается ни с чем, когда пытается взаимодействовать с библейским повествованием подобным образом. Рабочий стол исследователя Библии не имеет права оказываться пыточной или ареной дрессировщика. Деконструкция указывает интерпретатору на пределы его полномочий, ограниченность используемого инструментария и в этой связи помогает занять позицию большего смирения и благоговения перед исследуемым текстовым материалом.

Деконструкция показывает, насколько быстро интерпретаторы приходят к выводу, что наконец-то поняли текст. Толкователи и исследователи нередко поспешно набрасывают на текст свои концептуальные тенета, состоящие из обнаруженного «центра», «главного смысла» и иерархически расположенных оппозиций. Децентрация структуры, осуществляемая в рамках деконструкции, высвобождает внеструктурные элементы текста (на языке постструктурализма «излишки», «резервы», «края», «поля», «отклонения», «исключения», «семантические случайности», «аффективные события», «шизофрения»,

²⁴⁰ Барт Р. От произведения к тексту // Барт Р. Избранные работы... С. 422.

«безумие», «инакомыслие»). Эти «излишки» являются «беспорядками», подрывающими структурную устойчивость сочинения.

Интерпретация невозможна, но именно поэтому она желанна и блаженна. Осознав, что в тексте как таковом нет «смысла», который нужно *найти*, а затем *использовать*, мы можем перестать беспокоиться и полюбить толкование. С. М. Малкина пишет: «Не реализация либидо в его традиционном понимании, а наслаждение от игры означающих, ибо цепочки означающих „суть не цепочки смысла, а цепочки блажи, блаженства, наслаждения“»²⁴¹. Исходя из этого можно прийти к герменевтической позиции «игры в текст», а можно к гораздо более благородной, когда герменевт «играет текст». Указывая на это, Барт напоминает об эпохе, когда «исполнители музыки были и ее слушателями»²⁴². Текст начинает «играть», когда интерпретатор освобождается от озабоченности привязкой к смыслу-опекуну, к *главному* означающему текста.

По мнению Ж. Деррида, нет неверных интерпретаций. При этом нет и единственного «верного» понимания текста. Забвение и непонимание — одна из основных практик литературы и культуры в целом. Читать литературное произведение — значит участвовать в воспроизведении этого разрыва, этой слепоты, этого стирания или забывания. Причина «неправильного прочтения» кроется в языке, а не в читателе²⁴³. Ж. Лакан пишет, что любая интерпретация произведения связана с «умерщвлением» (посредством отчуждения, эмансипации «смысла») авторского текста, с изменой ему. Однако само обнаружение этой «лжи», ошибки в коммуникации понуждает к ее бесконечному преодолению ценой новых ошибок и разрывов в коммуникации.

²⁴¹ Малкина С. М. Проблема идентичности в постструктурализме // Проблемы идентичности в современном мире: Межвуз. сб. науч. тр. Саратов: Изд-во Саратов. ун-та, 2007. С. 31.

²⁴² Барт Р. От произведения к тексту // Барт Р. Избранные работы... С. 420.

²⁴³ Современное зарубежное литературоведение (страны Западной Европы и США): концепции, школы, термины. Энциклопедический справочник. С. 10.

Для религиозной мысли свойственно идеализировать определенные исторические периоды существования христианства. Историки и теологи постоянно находят те стадии существования исторического христианства, которые рассматриваются ими в качестве идеальных и нормативных, когда «суть» христианской вести находилась в максимально близком соответствии с ее историческими (каноническими, литургическими, догматическими) формами существования. «Золотым веком» исторического христианства рассматривалось время апостолов или, шире, эпоха античного христианства, время расцвета святоотеческой мысли или же утверждения в христианских группах идеалов европейского Просвещения. Предшествующие эпохи в этой связи могут рассматриваться в качестве недостаточно развитых, подготовительных для последующего расцвета. С другой стороны, все, что приходит на смену «золотому веку», неизбежно оценивается как упадок, отступление от прежних идеалов, забвение собственных истоков. Эпоха, в которой торжествует подобное отступление, непонимание (осознанное или бессознательное), заслуживает осуждения. Нравственной же целью христиан объявляется возврат к прежним, чистым и свободным от этих ошибок временам.

Для мыслителя, стоящего на принципах постструктурализма, подобная логика страдает излишним романтизмом и приверженностью «метафизическому» стилю мышления. Конечно, каждая новая эпоха характеризуется относительным забвением и непониманием идеалов и ценностей предшествующих поколений. Впрочем, посредством совершения этих ошибок, благодаря постоянному «забвению», «непониманию» и «неверному» толкованию каждая философская школа, общественное или религиозное движение демонстрирует свою жизнеспособность. Частично эти выводы постструктуралистской критики могут быть использованы представителями традиционных Церквей в полемике с реформационными течениями. Те несомненные изменения, которые произошли в историческом христианстве на протяжении первых столетий его существования, можно интерпретировать в перспективе дерридианского учения о «непонимании»

(франц. *misinterpretation*), когда забвение и неверная интерпретация являются неизбежными спутниками любого успешного движения. Парадоксально, но благодаря подобным ошибкам любая традиция сохраняет свою аутентичность.

Конечно, мы едва ли можем говорить о том, что эти идеи о полезности ошибок и ложных трактовок Писания когда-нибудь окажутся на страницах учебников по церковной догматике. Все же богословская традиция, связывающая себя с традиционными Церквями, придерживается иного философского учения об истине. Ошибка (тем более сознательная) в богословской работе всегда будет связана с такими неблагоприятными понятиями, как «ересь» и «лжеучение». Известно, что признанные богословы Церкви, мысль которых была действительно новаторской и революционной, как правило, не считали, что они вводят в богословскую традицию какие-то новые идеи.

2.2.5.1. Интерпретация с позиции авторитета

Деконструктивизм критически относится к устоявшимся, «каноничным» интерпретациям классических для западной культуры текстов. Эти толкования, по мнению философов деконструкции, не помогают нам понять текст, но являются препятствием на нашем пути к нему.

Кратко философствование Деррида можно представить как синтез двух позиций: юношески агрессивного подхода к авторитетному тексту и учительской тщательности анализа, пишет С. С. Зенкин²⁴⁴. «Авторитарным» является то высказывание, которое полагает пределы свободной игре означающих, происходящей в текстуальном пространстве сочинения, и озвучивает «истинный» смысл. Определенный перечень текстов обрел в западной культуре специфический статус, при котором их прочтение оказывается возможным исключительно в ключе канонической, устоявшейся интерпретации. Речь идет не

²⁴⁴ Зенкин С. Учитель для умных (Жак Деррида, 1930–2004) // Зенкин С. Работы о теории: Статьи. М.: НЛО, 2012. С. 521.

только о Священном Писании, но и сочинениях классиков философской традиции (Платон, Руссо, Гегель, Ницше и проч.). Эти тексты, точнее их канонические интерпретации, оказались текстами доминирующей культуры, то есть, по существу, текстами тоталитарными. Пафос деконструкции в этой связи — разрушение, разборка идеологического каркаса, тотализирующего текст. Деконструкция видит себя противостоящей «логосу», империалистически захватывающему текст в интересах господствующих экономических и политических укладов, философских и теологических доктрин.

Исторически толкование Писания нередко осуществлялось с авторитарных позиций²⁴⁵. Целью интерпретации было обнаружение «истины», которая должна была стать нормативной и обязательной для множества людей. Полифоничный и полисемичный текст в результате подобной интерпретации становился монологичным и однозначным. Сам автор третьего Евангелия совершенно подобным образом обозначает цель своего начинания: свести существующее разнообразие нарративов к единому повествованию (Лк. 1:1–4). Желание Луки ограничить количество имеющихся рассказов, заменить их одним, наиболее полным и мастерски написанным, имело обратный эффект: Евангелие от Луки привело к генерированию новых писаний и интерпретаций.

Подобным образом трактуемый текст, по мнению Ж. Деррида, всегда оказывается соотнесенным с властью. В «Войне языков» Р. Барт пишет о существовании двух модусов в отношении языка и власти. «Энкратические» языки «высказываются, развиваются, получают свои характерные черты в свете

²⁴⁵ «Но обязанность аутентичного истолкования письменного и переданного Слова Божия была вверена одному лишь живому Учительству Церкви (*Munus autem authentice interpretandi verbum Dei scriptum vel traditum soli vivo Ecclesiae Magisterio concreditum est*)» (*Dei Verbum*, 10); «Ибо всё, что было сказано о толковании Писания, в конечном счете подлежит суждению Церкви, которая исполняет Божественное поручение и служение: хранить и толковать слово Божие (*Ecclesiae iudicio ultime subsunt, quae verbi Dei servandi et interpretandi divino fungitur mandato et ministerio*)» (*Dei Verbum*, 13).

(или под сенью) Власти, ее многочисленных государственных, социальных и идеологических механизмов». Когда язык «вооружается вне Власти и/или против неё», он становится «акратическим»²⁴⁶. Не только отдельные тексты, но сама языковая стихия часто выступает в качестве оплота властных иерархий, подавляющих и эксплуатирующих. Эту властную структуру можно назвать «капитализмом», для иудея из Алжира Ж. Деррида власть — это логоцентричная мысль белого Запада.

В отличие от философии франкфуртцев, Деррида не надеется ни на какое «освобождение», логоцентризм непобедим. Всё, что остается искушенному читателю, — постоянное уклонение от властного дискурса, убежание в маргинальность, существование в зазорах между дискурсами. Подлинное сопротивление — «жизнь в бегах», герменевтический номадизм.

Для нашего исследования не менее важным, чем критика канонических интерпретаций, является объяснение с точки зрения постструктурализма устройства самого этого феномена. Традиция осознает не менее философов-деконструктивистов, что текст канонического сочинения разрывается, распадается от обилия содержащихся в нем значений. «Авторитарное чтение» является, пожалуй, единственной возможностью сохранить связность и целостность текста. Авторитарное чтение выбирает из чтений и утверждает его, тем самым спасая текст от распада. Центризм традиции, с точки зрения деконструкции, проявляется в свертывании игр означивания в незыблемую точку присутствия. В свете этого наблюдения следует рассматривать знаменитое 19-е правило Шестого Вселенского собора, предписывающее толковать Писание, «не преступая положенных уже пределов и предания Богоносных отцов»²⁴⁷.

²⁴⁶ Барт Р. Война языков // Барт Р. Избранные работы... С. 536.

²⁴⁷ «...и Если будет изследуемо слово писания, то не иначе да изъясняют оное, разве как изложили светила и учителя Церкви в своих писаниях, и сими более да удостоверяются, нежели составлением собственных слов, дабы, при недостатке умения в сем, не уклониться от подобающего» (19-е правило Шестого Вселенского собора).

Впрочем, подобное семантическое собирание текста и авторитарное удерживание его в ситуации, когда только одно толкование является «каноническим» и верным, не уничтожает текст и его внутреннюю семантическую переполненность значениями, но способствует его сохранению. Вмешательство «властных институтов» касается чаще всего лишь области толкования, но не самого текстового материала, сохранность которого оберегается традицией, как правило, довольно ревностно. Религиозная традиция с исторически характерным для нее акцентом на необходимости «верного» толкования Писания исключительно часто препятствовала любым попыткам «модификации» священного текста или редактуре канона. Одна из подобных попыток связана с Маркионом, который как раз старался ограничить семантическую полифонию Священного Писания. Он начинает с того, что избавляет Библию от основного «двухголосия» (Ветхий и Новый Заветы), затем переходит к «чистке» Нового Завета. Маркион убирает из канона все Евангелия, кроме Евангелия от Луки (само это Евангелие подвергается серьезной ревизии), оставляет лишь 10 посланий Павла. Характерно, что даже Маркион только удаляет и вычеркивает, но ничего не добавляет к священному тексту.

Кроме того, внимательное изучение традиционной экзегезы священных текстов показывает, насколько поливариантным нередко был подход к чтимому тексту. В этой связи 19-е правило Шестого Вселенского собора может служить приглашением к погружению в богатую и далекую от монологизма культуру святоотеческой экзегезы. И. С. Вевюрко так характеризует традиционную для церковной культуры экзегезу: «Процесс интерпретации текстов был нелинейным, представляя собой комбинирование со множеством переменных на входе и вариативностью смысла на выходе. То, что Новое время отвергло как произвол в интерпретации, для исторического христианства было лишь сложностью самого

смысла»²⁴⁸. Борясь с «авторитарным толкованием» текста, деконструкция, вероятно, имела в виду нечто гораздо более позднее, а именно восторжествовавший в позднем Средневековье вектор на обнаружение «*unus et simplex*» смысла Библии²⁴⁹. Герменевтический проект реформаторов как раз видел в богатстве герменевтических подходов, принятых католической церковью, условие, при котором церковь может наполнять священный текст *каким угодно содержанием*, препятствуя торжеству его «истинного» смысла. Реформацию можно представить как реформу практики чтения Священного текста. Реформационное движение появилось как желание обрести изначальный, незамутненный церковной экзегезой смысл Библии. Ирония состоит в том, что представление о «монолингвизме» текста стремительно привело к раздроблению самого движения на множество соперничающих друг с другом групп за право истинного понимания Библии группировок (англ. *interpretative communities*).

Историческая Церковь, противостоящая «новациям» гностиков, посвящающая массу своих сил борьбе с многочисленными ересями и заблуждениями, часто рассматривается как оплот авторитарного подхода к свободе человеческого поиска и мысли. При ближайшем рассмотрении картина оказывается более сложной. Конечно, церковный авторитет нередко указывал на отдельные интерпретации библейских стихов как еретические и непозволительные. Однако, изучая традицию святоотеческого толкования священных текстов, можно убедиться в том, что стремление к «авторитарному толкованию» соседствовало с желанием сохранить семантическое богатство канонического текста. Торжество «монологического» принципа, настоящая герменевтическая авторитарность, наоборот, были связаны с противостоящими Церкви религиозными движениями. Подобный парадокс может быть объяснен

²⁴⁸ Вевюрко И. С. Священные языки в историческом христианстве // *Magnum ignotum: Магия.*

Герменевтика. Эклесиология. М.: Маска, 2015. С. 112.

²⁴⁹ Тисельтон Э. Герменевтика. Черкассы: Коллоквиум, 2011. С. 379.

при помощи постструктуралистского понимания роли авторитета в процессе интерпретации текста. Авторитет не уничтожает текст и его внутреннюю семантическую переполненность значениями, но способствует его сохранению.

2.2.5.2. (Слишком) много интерпретаций

В чем природа смысловой поливариантности библейского нарратива? С точки зрения деконструкции эта поливариантность является свойством совершенно любого текста. Помимо сознательной воли автора сочинения, в произведение попадают голоса, коды, цитаты окружающей литературной культуры, образуя тем самым неявную семантическую глубину. Кроме этих внешних влияний на процесс создания текста, имела место и сознательная работа автора, *сознательно* кого-то цитировавшего, кому-то подражавшего или на что-то намекающего. Наконец, в случае с библейским материалом мы имеем дело с литературой, которая имела очень сложную редакционную историю. Все это наделяет сочинение «потенциально анархическими деталями»²⁵⁰.

При разговоре об интерпретации Священного Писания следует помнить о том, что отдельные книги оказывались частью канона, поскольку новые поколения читателей имели возможность найти при чтении вещь, актуальную непосредственно для себя. Неудивительно, что «обретённый» (вчитанный) смысл нередко имел мало общего с тем замыслом, которым обладал непосредственный автор сочинения. Д. Штайнмец иллюстрирует это свойство священного текста подобным примером. Как мог, пишет исследователь, какой-нибудь французской приходской священник, живший в 1150 году, понимать Псалом 136 (137), в котором излагается скорбь, вызванная вавилонским пленением, делаются нелестные замечания в адрес эдомитян, излагается сильное желание вновь увидеть Иерусалим, а также называются «блаженными» те, кто отомстит «дочери

²⁵⁰ Илтон Т. Теория литературы: Введение / пер. Е. Бучкиной под ред. М. Маяцкого и Д. Субботина. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2010. С. 95.

Вавилона», убивая её младенцев? Этот священник не живет в Вавилонии, не имеет претензий к Эдому, не намеревается посетить Иерусалим, и, наконец, его христианская этика препятствует ему желать смерти чьих-то детей! Если бы у псалма, пишет Д. Штайнмец, не было бы больше одного возможного значения, у него не было бы шансов сохраниться в качестве молитвы католической церкви²⁵¹.

Подобный пример герменевтического одомашнивания «чужого» текста имеется в богослужебном чине Православной церкви. Псалом 136 (137) («На реках Вавилонских») исполняется в период Великого поста. Характер мелодии, на которую положен текст псалма, общая тональность богослужения, использование церковнославянского языка — все это создает условия для наполнения псалма новым содержанием. Внешний наблюдатель мог бы сказать, что в данном случае Церковь совершенно не интересуется ни интенция автора, ни буквальный смысл сочинения. Позитивная наука усмотрит в этом откровенное «непонимание» текста. Однако для постструктурализма герменевтическая активность традиции представляется совершенно уместной и легитимной.

В конце XX века в связи с торжеством «постмодернистской чувствительности» в литературоведении эти призывы обрели новый смысл. Нередко в ходе подобной интерпретации в свете современных литературоведческих теорий текст оказывается «переинтерпретирован». Крайне критически ситуацию «гиперинтерпретации» оценивал У. Эко²⁵². Для него гиперинтерпретация означала чрезмерную, ничем себя не ограничивающую, не желающую принимать во внимание очевидную семантику текста. Вину за появление подобной ситуации Эко возлагал непосредственно на постструктурализм с его идеей принципиальной неограниченности семантики

²⁵¹ *Steinmetz D. The Superiority of Pre-Critical Exegesis // Theology Today. № 37. April, 1980. P. 27–38.*

²⁵² «Библия утонула в экзегетике» (Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. Екатеринбург: У-Фактория, 2005. С. 141); Вопросу о необходимости ограничить произвол гиперинтерпретации посвящен сборник эссе У. Эко «The limits of interpretation» (1990).

литературного текста. Эти идеи провоцируют безответственную и произвольную интерпретацию, настоящее манипулирование текстом в угоду интересам интерпретатора. Должны существовать пределы интерпретации, считает он, иначе убийца мог бы оправдывать свои злодеяния личным прочтением Евангелия от Луки²⁵³.

По мнению Деррида, в тексте наличествует не просто допустимая, а неустранимая множественность смысла. Ее вызывает фундаментальная полисемия всех означающих, из которых соткан текст: цитат, отсылок, отзвуков, языков культуры. Они проходят сквозь текст и создают мощную стереофонию. Именно благодаря этой неоднородной и гетерогенной текстуре текст может быть прочитан неожиданным образом. Церковь может отреагировать на эти наблюдения постструктурализма обращением к словам апостола Павла о том, что в настоящее время наша экзегеза является «гадательной» (*ἐν αἰνύματι*) (1 Кор. 13:12). Каждая экзегеза постигает общий смысл Священного Писания лишь «отчасти» (*ἐκ μέρους*). В этой ситуации недопустима окончательная канонизация какой-либо из экзегез. Верить в абсолютность наших толкований — все равно что поклоняться нашим собственным творениям; это равно утверждению, что мы смотрим глазами Бога. К. Ванхузер видит позитивное в критической работе Ж. Деррида: «Иконоборчество Деррида выполняет одну полезную функцию: оно помогает очистить герменевтический храм от торговцев дешёвыми интерпретациями»²⁵⁴.

Сторонники деконструкции часто обращаются к герменевтической практике раввинов, чьи комментарии на различные места Библии вошли в состав Мишны, Тосефты и Талмуда. Толкования различных раввинов нередко отличались, что никого не смущало. Разные точки зрения оказались на страницах авторитетных

²⁵³ О тексте, открытом для множественных смысловых прочтений (*open texts vs. closed texts*), У. Эко заявил в работе «*The Role of the Reader: Explorations in the Semiotics of Texts*» (1979).

²⁵⁴ Ванхузер К. Искусство понимания текста. С. 66.

для античного иудаизма книг. Ценностью обладал сам факт размышления над Священным текстом. «Раввинская традиция... основывается на принципе множественности смыслов и бесконечности толкований, не просто утверждая, что текст и толкование неразделимы, но объявляя толкование — а не Воплощение — важнейшим Божьим замыслом»²⁵⁵, — пишет К. Ванхузер.

Само имя греческого бога Гермеса, считавшегося покровителем герменевтов (равно как и воров, лжецов и торговцев), связывают с ἑρμα, грудой камней, обозначающей границу участка²⁵⁶. Герменевтика, как известно, озабочена не только разнообразием техник получения смысла из данного текста, но и допустимыми пределами герменевтического ремесла.

Деконструкция провозглашает освобождение текста из уз устоявшихся, «канонических» интерпретаций. Борясь с насилием клише и стереотипов, само деконструктивистское прочтение текстов, в действительности, применяет несравненно большее насилие. Американский писатель и литературный критик Сюзан Зонтаг пишет: «Самые знаменитые и влиятельные из современных доктрин — марксистская и фрейдистская — представляют собой не что иное, как развитые системы герменевтики, агрессивные, беспардонные теории интерпретации»²⁵⁷. Например, для фрейдистского анализа текста характерно вынесение всех непосредственно данных элементов текста за скобки. Все очевидное и явное является поверхностным и обманчивым, а скрывающее от читателя — истинным и скрытым. Постмодернистская критика, по мнению Зонтаг, провозглашает высокие цели — освобождение текста, на деле же нередко осуществляет «деятельность реакционную, наглую, трусливую, удушающую»²⁵⁸. Интерпретация оказывается мстью интеллектуала искусству («Истолковывать — значит

²⁵⁵ Ванхузер К. Искусство понимания текста. С. 166.

²⁵⁶ The Routledge Handbook of Greek Mythology / ed. R. Hard. London: Routledge, 2004. P. 158.

²⁵⁷ Зонтаг С. Против интерпретации // Зонтаг С. Против интерпретации и другие эссе. С. 17.

²⁵⁸ Там же.

обеднять, иссушать мир ради того, чтобы учредить призрачный мир “смыслов”»²⁵⁹). Идеалом американской писательницы и искусствоведа является «непосредственное восприятие того, что нам дано»²⁶⁰.

Как можно определить допустимые границы интерпретации Священного текста, при этом не покидая рамок постмодернистской парадигмы? Может ли сам постмодернизм сформулировать критерии «герменевтической ответственности» читателя? Можем ли мы отличить качественный комментарий от пропагандистской конструкции? В эпоху анархического всевластия читателя может ли текст быть чем-то, кроме пассивной жертвы?

Исследователи, творчество которых связано с парадигмой постмодернизма, выдвинули следующие критерии, позволяющие определить границы интерпретативной активности:

– субъективность читателя является допустимой и не угрожает чтению, покуда оно не становится «паразитарным» (при «паразитарном» чтении текст оказывается способом для самовыражения читателя) (Р. Барт);

– допустимым является то толкование текста, которое является внутренне непротиворечивым (В. Изер);

– чтение текста будет ответственным, если герменевт будет учитывать «интенцию текста», то есть ту модель восприятия, которую текст содержит в себе, предлагает использовать при интерпретации («стратегия текста» (У. Эко));

– А. К. М. Адам пишет²⁶¹, что значение текста следует искать в контексте локальных интерпретативных практик (англ. *local families of interpretation*), свойственных отдельным религиозным сообществам. В этом случае нам предстоит рассуждать об уместности того или иного толкования не «в общем» и

²⁵⁹ Там же.

²⁶⁰ Там же.

²⁶¹ *Adam A. K. M. Reading the Bible in a Sea of Signs. A Postmodern Therapy // Reflections. 2008. P. 52.*

универсальном масштабе, а применительно к отдельным «толкующим сообществам» (англ. *interpretive community*, термин Стенли Фиша);

– нередко звучит идея вновь сделать автора полноценным участником интерпретации. Автор в этом случае вовсе не оказывается в позиции «генерала» своего текста, он информирует о своей интенции, но не контролирует финальный смысл (разнообразие смыслов)²⁶².

Сила проекта Ж. Деррида — в его критике. Обличительный пафос деконструкции позволяет обнаруживать кумиров и бороться с идолопоклонством. Сложнее обстоит дело с выработкой позитивных критериев, позволяющих различать истину от лжи. Сам Деррида нигде не указывает, каковы допустимые пределы в интерпретации. Впрочем, в разговоре о *культуре* общения с интерпретируемым текстом много говорит личный пример Ж. Деррида²⁶³. Капуто пишет, что Деррида обращается с «великими белыми мертвыми людьми, такими как Платон, с осторожностью и любовной нежностью»²⁶⁴. Для Деррида обвинения в том, что деконструкция лишена почтения к акту чтения и к самому тексту, представляются основанными на карикатурном представлении о его философии²⁶⁵. Дерридианство свидетельствует не о том, что у текстов нет смысла, а посему любая интерпретация возможна. Мысль Деррида тоньше: у литературного сочинения проблема с *переизбытком* значений, в связи с чем задачей интерпретатора является их артикуляция. В отсутствии возможности существования «авторизованной версии» единственно верная нравственная

²⁶² Adam A. K. M. Reading the Bible in a Sea of Signs. A Postmodern Therapy // Reflections. 2008. P. 52–57.

²⁶³ Техника работы Ж. Деррида с текстом описывается исследователем Каддоном как «deliberate, careful and repetitious» (Cuddon J. A. A Dictionary of Literary Terms and Literary Theory. New Jersey: Wiley & Sons, 1991. P. 233).

²⁶⁴ Caputo J. Deconstruction in a nutshell... P. 75.

²⁶⁵ Caputo J. Deconstruction in a nutshell... P. 9.

позиция исследователя и интерпретатора — сопротивление каждой версии, претендующей на роль окончательной и безусловной.

А. К. М. Адам в своём исследовании²⁶⁶ указывает на наличие двух различных подходов к вопросу о значении (англ. meaning) любого текста. «Целостный» (англ. integral) подход настаивает на наличии в тексте *определённого* значения. Оно зависит от намерения, интенции автора текста. Значения могут быть скрыты подобно тому, как часто скрытым оказывается фундамент у дома, что при этом не мешает ему оставаться объективной реальностью. В этой связи у читателя, интерпретатора имеется моральное обязательство интерпретировать литературные сочинения так, как они задумывались автором. «Дифференциальный» (англ. differentialists) подход основан на констатации наличия *множества* значений у текста.

Является ли подобный плюралистический подход к тексту аморальным, неуважительным к тексту и его автору, как утверждают критики? Сторонники постмодернистских практик интерпретации текста не согласятся с подобными обвинениями. Попытка обнаружить в тексте «больше одного» значения исполнена уважения и бережного отношения к исследуемому тексту. Одноединственное значение, приписываемое тексту, как правило, является результатом империализма по отношению к тексту. Организации, структуры власти, движения, традиции, приписывая тексту одно конкретное значение, тем самым порабощают текст, сводя его внутреннее разнообразие к одномерным схемам. Деконструкция, постулируя наличие множества различных смыслов у текста, тем самым расчищает пространство для того, чтобы проявили себя подавленные, забытые, неофициальные смыслы сочинения.

Не занимала ли раннехристианская община примерно такую же позицию в вопросе толкования важнейших мессианских мест Ветхого Завета? Община

²⁶⁶ Adam A. K. M. Integral and Differential Hermeneutics // The Meanings We Choose Hermeneutical Ethics, Indeterminacy and the Conflict of Interpretations: T & T Clark International, 2004.

последователей Иисуса Христа утверждала, что значение этих единиц Священного текста является *не совсем таким*, как виделось их оппонентам, иначе — *наряду* с буквальным, «ветхим» смыслом текста в пророчествах содержался иной, высший, истинный смысл, открытый избранным.

Безусловно, будет наивным утверждать о тождестве деконструктивистского проекта и практики прочтения Писания первыми христианами. Все-таки Церковь верила в то, что Священный текст обладает единым и потенциально достижимым смыслом.

Во II веке н. э. церковный писатель Иринеи Лионский резко критиковал оппонентов зарождающейся Великой Церкви за их слишком вольное обращение с Писанием: «Но переставляя и переиначивая, и из одного делаая другое, они успевают обольстить многих призраком нескладно связанных слов Господних. Как если кто, взяв царское изображение, прекрасно сделанное умным художником из драгоценных камней, уничтожит представленный вид человека, переставит и приведет в другой вид эти камни, и сделает из них образ пса или лисицы, и об этом негодном произведении будет потом отзываться и говорить: „вот то самое прекрасное царское изображение, которое произвел умный художник“, указывая при сем на камни, из которых первым художником прекрасно сделано было царское изображение, а последним дурно переделано в изображение пса, и указанием на камни станет обманывать и убеждать неопытных, не имеющих понятия о царском лице, что этот гнусный вид лисицы есть то самое прекрасное изображение царя; таким же образом и эти люди сшивают старушьи басни и потом, вырывая оттуда и отсюда слова, выражения и притчи, хотят к своим басням приспособить изречения Божии» (Iren., Haer., I, 8, 1).

Раннехристианский писатель указывает на то, что отношение гностиков к Библии в действительности является всецело утилитарным. Гностики, «вырывая

оттуда и отсюда слова, выражения и притчи»²⁶⁷, стремились продемонстрировать истинность своей доктрины. Заметим, что с позиций самих членов гностических сект подобной «интерпретацией» занимались и лидеры общин «Великой Церкви». А в целенаправленной порче смысла Священного текста были виновны совершенно все христианские сообщества с точки зрения, к примеру, протораввинистического иудаизма. В конечном итоге, «интерпретативный интерес» свойственен каждому религиозному сообществу.

За дискуссией о допустимых пределах интерпретации стоит богословский вопрос: есть ли за пределами литературного материала что-то трансцендентное, определенное и стабильное, с чем этот текст соотносится?

1. Предполагается, что отсутствие этого *означаемого* провоцирует бесчисленное количество допустимых значений текста.
2. Однако мы можем предположить иное решение этого уравнения — а что если стоящее *за* текстом означаемое само является нестабильным и лишенным самотождества? Подобное представление о Боге характерно для постметафизической теологии Д. Капуто и Р. Керни, где означаемое рассматривается не как самотождественная субстанция, но как событие, в котором возможность превалирует над действительностью.
3. Наконец, можно допустить третий вариант: Священный текст связан с трансцендентальным означаемым, но сам погружен в стихию дифферанса, тотального различания и диссеминации. Отсюда связь с означаемым может описываться лишь посредством перебора различных толкований, которые генерирует текст.

В данном разделе мы затронули крайне важный для нашего исследования вопрос о допустимых границах наших интерпретационных инициатив. Для Жака Деррида, как мы показали, тема границ в герменевтике окрашена в компрометирующие цвета авторитаризма. Дерридианство провозглашает тезис о

²⁶⁷ Св. Ириней Лионский. Творения. Т. II. М.: Паломник; Благовест, 1996. С. 41.

недопустимости каких-либо границ в вопросе чтения и толкования текста. Впрочем, многие авторы, придерживающиеся постструктуралистской парадигмы (У. Эко, Р. Барт, В. Изер), все же пытались обозначить те границы, при нарушении которых интерпретация оказывается некорректной.

2.3. «Текст без генерала». Роль автора в герменевтике постструктурализма

За деконструктивистской критикой автора скрывается свойственное европейской постклассической философии отрицание традиционного для философии (и богословия) представления о человеке. На страницах произведений З. Фрейда, Ж. Лакана, Ж. Деррида мы встречаемся с человеком, который изначально отчужден от своего *реального*. «Стабильное эго», самотождественное и очевидное — всего лишь одна из иллюзий, которую Европа эпохи модерна унаследовала от прежних эпох, утверждается философией, охваченной духом «постмодернистской чувствительности».

Работа с текстом эпохи модерна была неразрывно связана с поиском той инстанции, которая поможет объяснить смысл текста. В разные эпохи это был историко-социальный контекст, грамматика и синтаксис текста, «действительность» и проч. Чаще всего этой инстанцией оказывался автор, отец и хозяин произведения. Европейская герменевтическая традиция со времен Ф. Шлейермахера ориентировалась на автора. Интерпретатор пытался воссоздать сознание творца текста, мотивацию (лат. *intentio auctoris*), его мировоззрение во имя того, чтобы «понять текст так, как его понимал автор, или лучше»²⁶⁸. В

²⁶⁸ «Задачу можно сформулировать и так: „понимать речь сначала наравне с автором, а потом и превзойти его“. Поскольку у нас нет непосредственного знания о том, что у него происходит в душе, нам нужно стремиться осознать многое из того, что он не осознавал сам»

результате в гуманитарной науке эпохи модерна рождаются специальные методы поиска «истинного значения текста». Это значение, исходное и аутентичное, есть то, которым наделил текст автор, поскольку текст есть отпечаток целостной субъективности автора (Ф. Шлейермахер). Ведь именно он есть тот, кто производит и гарантирует аутентичный смысл, управляет смыслом и контролирует его. Воистину автор произведения — его «бог». Для Ф. Шлейермахера и его последователей автор сочинения является его «идеальным (нормативным) читателем». Каждый последующий читатель текста должен в своем понимании приблизиться к этому образцу. Для достижения этой задачи существует гуманитарная наука и специальная методология. Последователь В. Шлейермахера Вильгельм Дильтей считал сознание любого автора исторически обусловленным, поэтому при «понимании» текста необходимо учитывать как дух времени, так и мировоззрение автора. Для «понимания» необходимо наше «сопереживание» автору, «вживание» в его творчество.

Несомненно, идея автора вписывается в логоцентрическую интеллектуальную культуру. Автор генерирует фиксированный смысл, который является «истинным». Попытка обнаружить, реконструировать «авторский замысел» выражает свойственную каждому человеку мечту обрести означаемое, достичь *реального*. Однако если все означающие — «плавающие» и лишены какой-либо связи с миром означаемых, то все эти «метафизические» попытки обречены на провал. Нет «изначального присутствия», поскольку изначально *запаздывание*. Любой смысл дан нам в уже переписанном, интерпретированном виде. «Контекст эпохи», «авторский замысел», «аутентичный смысл» оказываются еще одним элементом в бесконечной цепочке означающих, в этой связи они не могут привести нас к цели.

Для философов, принадлежавших к школе французского постструктурализма и писавших в 1960–1970-х годах, очевидной оказывается необходимость отказа от концепции автора текста как «производителя смысла». Работая с текстом, пытаясь понять текст, мы можем вынести за скобки самого автора сочинения. Утверждается, что текст не нуждается в «авторе», поскольку являет собой многомерное пространство, где сочетаются и спорят друг с другом различные виды письма, ни один из которых не является «исходным». Все это многообразие сходится в некоем источнике, которым является не автор и даже не читатель (ведь, подобно автору, читатель тоже умер). «Фокусом», в котором обнаруживается значение произведения, является акт чтения. «Писать — это также не иметь возможности предпосылать письму его смысл... Писать — это знать, что еще не произведенное в букве не имеет какого-то другого обиталища, не ожидает нас в качестве предписания в некоем *topos uranios* или в божественном рассудке. Смысл должен ожидать своего сказания или написания, чтобы обжить самого себя и стать тем, что он есть, различаясь с самим собой — смыслом»²⁶⁹, — пишет Ж. Деррида. «Текст обретает единство не в происхождении своем (авторе. — *A. B.*), а в предназначении, только предназначение — это не личный адрес; читатель — это человек без истории, без биографии, без психологии, он всего лишь некто, сводящий воедино все те штрихи, что образует письменный текст»²⁷⁰, — утверждает Р. Барт²⁷¹. Французский философ в свойственной ему манере максимально драматизирует озвученную истину о гибели автора. Он склонен связывать это открытие с окончанием целой эпохи в истории человечества.

Постмодернистское литературоведение использует специальную метафору для обозначения автора — «генерал». Генерал является внешней и

²⁶⁹ Деррида Ж. *Сила и значение* // Деррида Ж. *Письмо и различие*. М.: Академический проект, 2000. С. 20.

²⁷⁰ Барт Р. *Смерть автора* // Барт Р. *Избранные работы...* С. 390.

²⁷¹ Автор — «отнюдь не тот субъект, по отношению к которому его книга была бы предикатом» (Р. Барт).

принудительной детерминантой, который творит, контролирует и обладает смыслом сочинения. Постмодернистская критика текста имеет своей целью изгнание этого «генерала», развенчивание его власти. Благодаря этому изгнанию «отца» становится реальной нецентрированная множественность прочтений текста. С позиции деконструкции текст создается, а затем и транслируется в результате комбинирования и спонтанной организации элементов, поэтому его можно читать, не принимая в расчет «волю отца». Для Деррида автор — это не причина текста, но его результат, побочный продукт самого письма.

Классическая модель интерпретации видела в литературном произведении род коммуникации, общения. Основными участниками этого диалога являются «автор» и «читатель». Заметим, что самому тексту в этом случае отводится второстепенное место — получается, автор помещает себя, свои мысли, сознание, талант во временную тару, обертку, чтобы однажды достичь грядущие поколения, своих читателей и поклонников. Литературоведение эпохи постмодерна отказывается от этой идеалистической модели и взамен получает несравненно большее поле для коммуникации. Оторвавшись от автора, обретя самостоятельную жизнь, текст рождает множество других форм коммуникации («текст — читатель», «текст — все другие тексты мира», «читатель — читатель» и проч.). «Смерть автора» означает для любого читателя лишь одно: отныне можно вступать в контакт с сочинением, не оглядываясь постоянно на его автора. Автор перестает быть «богом» своего сочинения, творцом всего его смысла, авторская интенция уже не исчерпывает созданное сочинение до остатка! В этом отношении смерть автора означает свободу для его сочинения. Умберто Эко, критически относящийся к деконструкции, также исходит из того, что эмпирическому автору следует умереть, закончив книгу, а не становиться на пути текстов²⁷². Если автор не умрет, текстовое значение не оживет. «Присвоить тексту Автора — это значит

²⁷² «Поскольку есть текст, эмпирический автор должен хранить молчание» (Эко У. Роль читателя. Исследования по семиотике текста. СПб.; М., 2005. С. 79).

как бы застопорить текст, наделить его окончательным значением, замкнуть письмо... если Автор найден, значит, текст „объяснен“, критик одержал победу»²⁷³, — утверждает Барт.

Текст написан, и уже благодаря этому он освобожден от автора и от исходной ситуации, он перенесен в новую семантическую область. Написанные тексты становятся «чужими», эмансипированными даже для самого автора. Создатель текста оказывается в таком же положении по отношению к ним, как и любой читатель. «Призрак Автора может, конечно, „явиться“ в Тексте, в своем тексте, но уже только на правах гостя; автор романа запечатлевается в нем как один из персонажей, фигура, вытканная на ковре»²⁷⁴, — пишет Р. Барт. Удивительно, но подобные рассуждения мы находим на страницах трудов священника Павла Флоренского: «Сочинитель не есть надежный толковник своего труда, и сказать, что именно написал он, нередко может с меньшей уверенностью, нежели любой из внимательных его читателей. Ему, как и читателю, приходится извне подходить к своей книге... Бесцельно вопрошать о сочинении того, кто уже все сделал... Пусть же они [страницы] толкуются тем, кто будет их и судить, — читателем»²⁷⁵.

Для философии постмодернизма характерен отказ от наделения субъекта письма «причиняющим статусом по отношению к тексту»²⁷⁶. Вместо автора («субъект письма») вводится специфическое понятие скриптора. Само бытие скриптора вне созданного текста ставится под вопрос. Согласно постмодернистской текстологии, в принципе «не существует субъекта письма» (Ж. Деррида). По формулировке Р. Барта, скриптор «рождается одновременно с

²⁷³ Барт Р. Смерть автора // Барт Р. Избранные работы... С. 389.

²⁷⁴ Барт Р. От произведения к тексту // Барт Р. Избранные работы... С. 420.

²⁷⁵ Флоренский П. Пути и средоточия // Флоренский П. У водоразделов мысли. Т. 1. М. Академический Проект, 2013. С. 24.

²⁷⁶ Можейко М. А. Скриптор // Постмодернизм. Энциклопедия / сост. А. Грицанов, М. Можейко. Минск: Интерпрессервис: Книжный Дом, 2001. С. 694.

текстом и у него нет никакого бытия до и вне письма, он отнюдь не тот субъект, по отношению к которому его книга была бы предикатом»²⁷⁷, он «может лишь вечно подражать тому, что написано прежде и само писалось не впервые; в его власти только смешивать разные виды письма, сталкивать их друг с другом, не опираясь всецело ни на один из них»²⁷⁸. Не личность, а код, аноним — таким воспринимается создатель текста (скриптор).

Р. Барт пишет, что «в самом тексте нет записи об отцовстве»²⁷⁹. Удивительным образом это утверждение согласуется с тем, как религиозные общины взаимодействовали со Священным текстом в процессе традиционной экзегезы.

Концепция автора как собственника своего сочинения сформировалась в Европе Нового времени и уже в силу этого неприменима к библейским временам. Мы не знаем авторов подавляющего большинства библейских текстов, если же автор сочинения указан, то это несколько иное понимание авторства, чем в Европе XVIII века. Можем ли мы при интерпретации библейского сочинения вынести за скобки личность, мировоззрение и психологию «библейского автора»? Для критической герменевтики, сформировавшейся под влиянием Ф. Шлейермахера, сама постановка вопроса ставит исследователя на позиции *вне*научного догматизма.

Но мировоззрение какого «автора» нам следует иметь в виду, читая, к примеру, Книгу Чисел или Книгу пророка Исаи? В лучшем случае речь идет о традициях, участвовавших в создании текста, или тех общинах, в которых текст появился, функционировал и принял существующую форму. Семь новозаветных посланий считаются большинством библеистов совершенно аутентичными, написанными апостолом Павлом. Но является ли апостол «генералом» для этих

²⁷⁷ Барт Р. Смерть автора // Барт Р. Избранные работы... С. 387.

²⁷⁸ Там же. С. 388.

²⁷⁹ Барт Р. От произведения к тексту // Барт Р. Избранные работы... С. 419.

текстов? Разве нет на страницах посланий слоев и смыслов, о существовании которых сам Павел ничего не знал? Эти слои и идеологические модели попадали на страницах его посланий «контрабандой», вне воли автора. Оказавшись на страницах изданного сочинения, они начинали жить своей жизнью, приводили к такому пониманию богословского наследия «апостола языков», которое шокировало самого апостола (Рим. 3.8; 6.1, 15), настраивало против него многие христианские общины (2 Петр. 3.15-17, Послание Иакова, Послание Иуды). Концепция интертекстуальности указывает на то, что сам автор не может вполне контролировать содержание своего сочинения, да и значение текста не является тем, что однажды в древние времена вложили в его ткань, чтобы однажды при помощи научных инструментов быть обнаруженным. Разве многовековая святоотеческая экзегеза не толковала тексты Павла, оставляя саму личность, мировоззрение и убеждения Павла «за скобками»?

Христианское учение говорит о том, что (со)автором Писания является Святой Дух. Ж. Деррида делает свой вклад в деконструкцию понятия авторства библейских текстов. Но не является ли подобная деконструкция возможностью заново открыть для себя тот факт, что действительным и настоящим автором библейских текстов является не гипотетический «Моисей» или гипотетическая «община Иоанна», но Сам Бог? Таким образом «генералом» библейского текста оказывается «неизреченный, неведомый, невидимый, непостижимый» (анафора Божественной Литургии святителя Иоанна Златоуста) Бог. Указание на подобное авторство одновременно указывает на существующий «горизонт толкования», подвигая к интерпретации в религиозной перспективе. При этом, заявляя о том, что автором Библии является Бог, мы освобождаем его от власти множества земных авторов (непосредственный автор, редактор, авторитетный интерпретатор и проч.).

Чтобы текст оказался «каноническим», его автор должен «умереть». Мы не знаем действительных авторов книг, вошедших в состав Пятикнижия. В традиции этот корпус текстов однозначно приписывается Моисею, для традиционной

экзегезы реальные авторы этих текстов совершенно не важны. По оценке М. Фуко, «Гермеса Трисмегиста не существовало, Гиппократ тоже — в том смысле, в котором можно было бы сказать о Бальзаке, что он существовал, но то, что ряд текстов поставлен под одно имя, означает, что между ними устанавливается отношение гомогенности или преемственности, устанавливается аутентичность одних текстов через другие, или отношение взаимного разъяснения, или сопутствующего употребления»²⁸⁰

В этой связи можно сказать, что иудейская или христианская экзегеза многие века существовала в ситуации «смерти автора». В настоящее же время весть о том, что автор библейского сочинения не является его «генералом», может вывести исследователей из многих тупиков историко-критического подхода к Библии. Критикуя «модернистское» прочтение Священного Писания, постструктурализм легитимизирует традиционные для Церкви (и религиозных сообществ в целом) подходы к Библии.

Историко-критический подход к изучению Писания показал, насколько проблематичным является использование категории «автора», «авторства» применительно к древним библейским текстам. В действительности большинство книг Нового Завета и подавляющее большинство Ветхого, по-видимому, не принадлежат тем, кому их приписывает традиция. Сама категория «авторства» является анахроничной для древних текстов.

Один из самых распространенных в древности и наиболее характерных для церковной традиции интерпретации Священного Писания является аллегорический подход. Мы утверждаем, что для этого подхода допущение о «смерти автора» является базовой предпосылкой.

В Приложении к данной работе мы помещаем нашу статью, посвященную библейской книге пророка Ионы. Один из выводов работы — чтобы оказаться частью канона, особенно такой почетной её части, как раздел «Пророки», книге

²⁸⁰ Фуко М. Что такое автор? С. 20.

Ионы пришлось оказаться отчужденной от своего автора и его замысла, стать предметом такой интерпретации, которая в итоге изменила канонический смысл сочинения на противоположный. Не было какой-либо конкретной инстанции, отдельного официального лица, который единолично принял такое решение относительно правил интерпретации книги. Речь идет о практике существования литературного сочинения, когда читатель может обнаруживать такой смысл книги, который отвечает его текущим запросам. Можно сказать, что в ходе такой интерпретации книге оказывается навязан неаутентичный, произвольный смысл. Постструктурализм опишет этот процесс иначе — уже в ходе своего написания книга пророка Ионы обладала сразу несколькими программами возможного прочтения. Так получилось, что в ходе своей литературной жизни одни из этих программ оказались забытыми, а другие получили статус «канонических».

Очевидно, концепция «смерти автора» обладает определенной ценностью для современного богословия. Прежде всего, идея библейских сочинений как «текстов без автора» способна лишней раз напомнить о том, что настоящим автором библейских сочинений является Святой Дух. То или иное сочинение оказалось частью библейского канона, поскольку община верующих (Израиль, союз раннехристианских еkkлесий) увидели в этих документах непреходящую ценность, обусловленную участием в их написании Самого Бога. Уже затем авторитетный и почитаемый текст приписывался тому или иному герою древности (Моисей, Самуил, Ездра и проч.). Таким образом, если современная критика настаивает на том, что некоторые приписываемые апостолу Павлу послания в действительности ему не принадлежат, то из этого не следует необходимость удаления их из канона.

Однако дерридианское учение о «смерти автора» несет и множество осложнений для христианской теологии:

1. Не стоит забывать, что даже если мы не знаем конкретного автора (редактора) той или иной книги Ветхого или Нового Завета, то из этого не следует, что этого автора не было. Текст не сложился из букв в единое

целое автоматически. Какая-то личность оставила после себя текст, поскольку считала нужным сообщить нечто важное.

2. Очевидно, что в постструктурализме понятие текста десубъективируется, поскольку он перестает выражать сознательные интенции автора. Объявляя о смерти автора, постмодернизм лишает текст коммуникативного начала — если автор мёртв, то никакой диалог с ним на страницах текста невозможен.
3. Отказ от понятия «авторского замысла» в процессе интерпретации дает возможность «находить» какие угодно смыслы в тексте. Между тем, именно потому, что у текстов есть авторы, они не могут означать всё что угодно. С автором исчезает критерий достоверности в толковании. «Воля автора упорядочивает вселенную дискурса», — пишет К. Ванхузер²⁸¹. Смерть автора наделяет интерпретатора несвойственными ему правами самого автора. Однако если автору «следует исполнять роль мертвого в игре письма» (М. Фуко), в этом случае текст оказывается совершенно бесправен. Очевидно, что эти права легче отстаивать, если допустить, что у текстов имеется автор.

О том тупике, к которому приводит радикальное отрицание концепции авторства в исследовании текстов, свидетельствует собственное художественное творчество сторонников этой концепции. Выясняется, что смерть автора приводит к смерти самого текста. Например, свое сочинение «Похоронный звон» Деррида пытается создать в соответствии с разработанной им концепцией смерти автора. Текст расположен в два столбца, обе текстовые ленты имеют случайное начало и случайное совпадение (по горизонтали) различных отрывков. В левом располагаются отрывки из «Эстетики» и «Философии религии» Гегеля, рассуждения о философии Канта, а также отрывки из переписки Руссо со своими

²⁸¹ Ванхузер К. Искусство понимания текста. Литературоведческая этика и толкование Писания. Черкассы: Коллоквиум. 2007. С. 55.

сестрами. Правая колонка представляет «конгломерат случайных мыслей по поводу романа „Чудо“ Ж. Жене, перемежаемого вставками из высказываний о Сартре, Батайе, извлечениями из словаря Литтре, этимологическими изысканиями слов, анаграмматических сближений и т. п.»²⁸². Из прилегающей к тексту аннотации мы узнаем, что основное содержание текста располагается в том просвете, который отделяет обе колонки друг от друга. Исследователь Л. Филиппов пишет, что «Похоронный звон» и воспринимается как звон колокола, звонящего не только по логосу, содержанию, осмысленности текстового письма, но и вообще по здравому смыслу²⁸³. «Рельеф „Похоронного звона“ — пустыня, из которой бежал всякий смысл, дающий возможность говорить о целостности произведения»²⁸⁴, — пишет отечественный исследователь. Дегуманизированная игра знаков, инициированная скриптором, в которой господствует спонтанность и отсутствие всякого логоцентризма, как выясняется, не в силах породить никакое связное повествование, никакой литературы.

Во второй главе диссертационного сочинения мы обратились к анализу базовых понятий любой герменевтической работы. Поочередно мы исследовали представления о тексте, интерпретации, роли читателя и автора в деле понимания любого литературного сочинения. Нам удалось показать, что пугающие заявления сторонников постструктурализма о «смерти автора» или «смерти читателя» несут не только новые вызовы для религиозного мировоззрения и традиционной библейской герменевтики, но и способны вывести христианскую теологию из существующих тупиков.

²⁸² *Филиппов Л. И.* Грамматология Ж. Деррида и литературный авангардизм // Французская философия сегодня: Анализ немарксистских концепций / отв. ред. И. С. Вдовина. М.: Наука, 1989. С. 100.

²⁸³ *Филиппов Л. И.* Грамматология Ж- Деррида и литературный авангардизм. С. 100.

²⁸⁴ Там же.

Например, христианская теология может использовать понимание текстуальности, которое содержится в литературоведении постструктурализма, чтобы избежать тех радикальных вопросов, которые ставит перед богословской рефлексией текстология Библии.

Постструктурализм также помогает иначе осмыслить богословское понятие «каноничности» книги. Даже для сторонников идей деконструкции канон может обладать положительным значением по отношению к тексту. Деконструктивизм учит, что канон не только подавляет сочинение, навязывая ему конкретную «каноническую» линию интерпретации, но и защищает текст от постоянного вторжения со стороны редакторов и переписчиков. Сочинение, получившее однажды статус «канонического», оказывается защищенным от дальнейших редакторских правок. Отныне смысл сочинения обусловлен не изменением его текста, но практикой интерпретации существующего и неизменного текста. При этом постструктуралистская критика понятия «канон» делает возможным возвращение к тому пониманию канона, которое существовало в христианской Церкви до Реформации. В соответствии с этим пониманием понятия каноничности и богодухновенности были частично разведены. Конечно, все библейские сочинения являлись однозначно «Боговдохновенными», но таковыми являлись и множество иных сочинений, принадлежащих к Священному Преданию Церкви (постановления соборов, богослужебные тексты, сочинения авторитетных церковных писателей).

Постструктурализм может стимулировать богословскую рефлексию над феноменом библейского перевода. Для дерридианства каждый текст характеризуется неперевоодимостью, поскольку перевод неизбежно является насилием по отношению к оригиналу. При этом деконструктивизм развивает идеи Вальтера Беньямина, заявлявшего о том, что текст «взыскует о переводе», перевод является инвариантом его существования. Противоречивое отношение к феномену библейского перевода, одновременное осознание необходимости перевода, равно как и его невозможности, свойственно и церковному преданию.

Заявления идеологов деконструкции о смерти автора и читателя содержат в себе серьезный вызов по отношению к привычному отношению к вопросу об интерпретации текста. Критики деконструктивизма указывали, что произведение, которое «отняли» от его автора, оказывается беззащитным перед произволом интерпретатора. Если, помимо автора, кончина постигла и читателя («смерть читателя»), то мы оказываемся свидетелями состоявшейся дегуманизации литературы (в нашем случае — Священного Писания). Обнаруживается, что текст существует сам по себе, его целью уже не является донесение мыслей и взглядов одной личности до сознания другого человека. При этом мы указали на то, что церковное понимание роли автора и читателя в существовании Библии имеет некоторые точки соприкосновения с литературоведением постструктурализма. Так, заявление о том, что Библия является «словом Божиим», поскольку её автор Сам Бог, может быть интерпретировано как свидетельство о неуместности применения представлений об авторстве, сформировавшихся в Европе Нового времени, к древней литературе. Об этой же «смерти автора» свидетельствует многовековая практика религиозной интерпретации Священного текста без обращения к мировоззрению и мыслям реального автора. Заявление о «смерти читателя» вступает в резонанс с некоторыми традиционными представлениями религиозных общин о том, что назначение Писания не состоит в том, чтобы обслужить, всемерно удовлетворить требовательного и капризного читателя. Деконструкция правомерно перемещает акцент с фигуры читателя-потребителя на сам библейский текст.

Наконец, деконструктивизм, заявляя, что истинной интерпретации не существует, провоцирует неконтролируемый разгул герменевтических попыток навязать собственное понимание классических текстов. Безусловно, это может привести к хаосу и потере навыка привычной для западной цивилизации кропотливой и обстоятельной работы с текстом. Вопрос о границах интерпретации в очередной раз демонстрирует важную черту философии деконструктивизма. Тем, кто охвачен страстью (ὄβρις) навязать свое мнение

уважаемым текстам, дерридианство даёт карт-бланш на герменевтический произвол и гегемонию интерпретатора. Для тех же читателей, которые читают Деррида в контексте своего религиозного мировоззрения, характеризующегося, например, почтением (εὐσέβεια) к Писанию, идеи французского философа могут обладать освобождающим потенциалом.

ГЛАВА 3. КРИТИЧЕСКАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА ЖАКА ДЕРРИДА И ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ БОЖЕСТВЕННОГО ОТКРОВЕНИЯ

Философия Ж. Деррида содержит ряд положений, которые претендуют на универсальный характер, касаются самих условий, предпосылок человеческого существования. Для нашего исследования важно, что данные суждения обладают теологическим измерением, могут влиять на характер богословских исследований.

Одним из базисных элементов христианского богословия является постулирование своего «откровенного» характера. Суждения богословов могут претендовать на звание аутентичных, истинных лишь в той мере, в какой они основываются на Слове Бога, однажды сообщенном Израилю (Священное Писание) и в дальнейшем живущем в этом народе (Священное Предание, традиция). Само Священное Писание может быть основанием богословской системы потому, что оно воспринимается как сакральное повествование, которое сообщает Божью весть, обращенную к человеку. Бог, с которым имеет дело христианский мыслитель, есть *Deus loquens*, выходящий из темноты своей трансцендентности и оказывающийся в этой связи частью человеческого существования.

Дерридианство проблематизирует именно этот аспект христианской теологии. На каком языке Бог что-то сообщает людям? Для Ж. Деррида и его последователей этим языком может быть лишь «язык Вавилона», отмеченный печатью дифферанса, лишенный какой-либо связи с «миром означаемых». Этот язык непригоден для коммуникации между Богом и людьми. С его помощью Бог не может ничего сообщить, поскольку, воспользовавшись им, «вавилонovo наречие» неизбежно испортит, извратит эту весть. Разве можно спастись от смешения и войны смыслов, свойственных миру Вавилона? С другой стороны,

человечество лишено способности к какому-либо позитивному высказыванию о том мире, который находится за пределами вселенной дифферанса. Любое слово, используемое в рассуждении о Боге, связано с бесконечным рядом таких же «посюсторонних» означающих, то есть обрекает мыслителя на блуждание по герменевтическому лабиринту.

Возможно ли откровение в мире, где торжествует Вавилон? Можно ли вообразить ситуацию, при которой Бог не находится изначально в пределах человеческого сознания, но *является* ему? Как теолог может что-то *узнать* о Боге? На каком философском основании он, наконец, в состоянии *говорить* о Боге? Возможно ли все еще понимать Библию как живое слово (лат. *vox viva*) Бога, в котором присутствует Христос?

Христианская мысль может быть благодарна Ж. Деррида за напоминание о том, насколько важными являются для любой укорененной в Откровении богословской системы вопросы герменевтики, семиотики, проблемы философии языка. После фундаментальной критики со стороны дерридианцев каждый труд, касающийся вопросов догматического (систематического, фундаментального, библейского) богословия, может начинаться с раздела, в котором автор излагал бы герменевтические принципы своей работы.

На наш взгляд, эта «герменевтическая озабоченность» является не чем-то внешним для христианской мысли, обусловленным досадными внешними обстоятельствами, но вытекающим из самого учения о Боге. Традиционные христианские конфессии исповедуют веру в Бога-Троицу, различные ипостаси Которого находятся в состоянии диалога, беседы друг с другом. Бог творит мироздание, разумных тварей, чтобы вступить с ними в состояние общения, коммуникации. Бог посылает пророков, чтобы те рассказывали людям о Нем. Иисус Христос приходит в мир, чтобы явить миру последнюю, высшую истину о Боге. Лишь в качестве обобщения опыта, пережитого собеседниками Бога, пророками и апостолами, при соотнесении этого обобщения с языком окружающей культуры возможно христианское богословие. Для традиционного

христианского богословия все размышления о Боге коренятся не только в философской способности человеческого разума знать Бога, но в готовности Самого Бога иметь дело с этим знанием.

Дерридианство утверждает, что слово «Бог» (как и другие понятия богословской мысли) является всего лишь очередной лингвистической единицей среди прочих, означающим без означаемого, содержание которого определяется лишь системой различий. Если Деррида прав и из этой ситуации нет выхода, то теолог обречен на пребывание в одиночной камере своего «Я». Стены этой камеры сделаны из осколков разбитого зеркала, в каждом из которых мы сможем найти лишь уродливые отражения самих себя. Немецкий теолог Эберхард Юнгель пишет, что мы находимся в ситуации, когда «Бог не имеет места (topos) в нашем языке. Мы живем в эпоху лингвистического вытеснения Бога»²⁸⁵.

В третьей главе диссертационного сочинения мы попытаемся определить, как может богословие, разделяющее отдельные положения герменевтики Жака Деррида, артикулировать веру в Бога, открывающегося людям Своим словом (Deus loquens). Наше внимание будет посвящено обзору и критическому анализу богословия мыслителей (Ж.-Л. Марион, Д. Мануссакис, У. Брюггеманн), видевших в идеях французского философа-радикала не конец теологической мысли, но стимул для её дальнейшего развития. Теология представленных авторов складывалась в контексте напряженного диалога с дерридианским философствованием. Представленные варианты западной богословской мысли являют собой примеры поиска неметафизических путей мышления о Боге через отказ от старых «онтологических» категорий.

²⁸⁵ Цит. по: *Коначева С.А.* «Метафорическая истина»: путь от молчания к речи о Боге // Вестник РГГУ. — Сер. «Философские науки. Религиоведение». — М.: ИЦ РГГУ, 2012. — № 17(97). С. 221.

3.1. «Метафизика sous rature». Деконструктивизм и перспективы христианской метафизики

Для многих философов XX века (М. Хайдеггер, Ж. Деррида, Ж.-Л. Марион) характерно осмысление всей предшествующей традиции европейской философской мысли как последовательной «онтотеологии». Марион пишет, что такое наименование есть «самое адекватное с исторической и концептуальной точек зрения определение метафизики»²⁸⁶. Термин «онтотеология», действительно, довольно удачно подчеркивает некоторые важнейшие свойства европейской философской мысли. Для онтотеологии характерно метафизическое отождествление Бога с философским понятием сущего, первопричиной всего остального бытия. Термин «онтотеология», впрочем, чаще всего используется с тем, чтобы, обозначив эти черты, предпринять попытку от них отказаться. «Постметафизическая» философия, таким образом, является продуктом критической рефлексии. Участники этой рефлексии считают, что христианская мысль, обретя «постметафизический» модус существования, обретет свою подлинную природу, вернется из многовекового плена у европейского рационализма. Проблема европейского рационалистического атеизма также будет преодолена, ведь что такое этот атеизм, как не критика этой самой онтотеологии? «Смерть Бога» онтотеологии, как утверждается, приведет к воскресению Бога Писания.

Критика онтотеологии, как правило, ведется с феноменологических позиций. Феноменология своим акцентированием на мире феноменов помогает преодолевать различие между верой и знанием, существующим и воображаемым. Многие теологи, работающие в постметафизическом русле, активно используют

²⁸⁶ Марион Ж.-Л. Метафизика и феноменология — на смену теологии // Логос. Постсекулярная философия. 2011. № 3 (82). М.: «Наука». С. 295.

феноменологическую герменевтику в своей критике традиционной философской и религиозной метафизики. Критика метафизики неразрывно связана с деконструкцией и метафизической религии, воспринимаемой как тоталитарная и искусственная системы пропозиций, которые кощунственно описывают живого Бога при помощи онтологических понятий.

Деконструкция не обрекает христианство на необходимость радикального разрыва с метафизической традицией. Не веря в возможность такого разрыва, дерридианство предлагает рассматривать каждый из элементов метафизики в «перечеркнутом состоянии» (франц. *sous rature*, нем. *kreuzweise Durchstreichen*). Подобная операция «взвешивания» и «отсрочивания» позволяет уменьшить власть философской метафизики над богословской чувствительностью, развить полный и более осмысленный взгляд на феноменологию религиозного опыта, который выходит за рамки метафизики и онтологической. Деррида специально «модифицировал» свою пишущую машинку так, чтобы она могла печатать поверх ключевых философских понятий («вещь», «есть», «Бог» и проч.) символ перечеркивания. Такими понятиями «под знаком его вычеркивания» могут быть «Бог», «смысл», «Библия». Знак перечеркивания появляется тогда, когда философ осознает совершенное отсутствие какого-то права использовать это понятие, но при этом не может его не использовать. Позитивный смысл негации может быть осмыслен в перспективе апофатического освобождения Бога от всего того, что в действительности Им не является. Теолог, испытавший влияние дерридианской мысли, может говорить о Боге, но он лишен возможности использовать те слова, которые есть в наличии, в этой связи теолог использует не-слова, *перечеркнутые* слова. Если нет выхода за пределы языка, а также если мы не в силах сбросить с себя путы языковых норм, топосов, узусов, стилистических клише и типов дискурса, то, по мнению Р. Барта, мыслитель может попытаться перехитрить язык

(«плутовать с языком, дурачить язык»)²⁸⁷. Практика «перечеркивания» понятий есть один из примеров подобного плутовства.

Христианская догматика оперирует образом Бога как непротиворечивого и предсказуемого, разумного первопринципа всего разумного и интеллигибельного мироздания. Постмодернизм подчеркивает алогичную и мозаичную структуру человеческого существования. Остается ли место Богу-Логосу в этой картине мира? Вероятно, Богу, понимаемому как «Главное Означаемое», нет места в постмодернистской мысли. При этом философия постмодерна может сохранить представление о существовании Бога Библии. Одна из доступных стратегий — уход в последовательную апофатику: Бог остается Логосом, Разумом, Принципом, Началом, но между нашим представлением о «логосе», «разуме» и проч. и нашим представлением об этих свойствах нет ничего общего. Мыслитель может использовать эти понятия исключительно в негативном ключе, *sous rature*. Другая возможность «вписать» представление о Боге в контекст философии постмодерна — провести радикальную деконструкцию того метафизического образа, который мы унаследовали от средневековой философии. В этом случае богословие неизбежно свидетельствует о «смерти Бога», а точнее — смерти *Бога философии*. Но что остается от Бога, являющегося элементом системы мысли, дискурса, если мы вынесем за скобки все наследие европейской метафизики? Марион утверждает, что в этом случае мы имеем возможность встретиться с Богом Библии, который предстает перед нами как активный участник истории, герой библейского нарратива. Благодаря деконструкции христианство имеет основания снова оказаться тем, чем было в момент своего появления, — рассказом. Ж. Лиотар описывает постмодернизм как скептицизм по отношению к

²⁸⁷ «Это спасительное плутовство, эту хитрость, этот блистательный обман, позволяющий расслышать звучание безвластного языка, во всем великолепии воплощающего идею перманентной революции слова, — я, со своей стороны, называю литературой» (*Барт Р.* Лекция // *Барт Р.* Избранные работы. Семиотика. Поэтика. М., 1994. С. 550.

глобальным нарративам западного мира (диалектика Духа, герменевтика смысла, эмансипация разумного субъекта или трудящегося, рост богатства). Одержимое метафизикой, подобным метанарративом является и само христианство. В эпоху краха всех «больших рассказов» христианство может сохраниться как серия историй о том, как Бог вмешивался в жизнь мира и спасал Свой народ. Христианская мысль в этих условиях может стать как рефлексией над этими однажды произнесенными свидетельствами, так и собственными рассказами о пережитом опыте.

Ж. Деррида далек от воззрения (которое он также именовал «метафизическим»), что мы можем «вернуться к истокам», обрести то переживание Бога, которое якобы переживали люди, жившие до эпохи метафизики. Подобную метафизическую тоску по утерянному и забытому Деррида усматривает у М. Хайдеггера. Деррида полагает, что «дометафизическая эпоха» также является метафизической, поскольку укоренена в знаке, связана со стихией дифференса и рассеяния. Деррида пишет: «Знак и божество родились в одном и том же месте и в одно и то же время. Эпоха знака по сути своей теологична. Быть может, она никогда не закончится. Однако ее историческая замкнутость уже очерчена»²⁸⁸. Все, что остается человеку, — блуждать по следам написанного²⁸⁹. По Деррида, деконструкция логоцентризма не может быть осуществлена иначе как изнутри языка логоцентрической культуры: «Мы не располагаем никаким языком — ни синтаксисом, ни лексикой, — чуждым этой истории, мы не можем высказать никакое деструктивное положение, которое бы уже с необходимостью не вкралось в форму, логику и неявное утверждение как

²⁸⁸ Деррида Ж. О грамматологии. С. 128.

²⁸⁹ И. Ильин называет стремление Деррида «подходить к каждому явлению с двойной позиции его одновременного уничтожения и сохранения» принципом «конструктивного деконструктивизма» (Ильин И. П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. С. 28).

раз того, что оно намеревалось оспорить»²⁹⁰. Если богослов отказывается от логоцентрического высказывания и при этом его пугает ситуация постметафизического молчания, неспособности к какому-либо позитивному суждению, то ему остается, по мнению Ж. Деррида, лишь одно — хитрить. Если мы играем по правилам, которые не мы установили, то нам остается лишь говорить, ничего не говоря²⁹¹. Спорить с метафизикой непродуктивно, ведь, говорит Деррида, «когда Левинас говорит против Гегеля, он только подтверждает Гегеля, уже его подтвердил»²⁹².

Эти рассуждения Ж. Деррида представляют большую важность в свете одной из наиболее сильных угроз нашего времени. Религиозный фундаментализм исходит из намерения вернуться к аутентичному религиозному чувству времен архаики, изначальной простоты. Цена этого возвращения — отречение от многовековых традиций богословской интерпретации Священного текста. По мнению Деррида, подобный антиметафизический жест обладает совершенно метафизической природой, последствия же этой программы бывают очень печальны — возрождение наиболее кровавых образов Божества и связанных с этим образом практик (священная война, преследование «еретиков», «язычников» и проч.).

В первой части данной главы мы обратимся к творчеству Жана-Люка Мариона и архимандрита Джона Мануссакиса. Оба исследователя занимаются теологией в условиях, когда «Бог онтотеологии умер». В творчестве Мариона и Мануссакиса используется феноменологический подход, в соответствии с которым вопрос о Боге переходит из области метафизики в сферу личного опыта человека. Вместо вопроса «есть ли Бог?» философ-феноменолог работает с образом Бога, который открывается человеку в качестве феномена. Для

²⁹⁰ Деррида Ж. Письмо и различие. С. 355.

²⁹¹ Декомб В. Современная французская философия. С. 134.

²⁹² Там же. С. 135.

феноменологического подхода Бог является «насыщенным феноменом», элементом сознания, онтологический статус которого остается принципиально неопределенным.

3.1.1. Герменевтика кенозиса в современной западной теологии

Бог, вынужденный рассказывать о Себе при помощи следов и отпечатков, действует в соответствии с принципом кенозиса. В течение долгого времени Бог пользуется несовершенным языком людей, чтобы «в последние дни» достичь совершенного «опустошения» (κενόω — делать пустым, опустошать, (из)расходовать, становиться тщетным) посредством вочеловечения. Удивительным образом Бог, максимально истощивший Себя, сообщает о Себе наиболее полное знание.

Кенозис свойствен не только моменту Боговоплощения: кенотическим по своей природе является то, как Бог открывает Себя миру. Одним из наиболее существенных аспектов кенозиса является решимость Бога вручить Себя стихии человеческой речи, вавилонова языка. «Язык, на котором мы говорим и думаем, — это травма»²⁹³, — пишет философ Г. Гусейнов. Бог отдает Себя травмирующей стихии человеческой речи (и письма), в последние же дни Бог оказывается человеком, который станет объектом травмирующего непонимания. Ввиду отсутствия в мире людей *lingua adamica*, языка ангелов, в котором связь означающего и означаемого была бы непосредственной и прозрачной, Бог ввергает Себя неконтролируемому хаосу семиозиса человеческой речи, все означающие в которой являются нестабильными, плавающими и скользящими. «В этой временности Бог и я не можем разговаривать друг с другом, у нас нет общего языка»²⁹⁴, — пишет С. Киркегор. В связи с этим Бог избирает для разговора *наш*

²⁹³ Гусейнов Г. Ч. Язык и травма освобождения // НЛО. 2008. № 94.

²⁹⁴ Киркегор С. Страх и трепет. Диалектическая лирика Иоханнеса де Силенцио / пер. Н. В. Исаевой и С. А. Исаева. М.: Республика, 1993. С. 22.

язык, становится пленником оного, оказывается *рассеянным* среди множества означающих.

В свете этого у христианского богословия есть непреодолимое желание воссоздать тот утерянный язык, который позволил бы нам обрести надежность в разговоре о Боге. Этим «языком ангелов» может выступать как метафизическая речь теологии, так и фундаменталистски понятый библейский нарратив. Деррида трактует библейскую историю о Вавилонской башне как наказание со стороны Бога за подобные стремления. Бог полагает пределы этой человеческой надменности, вводя многоязычие, различие и нетождественность. Тогда гетероглоссия (термин М. Бахтина) оказывается благом и избавлением от всех империалистических и тоталитарных по своим целям метафизических стремлений.

Там, где постмодернизм усматривает неустранимую порочность человеческого языка, его безнадежность в попытках рассказать о *внеязыковом* («Бог старше языка» — Ж. Деррида, «всякое истинное слово может быть только глубоким молчанием» — Р. Барт), христианское богословие свидетельствует о том, что Бог может сверхъестественным образом воспользоваться нашим несовершенным инструментом. Бог приходит в гости к человеку, входит в его языковой «дом бытия», избирает языковой «способ бытия» (Хайдеггер). Бог Откровения решается на то, чтобы стать «Богом литературного текста», начинает жить в языке, соответствуя его семантике, синтаксису и прагматике. Итак, постулат о невыразимости Бога не обрекает теологию на молчание, но дает возможность для богословского высказывания.

Бог оказывается жильцом языкового «дома бытия» человечества, однако драма состоит в том, что такими же «подселенцами», пришельцами в этом жилище оказываются и сами люди. Н. Автономова пишет, что тот единственный язык, на котором я говорю, который культивирую, обрабатываю, в котором живу, более того — в который замкнут, как солипсист в свой кокон, — это «не мой»

язык²⁹⁵. Деррида сравнивает человека с «трудящимся-иммигрантом», получившим временное убежище. Для нашего пребывания в языке свойственно изначальное отчуждение. Эту систему, обращенную к человеку своей отчуждающей стороной, Барт назвал «языком-противником». «Язык-противник — это язык перегруженный, загроможденный знаками, износившийся во множестве расхожих историй, “насквозь предсказуемый”: это мертвый язык, омертвевшее письмо, раз и навсегда разложенное по полочкам, это тот избыток языка, который изгоняет повествователя из собственного „я“ <...>; короче, этот враждебный язык есть сама Литература, не только как социальный институт, но и как некое внутреннее принуждение, как тот заданный заранее ритм, которому в конечном итоге подчиняются все случающиеся с нами „истории“, ибо пережить нечто... значит тут же подыскать для собственного чувства готовое название»²⁹⁶.

Христианская традиция указывает на недостаточность того Откровения, которое состояло в сообщении Бога о Себе посредством Писания. Своей полноты Откровение достигает в явлении Богочеловека. Автор Послания к евреям пишет: «Бог, многократно и многообразно говоривший издревле отцам в пророках, в последние дни сии говорил нам в Сыне, Которого поставил наследником всего, чрез Которого и веки сотворил» (Евр. 1:1–2; см. также Ин. 1:14; 1 Ин. 1:1–4). Иначе говоря, откровение Бога достигает своей максимальной интенсивности и полноты, когда Он, отказавшись от откровения посредством текста, решает сообщить о себе посредством Своего Сына, представшего в образе человека. Сын Божий, в свою очередь, предпочел литературному творчеству физическое присутствие в мире людей, погруженность в мир человеческих взаимоотношений. Для апостолов источником подлинного, нового знания Бога явилось не чтение писаний, написанных Иисусом Христом, но уникальный и «неписьменный» опыт

²⁹⁵ Автономова Н. С. Деррида и грамматология. С. 47.

²⁹⁶ Барт Р. Драма, поэма, роман // Называть вещи своими именами. Программные выступления мастеров западноевропейской литературы XX века. М.: Прогресс, 1986. С. 142.

осязания Христа руками (1 Ин. 1.1), созерцания его своими глазами и ушами (1 Ин. 1.14). Для раннего христианства древние письмена, оставленные Израиллю его пророками, обретают смысл и герменевтическую перспективу в свете именно этого опыта.

3.1.2. Иконы, идолы и Священный Текст. Философия Ж.-Л. Мариона и интерпретация Библии

С именем французского католического богослова Жана-Люка Мариона связан проект деконструкции «метафизического каркаса» христианского богословия, унаследованного от Античности. В 1977 году выходит в свет работа Мариона «Идол и дистанция» (*L'Idole et la distance*)²⁹⁷. В 2009 году журнал «Символ» представляет русскоязычной аудитории перевод этого сочинения, выполненный Галиной Владимировной Вдовиной. На страницах этого сочинения видный специалист по философии Декарта, переводчик трудов Спинозы и Гуссерля выступает в роли религиозного мыслителя и настоящего богослова. С именем Жана-Люка Мариона оказывается связанным понятие «теологического поворота» в современной французской философии. Собеседниками философа на страницах его сочинения выступают Фридрих Гёльдерлин и Дионисий Ареопагит, Жак Деррида и Максим Исповедник, Ницше и апостол Павел. В теологической ситуации, возникшей в условиях провозглашенной «смерти Бога», Мариону помогают разобраться Иоанн Дамаскин и Моисей.

Марион видит в деконструкции не отрицание Бога, но критику устоявшихся богословских схем и конструкций (логоцентризм, онтотеология). Марион призывает богословие вернуться на родину, в Иерусалим, из эллинистической чужбины. В «Идоле и дистанции» Марион утверждает и своим примером

²⁹⁷ Marion J.-L. *L'idole et la distance: cinq études*. Paris: B Grasset, 1977. Русский перевод: Марион Ж.-Л. Идол и дистанция. Перевод Галины Вдовиной // Символ (56). Париж-Москва, Институт философии, теологии и истории Св. Фомы, 2009.

демонстрирует, что христианская мысль о Боге возможна и после критики Хайдеггера и Деррида. Весть о том, что «Бог мертв», свидетельствует, по мнению Мариона, о кончине Его философского субститута, поскольку то, что умирает, есть идол Бога.

С именем Мариона связана введенная им антитеза в модусе восприятия тех феноменов, которые нам даны в опыте. Марион учит, что один и тот же элемент нашего опыта может выступать одновременно в качестве и «идола», и «иконы». Разделение зависит не от самого объекта («что»), но от модуса («как») нашего восприятия. «Идол» оправдывает наши интеллектуальные ожидания, гармонично вписывается в существующие интеллектуальные конструкции. «Иконой» оказывается то, что демонстрирует неудовлетворительность любых метафизических обобщений и синтезов, указывает за собственные пределы. Любая теология, исходящая из постулирования соответствия между реальностью Божества и предлагаемыми системами, является, по Мариону, *идолопоклоннической*.

Марион постоянно возвращается к теме идола Бога, обладающего философской природой, который глубоко проник в культуру западного мира, вытеснив оттуда живого Бога Библии. Идол показывает нам божественное, открывает нам Бога, может давать утонченные переживания. Марион пишет: «В обличье бога идол возвращает нам опыт божественного. Идол не походит на нас; он походит на божественное, которое мы переживаем, и находит для него выражение в некотором боге, дабы мы могли его увидеть»²⁹⁸, — пишет Марион. Идол затягивает идолопоклонника в сферу его собственных переживаний, он соизмерим с человеческими возможностями, а поэтому исключает трансцендентирование. В фигуре идола устраняется трансцендентность и инаковость, не допускается возможность встречи с чем-то неожиданным,

²⁹⁸ Марион Ж.-Л. Идол и дистанция. Перевод Галины Вдовиной // Символ (56). Париж-Москва, Институт философии, теологии и истории Св. Фомы, 2009. С. 19.

непредсказуемым, непонятым. «Идол стремится поглотить именно зазор, расстояние между собой и божеством»²⁹⁹, — пишет Марион.

Марион сравнивает идол с «потенциальной ямой», которая захватывает зрителя (идолопоклонника) и посредством «фиксации взгляда» затягивает его в пучину переживаний. Какова природа этих переживаний? Марион описывает идола как феномен, который «показывает себя, только проводя меня ко мне самому, то есть радикально индивидуализируя „Я”»³⁰⁰.

Идол является «насыщенным феноменом», он «доставляет нам божественное», даёт невыносимое страдание, печаль, муку, блаженство, он испытывает предельные возможности человеческого восприятия, «его слава давит всей своей тяжестью, она слишком тяжела»³⁰¹. Идол поставляет божественное в наше распоряжение, «гарантирует его и тем самым лишает собственной природы. Довершая божественное, он совершает его убийство»³⁰². Творец идолов беспокоится об отсутствии в мире Бога, озабочен «без-божием». Думая, что его творение благословляет Бога, он делает то, что в действительности является кощунством и богохульством.

Что такое «икона» в философии Мариона? На страницах работ французского мыслителя речь идет не только об определённом жанре религиозной живописи, но о специфическом для субъекта способе соотноситься с действительностью. Тот способ прочтения иконы, который «прописан» в каноническом изображении, Марион рекомендует перенести целиком на область богословского творчества.

Подобно идолу, икона тоже является знаком, который, впрочем, указывает не на изображенного «Бога», а на Его трансцендентность и принципиальную

²⁹⁹ Там же. С. 18.

³⁰⁰ *Ямпольская А.* Феноменологический метод и его границы: от немецкой к французской феноменологии: дис. ... доктора философских наук. — Москва, 2013. С. 302.

³⁰¹ *Марион Ж.-Л.* Идол и дистанция. С. 85.

³⁰² Там же. С. 18.

непостижимость, обозначает то расстояние, которое нас отделяет от Бога. Марион пишет: «На смену непристойности бога, настойчивости которого ждут и в то же время страшатся, — настойчивости, которая становится слишком навязчивой, так что ею можно произвольно манипулировать, — икона производит своего рода отрицательную теофанию»³⁰³.

Марион вслед за Дионисием Ареопагитом именует Бога в одинаковой степени как «безымянным», так и «тысячеименным» (*О божественных именах* I 5; 593 d — 596 a). Задача теолога, по мнению Мариона, в данном случае состоит в том, чтобы констатировать бесконечную пропасть несоответствия, зияющую между Богом и любым из возможных имен. «Иконически» воспринятые имена и образы Бога свидетельствуют о своей неспособности дать «позитивное знание» о божестве. Заметим, что подобное суждение может привести к полному отказу от позитивной теологической деятельности, поскольку можно ли сказать о Боге что-то определенное, если у Него нет имени? Марион обещает провести нас между Сциллой апофатической невысказанности и Харибдой наивного богословского позитивизма, оскорбительного для Бога. Мы можем использовать как библейские, так и философские имена Бога, если мы не стараемся с их помощью «концептуализировать Бога». «Природа Бога», которую мы «познаем», опираясь на «информацию о Боге», черпаемую в Библии, сравнивается Марионом с зеркалом, расположенным между человеком и Самим Богом. Имя становится идолом, а идол — преградой, непрерывно отсылающей взгляд к самому себе.

Если Марион прав и «взгляд творит кумира, а не кумир — взгляд», то иногда даже самые гениально написанные иконы или встречающиеся в Писании формулировки могут оказаться в позиции «идола» при неправильном модусе созерцания. Гораздо более провокативной является иная ситуация: возможно ли, чтобы при иконическом модусе созерцания функцию иконы обрел бы языческий гимн или статуя какого-либо божества? Позволяет ли верная перспектива

³⁰³ Марион Ж.-Л. Идол и дистанция. С. 21.

созерцателя открыть иконическое измерение в обрядах богини Ашеры или в сакральной архитектуре каменных столбов (*matseboth*) Ваала?

Как же можно воспринимать «истинность» Священного текста в свете постмодернистской парадигмы? Исходя из постструктуралистской парадигмы, Библия и священная традиция Израиля в целом рассматриваются дерриаданством как *след* (франц. *trace*) Бога. В этом следе Бог предстает в Откровении в той же мере, в какой и утрачивается. Для отдельных христианских конфессий подобная оценка граничит с атеизмом. Однако для многих исследователей и мыслителей постмодернистская метафора «следа» дает возможность избежать крайностей как фундаментализма, так и неверия в ходе своей научной работы. Метафора Писания как «завесы», за которой скрывается метафизическое объективное знание, принижает значимость непосредственно текстуальной природы Библии. Между тем образ «следа» подразумевает более уважительное и бережное отношение к ткани библейского текста, тому пространству, что хранит отпечаток Божества³⁰⁴. Библейский автор занимается «семиотическим освоением» религиозного опыта, своего собственного или принадлежащего общине в целом. В этой связи все явления духовной жизни на уровне семиотического обозначения предстают в виде следов своего бывшего присутствия.

Воспринимаемые в качестве «следа» библейские повествования обретают свою «иконичность». Как и икона, сакральный текст лишен Бога, свидетельствует о Его *отсутствии*. Текст не содержит Бога, сам не является Богом, но указывает на Него, является *следом* Его присутствия. То, что обозначается, никогда не присутствует, не «наличествует» в знаке. Там, где констатируется присутствие

³⁰⁴ Ролан Барт пишет: «Текст значит Ткань; однако если до сих пор эту ткань неизменно считали некоей завесой, за которой с большим и меньшим успехом скрывается смысл (истина), то мы, говоря ныне об этой ткани, подчеркиваем идею порождения, согласно которой текст не создается, а вырабатывается путем плетения множества нитей...» (*Барт Р. Удовольствие от текста* (пер. Г. К. Косикова.) // С. 515).

Бога, мы встречаемся с опасностью впасть в метафизическое (или культовое) идолопоклонство. Если Марион прав, то у теолога отныне отозвана лицензия на создание метафизически фундированных, стройных и непротиворечивых теологических сумм. Все, что остается богослову, — работать с единичным, единственным и уникальным, нанизывать эти «бусины» на нить своего повествования, «пестрого» и «лоскутного», исполненного парадоксов.

Французский богослов серьезно относится к свершившемуся в философии второй половины XX века «лингвистическому повороту». Язык, понимаемый в духе Соссюра, не оставляет места для слов о Боге (слов Бога). Бог как «иное» оказывается вписан в бесконечную сеть означающих, лишенных связи с означаемым. Иначе говоря, Бог оказывается лишь одним из слов человеческого языка, суть которого определяется лишь отличием этого слова от прочих слов. Если Бог является иным по отношению к языку, то единственный выход для теолога в этой связи — это путь молчания.

Марион призывает «говорить о божественном божественно», чтобы в дискурсе было место для «юродства проповеди» (1 Кор. 1.18). Марион рекомендует перейти «от такой модели языка, в которой говорящий овладевает смыслом, к такой модели, где он... принимает смысл»³⁰⁵. Философствование Мариона можно воспринимать как следование одному из тезисов Хайдеггера («решится ли еще когда-нибудь христианское богословие всерьез отнестись к слову апостола и сообразно ему — к философии как глупости?»³⁰⁶). Лучшим примером такого языка является молитва, поэтика религиозной хвалы и прославления. Для «хвалебного дискурса»³⁰⁷, чуждого философской

³⁰⁵ Марион Ж.-Л. Идол и дистанция. С. 171.

³⁰⁶ Хайдеггер М. Введение к «Что есть метафизика?» / Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1993. С. 34.

³⁰⁷ Марион Ж.-Л. Идол и дистанция. С. 11.

предикативности, одновременно свойственна и эмоциональная близость к объекту хвалы, но и острое осознание дистанции, которая отделяет его от субъекта.

Юродивый язык хвалебного дискурса не может не быть парадоксальным и поэтому возмутительным для ориентированной на логику философской мысли («в дистанции близость божественного строго совпадает с его удаленностью, и этот парадокс смущает»³⁰⁸). Включение практики языка в иерархическую игру дистанций придает языку иконическое измерение.

Идолопоклоннический дискурс образуется тогда, когда инициатива речи принадлежит самому человеку. В этом случае мы всегда делаем Бога объектом своего предикативного дискурса. Иконическая речь возможна в той мере, в которой инициатива отдается самому Богу, не философскому, впрочем, но Богу библейских праотцев. Марион уверен, что подобная речь приходит от Другого, от самого Бога и сама «творит» своего автора, мыслителя и созерцателя. Автор оказывается смещенным с позиции властелина и становится аффицированным своим собственным высказыванием.

Анна Ямпольская задается вопросом: «Удастся ли Мариону его философско-аскетическая задача?»³⁰⁹ Не превращается ли философия Жана-Люка Мариона в публицистику и апологетику, в то самое «деревянное железо» или «квадратный круг», о котором писал М. Хайдеггер? Вероятно, когда Марион пишет о том, что «правота нашего начинания — как начинания богословского, не литературного — удостоверяется не чем иным, как его провалом»³¹⁰, он и сам осознает опасность такой оценки.

³⁰⁸ Марион Ж.-Л. Идол и дистанция. С. 168.

³⁰⁹ Ямпольская А. В. Неохайдеггерианский синтез? Размышления над книгой Ж.-Л. Мариона "Идол и дистанция" // Вопросы философии. 2011. N 1. С. 178.

³¹⁰ Марион Ж.-Л. Идол и дистанция. Перевод Галины Вдовиной // Символ (56). Париж-Москва, Институт философии, теологии и истории Св.Фомы, 2009. С. 40.

3.1.3. Богословская эстетика архимандрита Джона Мануссакиса

Профессор философии Бостонского Колледжа Святого Креста (США) архимандрит Джон Пантелеймон Мануссакис является одним из самых выдающихся богословов современности. В своем сочинении «Бог после метафизики» (*God after Metaphysics. A Theological Aesthetic*)³¹¹ автор обращается к вопросу о перспективах христианского богословия в условиях кризиса метафизики. В 2014 году издательство «Дух і літера» представляет перевод этого сочинения на русский язык, выполненный Дарьей Морозовой.

Джон Мануссакис вслед за своим учителем Ж.-П. Марионом работает над созданием философской и теологической мысли, которая была бы свободна от уз метафизики. В этом противостоянии европейской онтологической традиции Мануссакис оказывается вполне традиционным для православной богословской традиции мыслителем. Для православного богословия XIX–XX веков характерна критика католической схоластики и, шире, всего европейского рационализма. Фактически одной западной философии при этом противопоставлялась другая (шеллингианство, экзистенциализм, персонализм), вдохновлявшая православных богословов на последовательное «преодоление метафизики». Даже философский проект неопатристики является попыткой вернуться от онтологии европейской философской традиции к правильной *метафизике* греческих отцов Церкви. Фактически каждый успешный православный богослов XX века (В. Лосский, свящ. Г. Флоровский, Х. Яннарас, митрополит Иоанн (Зизюлас)) видел целью своего творчества спасение Православия от сковывающих его потенциал уз европейской философии. Движимый чувством философской ностальгии, каждый из них старался вернуться на утраченную и забытую родину. Джон Мануссакис в своей критике метафизической парадигмы опирается на

³¹¹ *Manoussakis J.P. God after Metaphysics. A Theological Aesthetic. Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press. 2007; Мануссакис Д. Бог после метафизики. Богословская эстетика / пер. Д. Морозовой. Киев: Дух і літера. 2014.*

феноменологический и герменевтический метод. Свою философию Мануссакис именует «теологической эстетикой» (теоэстетикой). Эстетика в данном случае понимается как теория чувственных переживаний и интуиций. Объектом чувственного восприятия и переживания может выступать Сам Бог, эстетическое познание Которого делается возможным благодаря событию Боговоплощения. В Иисусе Христе Бог делает Себя телесно познаваемым. Христос, таким образом, есть эстетический образ Бога, Который не является творением человеческого рассудка, но при этом доступен для познания. По мнению Мануссакиса, из тупика, в котором оказалось богословие после свершившегося «лингвистического поворота», нас не выведут ни Афины, ни Иерусалим, но только Халкидон с его догматом о богочеловеческой природе Иисуса Христа.

Автор берет первый стих Первого послания апостола Иоанна («О том, что было от начала, что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали и что осязали руки наши») как основу для структуры своей книги и обращается к человеческим чувствам (зрение, слух, осязание) и их потенциалу в деле богопознания.

Феноменологическая критика онтотеологии предполагает реабилитацию поэтики. Вслед за Марионом Мануссакис полагает, что Бога возможно описать скорее доксологическим языком хвалы, в музыкальных гимнах, чем с помощью систематического логоса теологии. Отказ от рационализма, сомнение в достоверности научного познания приводят постмодернистов к «эпистемологической неуверенности», к убеждению, что наиболее адекватное постижение действительности доступно не естественным и точным наукам или традиционной философии, опирающейся на систематически формализованный понятийный аппарат логики с ее строгими законами взаимоотношений посылок и следствий, а интуитивному «поэтическому мышлению» с его ассоциативностью, образностью и метафоричностью. Является ли возвращение к поэтике, переоценка метафоры отказом от философии как строгой науки, как логоса? По мнению

Светланы Коначевой, мы скорее имеем в данном случае дело с «установлением пределов концептуальной рефлексии»³¹².

«Мы идем в церковь, чтобы петь. Богословие вторично»³¹³, — провокативно заявляет современный теолог Мерольд Вестфаль. Это высказывание содержит в себе вызов, но вряд ли его можно считать вестью о чем-то совершенно неведомом в христианском богословии. Едва ли какой-то учебник систематического богословия обходится без фрагментарных обращений к текстам гимнов и молитвословий. Метафоры и образы, содержащиеся в этих поэтических текстах, нередко становятся строительным материалом для очередного богословского синтеза. Высказывание Вестфалья «богословие вторично» говорит о другом, более фундаментальном переосмыслении жанра религиозной хвалы. В условиях постмодерна жанр религиозной поэзии, стиха, мелодии нередко рассматривается (в том числе Ж.-Л. Марионом и Д. Мануссакисом) в качестве *единственно легитимной* формы существования христианского богословия. Истина закрыта для аналитического мышления, единственный способ приблизиться к ней — обрести определенное *состояние*, испытать ужас, благоговение, эстетический восторг.

Известно, что благодаря средневековому гимну богословие оказывалось «эстетическим» (т. е. чувственно воспринимаемым) явлением, вовлекавшим всех участников богослужения³¹⁴. Гимн или молитва, в противовес теологическому трактату, более демократичные, доступные для всех людей жанры³¹⁵. Участник

³¹² Коначева С.А. Мышление о Боге в феноменологической философии религии: от формального указания к эсхатологической редукции // Эпистемология и философия науки. 2017. Т. 53. № 3. С. 136.

³¹³ Westphall M. Overcoming Onto-Theology. Toward a Postmodern Christian Faith. New York, 2001.

³¹⁴ Морозова Д. Мысль о Боге: между буквами и нотами. Феноменология гимна в антифоне с обзором подходов // Койнонія. Спецвыпуск. 2011. № 2. С. 281.

³¹⁵ «Псалмопевец... столько неизреченное и прикровенное неизглаголанными созерцаниями богословие соделал до того постижимым и сладостным, что учение сие изучается не только

богослужения, исполняя снова и снова одни и те же тексты, тем самым становится участником того модуса высказывания, при котором говорящий предстает лицу Другого. Текст гимна не является нашим высказыванием, он сообщается нам древностью, слова гимна часто темны и непрозрачны, язык, на котором гимн исполняется, нередко оказывается архаизированным или совершенно неродным для молящегося — все это дает основание назвать молитву «образом языка Другого». По мнению исследовательницы Дарьи Морозовой, его определяют только трепет и радость побега из темницы самости³¹⁶. Марион указывает, что молитва «принимает в себя зияние дистанции»³¹⁷.

Итеративность (повторяемость) священного текста, умеренная темнота смысла (тенебозность) создают идеальное состояние для молитвенного поклонения³¹⁸. Природа религиозного наслаждения, связанного с участием в подобной практике, оказывается понятной Р. Барту: «Повторение само может быть источником наслаждения... от нескончаемого повторения мы доходим до самозабвения, как бы прикасаемся к нулевой степени означаемого»³¹⁹.

Р. Барт, впрочем, рассматривал повторяемость одного и того же неизменяемого текста и в негативном ключе. В ряде работ он развивает концепцию «энкратического» языка. «Энкратический язык (тот, что возникает и

совершенными мужами... но делается собственным достоянием женского терема; как одна из игрушек, доставляет удовольствие младенцам, престарелым же служит вместо жезла и отдохновения» (*Свт. Григорий Нисский. О надписании Псалмов // Свт. Григорий Нисский. Избранные творения. Изд-во Сретенского монастыря, 2007*).

³¹⁶ Морозова Д. Мысль о Боге: между буквами и нотами. Феноменология гимна в антифоне с обзором подходов // Койнония. Спецвыпуск. 2011. № 2. С. 281.

³¹⁷ Марион Ж.-Л. Идол и дистанция. Перевод Галины Вдовиной // Символ (56). Париж-Москва, Институт философии, теологии и истории св.Фомы, 2009. С. 171.

³¹⁸ Верещагин Е. М. К постижению природы сакрального текста: бытование Псалтыри на Руси, в России. С. 229–242.

³¹⁹ Барт Р. Удовольствие от текста. С. 495.

распространяется под защитой власти) по самой своей сути является языком повторения; все официальные языковые институты — это машины, постоянно пережевывающие одну и ту же жвачку... стереотип — это политический феномен, это само олицетворение идеологии»³²⁰, — пишет философ. Можно заметить, что итеративный и тенебросный язык христианской традиции некогда был таким «энкратическим» языком, знание которого указывало на принадлежность к власти и властным институтам. Однако во многие эпохи христианской истории было и иначе: необычный язык церковной веры и молитвы являлся языком протеста «бедняков» против тотализирующих языков мировых империй и систем.

Гимн и молитва связаны с музыкальной стихией. Джон Мануссакис обнаруживает модель идеального языка в музыке. Язык богословия, по его мнению, должен подражать музыке. У музыки нет референции, за ней ничего не стоит, что не мешает ей быть убедительной и содержательной. Музыка чаще всего лишена той высшей цели, которая бы оправдывала ее существование. Наконец, она является уникальным видом языка, обладающим синтаксисом, но практически лишенным семантики.

Какова природа тех свидетельств о Боге, которые содержатся на страницах Писания? Если по своей природе эти свидетельства являются философскими идеями, самотождественными и постоянными, то в этом случае данные положения могут быть хирургически изъяты и помещены в различные «суммы теологии», катехизисы и учебники систематического богословия. Но что если Библия все же говорит о Боге языком метафоры? Тогда весь библейский материал обладает неустранимым элементом поэтической условности, недостаточно надежным для метафизических обобщений. Метафизика не может опираться на метафору, поскольку призвана получать и сообщать миру абсолютное и объективное знание об окружающем мире. Ж. Деррида упрекает европейскую философию в том, что она является традицией постоянного подавления метафор.

³²⁰ Барт Р. Удовольствие от текста. С. 495.

Деконструкция доказывает, что люди лишены свободы *неметафорического* высказывания не только об идеальном мире, но и о том, который нас окружает, — *неметафорического* способа высказывания о мире не существует. По мысли архимандрита Джона (Мануссакиса), теология может отдаться стихии своего самого древнего языка — языка метафоры.

Мысль Дж. Мануссакиса является интересной попыткой ответить на те вопросы, которые ставит перед христианской теологией философская ситуация эпохи постмодерна. Критическое прочтение книг отца Джона, впрочем, обнаруживает ряд спорных мест в его теологическом проекте. «Плодородие гимна» (Дж. Мануссакис), несомненно, представлено на страницах библейских сочинений. Гимны, псалмы и молитвословия являются солидной частью всего корпуса библейских текстов, отдельные из религиозных песен, посвященных Богу Израиля, даже рассматриваются в качестве наиболее древних элементов всей библейской традиции. Однако даже беглый взгляд на содержание Библии указывает на то, что в жанровом плане Библия является очень богатым корпусом книг. Помимо «текстов хвалы», мы встречаемся с множеством исторических сочинений, отдельные книги могут быть названы философскими, для нескольких книг, наконец, характерна не *хвала* Бога, но рационалистический пафос, *критическое* осмысление представлений о Боге, которые господствовали в израильском обществе.

Для всех книг Библии характерно совершенно *логосное* (если не логоцентричное) желание проговорить, определить, словесно описать истинный образ Бога Израиля, противостоять тем неверным образам Бога, которые существовали в то время. Иначе говоря, язык авторов библейских книг является не только «языком хвалы», но также языком дискурса и метафизики.

Из чтения сочинений Мариона и Мануссакиса создается представление, что сам по себе молитвенно-литургический жанр обеспечивает адекватность и легитимность теологического дискурса. Но способна ли феноменологическая

герменевтика объяснить, почему «Песнь Деворы» является уместным материалом для теологической рефлексии, а гимн Исиде или Гермесу Трисмегисту — нет?

3.1.4. Критический анализ «слабой теологии»

Для Жака Деррида деконструкция не является тем, что может быть совершенно единожды по отношению к тексту или какой-либо системе. Деконструкция является не однократным действием, но процессом, постоянно происходящим в текстуальном мире. Поэтому вместо смерти «Бога метафизики» уместнее говорить о том, что в контексте дерридианства мы являемся свидетелями его постоянного *умирания*, истощения, ослабления. Тогда мы приходим к представлению о «слабом Боге» теологии, которая оказалось ослабленной потоком неразрешимостей и неперевоимости. Бог перестает быть объективной метафизической структурой благодаря процедуре «ослабляющей герменевтики»³²¹.

«Слабое богословие» — это определение можно отнести ко всем направлениям западной теологической мысли, представленным в данной главе. Ж.-Л. Марион, Р. Керни, Д. Капуто, Д. Мануссакис в своих работах предостерегают от поспешного и самоуверенного богословствования, хотя и не отказывают человеку в самой возможности заниматься теологической работой. Каждый из приведенных способов богословствования по-своему отвечает на однажды поставленный Деррида вопрос «Comment ne pas parler de Dieu?» «Слабая теология» предлагает говорить, ничего не говоря. Стратегий этого условного молчания может быть много: развитие феноменологического подхода, акцентирование на метафоричности библейского нарратива, использование языка литургической хвалы и поэзии.

³²¹ *Коначева С. А.* Секулярный мир и новый человек в современном западном богословии // *Контуры глобальных трансформаций: политика, экономика, право.* Вып. 4. 2015. С. 21.

Радикальность негативной теологии, впрочем, нередко вызывает беспокойство и критику. Обстоятельную критику теологических начинаний, связанных с попыткой создать постметафизическое богословие, мы находим в нескольких работах Алексея Гагинского³²². Отечественный исследователь видит в различных попытках преодолеть логос метафизики настоящий симптом заката западной цивилизации³²³. Христианская богословская традиция исторически сложилась как онто-теологическое вопрошание о Боге. Современная же постметафизическая философия лишает теолога необходимости выражать свою мысль философски безупречно, делает его заинтересованным участником исследования, чем смещает акцент в сторону существенной субъективности исследователя, захваченности им собственным интересом. Вследствие этого «то, что волнует» уравнивается с тем, «что существует». Подобный возврат в «доосевое время» равнозначен уходу в мир, где царит мифологическая стихия. При феноменологическом подходе вопрос о сущности и существовании Бога остроумно снимается представлением о Боге, данном нам как феномен нашего мира. Но, пишет А. М. Гагинский, «для теологии, которая довольствуется таким положением дел, бытие и истина оказываются несбыточными»³²⁴. Если «достоверность заменяется данностью», то каковы критерии отделения «правильных феноменов» от «неправильных»? Боги греческой мифологии, семитские божества являли собой «насыщенные феномены» в такой же мере, как Бог Израилев или Иисус Христос.

³²² Гагинский А. М. Онто-теология и преодоление метафизики: М. Хайдеггер, Ж.-Л. Марион и христианская традиция // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. М., 2015. Вып. 4(60). С. 55–71; Гагинский А. М. Постметафизическая теология в контексте истории онтологии // История философии. 2017. Т. 22. № 1. С. 53–67.

³²³ «Если на рассвете европейской культуры происходит переход от мифа к логосу, не является ли поворот от логоса к мифу симптомом ее заката» (Гагинский А. М. Постметафизическая теология в контексте истории онтологии. С. 56).

³²⁴ Гагинский А. М. Постметафизическая теология в контексте истории онтологии. С. 62.

Если у Бога тысяча имен, но ни одно не является для Бога исключительно «своим», данным нам в Откровении, то инаковость «Бога без бытия» может привести к образу «монструозного Бога»³²⁵. «Человечный» и предсказуемый Бог христианской метафизики может обернуться капризным и непредсказуемым Владыкой.

А. Гагинский пишет, что раннее христианство противопоставило язычеству не новую форму религиозного опыта, не иную феноменологию, но учение об истинно Сущем, в результате чего вся мощь античного рационализма была направлена против мифопоэтического мышления языческого мира и на пользу христианству³²⁶. Заметим, что этим раннехристианские писатели вторили еврейским пророкам, критиковавшим языческие божества как в действительности «не существующие» (Авв. 2.18; Ис. 44.9; Иер. 10.14). В постметафизическом богословии «традиционные, догматизированные положения, вошедшие в кровь и плоть христианской философии, выставляются монструозными, рождающими порочную волю к власти»³²⁷, однако, утверждает А. Гагинский, христианская метафизика на протяжении веков не препятствовала вере в Бога, но, наоборот, к этому побуждала.

3.2. Постструктуралистская парадигма в библеистике

Какое богословие может быть у полифоничного Священного Писания? Богословие Библии, написанное в соответствии с принципами постмодернизма,

³²⁵ *Коначева С. А.* Поэтика возможности: способы мыслить Бога в диакритической герменевтике // Вестник РГГУ — Сер. «Философские науки. Религиоведение». — М.: ИЦ РГГУ, 2015. № 2. С. 21.

³²⁶ *Гагинский А.М.* Постметафизическая теология в контексте истории онтологии. С. 66.

³²⁷ *Гагинский А.М.* Постметафизическая теология в контексте истории онтологии. С. 61.

не может не быть мозаичным, выражающим непреодолимый плюрализм библейской традиции, избегающим любого обобщения и богословского синтеза. Герменевтические ключи, выработанные христианской традицией в предшествующие столетия (толкование Ветхого Завета сквозь призму Нового, поиск центральной богословской темы и проч.), не могут не рассматриваться как наивные и внутренне «тоталитарные» с точки зрения сторонников постструктурализма. Лишенное основных богословских сюжетов Писание рождает богословие, не имеющее центра. Центром богословских систем эпохи постмодерна является *отсутствие*. Для критиков оно свидетельствует о бесплодности, обреченности на пустоту и молчание. Богословы, разделяющие принципы философии постмодерна, в этом *отсутствии* усматривают иное: экуменическую открытость, мессианскую жажду живого Бога, Который единственно может быть завершением любого богословия.

Важным понятием постмодернистского литературоведения является «фрагментарность». Фрагментарность — это отсутствие скрытого центра, «главного смысла», центральной идеи. Наличие этого центра помогает обрести смысл и значение всем частям, *фрагментам*, сочинения. Отсутствие центра лишает текст целостности, делает его «фрагментарным». Л. И. Филиппов пишет, что жертвой «разборки логоцентризма», осуществляемой Деррида, становится также и целостность литературного произведения. Со времени аристотелевской «Поэтики» под целостностью понимают то, что имеет начало, середину и конец. Отрицание Деррида принципа целостности делает практически невозможным последовательное приращение смысла в ходе развертывания излагаемого материала, создание все возрастающей смысловой насыщенности произведения. Фрагмент является формой воплощения бесконечности и надеждой на освобождение. Вместо позитивистской, самоуверенной богословской метафизики мы оказываемся во власти поэтики незавершенности, теологии намеков и догадок.

Библейское богословие эпохи постмодерна также не может служить апологетическим и прочим полемическим целям. Деконструкция помогает

вскрыть тот спор, который ведется на страницах Писания между различными пластами и традициями библейского предания. Однако в этом споре нет правых и виноватых, собеседники равноправны. Это касается и претензий различных конфессиональных теологий на монопольное право интерпретировать и «правильно понимать» Библию. Библия является одновременно и баптистской, и адвентистской, и католической, при всем этом она остается «ничьей», препятствующей любому концептуальному империализму.

В данном разделе диссертационного исследования мы обратимся к критическому анализу одного из самых значительных сочинений современной библеистики, написанному под значительным влиянием постструктуралистской парадигмы. Речь идет о сочинении Уолтера Брюггеманна «Богословие Ветхого Завета»³²⁸. Также в этом разделе мы изложим критические замечания со стороны академического сообщества к данному сочинению и, шире, всем другим работам, написанным в постмодернистском ключе.

3.2.1. У. Брюггеманн и перспективы библейского богословия

В XVII веке в западном богословии сформировалось направление, стремившееся создать на основе библейского материала систему взглядов, максимально аутентичную по отношению к Священному Писанию. *Theologia biblica* должна была заменить *theologia scholastica*, равно укоренившуюся и в католическом, и в протестантском богословии. В 1675 году Филипп Якоб Шпенер создает труд «*Pia Desideria*», в котором излагает основы своего, выдержанного в духе пиетизма, богословия. Шпенер настаивал, что оно является более библейским, чем современные ему сочинения схоластически настроенных лютеранских богословов. Догматические системы, как утверждалось, используют Священный текст в корыстных целях: Библия была им интересна лишь в той

³²⁸ *Brueggemann W. Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy. Minneapolis: Augsburg Fortress Press, 1997.*

мере, в которой она могла подтвердить догматические положения родной конфессии и оспорить богословские убеждения враждебной. Во второй половине XVIII века библейское богословие продолжает сохранять свой протестный характер, но критика выдержана уже в духе научного рационализма, английского деизма и немецкого Просвещения³²⁹. Традиция библейского богословия ставила перед собой задачу выделить из библейского материала те вечные истины, которые не вступали бы в конфликт с требованиями разума и одновременно — с вероучительными нормами конфессий.

Традиция библейской теологии активно развивалась в течение всего XIX и первой половины XX века³³⁰. К середине XX века исследователи пришли к выводу о проблематичности какого-либо синтеза, способного обобщить и систематизировать весь богословский багаж библейской традиции. Гораздо более перспективным направлением выглядела разработка отдельных пластов и традиций библейского предания (богословие синоптиков, источника Q, теология школы Иоанна и проч.). Наконец, вместо библейского *богословия* стало принято говорить о библейских *богословиях*.

Ряд работ, выполненных под влиянием идей постструктурализма, развивает эти тенденции. Среди исследователей Библии, близких к постмодернистской парадигме, часто звучат сомнения в самой возможности библейского богословия. Дэвид Перичански упрекает участников этого направления в некритической

³²⁹ Carson D. A. *Biblical Theology // Dictionary of Biblical Criticism and Interpretation / ed. by S. E. Porter*. London, New York: Routledge, 2006. P. 35–41.

³³⁰ Основные труды: Bauer G. L. *Theologie des Alten Testaments*, Leipzig: Weygand, 1796; *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, 2 Vols., Leipzig: Weygand, 1800–1802; Baur F. C. *Vorlesungen über neutestamentliche Theologie*, Leipzig: Fues's Verlag, 1864; Von Hofmann J. C. K. *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Nördlingen: Beck, 1886. Weiss B. *Lehrbuch der Biblischen Theologie des Neuen Testaments*, Berlin: Teubner, 1868; Wrede W. *Über Aufgabe und Methode der sogenannten neutestamentlichen Theologie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1897.

приверженности эпистемологии эпохи модерна³³¹. Вернер Женронд считает, что «библейское богословие» возможно лишь в том случае, если оно будет придавать первостепенное значение разнообразию соперничающих перспектив и концепций, присутствующих в библейском материале. Таким образом задача библейского исследователя эпохи постмодерна — препятствовать формированию любого систематического богословия, воодушевлять все недогматические модели и парадигмы³³². Примером подобного подхода к изложению богословия Ветхого Завета является сочинение Уолтера Брюггеманна «Богословие Ветхого Завета» («*Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*»)³³³.

Публикация в 1997 году фундаментальной работы Брюггеманна явилась серьезным событием в истории библеистики XX века. В эпоху значительной дисциплинарной фрагментации появился труд, претендующий на анализ *всего корпуса* ветхозаветных текстов. Автор называет свой труд «богословием», а не как-то иначе, чем ставит свою работу в один ряд с трудами известных исследователей этого направления: В. Эйхрода³³⁴, Г. фон Рада³³⁵, Б. Чайлдса³³⁶ и проч.

Брюггеманн не является философом, в его сочинении нет обстоятельного анализа и последовательного применения дерридианских понятий к исследуемому литературному материалу. Впрочем, все-таки можно сказать, что

³³¹ Perichansky D. *The Politics of Biblical Theology: A Postmodern Reading*, StABH 10. Macon: Mercer University Press, 1995.

³³² Jeanrond W. *The Significance of Revelation for Biblical Theology // Biblical Interpretation*. 1998. № 6. P. 243–257.

³³³ Brueggemann W. *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*. Minneapolis: Augsburg Fortress Press, 1997.

³³⁴ Eichrodt W. *Theologie des Alten Testaments*. Bd. I-III. Leipzig, 1933–1939.

³³⁵ von Rad G. *Theologie des Alten Testaments*. Bd. I-II. München, 1957–1967.

³³⁶ Childs B. S. *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Minneapolis: Fortress Press, 1979. P. 417.

работа У. Брюггеманна написана «в постструктуралистском (дерридианском) ключе». Брюггеманн знаком с основными идеями Ж. Деррида, Р. Барта, Ю. Кристевой, приводит цитаты из их сочинений. Очень часто автор трактует ключевые понятия именно с позиций постмодернистской герменевтики.

Автор уделяет много внимания обстоятельной критике устоявшегося в библеистике историко-критического метода. Повторяя многие постструктуралистские аргументы, Брюггеманн указывает на то, что подобный «позитивистский» подход не дает возможности отнести к Писанию как истинному Слову Божию. Заметим здесь, что знакомство с базовыми принципами постструктуралистской герменевтики сочетается у автора с искренним желанием трактовать Библию как живую и аутентичную весть о Боге. Постструктуралистская парадигма не лишает его возможности что-то сказать, приводя к неизбежному молчанию, но служит стимулом для подготовки солидного тома объемом в 750 страниц.

В центре исследовательской работы Брюггеманна находится сам текст, а не стоящая за ним историческая реальность. Брюггеманн релятивизирует все попытки воссоздать стоящую за текстом историческую действительность. Важно не то, «что было», но то, что в литературном мире библейских книг описываемые события считаются состоявшимися³³⁷. Анализируя библейский текст, автор уделяет большое внимание исследованию интертекстуальности и полифоничности текста.

Брюггеманн яростно выступает против любых попыток «приватизировать» Библию. В основном подобная угроза исходит, по мнению автора, со стороны европейского рационализма или со стороны традиционного христианства³³⁸. Автор пытается «освободить» Библию из плена историко-герменевтического

³³⁷ *Brueggemann W. Theology of the Old Testament. P. 206.*

³³⁸ «...contextual shift from hegemonic interpretation... toward a pluralistic interpretive context» (*Brueggemann W. Theology of the Old Testament. P.710*).

метода, признает иудейскую традицию интерпретации Библии как совершенно легитимную.

В своем изложении Брюггеманн подчеркивает противоречивые свидетельства, содержащиеся в Писании. По мнению авторитетного библеиста, каждому позитивному богословскому утверждению (англ. *testimony*) в Библии можно найти другое, противоположное по своему содержанию (англ. *counter-testimony*). Исследователь считает, что эти оппозиции отражают саму противоречивую природу Бога Израиля. Сама композиция сочинения выражает эту мысль автора. Центральная метафора работы — библейское представление о суде. Так, первая глава «Israel's Core Testimony» излагает на основании определённых библейских фрагментов знакомое всем учение о Боге, Который понимается как Творец, Учредитель Завета, Освободитель. Этому «свидетельству» противостоят встречные «показания», содержащиеся в иных библейских фрагментах (глава *Israel's Counter-testimony*). Здесь Бог Израиля предстает как скрытый, противоречивый, непоследовательный, несущий угрозу и тревогу, неудержимый в гневе. Третья глава «Unsolicited Testimony» анализирует «свидетельские показания» тех библейских мест, которые обладают определенной автономностью и, как правило, «не принимаются во внимание» при создании общего богословского синтеза, основанного на ветхозаветных текстах.

Заметим, что благодаря такой композиции и по причине исходной методологической установки Брюггеманну удалось преодолеть один из, как ему видится, недостатков предшествующей традиции «библейского богословия». Брюггеманн исходит из теологического представления о «противоречивом Боге», поэтому имеет возможность включить в свой синтез совершенно все свидетельства Ветхого Завета. Несомненно, все сторонники поиска «канона в каноне», центральных (центральной) тем в Ветхом Завете такой возможности были лишены. Их синтез всегда опирался на какую-то конкретную традицию, в результате чего остальные объявлялись вторичными, маргинальными,

архаическими (то есть примитивными) или, наоборот, более поздними (то есть возникшими в результате сторонних влияний).

Брюггеманн доводит до конца одно из наблюдений школы библейского богословия и говорит о том, что в богословском отношении Библия является противоречивой книгой. Для каждого тезиса есть свой антитезис, в этом проявляется «полифонизм» (термин М. Бахтина) библейской традиции. В этой связи любая попытка систематизировать эту *противоречивую* весть, упорядочить хаос Божественного текста может рассматриваться как неуместная и самонадеянная. Для Израиля, утверждает Брюггеманн, не метафизическое представление о «боге» помогает понять Яхве, но, наоборот, опыт взаимодействия с «Богом Израиля» является первичным опытом, который в дальнейшем генерирует различные философские и теологические концепции. Богослов, пытаясь синтезировать на основании библейской вестии единое и непротиворечивое учение, делает попытку усовершенствовать и доделать то, что Сам Бог посчитал уместным оставить незавершенным. В этой парадигме представление о хаосе, переизбытке смысла может рассматриваться как символ избытка, свойственного божественному творению.

Как можно интерпретировать текст Библии, обладает ли он «истинным смыслом»? По Брюггеманну, интерпретация возможна лишь посредством комбинации различных свидетельств³³⁹. Разумеется, каждая интерпретация является «авторской», создаваемой под влиянием как личности интерпретатора, так и окружающих реалий.

По мнению Брюггеманна, целостность ветхозаветного богословия должна основываться не на тематических вопросах, раскрывающих ту или иную сторону

³³⁹ Бревард Чайлдс описывает это так: «never-ending activity of negotiating between conflicting voices» (*Childs B. Walter Brueggemann's Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy. Scottish Journal of Theology. 2000. Vol. 53(2). P. 231*).

«библейского Бога», а скорее на самом историческом процессе, в который помещен религиозный опыт общины Израиля.

«Библейское богословие» Брюггеманна являет собой хороший пример того, как основой большого синтеза может стать не принцип внутренней связанности и непротиворечивости, но представление об исходном разнообразии и мозаичности явления.

Публикация «Богословия Ветхого Завета» У. Брюггеманна не могла не вызвать значительной реакции со стороны специалистов по богословию Ветхого Завета. Отметим, что даже в тех рецензиях, где превалирует критический настрой, отмечаются положительные стороны работы (энциклопедический охват, концептуальная целостность, живость и эмоциональность языка). Впрочем, стоит отметить, что работа была принята крайне неоднозначно, многие видные ученые подготовили объемные отзывы о работе Брюггеманна, где указали на серьезные недостатки работы³⁴⁰:

1. Брюггеманн в своей работе старается дистанцироваться от историко-критического метода. Именно это, по мнению П. Хэнсона³⁴¹, и приводит его к ошибочному представлению о противоречивом и непоследовательном Боге. Если исследователь *уделяет* достаточное внимание историческому контексту того или иного библейского отрывка, то он воспринимает противоречивые свидетельства

³⁴⁰ Childs B. Walter Brueggemann's Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy // Scottish Journal of Theology. 2000. Vol. 53(2). P. 228–233; Gnuse R. Words That Testify of God: The Theology of the Old Testament by Walter Brueggemann // Biblical Theology Bulletin: Journal of Bible and Culture. 2001. Vol.31(3). P. 90–95; Hanson P. Review: A New Challenge to Biblical Theology // Journal of the American Academy of Religion. 1999. Vol. 67. No. 2. P. 447–459; Levenson J. Is Brueggemann Really a Pluralist? // Harvard Theological Review. 2000. Vol. 93(3). P. 265–294.

³⁴¹ Hanson P. Review: A New Challenge to Biblical Theology // Journal of the American Academy of Religion. 1999. Vol. 67. No. 2. P. 455.

не как известия о противоречивом Боге, но как попытку различных групп донести *свое понимание* Божества.

2. Брюггеманн часто ссылается на Жака Деррида, Мишеля Фуко, упоминает М. Бахтина и Ю. Кристеву, приветствует освобождение Библии от «редукционизма» историко-критического метода, ставшего возможным благодаря творчеству этих философов. Однако Брюггеманн недостаточно ясно проговаривает методологию своей работы, что делает его исследование одновременно крайне асоциальной работой и при этом недостаточно убедительной и строгой в методологическом плане.

3. Бревард Чайлдс укоряет Брюггеманна в возрождении тех подходов к изучению Библии, которые были свойственны гностикам³⁴². Так, Брюггеманна роднит с гностиками работа в рамках определенной философской парадигмы, акцент на диалектике в понимании Божества. Брюггеманн учит о внутреннем противоречии в природе Божества, но от этого тезиса очень недалеко до настоящего гностического дуализма, в соответствии с которым добрый и последовательный в своей благости Господь противостоит гневливому и капризному Божеству.

4. Йон Левенсон упрекает Брюггеманна в непоследовательной приверженности провозглашаемому принципу герменевтического плюрализма. Так, Брюггеманн приглашает к своему «герменевтическому застолью» сторонников риторической критики (*rhetorical criticism*), приверженцев постмодернистских подходов, носителей иудейской традиции толкования, нехотя терпит за столом исторических критиков и христианских «конфессионально ангажированных» интерпретаторов. Но, спрашивает Левенсон³⁴³, почему тогда за

³⁴² Childs B. Walter Brueggemann's Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy. *Scottish Journal of Theology*. 2000. Vol. 53(2). P. 232.

³⁴³ Levenson J. Is Brueggemann Really a Pluralist? // *Harvard Theological Review*. 2000. Vol. 93(3). P. 267.

столом отсутствуют мормоны, сторонники научного креационизма или участники движения Biblical Code? Ответ, конечно, известен. Порицаемые Брюггеманном стандарты критически ориентированной научной работы диктуют ему подобную избирательность и фактически помогают автору в создании солидного и качественного сочинения.

5. П. Хансон справедливо указывает Брюггеманну на то, что библейская теология может не стыдиться онтологической проблематики, поскольку онтологическими вопросами задаются сами авторы библейских книг³⁴⁴. Разве в библейских книгах не прослеживается стремление определить свою веру в онтологических категориях существования, определенности, надежности и непротиворечивости? Этим Библия пыталась отделить веру в Бога Авраама, Исаака и Иакова от мифопоэтических представлений окружающих народов, боги которых были как раз очень часто капризными и непоследовательными, а сами мифы являлись «словами и больше ничем». Бог Израилев, который «действительно есть», рассматривается в Библии как создатель этического универсума, главным хранителем и защитником которого выступает Он Сам (Ос. 4.1-3).

Критика постмодернистских подходов к интерпретации библейского материала исходит не только из академического лагеря, но и из среды сторонников религиозного прочтения Писания как Божьего Слова. Указывается на то, что постмодернистский подход лишает интерпретатора любой возможности вступить в диалог с текстом. Диалог возможен лишь тогда, когда за одним из участников признается право на независимость и внутреннюю автономность. Вульгарно же понятый постструктурализм превращает любой текст в пространство для проекции мыслей самого читателя. В результате вместо диалога мы имеем дело с тавтологией и агрессией интерпретатора.

³⁴⁴ Hanson P. Review: A New Challenge to Biblical Theology // Journal of the American Academy of Religion. 1999. Vol. 67. No. 2. P. 449.

Далее, библейский текст, обладающий бесконечно большим спектром значений и возможных интерпретаций, лишается «обязывающего» для христианина статуса. Подобный текст или ничему не может научить читателя, или даёт санкцию на совершенно любое действие. Одних Библия учит прощению и пониманию, других подталкивает к началу священной войны — критериев для определения практики, в большей степени основывающейся на библейском учении, в данном случае не остается никаких.

3.2.2. Реакция академической библеистики на постструктурализм в библейских исследованиях

Р. Кэрролл полагает, что в будущем идеи Ж. Деррида однозначно станут важным элементом библейских исследований, поскольку они способны спасти Библию из церковного и академического плена тех герменевтических форм, которые за минувшие столетия ввели библеистику в состояние паралича³⁴⁵. В своей работе исследователь описывает мир библейских исследований, который он сравнивает с парадизом различных подходов к изучению Писания. В этом райском мире не будет никаких привилегированных методов и подходов, модернистский лев ляжет возле постмодернистского ягненка, медведь марксизма будет есть сено вместе с буржуазным козлом, церковный голубь будет мирно обитать рядом с академическим змием³⁴⁶. Идеалом для автора является наличие в рамках научного дискурса нескольких мирно соседствующих друг с другом подходов (англ. *uncompetitive diverse readings*), которые восполняют недостатки друг друга.

Действительность, впрочем, не вполне оправдывает ожидания исследователя. Фактически деконструктивизм нередко сталкивается с негативной реакцией со стороны исследователей Библии.

³⁴⁵ *Carroll R. Poststructuralist approaches. P. 61.*

³⁴⁶ *Carroll R. Poststructuralist approaches. P. 62.*

В первой главе диссертационного сочинения мы сделали подробный обзор истории проникновения идей Жака Деррида и его последователей в академическую библеистику. Уже в первое десятилетие после выхода в свет первых книг французского философа мы сталкиваемся с попытками использовать отдельные идеи Деррида в деле научного изучения библейского материала. Новизна идей, критическое отношение к устоявшимся принципам исследования текста, популярность литературоведческого подхода к изучению Библии, некоторая разочарованность выводами библейской критики — всё это облегчало проникновение дерридианства в академическую библеистику. Обилие приведенной библиографии свидетельствует о масштабе этого влияния. Впрочем, популярность деконструктивизма вызвала скорое отторжение у части академического сообщества. На страницах сочинений многих библеистов мы сталкиваемся с описанием того вреда, какой наносит философия деконструктивизма академической библеистике.

Многие историки, филологи, лингвисты, востоковеды, придерживающиеся «академической» научной парадигмы, видят в деконструктивизме опасную идеологию нигилистического типа. Что может остаться от науки, если радикальному отрицанию подвергаются базовые для нее понятия?

Причины, по которым применение постструктуралистских подходов натывается на отторжение со стороны мира европейской академической гуманитаристики, могут быть тезисно сформулированы следующим образом:

1. Постструктурализм начинает с резкой критики устоявшихся методов изучения литературного текста, с упреков в тоталитаризме и нетерпимости к другим подходам. Впрочем, как показывает пример многих кафедр литературоведения американских университетов, среди преподавателей которых получили распространение идеи «йельской школы», на деле постструктурализм становится новым видом гуманитарной «ортодоксии», не менее тоталитарным и нетерпимым.

2. Дух постмодерна постулирует ценность плюрализма. Однако в результате проникновения в мир гуманитарных исследований методов, связанных с идеями постмодернизма (феминизм, постколониальный подход, гендерные и квир исследования, психоанализ, неомарксизм, постструктурализм), прежде единый мир академических исследований в области древней филологии превратился в конгломерат различных школ и направлений. Иначе говоря, постструктурализм не способствует более интенсивному сотрудничеству исследователей, придерживающихся различных точек зрения, но, напротив, делает такое сотрудничество затруднительным. Фактически вторжение постмодернизма на просторы библейских исследований привело к фрагментации подходов и научных школ. На тех кафедрах, где считается уместным исследовать библейский текст в свете психоаналитической или постструктуралистской парадигм, становится крайне затруднительным сотрудничать с научными институциями, которые придерживаются традиционной научной парадигмы, выработанной в прежние времена.
3. Постструктурализм критически относится к важнейшим проблемам классических методов изучения древних литератур (определение времени создания текста, поиск автора, определение авторского замысла, исторический и филологический анализ сочинения). Вместо этих подходов деконструктивизм предлагает лишь свою интерпретацию текста. Эта интерпретация может быть иногда любопытной и остроумной, но она не даёт нового знания о самом тексте. Кроме того, сами сторонники постструктуралистского подхода отказываются признавать свою интерпретацию научной и объективной. Известный ученый Дэвид Кляйнс призывает исследователей Библии оставить попытки создать универсальные и приемлемые для всех интерпретации Писания. Следует посвятить себя тем, которые можно «продать». У любой интерпретации должен быть «покупатель» — община, интересам

и нуждам которой эта интерпретация призвана служить (англ. *customised interpretation*)³⁴⁷.

4. Постструктурализм обесценивает те знания, которые в традиционной гуманитаристике подтверждали компетентность исследователя. В первую очередь это касается филологической, лингвистической, исторической подкованности ученого. Постструктурализм равнодушно относится к идее исследовать оригинальный литературный источник, не только готов работать с переводом древнего текста, но и отказывается считать какие-либо переводы «неправильными». Для работы с древним сочинением филолог-постструктуралист не нуждается в знании древних языков и всего прочего, на чем основано классическое гуманитарное знание.

Джеймс Барр, известный исследователь Ветхого Завета, отказывается признавать правомерность постструктуралистского подхода к изучению Писания, поскольку ошибка содержится в самом структурализме, в критике которого формируется сам постструктурализм. В действительности, пишет Барр, литература не является системой, структурой в той же степени, что и язык или общество («*structuralis contention was simply wrong*»)³⁴⁸. Джеймс Барр высказывает опасение, что укореняющиеся в библеистике постструктуралистские и родственные им подходы связаны с последовательной критикой европейского научного мировоззрения, опирающегося на идеалы Просвещения. Такая критика, считает ученый, не делает мир библеистических исследований более открытым и либеральным, но прокладывает путь для возрождения «нового фундаментализма», связанного с реакционными богословскими и политическими

³⁴⁷ *Clines D.* Possibilities and Priorities of Biblical Interpretation in an International Perspective. *Biblical Interpretation*. № 1. 1993. P. 78–80.

³⁴⁸ *Barr J.* History and Ideology in the Old Testament. *Biblical Studies at the End of a Millennium*. New York: Oxford University Press, 2005. P. 141.

учениями. Джеймс Барр видит в постмодернизме «новый язык, полный новых слов, который исследователь *обязан* использовать, а также полный строчек из экзотических имен (Фуко, Кристева, Бахтин), которые *необходимо* знать или хотя бы имитировать это знание»³⁴⁹. Постструктурализм входит в мир академических исследований подобно слону³⁵⁰, сметающему (на своем пути) всё то, чем занимались ученые прежде. Вместо «скучной» текстологии или исторической критики появляется новая академическая повестка, в которой доминирующее положение занимают следующие понятия: гегемония, интертекстуальность, деконструкция и проч. Барр в своей критике постмодернистских идей отваживается на критику современных ему порядков в американских университетах: если раньше господствовали одни догмы и принципы, то теперь они сменились на другие, более жесткие и категоричные (политкорректность³⁵¹, одобрение рукоположения женщин, крайняя внимательность и осторожность в высказываниях относительно гендерных и расовых вопросов)³⁵². Мы должны с глубоким уважением и вниманием отнестись к мнению выдающегося ученого Джеймса Барра о постструктуралистских подходах в библейских исследованиях.

Удивительно, но серьезной критике подвергали деконструктивистские подходы к исследованию Писания ученые, настроенные довольно лояльно к дерридианству в целом. Например, Р. Кэрролл, оценивая книгу «The Postmodern Bible», что как практический пример возможностей постструктурализма книга вызвала у него довольно сильное разочарование. Коллектив авторов, пишет Р. Кэрролл, столь же дидактичен, сколь и смертельно скучен (*didactic as well as*

³⁴⁹ *Barr J. History and Ideology in the Old Testament. P. 148.*

³⁵⁰ Об этом же: *Aichele G., Miscall P., Walsh R. An Elephant in the Room: Historical-Critical and Postmodern Interpretations of the Bible // Journal of Biblical Literature. Vol. 128, № 2. 2009. P. 383–404.*

³⁵¹ «Political correctness is an important ingredient in the liberal-fundamentalistic gospel» (*Barr J. History and Ideology in the Old Testament. P. 152.*)

³⁵² *Barr J. History and Ideology in the Old Testament. P. 152.*

deadly dull), в этой книге слишком много теории и куда меньше библейского текста, что делает её скорее темной, чем проливающей свет на свой предмет³⁵³. В другом месте Р. Кэрролл говорит о постструктуралистском подходе к исследованию Библии как «в высшей степени авторитарной и тотализирующей идеологии»³⁵⁴.

Эдвард Гринштейн пишет, что в номере журнала «Semeia», посвященном Деррида, мы видим в основном разговоры о деконструкции, а не примеры практического применения деконструкции в библейских исследованиях³⁵⁵. Д. Доус заявляет, что в разговоре о деконструкции «как экзегетической практике» не очень много смысла³⁵⁶. Показательно, что в знаковой книге «Literary Guide to the Bible» (1986), посвященной обзору литературоведческих подходов к чтению Библии, отсутствует глава, посвященная деконструкции в библеистике.

В третьей главе мы предприняли попытку обозначить возможные направления развития теологии в условиях преобладания парадигмы постмодерна. Что несет для христианской рефлексии весть о том, что «Бог метафизики умер»?

Столкнувшись с вызовом радикального постмодерна, богословие может избрать одну из трех стратегий:

1. Богословы могут продолжать заниматься своим делом осмысления христианского наследия так, как если бы Деррида и созданной им радикальной герменевтики не существовало.
2. Часть представителей западной теологии, как мы убедились, всерьез восприняла выводы Жака Деррида, и это серьезное отношение

³⁵³ *Carroll R. Poststructuralist approaches. P. 59.*

³⁵⁴ *Carroll R. Poststructuralist approaches. P. 58.*

³⁵⁵ *Greenstein E. Deconstruction and Biblical Narrative // Prooftexts 9 (1989). P. 43–71.*

³⁵⁶ *Dawes G. Derrida Among the Teachers of the Law: Deconstruction and the Biblical Studies // Pacifica. № 9 (October 1996). P. 306.*

привело к своего рода капитуляции, заявлению о «конце эры теологии» (М. Тейлор, К. Рашке, Т. Альтицер).

3. Группа мыслителей, впрочем, видит перспективы дальнейшего развития богословия в условиях господства «постмодернистской чувствительности». Условием этого развития видится критическое осмысление радикальной философии Жака Деррида. Подобная «критика критики» усматривает освобождающий потенциал в атаке дерридианства на метафизическую традицию философии западного мира.

Критическое осмысление наследия Жака Деррида представителями третьего из условно представленных выше направлений приводит к следующим выводам:

1. Теология может принять базовые положения философии языка Жака Деррида и при этом исповедовать веру в Откровение Божие. На помощь приходит как философская метафора *следа*, так и традиционное для Церкви учение о божественном кенозисе. Бог «уничжил Себя» (Флп. 2.7) тем, что принял «образ раба», стал человеком (ἐαυτὸν ἐκένωσεν μορφῆν δούλου λαβών). Вочеловечение предполагало и восприятие человеческого языка, бренного и порочного, отягченного дифферансом и состоящего из означающих, лишенных связи с миром означаемых.
2. Постструктуралистское представление о следе повлияло на развитие учения Ж.-Л. Мариона об идоле и иконе как различных модусах восприятия элементов божественного Откровения. Любая строчка Библии, любое богословское учение становятся идолом, когда претендуют на исчерпывающее изложение «информации о Боге». В этом случае они сами превращаются в объект поклонения. Икона же, по Мариону, свидетельствует об отсутствии, обращает наше внимание на Того, Кто оставил Свой *след* в тексте.
3. «Кенотическая герменевтика» акцентирует внимание на мысли, присутствующей уже в Новом Завете и свойственной церковной мысли:

Откровение, сообщенное при помощи слов и письмен, считается Богом недостаточным и несовершенным. Своей полноты Откровение Бога достигает непосредственно в акте вочеловечения. Сам Христос выступает не как *homo scribens*, но как тот, кто отдает предпочтение непосредственным взаимоотношениям с людьми (1 Ин. 1.1, Ин. 1.14).

4. Христос открывает людям Бога, пользуясь языком конкретного действия, эмоции, обращаясь к устной коммуникации, но это не обрекает христианское богословие на молчание. Постструктурализм разочарован в логосе метафизики, но это разочарование освобождает творческие силы поэтической метафоры. В условиях постмодерна жанр религиозной поэзии, стиха, мелодии нередко рассматривается в качестве единственной легитимной формы существования христианского богословия.
5. Постструктурализм отказывается верить в глобальные метанарративы. В эпоху краха всех «больших рассказов» библейская весть может вернуться к тому, чем она однажды являлась: серией рассказов о том, как Бог вмешивался в жизнь мира и спасал Свой народ.
6. Неверно считать, что деконструктивизм положил конец «христианской метафизике». Деррида упрекал в беспочвенном романтизме тех, кто заявлял об окончательном освобождении от «уз логоцентризма». В действительности даже богословие, состоящее из метафор и использующее ноты вместо алфавита, является метафизическим. Деррида предлагает стратегию философского плутовства, которая созвучна с апофатическим подходом в богословии. Понятия метафизики, используемые в состоянии *sous rature* (англ. *under erasure*), перестают быть идолами и обретают должное иконическое измерение.
7. Постструктурализм критически относится к возможности появления обобщающих трудов, посвященных «богословию Библии». Эта критика демонстрирует преимущество постмодернизма по отношению к

предшествующей интеллектуальной культуре модерна. Для постмодернизма более приемлемыми жанрами являются комментарии к отдельным книгам Библии. Важно, чтобы эти комментарии избегали глобальных обобщений, но показывали всю внутреннюю гетероглоссию каждого сочинения. Такие вещи, как фрагментарность и мозаичность изложения, противоречивость выводов, свидетельствуют, по мнению деконструктивистов, об уважении к исследуемому тексту.

8. Сила постструктурализма состоит в критическом анализе предшествующей интеллектуальной традиции эпохи модерна. Ж. Деррида и его последователи мастерски уличают «профессиональных ученых» в идеологической ангажированности. Однако каков позитивный вклад деконструктивизма в развитие академической библеистики и связанных дисциплин (текстология, филология, лингвистика, археология и проч.)? Анализ многочисленных работ, посвященных изучению отдельных библейских сюжетов и написанных с дерридианских позиций, показывает, насколько сложно применять выводы Деррида в конкретной экзегетической практике. Эти наблюдения привели к негативной реакции на проникновение дерридианских идей в библеистику среди сторонников традиционных историко-филологических методов изучения Библии.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

После публикации первых философских работ Ж. Деррида минуло уже более четырех десятилетий. В течение всего этого времени мысль французского философа была предметом богословской рефлексии. Сфера христианского богословия — область проблемного, дискуссионного, нерешенного, как справедливо замечает А. Кырлежев³⁵⁷. Не удивительно, что многие теологи с интересом отнеслись к творчеству французского философа. На страницах представленной работы мы предприняли попытку описать то влияние, которое оказало дерридианство на библеистику и, шире, христианское богословие в целом.

Приверженцы идей Ж. Деррида постоянно указывают на то, что деконструкция является не разновидностью нигилистического атеизма, но вариантом богословской стратегии в условиях постмодернизма. Утверждается, что для деконструкции свойственно не только разрушение, разборка предшествующей философской традиции, но и последующая процедура «сборки», реконструкции. Лишь в результате деконструктивистской ревизии богословия мы, по мнению сторонников дерридианства, обретаем возможность прийти к нетоталитарному богословию, свободному от террора монологической истины.

Для теологов, разделяющих отдельные положения философии Ж. Деррида, свойственно желание продемонстрировать, что атеистическая критика французского философа не есть критика Бога Авраама, Исаака и Иакова. Деррида критикует ту философскую традицию западного мира, которая идет от Анаксимандра и затем достигла наиболее полного выражения на страницах

³⁵⁷ Кырлежев А. Что такое богословие? [Электронный ресурс] // Континент. 2009. № 140. URL: <http://magazines.russ.ru/continent/2009/140/ky17.html> (дата обращения: 15.11.2018).

философских трактатов Платона, Аристотеля и Гегеля³⁵⁸. Философский теизм, представленный в европейской интеллектуальной традиции, всегда соседствовал с философским атеизмом, системой мысли, также устроенной в качестве инварианта метафизики. Если выводы Деррида верны и метафизика (в том числе и атеистическая) является всего лишь «мифологией белого человека», то вера и религиозность обретают шанс вернуться в мир постсекулярного. Иначе говоря, Деррида борется с философскими установками европейского модерна, помогая христианскому богословию вернуться к своим истокам.

Каков же ожидаемый позитивный результат от прививки деконструктивизма к телу христианской богословской традиции? Если коротко сформулировать ответ сторонников этого интеллектуального движения, то это освобождение от накопленного в гуманитарной культуре бремени догм, норм, методологий, дисциплинарных канонов, стереотипов.

Впрочем, оптимистический пафос богословов, приветствующих влияние дерридианства на традицию христианской теологической рефлексии, соседствует с критической оценкой этого влияния. Что если состояние постмодерна представляет собой не радикальную противоположность предшествующей эпохе, но логическое развитие ее основных тенденций? В таком случае Деррида не преодолевает негативные тенденции предшествующей эпохи, но доводит их до логического завершения. Вызывает критику «болезненно патологическая замороженность» иррационализмом, неприятием целостности и пристрастием ко всему нестабильному, противоречивому, фрагментарному и случайному, свойственная постмодернизму³⁵⁹. И. П. Ильин пишет, что пафос творчества Ж. Деррида по своему нигилистическому духу откровенно регрессивен: ученый не столько создает «новое знание», сколько сеет сомнения в правомочности «старого знания». Герменевтический произвол, субъективизм, потеря текста как

³⁵⁸ Westphall M. *Overcoming Onto-Theology. Toward a Postmodern Christian Faith*. NY, 2001.

³⁵⁹ Ильин И. П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. С. 6.

объекта исследования, отказ от устоявшихся жанровых и дисциплинарных рамок — все эти обвинения в адрес философии Жака Деррида звучат очень часто.

В ходе диссертационного исследования мы пришли к выводу, что основной потенциал философии Ж. Деррида лежит в критике позитивистского мировоззрения эпохи модерна, мировоззренческих основ гуманитарного знания европейской науки. Основная же слабость дерридианства состоит в неспособности создать альтернативную систему мировоззрения, свободную от указанных недостатков. Все предложенные попытки создать «дерридианскую герменевтику Библии» или «богословие деконструкции» страдают эзотеричностью собственного языка, совершенно недоступного для непосвященных, а также общей неспособностью сформулировать в позитивном ключе то, как может существовать богословие в современном мире. Мировоззрение, высоко ставящее принцип неопределенности, замороженное нестабильностью, чтущее фрагментарность и полифонию, нередко порождает чувство беспокойства в сознании верующего человека. Это чувство, впрочем, может рассматриваться и в позитивном ключе, как страховка от погруженности в пустой догматизм. В любом случае всерьез воспринятые тезисы философии Ж. Деррида ставят под вопрос право верующего на позитивное теоретическое высказывание о предмете своей веры. Если мы не имеем возможности рассуждать о Боге и спорить о *правой* вере, парируют сторонники Деррида, то у нас сохраняется право на использование языка хвалы, право на гимническое, поэтическое и музыкальное высказывание о Боге.

Прививка постструктурализма к библейским исследованиям делает маловероятным создание систематических трудов, посвященных библейскому богословию. При этом постструктурализм дает вторую жизнь иным жанрам: мидрашу, библейскому комментарию.

Существующие варианты «богословия деконструкции» очень далеки от традиционных богословских систем. Возникает обоснованное опасение, что используемые понятия и символы в процессе «деконструкции» лишаются своей

аутентичности, сам же «теолог деконструкции» подвержен обвинению в эксплуатации древнейшего символического наследия Церкви в личных целях³⁶⁰. Очищенное от «метафизических оков» богословие рискует лишиться права по-прежнему называться христианским.

³⁶⁰ Карл Рашке пишет, что богословие после деконструкции сводится к «составлению эпитафий» (цит. по: *Ванхузер К. Искусство понимания текста. С. 99*).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Абрамов С. Р.* Сакральный и поэтический текст как предмет филологической герменевтики: дис. ... д-ра филол. наук. СПб., 2006.
2. *Аванесов С. С.* Аллегорическое и буквальное в герменевтике сакрального текста // Вестник Томск. гос. ун-та. Филология. 2013. № 5 (25) С. 55–60.
3. *Автономова Н. С.* Познание и перевод. Опыты философии языка. М.: РОССПЭН, 2008.
4. *Автономова Н. С.* Деррида и грамματοлогия // Деррида Ж. О грамματοлогии / пер. с фр. и вступит. ст. Н. Автономовой. М.: Ad Marginem, 2000. С. 7–107.
5. *Автономова Н. С.* Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках. М., 1977.
6. *Автономова Н. С.* Философский язык Жака Деррида. М.: РОССПЭН, 2011.
7. *Автономова Н. С.* Язык и эпистемология в концепции Деррида // Критический анализ методов исследований в современной западной философии. М.: ИФАН, 1986. С. 63–82.
8. *Азарова Ю.* «Текст» и «текстуальность» в текстах Ж. Деррида // Вісн. Житомирського держ. пед. ун-ту ім. І. Франка. Серія: Філософські науки. Педагогічні науки. Житомир, 2003. № 12. С. 28–33.
9. *Айрапетян В.* Толкуя слово. Опыт герменевтики по-русски. М., 1997.
10. *Алексеева М. Л.* Осмысление феномена непереводимости философами XX столетия // Вопросы философии. 2014. № 2. С. 164–171.
11. *Альтицер Т.* Смерть Бога. Евангелие христианского атеизма. М.: КАНОН+, 2010. 220 с.
12. *Барковский П.* Феномены понимания. Контуры современной герменевтической философии. Экономпресс, 2008.

13. *Барт Р. S/Z: Бальзаковский текст: опыт прочтения / пер. Г. К. Косикова и В. П. Мурат; общ. ред., вступит. ст. Г. К. Косикова. М.: Ad Marginem, 1994.*
14. *Барт Р. S/Z. М.: РИК «Культура», Ad Marginem, 1994. 303 с.*
15. *Барт Р. Введение в структурный анализ повествовательных текстов. Критика и истина: Статьи // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX вв. Трактаты, статьи, эссе. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1987. С. 387–422.*
16. *Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М.: Прогресс; Универс, 1989. 616 с.*
17. *Барт Р. Литература и значение // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика / пер. с фр.; сост., общ. ред. и вступ. ст. Г. К. Косикова. М.: Прогресс, 1989. С. 276–297.*
18. *Барт Р. Нулевая степень письма // Семиотика. М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2001. С. 327–370.*
19. *Барт Р. От произведения к тексту / пер. с фр. С. Н. Зенкина // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика / сост., общ. ред. и вступ. ст. Г. К. Косикова. М.: Прогресс, 1989. С. 413–424.*
20. *Барт Р. Смерть автора / пер. с фр. С. Н. Зенкина // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика / сост., общ. ред. и вступ. ст. Г. К. Косикова. М.: Прогресс, 1989. С. 384–392*
21. *Барт Р. Текстовый анализ // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. IX: Лингвостилистика. М.: Прогресс, 1980. С. 307–312.*
22. *Барт Р. Удовольствие от текста / пер. с фр. Г. К. Косикова // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика / сост., общ. ред. и вступ. ст. Г. К. Косикова. М.: Прогресс, 1989. С. 462–519.*
23. *Беньямин В. О задаче переводчика // Деррида Жак. Вокруг вавилонских башен / пер. с фр. и коммент. В. Е. Лапицкого. СПб.: Академический проект, 2002. 111 с.*
24. *Бетти Э. Герменевтика как общая методология наук о духе / пер. с нем. Е. В. Борисова. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2011.*

25. Библия: книги Священного писания Ветхого и Нового Завета, канонические / в рус. пер. с параллел. местами и прил. М.: РБО, 2005. 935 с.
26. Библия: книги Священного писания Ветхого и Нового Завета. М.: РБО, 2012. 1427 с.
27. Библия: Современный русский перевод. М.: Российское библейское общество, 2015. 2-е изд., перераб. и доп. 1408 с.
28. Блум Х. Страх влияния. Карта перечитывания. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1998. 352 с.
29. Блум Х. Шекспир как центр канона // Иностранная литература. 1998. № 12. С. 194–214.
30. Богин Г. И. Филологическая герменевтика. Калинин, 1982.
31. Бонхёффер Д. Соппротивление и покорность. М.: Прогресс, 1994.
32. Бухарова А. А. Мышление трансцендентного в теологии и феноменологии Ж.-Л. Мариона // Философские науки. 2016. № 9. С. 103–117.
33. Бычков Д. М. Метафраза жития в художественно-публицистической форме репрезентации агиографического дискурса (В. Шенталинский. «Статир») // Вестник АГТУ. 2013. № 1 (55) С. 48–54.
34. Ванхузер К. Искусство понимания текста. Литературоведческая этика и толкование Писания. Черкассы: Коллоквиум. 2007. 695 с.
35. Ваттимо Д. После христианства. М.: Три квадрата, 2007.
36. Вевюрко И. С. Из истории чтения Библии // Пространство и время: Альманах: эл. науч. изд. 2015. Т. 10.
37. Вевюрко И. С. Священные языки в историческом христианстве // *Magnum ignotum: Магия. Герменевтика. Экклесиология* / ред. И. П. Давыдов. М.: Маска, 2015. С. 111–150.
38. Вевюрко И. С. Текст и традиция: герменевтический круг в библиологии // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2009. № 4. С. 22–30.
39. Вевюрко И. С. Септуагинта: древнегреческий текст Ветхого Завета в истории религиозной мысли. М. Изд-во Моск. гос. ун-та, 2013. 976 с.

40. *Верещагин Е. М.* К постижению природы сакрального текста: бытование Псалтыри на Руси, в России // MAGNUM IGNOTUM: Магия. Герменевтика. Экклесиология / под общ. ред. И. П. Давыдова. М.: Маска, 2015. С. 229–242.
41. *Воротова А. В.* Концепт перевода в философской герменевтике Г.-Г. Гадамера // Вестник Томск. гос. ун-та. 2011. № 351. С. 43–45.
42. *Ворохобов А. В.* Спецификация протестантской герменевтики сакральных текстов на Западе [Электронный ресурс] // Богослов.Ру: Научный богословский портал. URL: www.bogoslov.ru/text/3491010.html.
43. *Гагинский А. М.* Онто-теология и преодоление метафизики: М. Хайдеггер, Ж.-Л. Марион и христианская традиция // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. М., 2015. Вып. 4(60). С. 55–71.
44. *Гагинский А. М.* Постметафизическая теология в контексте истории онтологии // История философии. 2017. Т. 22. № 1. С. 53–67.
45. *Гадамер Г.-Г.* Истина и метод / пер. с нем.; общ. ред. и вступит. ст. Б. Н. Бессонова. М.: Прогресс, 1988.
46. *Гарусова Е. В.* «Буквализм» и «Вольность» как основная переводческая оппозиция // Вестник ВГУ. Серия: Лингвистика и межкультурная коммуникация. 2007. № 1. С. 149–153.
47. *Гаспаров М. Л.* Подстрочник и мера точности // Гаспаров М. Л. О русской поэзии. Анализы. Интерпретации. Характеристики. М., 2001. С. 361–372.
48. *Гаспарян Д.* Письмо (в) философии Ж. Деррида // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2014. № 3. С. 62–74.
49. Герменевтика и деконструкция / под ред. В. Штегмайера, Х. Франка, Б. В. Маркова. СПб.: Б.С.К., 1999.
50. *Говорун Кирилл, архим.* Трудности перевода: читая Предание в эпоху постмодерна // Предание и перевод, Київ: Дух і літера, 2014. С. 83–91.

51. *Гурко Е.* Деконструкция: тексты и интерпретация. Деррида Ж. Оставь это имя (Постскрипtum), Как избежать разговора: денегации. Минск: Экономпресс, 2001. 320 с.
52. *Гурко Е.* Тексты деконструкции. Томск: Водолей, 1999. 158 с.
53. *Гусейнов Г.* Язык и травма освобождения // Новое литературное обозрение. 2008. № 94
54. *Гучинская Н. О.* Hermeneutica in puse. Очерк филологической герменевтики. СПб.: Церковь и культура, 2002.
55. *Де Ман П.* Вместо заключения: о «Задаче переводчика» Вальтера Беньямина // Вестник Мос. Ун-та. Серия 9: Филология. 2000. № 5. С. 158–185.
56. *Декомб В.* Современная французская философия: [Сборник]. М.: Весь Мир, 2000. 344 с.
57. *Денисенко А.* «Радикальная Ортодоксия» как богословская деконструкция понятия «секулярный» // Богословские размышления. Церковь и миссия. 2012.
58. *Деррида Ж.* Вокруг вавилонских башен / пер. с фр. и коммент. В. Е. Лапицкого. СПб.: Академический проект, 2002.
59. *Деррида Ж.* Голос и феномен. СПб.: Алетейя, 1999. 208 с.
60. *Деррида Ж.* Национальность и философский национализм // Деррида Ж. Позиции / пер. с фр. В. В. Биbihина. М.: Академический проект, 2007. С. 126–144.
61. *Деррида Ж.* Письмо к японскому другу / пер. А. Гараджи // Вопросы философии. 1992. № 4. С. 53–57.
62. *Деррида Ж.* Эдмон Жабе и вопрос книги // Деррида Ж. Письмо и различие. Перевод Виктора Лапицкого. СПб.: Академический проект, 2000. С. 83–98.
63. *Деррида Ж.* Эссе об имени. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. 192 с.
64. *Деррида Ж.* Диссеминация (La Dissemination) / пер. с фр. Д. Кралечкина; науч. ред. В. Кузнецов. Екатеринбург: У-Фактория, 2007. 608 с.

65. *Деррида Ж.* О грамматологии / пер. с фр. и вст. ст. Н. С. Автономовой. М.: Ad Marginem, 2000. 512 с.
66. *Деррида Ж.* Письмо и различие / пер. с фр. Д. Кралечкина. М.: Академический проект, 2007.
67. *Деррида Ж.* Письмо и различие / пер. с фр. под ред. В. Лапицкого. СПб.: Академический проект, 2000. 430 с.
68. *Десницкий А.* «Новая герменевтика» и перспективы православной библеистики // Ежегодная богословская конференция православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. М.: Православный Свято-Тихоновский гум. ун-т. Т. 1. № 20. 2010. С. 147–150.
69. *Десницкий А.* Введение в библейскую экзегетику. М.: Изд-во ПСТГУ, 2011. 416 с.
70. *Дильтей В.* Собрание сочинений в 6 т. Т. 4: Герменевтика и теория литературы / под ред. А. В. Михайлова и Н. С. Плотникова; пер. с нем. под ред. В. В. Библихина и Н. С. Плотникова. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001.
71. *Дьяков А. В.* Философия постструктурализма во Франции. М.; Нью-Йорк; СПб.: Северный крест, 2008. 368 с.
72. Жак Деррида в Москве: деконструкция одного путешествия. М.: РИК «Культура», 1993. 208 с.
73. *Зенкин С.* Комментарий и его двойник // Зенкин С. Работы о теории: Статьи. М.: Новое литературное обозрение, 2012. С. 234–244.
74. *Зенкин С.* Работы о теории: Статьи. М.: Новое литературное обозрение, 2012. 560 с.
75. *Зенкин С.* Учитель для умных (Жак Деррида, 1930–2004) // Зенкин С. Работы о теории: Статьи. М.: Новое литературное обозрение, 2012. С. 520–524.
76. *Зонтаг С.* Против интерпретации и другие эссе. М.: Ad Marginem, 2014. 352 с.

77. *Иглтон Т.* Теория литературы: Введение / пер. Е. Бучкиной под ред. М. Маяцкого и Д. Субботина. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2010. 296 с.

78. *Ильин И. П.* Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа. М.: Интрада, 1998. 256 с.

79. *Ильин И. П.* Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М.: Интрада, 1996. 256 с.

80. *Ильин И. П.* Теория знака Ж. Деррида и ее воздействие на современную критику США и Западной Европы // Семиотика. Коммуникация. Стиль. М.: ИНИОН, 1983. С. 108–125.

81. Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века / сост. Е. А. Найман, В. А. Суровцев. Томск: Водолей, 1998. 320 с.

82. *Исакова О. С.* Тело текста. Заметки о прозе Владимира Сорокина // *Vita Cogitans*: Альманах молодых философов. Вып. 3. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. С. 156–165.

83. История философии: Запад — Россия — Восток: Учебное пособие для студентов вузов: в 4 кн. / отв. ред. Н. В. Мотрошилова. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1995–1999.

84. *Капуто Д.* Как секулярный мир стал постсекулярным // *Логос*. Постсекулярная философия. 2011. № 3 (82). М.: Типография «Наука». С. 186–205.

85. *Ковельман А. Б.* Герменевтика еврейских текстов: Учебное пособие к курсу «Источниковедение истории евреев». М.: Книжники; Текст, 2012.

86. *Ковельман А. Б., Гершович У.* Бегство от Логоса // Новое литературное обозрение. 2010. № 102. С. 31–54.

87. *Ковельман А. Б.* Талмуд, Платон и сияние славы. М., 2011.

88. *Ковельман А., Гершович У.* Фармация Талмуда // Новое литературное обозрение. 2011. № 6 (112). С. 121–140.

89. *Кокс Х.* Мирской Град. Секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте. М.: Восточная литература, 1995.

90. *Коначева С. А.* Бог как слово нашего языка: постметафизическая интерпретация ключевых христианских символов в религиозной мысли второй половины XX в. // *Философия религии: альманах 2012–2013* / сост. и отв. ред. В. К. Шохин. М.: Восточная литература, 2013. С. 98–116.

91. *Коначева С. А.* Бытие. Священное. Бог: Хайдеггер и философская теология XX века. М., 2010.

92. *Коначева С. А.* Из разговора о бытии. Между метафизиком и вопрошающим (Мартин Хайдеггер и Карл Ранер) // *Вестник Томского государственного университета*. — Томск: Изд-во ТГУ, 2010. — № 331 (февраль 2010). С. 35–42.

93. *Коначева С. А.* Метафизика без метафизики: пути интерпретации философии Хайдеггера в современной теологической герменевтике. // *Вестник РГГУ*. — Сер. «Философские науки. Религиоведение». — М.: ИЦ РГГУ, 2017.— № (4/2). С. 159–169.

94. *Коначева С.А.* «Метафорическая истина»: путь от молчания к речи о Боге // *Вестник РГГУ*. — Сер. «Философские науки. Религиоведение». — М.: ИЦ РГГУ, 2012. — № 17(97). С. 221–229.

95. *Коначева С. А.* Мышление о Боге в феноменологической философии религии: от формального указания к эсхатологической редукции // *Эпистемология и философия науки*. 2017. Т. 53. № 3. С. 123–139.

96. *Коначева С. А.* Переход от смерти Бога к постмодерной вере: осмысление постсекулярного в трудах Дж. Ваттимо и Дж. Капуто: доклад // Первый конгресс российских исследователей религии «Религия в век науки» (международная), 15–17 ноября 2012 года // Санкт-Петербургский государственный университет, Государственный музей истории религии. СПб., 2012.

97. *Коначева С. А.* Поэтика возможности: способы мыслить Бога в диакритической герменевтике // *Вестник РГГУ* — Сер. «Философские науки. Религиоведение». — М.: ИЦ РГГУ, 2015. — № 2. С. 9–22.

98. *Коначева С. А.* Секулярный мир и новый человек в современном западном богословии // Проблемный анализ и государственно-управленческое проектирование. 2015. Вып. 4. С. 19–26.

99. *Коначева С. А.* Хайдеггер и философская теология XX века. М.: РГГУ, 2010.

100. *Косиков Г. К.* «Структура» и/или «текст»: Стратегии современной семиотики // Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму. М.: Прогресс, 2000. С. 3–48.

101. *Косиков Г. К.* От произведения к тексту: постструктуралистская стратегия Ролана Барта // Наука о литературе и XX век. История, методология, литературный процесс. М.: Интрада, 2001.

102. *Косиков Г. К.* От структурализма к постструктурализму: Проблемы методологии. М.: Центр книги Рудомино, 1998. 188 с.

103. *Косиков Г. К.* Структурализм versus постструктурализм // На границах. Зарубежная литература от Средневековья до современности. М.: ЭКОН, 2000.

104. *Кристева Ю.* Бахтин, слово, диалог и роман // Диалог. Карнавал. Хронотоп. 1993. № 4. С. 5–24.

105. *Кристева Ю.* Исследования по семанализу // Избранные труды: Разрушение поэтики. М.: РОССПЭН, 2004.

106. *Кристева Ю.* Силы ужаса. — СПб.: Алетейя, 2017.

107. Кырлежев А. Что такое богословие? [Электронный ресурс] // Континент. 2009. № 140. URL: <http://magazines.russ.ru/continent/2009/140/ky17.html> (дата обращения: 15.11.2018).

108. Критическая близость: интервью с Гаятри Чакраворти Спивак // Гефтер. 28.09.2016. [Электронный ресурс]. URL: <http://gefter.ru/archive/19537> (дата обращения: 25.12.2017).

109. Культурология. XX век. Энциклопедия: в 2 т. / гл. ред. С. Я. Левит. СПб.: Университетская книга; Алетейя, 1998.

110. *Кьеркегор С.* Из дневников (1833–1855) / пер. Н. Болдырева // *Серен Кьеркегор сам о себе в изложении П. П. Роде.* Челябинск: Урал ЛТД, 1998. С. 350–358.
111. *Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового запада. Екатеринбург: У-Фактория, 2005. 560 с.
112. *Леденева Е. В.* Философский статус языка в концепциях Гуссерля и Деррида // *Вестник Моск. ун-та. Серия 7: Философия.* 2003. № 5.
113. *Лезов С.* О происхождении христианства из иудаизма // *Библия: литературные и лингвистические исследования.* Вып. 3. М.: РГГУ, 1999. С. 209–235.
114. *Лиотар Ж.* Состояние постмодерна. СПб.: Алетейя, 1998. 160 с.
115. *Лотман Ю. М.* Текст и полиглотизм культуры // *Чему учатся люди? Статьи и заметки.* М.: Центр книги Рудомино, 2010.
116. *Малкина С. М.* Стратегии деконструктивистской герменевтики в западноевропейской философии XX в.: дис. ... канд. филос. наук. Саратов, 2004. 191 с.
117. *Малкина С. М.* Проблема идентичности в постструктурализме // *Проблемы идентичности в современном мире: Межвуз. сб. науч. тр.* Саратов: Изд-во Сарат. ун-та, 2007. С. 23–33.
118. *Ман П. де.* Аллегории чтения: Фигуральный язык Руссо, Ницше, Рильке и Пруста. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1999. 368 с.
119. *Мануссакис Дж. П.* Бог после метафизики. Богословская эстетика / пер. Д. Морозовой. Киев: Дух і літера. 2014. 416 с.
120. *Марион Ж.-Л.* Идол и дистанция. Перевод Галины Вдовиной // *Символ (56).* Париж — Москва, Институт философии, теологии и истории св.Фомы, 2009
121. *Марион Ж.-Л.* Метафизика и феноменология — на смену теологии // *Логос. Постсекулярная философия.* 2011. № 3 (82). М.: Типография «Наука». С. 124–143.

122. *Марион Ж.-Л.* «Я сам для себя стал великим вопрошателем» — привилегия знания // Логос. Современная французская мысль. 2011. № 1. (80). Химки: Типография «Момент». С. 54–75.
123. *Марков Б. В.* Герменевтика и деконструкция // ХОРА. 2007. № 1/2. С. 34–47.
124. *Маркова Л. А.* Постмодернизм в науке, религии и философии // Философия науки. 2001. № 3. С. 33–35.
125. *Морозова Д.* Мысль о Боге: между буквами и нотами. Феноменология гимна в антифоне с обзором подходов // Койнонія. Спецвыпуск. 2011. № 2. С. 279–312.
126. *Немцев Ю. М.* О понятии «текст» в философской герменевтике (Г.-Г. Гадамер и П. Рикёр) // Вестник ТГУ. 2008. № 309. С. 36–39.
127. *Нестерова Н. М.* Наука о переводе: Герменевтика vs деконструктивизм // Вестник Томск. гос. ун-та. 2006. Вып. № 291: Филологические науки. С. 235–238.
128. *Осборн Г.* Герменевтическая спираль: общее введение в библейское толкование / пер. с англ. Одесса: Евро-Азиатская аккредитационная ассоциация, 2009.
129. *Отто Р.* Священное / Пер. Руткевича А. М. — СПб: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2008.
130. *Пеннер П.* Миссиология и герменевтика: Прочтение библейских текстов в контексте миссии. Черкассы: Коллоквиум, 2014. (Серия: Коллоквиум в монографиях).
131. *Петров В. В.* Ареопагитский корпус как интертекстуальный проект // Философский журнал. 2015. Т. 8. № 2. С. 56–75.
132. *Платон.* Собрание сочинений; в 4 т. / под общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1990–1994. (Серия: Философское наследие).

133. Постмодернизм. Энциклопедия / сост. А. Грицанов, М. Можейко. Минск: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2001. 1038 с.
134. Пятикнижие и Гафтарот: Ивритский текст с русским переводом и классическим комментарием «Сончино» / коммент. сост. д-р Й. Герц. Иерусалим; М.: Мосты культуры; Гешарим, 2001/5761. 1456 с.
135. *Реати Ф.* Религия как освобождающая сила в философии XX века. СПб.: Европейский дом, 2001.
136. *Рикёр П.* Герменевтика. Этика. Политика. М.: АО «КАМФ», Изд. центр «Academia», 1995.
137. *Рикёр П.* Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике / пер. с фр. И. С. Вдовина. М.: Канон-Пресс-Ц; Кучково поле, 1995.
138. *Робинсон Д.* Быть честным перед Богом. М.: Высшая школа, 1993.
139. *Розен Д.* Талмуд и Интернет. Путешествие между мирами / пер. с англ. К. Лукьяненко. М.: Текст, 2008.
140. *Св. Ирины Лионский.* Творения. Т. II. М.: Паломник; Благовест, 1996. (Репринт. изд. 1900 г.). 642 с. (Серия: Библиотека Отцов и Учителей Церкви).
141. *Свт. Григорий Нисский.* Избранные творения. Издательство Сретенского монастыря, 2007. 280 с.
142. *Слюсарева Н. А.* Теория Ф. де Соссюра в свете современной лингвистики. М.: Наука, 1975. 112 с.
143. *Смит Д.* Церковь и постмодернизм. Как найти место в церкви Лиотару, Фуко и Деррида? Черкассы: Коллоквиум, 2012. 209 с.
144. Современное зарубежное литературоведение (страны Западной Европы и США): концепции, школы, термины. Энциклопедический справочник / науч. ред. и сост. И. П. Ильин, Е. А. Цурганова. М.: Интрада, 1999. 320 с.
145. *Соколов Б. Г.* Маргинальный дискурс Деррида. СПб., 1996.
146. *Соловий Р.* Богословие появляющейся церкви: постмодернистская эпистемология и интерпретация писания // Богословские размышления — 2010. Вып. 11. Одесса: Евро-Азиатская аккредитационная ассоциация, 2010.

147. *Соссюр Ф. де.* Труды по языкознанию. М.: Прогресс, 1977. 695 с.
148. *Стародубцева Л. В.* Неопределенность как непереваемость: ирония интермедиальности (тезисы выступления на конференции «Неопределенность как вызов. Медиа, антропология, эстетика», 10–12 сентября 2012 г., Санкт-Петербург). [Электронный источник]. URL: <http://wpr.mediatopos.org/wp-content/uploads/2012/09/Non-Translatability.pdf> (дата обращения: 15.10.2018).
149. Талмудические трактаты: Пиркей Авот. Авот де-рабби Натан (1–2) / пер. Н. Переферковича; ред., ввод. ст. и коммент. Р. Кипервассера. М.; Иерусалим: Мосты культуры; Гешарим, 2011. 326 с.
150. ТаНаХ: Тора, Пророки, Писания / текст и пер. на рус. Й. Векслера; под. общ. ред. Г. Брановера. Иерусалим: Шамир, 5766/2006.
151. *Тиссельтон Э.* Герменевтика. Черкассы: Коллоквиум, 2011. 409 с.
152. *Узланер Д.* Введение в постсекулярную философию // Логос. Постсекулярная философия. 2011. № 3 (82). М.: Типография «Наука». С. 3–32.
153. *Филиппов Л. И.* Грамматология Ж. Деррида и литературный авангардизм // Французская философия сегодня: Анализ немарксистских концепций / отв. ред. И. С. Вдовина. М.: Наука, 1989. С. 87–110.
154. *Флоренский П.* Пути и средоточия // Флоренский П. У водоразделов мысли. Т. 1. М.: Академический проект, 2013. 960 с.
155. *Фокин С. Л.* К философии перевода. Будущее одной науки // Вестник Ленинградского гос. ун-та им. А. С. Пушкина. 2010. Вып. № 3. Т. 2.
156. *Фокин С. Л.* К философии перевода: будущее одной науки // Будущее философии / под ред. И. В. Кузина. СПб.: Изд-во РХГА, 2011.
157. *Фокин С. Л.* Перевод как незадача русской философии. Шестов, Бахтин, Подорога... Пушкин // Расширенный вариант доклада на международной конференции «История и философия перевода во Франции и России в XX веке» (Санкт-Петербург, Санкт-Петербургский гос. ун-т экономики и финансов). [Электронный источник]. URL: <http://www.intelros.ru/readroom/logos/15->

2011/16590-perevod-kak-nezadacha-russkoy-filosofii-shestov-bahtin-podoroga-pushkin.html (дата обращения: 15.10.2017).

158. Французская семиотика. От структурализма к постструктурализму. М.: Прогресс, 2000.

159. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М.: Касталь, 1996. 448 с.

160. Фуко М. Порядок дискурса // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М.: Касталь, 1996. С. 47–96.

161. Фуко М. Что такое автор? // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М.: Касталь, 1996. С. 7–46.

162. Харт Д. Красота бесконечного. Эстетика христианской истины. М.: ББИ, 2010.

163. Харт К. Постмодернизм / пер. с англ. К. Ткаченко. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2006.

164. Шлейермахер Ф. Герменевтика / пер. с нем. А. Л. Вольского; науч. ред. Н. О. Гучинская. СПб.: Европейский Дом, 2004.

165. Шпет Г. Г. Герменевтика и ее проблемы. М.: Контекст, 1990. № 1–6.

166. Штейнзальц Р. А. Введение в Талмуд / пер. с иврита и англ., компиляция, ред. и дополн. З. Мешкова. М., 1993.

167. Щеров В. И. Философия и повествование. Концепции литературной критики «Йельской школы» (П. де Ман, Х. Блум, Дж. Х. Миллер): дис. ... канд. филос. Наук [на правах рукописи]. Смоленск, 2002.

168. Щирова И. А., Гончарова Е. А. Многомерность текста: понимание и интерпретация: учебное пособие. СПб.: ООО «Книжный Дом», 2007.

169. Эйделькинд Я. К интерпретации книги Ионы // Библия: литературные и лингвистические исследования. Вып. 1. М., 1998. С. 83–112.

170. Эко У. Заметки на полях «Имени розы». М.: Симпозиум, 2003.

171. Эко У. Роль читателя. Исследования по семиотике текста / пер. с англ. и ит. С. Серебряного. 2-е изд., испр. и доп. М.: АСТ, 2016.

172. Эстетика на переломе культурных традиций / ред. Н. Б. Маньковская. М.: Институт философии РАН, 2002.
173. Юлина Н. С. Философская мысль в США. XX век: науч. монография. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2010.
174. Юлина Н. С. Теология и философия в религиозной мысли США XX века. М.: Наука, 1986.
175. Якобсон Р. О лингвистических аспектах перевода // Вопросы теории перевода в зарубежной лингвистике. М.: Международные отношения, 1978.
176. Ямпольская А. Жан-Люк Марион и редукция к данности // Философские науки. 2013. №2. С. 100–114.
177. Ямпольская А. Левинас: Размышления о талмудическом экзегезисе Священного Писания. [Электронный ресурс]. URL: http://krotov.info/library/12_1/ev/inas.htm (дата обращения: 10.01.2018).
178. Ямпольская А. Неохайдеггериянский синтез? Размышления над книгой Ж.-Л. Мариона "Идол и дистанция" // Вопросы философии. — 2011. № 1. С. 173–180.
179. Ямпольская А. Феноменологический конвейер Ж.-Л. Мариона // Новое литературное обозрение. 2011. №2 (108). С. 342—345.
180. Ямпольская А. Феноменология как снятие метафизики? // Логос 2011. №3. С. 107–123.
181. Ямпольская А. Феноменологический метод и его границы: от немецкой к французской феноменологии: дис. ... доктора философских наук. — Москва, 2013.
182. Adam A. K. M. Integral and Differential Hermeneutics // The Meanings We Choose. Hermeneutical Ethics, Indeterminacy and the Conflict of Interpretations / ed. by Ch. H. Cosgrove. London: T. & T. Clark International, 2004. P. 24–38.
183. Adam A. The Sign of Jonah: A Fish-Eye View // Semeia. 51 (1990). P. 177–185.

184. *Adam A. K. M.* Reading the Bible in a Sea of Signs. A Postmodern Therapy // Reflections. 2008. P. 52–57.
185. *Aichele G., Miscall P., Walsh R.* An Elephant in the Room: Historical-Critical and Postmodern Interpretations of the Bible // Journal of Biblical Literature. Vol. 128, № 2. 2009. P. 383–404.
186. *Aichele G., Philips G.* Introduction: Exegesis, Eisegesis, Intergesis // SEMEIA. An experimental journal for biblical criticism. Intertextuality and the Bible. 69/70.
187. *Alter R.* The World of Biblical Literature. New York: BasicBooks, 1992. Xii, 225 p.
188. *Althusser L.* From Capital to Marx's Philosophy // Reading Capital. New York: Verso, 1970.
189. Augustine and Postmodernism: Confessions and Circumfession / ed. by J. D. Caputo, M. J. Scanlon. Bloomington: Indiana University Press, 2005. Viii, 264 p.
190. *Bal M.* The Bible as Literature: A Critical Escape // Diacritics. 1986. P. 71–79.
191. *Bal M.* Death and Dissymmetry: The Politics of Coherence in the Book of Judges. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1988. Xii, 312 p.
192. *Bal M.* Murder and Difference: Gender, Genre and Scholarship on Sisera's Death / transl. M. Gumpert. Bloomington and Indianapolis, In: Indiana University Press, 1988.
193. *Bal M.* Lethal Love: Feminist Literary Readings of Biblical Love Stories. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1987. 150 p.
194. *Band A.* Swallowing Jonah: The Eclipse of Parody // Prooftexts. Vol. 10, No. 2. 1990. P. 177–195.
195. *Barr J.* History and Ideology in the Old Testament. Biblical Studies at the End of a Millennium. New York: Oxford University Press, 2005

196. *Barthes R.* The Struggle with the Angel. Textual analysis of Genesis 32:22–32 // *Barthes R.* Image Music Text. Essays selected and translated by Stephen Heath. Fontana Press, 1977. P. 125–142.

197. *Bartholomew C.* Babel and Derrida: Postmodernism, Language and Biblical Interpretation // *Tyndale Bulletin.* 1998. Vol. 49, 2. P. 305–328.

198. *Barton J.* Reflections on Literary Criticism // *Method Matters: Essays on the Interpretation of the Hebrew Bible in Honor of David L. Petersen* / ed. J. LeMon and K. H. Richards. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009. P. 523–540.

199. *Barton J.* The Significance of a Fixed Canon of the Hebrew Bible // *Hebrew Bible / Old Testament: The History of its Interpretation* / ed. M. Sæbø. Göttingen & Zurich: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996. Vol. I. P. 67–83.

200. *Bauckham R.* Bible and Mission: Christian Witness in a Postmodern World. Grand Rapids, Mich.: Baker Book, 2003. Xiv, 112 p.

201. *Beal M., Linafelt T.* Sifting for Cinders: Strange Fires in Leviticus 10:1–5 // *Semeia.* 1995. 6970. P. 19–32.

202. *Beardsworth R.* Derrida & the Political. New York: Routledge, 1996. 174 p.

203. *Ben Zvi E.* Jonah 4:11 and the Metaphoric Character of the Book of Jonah // *Journal of Hebrew Scriptures.* Vol. 9. 2009. P. 2–13.

204. *Ben Zvi E.* The Signs of Jonah: Reading and Rereading in Ancient Yehud // *Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series.* Vol. 367. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2003.

205. *Berkhofer R.* Beyond the Great Story: History as Text and Discourse. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997. Xii, 381 p.

206. *Berry P., Wernick A.* Shadows of Spirit: Postmodernism and Religion. London; New York, 1992. P. 78–79.

207. *Biblia Hebraica Stuttgartensia.* Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997. 1574 p.

208. *Bickerman E. J.* Four strange books of the Bible: Jonah, Daniel, Koheleth, Ester. New York: Schocken Books, 1968.

209. *Blenkinsopp J.* A History of Prophecy in Israel: From the Settlement in the Land to the Hellenistic Period. Philadelphia: The Westminster Press, 1983. P. 268–273.
210. *Bloesch D.* Holy Scripture: Revelation, Inspiration and Interpretation. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1994. 384 p.
211. *Bloom H.* The Breaking of Form // Deconstruction and Criticism / ed. G. Hartman. London: Routledge and Kegan Paul, 1979. P. 1–32.
212. *Bolin T.* Freedom beyond Forgiveness. The Book of Jonah Re-Examined // Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series. Vol. 236. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.
213. *Bolin T.* ‘Should I Not Also Pity Nineveh?’ Divine Freedom in the Book of Jonah // Journal for the Study of the Old Testament. Vol. 67. 1995. P. 109–120.
214. *Boyarin D.* Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture. Berkeley, Ca: University of California Press, 1993. 272 p.
215. *Brueggemann W.* Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy. Minneapolis: Fortress Press, 1997. Xxi, 777 p.
216. *Bultmann R.* Essays Philosophical and Theological. London: SCM Press, 1955. Xi, 337 p.
217. *Bultmann R.* Faith and Understanding. London: SCM Press, 1969. 348 p.
218. *Caputo J. D.* Deconstruction in a Nutshell: Conversation with Jacques Derrida // Perspectives in Continental Philosophy. New York: Fordham University Press, 1996. 215 p.
219. *Caputo J. D.* More Radical Hermeneutics: On Not Knowing Who We Are. Bloomington: Indiana University Press, 2000. 296 p.
220. *Caputo J. D.* On Religion, London; New York: Routledge, 2001. 147 p.
221. *Caputo J. D.* Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project. Bloomington: Indiana University Press, 1988. 320 p.
222. *Caputo J.* The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion. Bloomington: Indiana University Press, 1997. 160 p.

223. *Caputo J. D.* The Weakness of God: A Theology of the Event. Bloomington: Indiana University Press, 2006. 356 p.

224. *Caputo J. D.* What Would Jesus Deconstruct? (The Church and Postmodern Culture): The Good News of Postmodernism for the Church. Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2007. 160 p.

225. *Carroll R.* Intertextuality and the Book of Jeremiah: Animadversions on Text and Theory // The New Literary Criticism and the Hebrew Bible / eds. D. J. A. Clines, Ch. Exum. Trinity Press International, 1994. P. 55–78.

226. *Carroll R.* Poststructuralist approaches. New Historicism and postmodernism // The Cambridge Companion to Biblical Interpretation / ed. by J. Barton. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. P. 50–66.

227. *Chatelion Counet P. J. E.* John, a Postmodern Gospel: Introduction to Deconstructive Exegesis Applied to the Fourth Gospel. Leiden: Brill, 2000. Viii, 364 p.

228. *Childs B.* Introduction to the Old Testament as Scripture. Minneapolis: Fortress Press, 1979. P. 417.

229. *Childs B.* Walter Brueggemann's Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy // Scottish Journal of Theology. 2000. Vol. 53(2). P. 228–233.

230. *Claassens J.* Biblical Theology as Dialogue: Continuing the Conversation on Mikhail Bakhtin and Biblical Theology // Journal of Biblical Literature. 2003. Vol. 122, pt. 1. P. 127–144.

231. *Clines D.* On the Way to Postmodern. Old Testament Essays. Vol. 1–2. (Journal for the study of the Old Testament. 292). Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.

232. *Clines D.* Possibilities and Priorities of Biblical Interpretation in an International Perspective. Biblical Interpretation. № 1. 1993. P. 67–87.

233. *Clines D., Exum Ch.* The New Literary Criticism // Journal for the study of the Old Testament. 215. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996. P. 11–24.

234. *Clines D.* The Bible as Rhetoric, London: Routledge, 1990.

235. *Clines D.* False Naivety in the Prologue to Job // Hebrew Annual Review. Vol. 9. 1985. P. 127–136.
236. *Collins J.* The Bible after Babel. Historical Criticism in a Postmodern Age. Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 2005. 214 p.
237. *Cooper A.* In Praise of Divine Caprice: The Significance of the Book of Jonah // Among the Prophets: Language, Image and Structure in the Prophetic Writings. JSOTSS. Vol. 144 / ed. by P. R. Davies and D. J. Clines. London: Sheffield Academic Press, 1993. P. 144–163.
238. *Craig K.* Jonah and the Reading Process // Journal for the Study of the Old Testament. Vol. 47. 1990. P. 103–114.
239. *Craig K.* Jonah in Recent Research // Currents in Research. Vol. 7. 1999. P. 97–118.
240. *Cuddon J. A.* A Dictionary of Literary Terms and Literary Theory. New Jersey: Wiley & Sons, 1991. 1076 p.
241. *Culler J.* On deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1982. 307 p.
242. *Dawes G.* Derrida Among the Teachers of the Law: Deconstruction and the Biblical Studies // *Pacifica*. 1996. № 9. P. 301–309.
243. Deconstruction and Theology / ed. Th. Altizer. New York: Crossroad, 1982.
244. Derrida and Biblical Studies // *Semeia* / ed. R. Detweiler. 1982. № 23.
245. Derrida J. Archive fever: a Freudian impression // *Diacritics*. 1995. P. 9–63.
246. *Derrida J.* Comment ne pas parler // *Psyché. Invention de l'autre*. Paris: Galilée, 1987. P. 524–587.
247. *Derrida J.* Donner les temps. I. La Fausse monnaie. Paris: Galilée, 1991. 216 p.
248. *Derrida J.* La Dissémination. Collection Tel Quel. Paris: Seuil, 1972. 406 p.
249. *Derrida J.* Le parergon // *Digraphe*. Paris, 1974. № 3. P. 21–57.
250. *Derrida J.* Letter to a Japanese Friend // *Derrida and Differance*, ed. Wood & Bernasconi, Warwick: Parousia Press 1985. P. 1–5.

251. *Derrida J. Limited Inc. // Glyph. № 2–3. Baltimore, 1977. P. 162–254.*
252. *Derrida J. Living On: Border Lines // Deconstruction and Criticism / Ed. G. Hartman. London: Routledge and Kegan Paul, 1979. P. 75–176.*
253. *Derrida J. Margins of Philosophy. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1982. 330 p.*
254. *Derrida J. Memoires: for Paul de Man. New Year: Columbia University Press, 1986. 153 p.*
255. *Derrida J. Of spirit: Heidegger and the question. Chicago and London: University of Chicago Press, 1989. 139 p.*
256. *Derrida J. Parages. Paris: Galilée, 1986. 289 p.*
257. *Derrida J. Psyché: Inventions de l'autre. Paris: Galilée, 1987. 651 p.*
258. *Derrida J. Structure, sigh and play in the discourse of the human sciences // The structuralist controversy. Baltimore, 1972. P. 247–271.*
259. *Derrida J. The ends of man // After philosophy: end or transformation? Cambridge, Mass.: MIT Press, 1996. P. 125–158.*
260. *Derrida J. Des tours de Babel // L'Art des confins. Paris, PUF, 1985. P. 209–237.*
261. *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible / ed. by K. J. Vanhoozer, et al. Grand Rapids, Mi: Baker Academic, 2005. 336 p.*
262. *Dictionary of Biblical Criticism and Interpretation / ed. by S. E. Porter. London; New York: Routledge, 2007. Xii, 406 p.*
263. *Dryden J. Metaphrase, paraphrase and imitation // Theories of translation / R. Schulte, J. Birguenet. Chicago, IL: Chicago University Press, 1992. P. 17–31.*
264. *Dyck E. Canon and Interpretation: Recent Canonical Approach and the Book of Jonah. Ph. D. Thesis. Department of Religious Studies. McGill University. Montreal, 1986. Ottawa: National Library of Canada, 1988. 386 p.*
265. *Dyck E. Jonah Among the Prophets: A Study in Canonical Context // Journal of the Evangelical Theological Society. Vol. 33, No 1. 1990. P. 63–73.*

266. *Eco U.* The limits of interpretation. Bloomington: Indiana University Press, 1990. 304 p.

267. *Eco U.* The Role of the Reader: Explorations in the Semiotics of Texts. Bloomington: Indiana University Press, 1979. Viii, 273 p.

268. *Elliott K.* The Deconstruction of Fundamental Christianity // Textual Practice. 2006. P. 713–738.

269. *Ellis J.* Against Deconstruction. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1989. 184 p.

270. Essays in Postmodern Culture / eds A. Eyal, and J. Unsworth. New York: Oxford University Press, 1993.

271. *Fairfield P.* Philosophical Hermeneutics Reinterpreted. Dialogues with Existentialism, Pragmatism, Critical Theory and Postmodernism. London; New York: Continuum, 2011. 263 p.

272. *Fish S.* Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980. Viii, 394 p.

273. *Fish S.* Literature in reader: Affective stylistics. New lit. History, Charlottesville, 1970. Vol. 2, № 1. P. 123–162.

274. *Fish S.* Surprised by Sin: The Reader in Paradise Lost. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1967. 361 p.

275. *Fishbane M.* Hermeneutics of Scripture in Formation // Fishbane M. The Garments of Torah: Essays in Biblical Hermeneutics. Essays in Biblical Hermeneutics, 1989. P. 79–90.

276. *Fishbane M.* Inner Biblical Exegesis: Types and Strategies of Interpretation in Ancient Israel // Midrash and Literature / ed. by G. Hartman and S. Budick. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1986. P. 19–37.

277. *Fretheim T.* The Exaggerated God of Jonah // Word and World. Vol. 27. 2007. P. 125–134.

278. *Frolov S.* Returning the Ticket: God and His Prophet in the Book of Jonah // Journal for the Study of the Old Testament. Vol. 86. 1999. P. 85–105.

279. *George M.* Postmodern Literary Criticism: The Impossibility of Method // Society of Biblical Literature. 2009. № 56. P. 459–477.
280. *Giddens A.* The consequences of modernity. Cambridge, 1990.
281. *Gillmayr-Bucher S.* Jonah and the Other: a discourse on interpretative competence // Imagining the Other and Constructing Israelite Identity in the Early Second Temple Period / eds. E. Ben Zvi, D. Edelman (The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies. Vol. , 456). London: Bloomsbury T&T Clark, 2014. P. 201–218.
282. Gnuse R. Words That Testify of God: The Theology of the Old Testament by Walter Brueggemann // Biblical Theology Bulletin: Journal of Bible and Culture. 2001. Vol.31(3). P. 90-95
283. *Goldschmidt M.* Jacques Derrida: une introduction, Pocket, 2003.
284. *Gracia J.* A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology. New York: State University of New York Press, 1997.
285. *Greenstein E.* Deconstruction and Biblical Narrative // Prooftexts. 1989. Vol. 9. P. 43–71.
286. *Greenstein E.* Making Non-Sense of the Tenth Plague. Masoret, 1994.
287. *Grivel Ch.* Theses preparatoires sur les intertextes // Dialogizitat, Theorie und Geschichte der Uteratur und der sch6nen Kunste / Hrsg. von R. Lachman. Munchen, 1982. S. 237–249.
288. *Guillaume P.* Rhetorical Reading Redundant: A Response to Ehud Ben Zvi // Journal of Hebrew Scriptures. Vol. 9. 2009. P. 2–9.
289. *Habib M.A.R.* A History of Literary Criticism and Theory: From Plato to the Present. Wiley, 2005.
290. *Hägglund M.* The radical evil of deconstruction: a reply to John Caputo // Journal for Cultural and Religous Theory. 2011. № 11, 2. P. 126–150.
291. *Holbert J.* Deliverance Belongs to Yahweh!»: Satire in the Book of Jonah // Journal for the Study of the Old Testament. Vol. 21. 1981. P. 59–81.

292. *Handelman S. A.* Slayers of Moses: The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory. New York: State University of New York Press, 1982. 267 p.
293. *Hart K.* The Trespass of the Sign. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1989.
294. *Hartman G. H., Budick S.* Midrash and literature. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1988.
295. *Harvey D.* The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change. Oxford and Cambridge, Mass.: Blackwell, 1989.
296. *Heidegger M.* Questions I. Paris: Gallimard, 1968. 310 p.
297. Hermeneutics at the Crossroads / ed. by K. J. Vanhoozer, J. K. A. Smith, B. E. Benson. Bloomington, In.: Indiana University Press, 2006. 246 p.
298. *Holland N. N.* The Dynamics of Literary Response. New York: Oxford University Press, 1968. Xviii, 378 p.
299. *Ingraffia B. D.* Postmodern Theory and Biblical Theology: Vanquishing God's Shadow. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1995. Xvi, 284 p.
300. *Iser W.* Prospecting: From Reader Response to Literary Anthropology. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1989. IX, 316 p.
301. *Iser W.* The Range of Interpretation. New York: Columbia University Press, 2000. 206 p.
302. *Jameson F.* Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism. Durham, N.C.: Duke University Press, 1991.
303. *Jeanrond W.* The Significance of Revelation for Biblical Theology // Biblical Interpretation. 1998. № 6. P. 243–257.
304. *Jeanrond W.G.* Theological Hermeneutics: Development and Significance. London: Macmillan, 1991. XV, 220 p.
305. *Jennings Th. W.* Reading Derrida / Thinking Paul: On Justice. Stanford: Stanford University Press, 2006. Xiii, 219 p.

306. *Kaiser B.* Five Scholars in the Underbelly of the Dag-Gadol: An Aqua Fantasy // *Word and World*. Vol. 27. 2007. P. 135–148.
307. *Kearney K.* *Poetics of Modernity: Toward a Hermeneutic Imagination*. Amherst, N.Y.: Humanity Books, 1995. Xvii, 251 p.
308. *Kearney K.* *The God who may be: a hermeneutics of religion*. Bloomington, In.: Indiana University Press, 2001. 192 p.
309. *Kerygma and myth* / ed. by H.W. Bartsch. Vol. 2. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1962. 228 p.
310. *Khushf G. P.* *Deconstructing General Hermeneutics: part II / (Re)Constructing a Biblical Hermeneutic*. Ph. D. Dissertation. Houston, Tx: Rice University, 1993. P. 28–166.
311. *Koosed J.* Nine Reflections on the Book: Poststructuralism and the Hebrew Bible // *Religion Compass*. 2008. Vol. 2/4. P. 499–512.
312. *Kristeva J.* *Semiotike: Recherches pour une semanalyse*. Paris, 1969.
313. *Krupnick M.* Introduction // *Displacement: Derrida and After* / ed. M. Krupnick. Bloomington, In.: Indiana University Press, 1983. P. 3–15.
314. *LaFargue M.* Are Texts Determinate? Derrida, Barth, and the Role of the Biblical Scholar // *The Harvard Theological Review*. 1988. Vol. 81, № 3. P. 341–357.
315. *Levenson J.* Is Brueggemann Really a Pluralist? // *Harvard Theological Review*. 2000. Vol. 93(3). P. 265–294.
316. *Linafelt T.* *Surviving Lamentations: Catastrophe, Lament, and Protest in the Afterlife of a Biblical Book*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 2000. 31 p.
317. *Liptak R.* *Coming to Terms with Intertextuality: Methodology Behind Biblical Criticism Past and Present*. Ph.D. Thesis. Pretoria, S. A.: University of Pretoria, 2006. 58 p.
318. *Lévinas E.* *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*. Paris: Editions de Minuit, 1982. 233 p.

319. Loosening Philosophy's Tongue: A Conversation with Jack Caputo / Carl Raschke // *Journal of Cultural and Religious Theory*. 2002. Vol. 3, № 2. URL: http://www.jcrt.org/archives/03.2/caputo_raschke.shtml.

320. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* / Translated by Geoff Bennington, and Brian Massumi // *Theory and History of Literature*. Vol. 10. Minneapolis, Mn: University of Minnesota Press, 1984.

321. *Manoussakis J. P.* God after Metaphysics. A Theological Aesthetic. Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press. 2007.

322. *Marion J.-L.* De la «mort de Dieu» aux noms divins: l'itinéraire théologique de la métaphysique // *Laval théologique et philosophique*. Vol. 41 No1. 1985. P. 25–41.

323. *Marion J.-L.* Dieu sans l'être; Hors-texte, Paris: Librairie Arthème Fayard, 1982.

324. *Marion J.-L.* Questions cartésiennes I: Méthode et métaphysique. Paris: Presses Universitaires de France, 1991.

325. *Marion J.-L.* In the Name: How to Avoid Speaking of 'Negative Theology // God, the Gift and Postmodernism / eds J. D. Caputo and M. J. Scanlon. Bloomington, In: Indiana University Press, 1999.

326. *Marion J.-L.* L'idole et la distance: cinq études. Paris: B Grasset, 1977.

327. *Marion J.-L.* Certitudes négatives. Paris: Editions Grasset & Fasquelle, 2009.

328. *Mather J.* The Comic Art of the Book of Jonah // *An Interdisciplinary Journal*. Vol. 65, No. 3. 1982. P. 280–291.

329. *Methods for Exodus* / ed. T. Dozeman. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 2010. Xiv, 254 p.

330. *Michener R.* Engaging Deconstructive Theology. Aldershot: Ashgate Publishing Limited, 1997. Xii, 264 p.

331. *Miles J.* Laughing at the Bible: Jonah as Parody // *The Jewish Quarterly Review*. Vol. 65, No 3. 1975. P. 168–181.

332. *Miscall P.* 1 Samuel: A Literary Reading. Bloomington: Indiana University Press, 1986. Xxv, 198 p.
333. *Moore S. D.* Poststructuralism and the New Testament: Derrida and Foucault at the Foot of the Cross. Minneapolis: Fortress Press, 1994. 143 p.
334. *Moore S.* The Bible in theory: critical and postcritical essays. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010. Xiv, 465 p.
335. *Morgan R., Barton J.* Biblical Interpretation. Oxford: Oxford University Press, 1988. Ix, 342 p.
336. *Norris C.* Paul de Man. Deconstruction and the Critique of Aesthetic Ideology. London; New York: Routledge, 1988. Xxii, 218 p.
337. *Norris Ch.* Deconstruction: Theory and Practice. Revised edition. London; New York: Routledge, 1996. 160 p.
338. *Norris Ch.* Derrida. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987. 271 p.
339. Novum Testamentum Graece / ed. vicesima septima revisa. 1898 und 1993 Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, erweiterter Druck, 2001. 812 p.
340. *Oden R. J., Jr.* The Bible Without Theology: the theological tradition and alternatives to it. New York: Harper and Row, 1987. 198 p.
341. *Patte D.* Ethics of Biblical Interpretation: A reevaluation. Louisville, KY: Westminster–Knox, 1995. 145 p.
342. *Perichansky D.* The Politics of Biblical Theology: A Postmodern Reading, StABH 10. Macon: Mercer University Press, 1995.
343. *Ray G. D., Beardslee W. A., and Holland J.* Varieties of Postmodern Theology. Albany: State University of New York Press, 1989. Xiv, 164 p.
344. *Phillips G.* Sign / Text / Differance. The Contribution of Intertextual Theory to Biblical Criticism // Intertextuality / ed. H. F. Plett. Berlin; New York: de Gruyter, 1991. P. 79–97.
345. *Phillips G.* Biblical Studies and Intertextuality: Should the work of Genette and Eco broaden our horizons? // The Intertextuality of the Epistles Explorations of

Theory and Practice / ed. by Th. L. Brodie, D. R. MacDonald, S. E. Porter. Sheffield, 2006. P. 36–45.

346. *Phillips G.* 'What is Written? How Are You Reading?' Gospel, Intertextuality and Doing Likewise: Reading Luke X,25–42 Otherwise // *Semeia*. 1995. Vol. 69–70. P. 111–147.

347. *Philosophy in the Twentieth Century: an anthology* / eds. W. Barrett, H. D. Aiken. Vol. 3. New York: Random House, 1962. 468 p.

348. *Postmodern Theologies. The Challenge of Religious Diversity* / ed. T. Tilley. Eugene: Wip&Stock Publishers, 1995. 168 p.

349. *Questioning God* / by J. D. Caputo, M. Dooley and M. J. Scanlon. Bloomington, In.: Indiana University Press, 2001. Ix, 372 p.

350. *Roberge J.* What is critical hermeneutics? // *Thesis Eleven*. 2011. Vol. 106, 5. P. 5–22.

351. *Robinson J. C.* Derrida, Jacques // *Dictionary of Biblical Criticism, and Interpretation* / ed. by S. E. Porter. London; New York: Routledge, 2007. P. 74.

352. *Robinson J.* Undercurrents in Jonah // *Tyndale Bulletin*. Vol. 64, No. 2. 2013. P. 189–215.

353. *Runions E.* Poststructuralism, Deconstruction // *Dictionary of Biblical Criticism, and Interpretation* / ed. by S. E. Porter. London; New York: Routledge, 2007. P. 287–289.

354. *Runions E.* *Changing Subjects: Gender, Nation, Future in Micah*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001. 295 p.

355. *Sands D.* Thinking through differance: Derrida, Zizek and religious engagement // *Textual Practice*. 2008. Vol. 22 (3). P. 529–546.

356. *Sands D. C.* "Post-Writing": God and Textuality in Derrida's Later Work. Ph.D. Thesis. London: University of London, 2012. 229 p.

357. *Schneiders S. M.* *The Revelatory Text: Interpreting the New Testament as Sacred Scripture*. San Francisco, Ca: Harper, 1991. Xvi, 206 p.

358. *Schneidau H. N.* Sacred Discontent: The Bible and Western Tradition. University of California Press, 1977.
359. *Scruton R.* Against Deconstruction // Cultural Notes. 1993. № 32.
360. Septuaginta. 1935 und 1979 Deutsche Bibelgesellschaft. Stuttgart, print. in Germany by C. H. Beck, Nordlingen, 2004. 941 p.
361. *Schellenberg A.* An Anti-Prophet among the Prophets? On the Relationship of Jonah to Prophecy // Journal for the Study of the Old Testament. Vol. 39, No. 3. 2015. P. 353–371.
362. *Sherwood Y.* A Biblical Text and its Afterlives. The Survival of Jonah in Western Culture, 2001.
363. *Sherwood Y.* The Prostitute and the Prophet. Hosea's Marriage in Literary-Theoretical Perspective // Journal for the study of the Old Testament. Supplement Series 212. 1996. 361 p.
364. *Siebert F.* Early Jewish Interpretation in a Hellenic Style // Hebrew Bible / Old Testament: The History of Its Interpretation / ed. M. Sæbø. Göttingen & Zurich: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996. Vol. 1, Pt. 1. P. 130–198.
365. *Simon U.* The JPS Bible Commentary: Jonah. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2002.
366. *Slivniak D.* The Golden Calf Story: Constructively and Deconstructively // Journal for the study of the Old Testament. 33.1. 2008. P. 19–38.
367. *Srajek M.* In the Margins of Deconstruction. Jewish Conceptions of Ethics in Emmanuel Levinas and Jacques Derrida. Springer, 1998.
368. *Stahlberg L. C.* Sustaining Fictions: Intertextuality, Midrash, Translation, and the Literary Afterlife of the Bible (Library of Hebrew Bible — Old Testament Studies). London: Bloomsbury T&T Clark, 2008. 256 p.
369. *Tate W. R.* Biblical Interpretation: An Integrated Approach, Peabody, Mass.: Hendrickson, 1991.
370. *Taylor M.* After God. Chicago, IL: The University of Chicago, 2007. 377 p.

371. *Taylor M.* Deconstructing Theology. New York: Crossroad Pub Com, 1982. 129 p.
372. *Taylor M.* Erring: A Postmodern A/theology. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1987. 200 p.
373. *Taylor M. C.* Deconstructing Theology. New York: Crossroad, 1982.
374. The Cambridge Companion to Biblical Interpretation / ed. J. Barton. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1998. Xv, 338 p.
375. The Cambridge Companion to Postmodern Theology / ed. J. Vanhoozer. Cambridge University Press, 2003. Xv, 295 p.
376. The Future of Biblical Interpretation: Responsible Plurality in Biblical Hermeneutics / eds. S. Porter Jr., M. Malcolm. InterVarsity Press, 2013. 165 p.
377. The Hermeneutics Reader. Texts of the German Tradition from the Enlightenment to the Present / ed., with an introduction and notes, by K. Mueller-Vollmer. New York: Continuum, 2006.
378. The Oxford Handbook of Biblical Studies / ed. by J.W. Rogerson, J. Lieu. Oxford: Oxford University Press, 2006. Xviii, 896 p.
379. The Oxford Companion to Philosophy / ed. T. Honderich. Oxford: Oxford University Press, 1995. 1009 p.
380. The Penguin Dictionary of Literary Terms and Literary Theory / ed. by J. A. Cuddon, revised by C. E. Preston. London: Penguin, 2000.
381. The Postmodern Bible Reader / ed. D. Jobling, T. Pippin, R. Schleifer. Oxford: Blackwell, 2001. Xvii, 381 p.
382. The Routledge Handbook of Greek Mythology / ed. R. Hard. London: Routledge, 2004. 691 p.
383. The Sense of Biblical Narrative. Structural Analyses in the Hebrew Bible. Ed. D. Clines, P. Davies (JSOT 7). Scheffield University Press, 1986.
384. The Yale Critics: Deconstruction in America, ed. J. Arac. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983.

385. *Thiselton A. C.* Interpreting God and the Postmodern Self: On Meaning, Manipulation and Promise, Edinburgh: T. & T. Clark, 1995.

386. *Thiselton A. C.* New Horizons in Hermeneutics: The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading, London: HarperCollins, and Grand Rapids, Mi: Zondervan, 1992.

387. *Thiselton A.* Postmodernity // The Dictionary of Historical Theology / Gen. ed. T. Hart. Paternoster Press, 2000. P. 434–437.

388. *Topping R.* Revelation, Scripture, and church: theological hermeneutic thought of James Barr, Paul Ricoeur and Hans Frei. London; New York: Routledge, 2016. X, 239 p.

389. *Tov E.* The History and Significance of a Standard Text of the Hebrew Bible // Hebrew Bible/Old Testament: The History of its Interpretation / ed. M. Sæbø. Göttingen & Zurich: Vandenhoeck & Ruprecht 1996. Vol. I. P. 49–66.

390. *Trible P.* Texts of Terror: literary-feminist readings of Biblical narratives. Minneapolis, Mn: Fortress Press, 1984. 150 p.

391. *Trible P.* Rhetorical Criticism: Context, Method and the Book of Jonah. Minneapolis: Fortress Press, 1994.

392. *Vanhoozer K.* The Cambridge Companion to Postmodern Theology. Cambridge: Cambridge University, 2003. 288 p.

393. *Vanhoozer K. J.* Is There a Meaning in This Text? Grand Rapids: Zondervan, 1998.

394. *Vattimo G., Zabala S.* Hermeneutic Communism: From Heidegger to Marx. New York: Columbia University Press, 2014. Viii, 256 p.

395. *Ward G.* (ed.) The Blackwell Companion to Postmodern Theology. Oxford: Blackwell Publisher, 2005. 516 p.

396. *Ward G.* Deconstructive Theology // The Cambridge Companion to Postmodern Theology / ed. J. Vanhoozer. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. P. 76–92.

397. *Ward G.* Theology and Contemporary Critical Theory, 1996.

398. *Ward G.* The Postmodern God. A Theological Reader. Oxford: Blackwell Publisher: 2007. 355 p.
399. *Ward G.* Barth, Derrida and the Language of Theology. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. Xviii, 258 p.
400. *Watson F.* Text, Church and World: Biblical Interpretation in Theological Perspective. Edinburgh: T. & T. Clark, 1994. Viii, 366 p.
401. *Westphal M.* (ed.) Postmodern Philosophy and Christian Thought. Indiana University Press, 1999. 285 p.
402. *Westphal M.* Whose Community, Which Interpretation? Philosophical Hermeneutics for the Church., 2009.
403. *Westphal M.* Whose Community? Which Interpretation? Philosophical Hermeneutics for the Church. Grand Rapids, Mi: Baker Academic, 2009.
404. *Westphal M.* Overcoming Onto-Theology: Toward a Postmodern Christian Faith. New York, 2001.
405. *Wevers J. W.* The Interpretative Character and Significance of the Septuagint Version // Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation. Vol. I, pt.1 / ed. M. Sæbø. Göttingen & Zurich: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996. P. 84–107.
406. *Wolterstorff N.* Divine Discourse, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
407. *Woude A., van der* “Pluriformity and Uniformity: Reflections on the Transmission of the Text of the Old Testament” // Sacred History and Sacred Texts in Judaism. Contributions to Biblical Exegesis and Theology 5. Kampen, 1992. P. 151–169.
408. *Wyschogrod E.* Crossover Queries. Dwelling with Negatives, Embodying
409. *Zizek S.* The Fragile Absolute or, Why is the Christian legacy worth fighting for? London; New York: Verso, 2000.
410. *Zizek S.* The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity. Cambridge: The MIT Press, 2003. 196 p.

ПРИЛОЖЕНИЕ. НЕУЖЕЛИ И ИОНА ВО ПРОРОКАХ? ОПЫТ ПРОЧТЕНИЯ КНИГИ ПРОРОКА ИОНЫ С ПОЗИЦИЙ ДЕКОНСТРУКТИВИЗМА

В представленном Приложении мы предпримем попытку деконструктивистского прочтения книги пророка Ионы. Выбор обусловлен не в последнюю очередь небольшим объемом этого библейского сочинения. Впрочем, подобному анализу может быть подвергнута и любая другая книга Библии. По утверждению Жака Деррида, деконструкция — это не то, что мы делаем с текстом, это то, что происходит в тексте всегда, совершенно без нашего участия. Деконструкция призывает нас к внимательному чтению, в ходе которого эта происходящая внутри текста деконструкция проявляет себя, обретает голос.

Книга Ионы привлекает внешней простотой, лаконичностью и смысловой прозрачностью. При внешней простоте и безыскусности это сочинение представляет собой очень непростое и в действительности лишенное всякой простоты произведение. Исследователь Священного Писания Дэвид Клайнс указывает на присущий некоторым библейским книгам литературный прием «фальшивой наивности»³⁶¹ (англ. *artless simplicity*). Его можно найти, например, в прозаическом прологе книги Иова. Автор пролога создает иллюзию простоты и безыскусности своего творения, однако в действительности эта «фальшивая наивность использует эффект безыскусности для того, чтобы донести едва уловимое послание»³⁶². Джеймс Робсон полагает уместным использовать подобную характеристику и применительно к книге пророка Ионы. Робсон отмечает, что книгу Ионы можно сравнить с морем, поверхность которого

³⁶¹ *Clines D. False Naivety in the Prologue to Job // Hebrew Annual Review. Vol. 9. 1985. P. 127–136.*

³⁶² *Ibid. P. 135.*

совершенно спокойна, однако под ней бушуют бурные течения³⁶³. Язык произведения, пишет Робинсон, создает иллюзию поразительной безмятежности³⁶⁴. Это ощущение возникает, например, благодаря тому что повествование раскрашено незначительным количеством прилагательных³⁶⁵. Автор многократно использует одни и те же слова, повторяет одни фразы, создавая тем самым ощущение эпического повествования.

Книга без автора

Книга пророка Ионы не содержит никаких указаний на авторство. Главный действующий герой сочинения — «Иона, сын Амиттая»³⁶⁶. Пророк с таким именем упоминается в повествовании о временах израильского царя Иеровоама II (786–746 гг. до н. э.) (4 Царств 14:23–29). Автор книги Ионы, видимо, пытался создать у читателя иллюзию того, что героем его сочинения является *тот самый* Иона из книги Царств.

Сложившийся в настоящее время научный консенсус относит написание этой книги к после пленной эпохе³⁶⁷. Элиас Бикерман отмечал эллинистический характер повествования книги Ионы³⁶⁸. Томас Болин³⁶⁹ видит в сочинении

³⁶³ *Robinson J.* Undercurrents in Jonah // *Tyndale Bulletin*. Vol. 64, No. 2. 2013. P. 191.

³⁶⁴ *Ibid.*

³⁶⁵ Из них самое популярное — לִיָּדָה, встречается в тексте 14 раз (в 13 из 49 стихов).

³⁶⁶ Здесь и далее цит. по: Библия: Современный русский перевод. М.: Российское библейское общество, 2015. 2-е изд., перераб. и доп. 1408 с.

³⁶⁷ *Childs B. S.* Introduction to the Old Testament as Scripture. Minneapolis: Fortress Press, 1979. P. 417.

³⁶⁸ *Bickerman E. J.* Four strange books of the Bible: Jonah, Daniel, Koheleth, Ester. New York: Schocken Books, 1968.

³⁶⁹ *Bolin T.* Freedom beyond Forgiveness. The Book of Jonah Re-Examined // *Journal for the Study of the Old Testament*. Supplement Series 236. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.

произведение эллинистической эпохи, Эхуд Бен Цви³⁷⁰ относит создание книги Ионы ко времени персидского владычества, Яков Эйделькинд — к эпохе Второго храма (V–III вв. до н. э.)³⁷¹.

Все это свидетельствует о том, что современник Иеровоама II пророк Иона совершенно точно не мог быть автором текста. Кто же является его автором? Как и в случае со многими другими книгами Ветхого Завета, достоверно об этом ничего не известно. Авторы комментариев пророческого сочинения и монографий, посвященных книге Ионы, рассматривая вопрос о ее создателе, не идут дальше гипотетических предположений о том, какие партии, группы иудейского общества стояли за этой книгой, выражали свое мировоззрение на страницах книги.

По мнению современного исследователя Эхуда бен Цви, авторами книги и одновременно ее первыми читателями были образованные жители (*literati*) персидской провинции Иудея, вернувшиеся из плена³⁷². Текст книги Ионы отражает богословские проблемы, которые тревожили этих людей, размышлявших об истории Израиля. Эти рассуждения выражены в форме радикальной критики предшествующей пророческой традиции.

Впрочем, толкование книги Ионы в иудейской и христианской традиции велось без учета личности ее автора. Получается, что та экзегеза, которая была связана с книгой, не зависела от того, какой смысл вкладывал в сочинение его действительный автор (или авторы). Произведение эмансипировано от автора — эта истина была озвучена лишь в XX веке в контексте развития так называемой

³⁷⁰ *Ben Zvi E. The Signs of Jonah: Reading and Rereading in Ancient Yehud // Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 367. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2003.*

³⁷¹ *Эйделькинд Я. К интерпретации книги Ионы // Библия: литературные и лингвистические исследования. Вып. 1. М., 1998. С. 83–112.*

³⁷² *Ben Zvi E. The Signs of Jonah: Reading and Rereading in Ancient Yehud // Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series. Vol. 367. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2003. P. 15.*

«постмодернистской чувствительности», но фактически этому правилу часто следовала традиционная экзегеза.

Против монологизма

Деконструктивистская критика направлена против так называемого «монологизма», представления о том, что различные части книги, сочинения одного корпуса разными словами рассказывают *об одном*. В действительности об этом общем, едином, основном, главном в тексте (тем более в собрании текстов) можно говорить, исключительно закавычивая эти понятия. Деконструкция выступает против подобного «тавтологизма», освобождая скрытые голоса произведения.

Прочитывая книгу Ионы в деконструктивистском ключе, можно обнаружить, что библейская книга участвует в процессе деконструкции в нескольких аспектах. Во-первых, сама книга Ионы является контрсвидетельством (термин У. Брюггемана) в корпусе пророческих книг Ветхого Завета. При этом содержание книги многозначно и содержит несколько несводимых смысловых слоев. Контрсвидетельство книги Ионы выражается в том, что ее весть подвергает критике отдельные библейские традиции. Книга Ионы необычным образом рассказывает о пророке, о «народах», наконец, в ней содержится необычная (подвергшаяся проблематизации) трактовка образа Бога.

Пародийная природа книги Ионы

Исследователи указывают, что стиль повествования книги приправлен большой долей иронии³⁷³. Эффект иронии создается при помощи контраста —

³⁷³ Good E. Irony in the Old Testament. Westminster, 1965; Miles J. Laughing at the Bible: Jonah as Parody // The Jewish Quarterly Review. Vol. 65, No. 3. 1975. P. 168–181; Holbert J. “Deliverance Belongs to Yahweh!”: Satire in the Book of Jonah // Journal for the Study of the Old Testament. Vol. 21. 1981. P. 59–81.

несоответствия между ожидаемым и фактическим. Иона желает скрыться от Бога на краю земли, но оказывается *под* нею. Весть Ионы предрекает гибель Ниневии, но Бог ее милует.

Яков Эйделькинд пишет, что книга Ионы — «пародийное произведение, вобравшее в себя целый ряд серьезных жанров (легенда о пророке, мартирология, благодарственный псалом, пророческая проповедь, литургическая молитва). Все эти жанровые формы нарочито стилизованы и иронически переосмыслены»³⁷⁴. Пародийный эффект возникает в книге благодаря тому, что жанровые элементы (повествование о пророке, псалом, исповедание веры) помещаются в понижающий контекст. Автор использует эти формы, демонстративно нарушая их внутреннюю структуру, благодаря чему эти жанровые элементы в книге Ионы прочитываются иначе, чем в других книгах Ветхого Завета.

Однако ирония книги является обманчивой. Ирония обычно настраивает на легкомысленный лад, обещает легкое чтение, нацеленное на развлечение читателя. Но темы, затронутые в книге, не дают никаких шансов этой легкомысленности удержаться. Можно предположить, что внешняя легкость сочинения, ее внешняя незатейливость маскирует серьезность вопросов, поставленных в книге. Кажется, с помощью иронии автор изо всех сил лишь старается снизить пафос повествования.

Джон Хольберт обнаруживает в книге явные черты литературной сатиры: наличие гротеска, абсурда, а также объекта для сатирической критики³⁷⁵. Сатира книги могла быть направлена на партию изоляционистов. Идеология этой партии была выражена, например, в книгах Ездры и Неемии. В этом случае книга Ионы — сатирический памфлет, сам же Иона символизирует ту самую группу

³⁷⁴ Эйделькинд Я. Указ. соч. С. 92.

³⁷⁵ Holbert J. "Deliverance Belongs to Yahweh!": Satire in the Book of Jonah // Journal for the Study of the Old Testament. Vol. 21. 1981 P. 60.

«национал-патриотов»³⁷⁶. «Изоляционисты» настаивали на возврате к консервативному пророческому богословию периода монархии. Эта критика могла исходить от партии «универсалистов», вдохновлявшейся пророчествами Второисайи и не видевшей смысла в усилении конфронтации Израиля и окружающих народов. Бэнд именуется эту партию «благочестивые члены движения ассимиляционистов»³⁷⁷.

Пророческое служение Ионы

Расположение книги Ионы в корпусе книг малых пророков, равно как и содержание самого сочинения, дают понять читателю, что Иона — это пророк, привычная для религиозных израильтян фигура. Как и любой другой пророк, Иона получает от Бога поручение и возвещает жителям Ниневии послание от Бога. Как многие пророки, Иона поначалу отказывается от своей миссии, как и другие пророки, он рискует своей жизнью, выполняя Божье поручение. Можно сказать, что в рассказе об Ионе автор использует многие шаблонные сюжеты, связанные с описанием деятельности Божьих избранников в Библии³⁷⁸.

При этом эти шаблонные элементы оказываются наполненными совершенно неожиданным содержанием. Каждый элемент, из которых складывается пророческий текст, здесь поставлен под сомнение, представлен необычным образом. Элмер Дик в своем исследовании анализирует связи Ионы с

³⁷⁶ Иона — «blood-thirsty prophet-patriot» (*Robinson G. L. The Twelve Minor Prophets. New York: Doran, 1926. P. 75*).

³⁷⁷ *Band A. J. Swallowing Jonah: The Eclipse of Parody // Prooftexts. Vol. 10, No. 2. Tenth Anniversary Volume, Part 2. May 1990. P. 193.*

³⁷⁸ В образе Ионы использованы сюжеты, связанные с Авраамом. Авраам имел дело с нечестивыми городами Содомом и Гоморрой, Иона — с Ниневией. Однако если Авраам молится об их спасении, то Иона расстроен тем, что казнь не осуществилась. Масса параллелей связывает Иону с Илией. Как и Иона, Илия имел дело с царем, его спасли от смерти дикие птицы (Иону — рыба), Илия также молился Богу о смерти, лежа под кустом (3 Царств 19:4).

другими персонажами Ветхого Завета и называет Иону анти-Ноем, анти-Авраамом, анти-Моисеем и анти-Илией³⁷⁹.

Каждый истинный пророк посвящает свою жизнь исполнению миссии, порученной ему Богом. Фактически Божье поручение исполняет и Иона, причем в этом он оказывается успешнее всех прочих пророков Ветхого Завета — несколькими словами он приводит к покаянию огромный город, один из центров враждебной державы. Однако сюжет книги Ионы построен вокруг того, что сначала пророк противится своему грядущему служению, а потом протестует против его успешного завершения.

Многие пророки Ветхого Завета, услышав о поручении Бога, начинают с протеста и приводят множество аргументов, почему это служение им не под силу. Так поступают Моисей, Геден, Иеремия. Иона тоже противится, но свой протест выражает не словом. Иона ничего не говорит Богу, но стремится скрыться от Него, покинуть пределы той страны, где власть Бога очевидна, удалиться на край земли, в далекий Таршиш.

Иона категорически не желает исполнять поручение Бога, и это нежелание становится для него тем принципом, за который он готов умереть. Смерть представляется ему спасением от гораздо худшей участи. Это нежелание запечатывает его уста молчанием, превращает его сердце в сталь и питает его восстание.

Что могло так расстроить Иону? Почему успешное окончание его миссии вызывает у него такое расстройство, что он просит Бога: «Возьми мою жизнь, ибо лучше мне умереть, чем жить» (Иона 4:3)? Подобно книге Иова, книга Ионы отмечена темой протеста, сомнения в том, что Бог справедлив. Впрочем, этот бунт не выражается словами, поэтому о его сущности нам приходится

³⁷⁹ Dyck E. Jonah Among the Prophets: A Study in Canonical Context // Journal of the Evangelical Theological Society. Vol. 33, No. 1. 1990. P. 63–73.

догадываться. Иона протестует против Бога и того, как Он правит на земле. Бунт Ионы мог быть вызван следующим:

1. Покаяние Ниневии и отмена возглашаемой Ионой кары выставили Иону лжепророком (Втор. 18:21–22, хотя см. Иер. 18:7–8).
2. Иона не может принять того, что Бог прощает тех, кого простить нельзя. Неужели Бог забыл о том, какую роковую роль сыграла ненавистная Ассирия в истории Северного Царства?
3. Иона не принимает того, что монополия Израиля на уникальные отношения с Богом оказывается поставленной под сомнение. Ниневия помилована, хотя в культовом и религиозном отношении осталась языческим градом. Разве Сион перестал быть местом, единственно где живет Бог (Ис. 8:18)? Иона ревнует Бога, боится того, как бы Бог не нашел себе другой народ!

Если эти толкования верны, то книга Ионы — это приговор пророку и всей стоящей за ним пророческой традиции; знание пророка верно по содержанию, но этически порочно. Оно хуже, чем неведение. На страницах книги компетенция Ионы как пророка, озвученное им «я знаю» (Иона 4:2) постоянно ставится под вопрос.

Действующие лица Писания нередко вступают в конфронтацию с Богом, открыто протестуют против его решений. Но практически всегда Бог отвечает им, и пророк принимает ответ. В результате каждая из историй имеет окончание, заканчивается развязкой, примирением Бога и человека (см. Иов 42:6). В книге Ионы мы не находим этого примирения, сочинение оканчивается словами Бога, а ответ на них Ионы вынесен за пределы повествования. Мы не видим того, чтобы бунтовщик смирился и получил удовлетворяющие ответы на свои вопрошания.

В образе Ионы показано одно из важнейших библейских свидетельств относительно пророков — от пророчества, от Божьего избранничества невозможно спастись! Даже отказ от миссии оказывается свидетельством о Боге Израилеве и в конечном итоге реализацией Божьего плана (в этом судьба Ионы

очень похожа на участь Самсона). Можно предположить, что именно привычка Бога «использовать» своих избранных ради «высших» целей стала предметом личной драмы пророка. На протяжении первых трех глав Бог никак не считается с самим Ионой, не считает нужным открыть ему суть Своего плана. Создается ощущение, что для Бога Иона — лишь инструмент для реализации Его воли, наряду со штормом, рыбой и червем. Когда Иона отказывается повиноваться, Бог взаимодействует с непокорным «орудием» посредством испытаний и бедствий, но не словесных увещаний и наставлений. Во время бури Иона не обращается к Яхве, как делают его товарищи по бедствию, по той причине, что для него Бог — источник террора, а не спасения³⁸⁰.

И моряки во время бури, и жители Ниневии спасены благодаря Ионе, но в результате произошедшего он оказывается «за бортом». Иона — голубь, жертвенное животное, его участь — выполнить миссию и сойти со сцены.

Богословие книги

Основной тезис традиционной экзегезы книги пророка Ионы — это тезис о безграничном великодушии Бога, с готовностью отвечающего на человеческое покаяние. Такое толкование закреплено практикой литургического использования этой книги в иудейской традиции.

Однако подобное прочтение книги является не единственным. Книга Ионы рассказывает о милосердии Бога, но также она может быть прочитана как грустное рассуждение о совершенной непредсказуемости Бога, способного как к немотивированному прощению, так и к неотменяемой каре. В этой связи книгу Ионы можно считать продолжением той линии, которая была обозначена (примерно в то же время) книгой Иова.

³⁸⁰ *Frolov S. Returning the Ticket: God and His Prophet in the Book of Jonah // Journal for the Study of the Old Testament. Vol. 86. 1999. P. 93.*

Иона ведет себя не совсем характерным для пророка образом, но также поступает и Бог. Как мы уже упоминали, Библия полна примеров того, как пророк отказывается от своей миссии, указывая на собственные недостатки. Моисей отказывается идти к фараону, так как «неискусен в слове и косноязычен» (Исх. 4:10), Иеремия заявляет Богу, что он непозволительно молод для своей миссии (Иер. 1:6), Исайя переживает из-за того, что у него «нечистые уста» (Ис. 6:5).

Можно сказать, что пророк, поначалу отказывающийся выполнять свою миссию, есть часть общего для библейских книг литературного шаблона. Однако заметим, что во всех приведенных примерах Бог отвечает на жалобу Своего избранника и устраняет помеху. В случае с Ионой такого не происходит. Иона выражает свой протест не словами, а делами (бегство в Таршиш, сон в трюме корабля, его предложение быть выброшенным за борт). Бог не имеет возможности ему ответить, так как вопрос не озвучен. Да и как Бог может устранить проблему, если в данном случае таковой проблемой (для Ионы) выступает Он Сам?

Почему Бог прощает Ниневию? Чаще всего на этот вопрос отвечают, ссылаясь на раскаяние жителей Ниневии. Таким образом покаяние, раскаяние объявляется главной темой книги. Но фактически Бог, объясняя Ионе мотивы своего решения, ничего не говорит о раскаянии (Иона 4:10–11). В ответе Бога содержится отсылка к таким Его качествам, как милосердие и сострадание, медлительность на гнев и готовность проявить любовь и щедрость. То есть получается, что Бог простил бы Ниневию в любом случае и предсказание Ионы осталось бы неисполненным вне зависимости от поведения жителей города.

Однако последние стихи книги Ионы могут быть истолкованы иначе. Читателям книги Ионы было известно, что в прошлом Ниневия была разрушена. История показала, что спор Наума и Ионы завершился победой Наума (равно как и Софонии (Соф. 2:13–15)). Попытка примирить это противоречие была предпринята уже в древности, при составлении канона двенадцати «малых пророков». Канонически Наум стоит позже Ионы, что можно истолковать

следующим образом: Ниневия раскаялась на время благодаря проповеди Ионы, затем же она опять стала творить злое, за что Бог ее и покарал.

Двойное окончание книги Ионы (Иона 4:11)

В 612 году до н. э. Ниневия пала под нашествием объединенных войск вавилонян и мидян и после этого, в отличие от также разрушенного Иерусалима, не возродилась. Этот исторический факт не мог не вступать в противоречие с содержанием книги пророка Ионы. Все иудеи знали, что в действительности Бог *не помиловал Ниневию*, а осуществил все то, что возвещал Наум и прочие пророки.

וְאֵלֵי לֹא אָחֹוס עַל־נִינְוָה הָעִיר הַגְּדוֹלָה אֲשֶׁר יִשְׁבְּהָ הַרְבֵּה מִשְׁתִּים־עֶשְׂרֵה רְבֹו אָדָם אֲשֶׁר
לֹא־יָדַע בֵּינֵי־מִינֵי לְשִׁמְאֹלוֹ וּבַהֲמָה רַבָּה:

Синтаксис высказывания позволяет воспринимать это предложение и как вопрос, и как утверждение.

Как утверждение последний стих книги переведен, например, раввином Давидом Йосефоном:

А я не пожалею Ниневэй, город великий, в котором более ста двадцати тысяч человек, не умеющих отличить правой руки от левой, и множество скота.

В своей книге Эхуд Бен Цви собирает свидетельства двусмысленности и поливалентности стиха. По словам исследователя, он предпочитает иметь дело с собственными словами Бога, а не с устоявшимися традициями их толкования.

Можно возразить против подобного прочтения, указав на предшествующий стиху сюжет с *kikayon* (Иона 4:11). «Как тебе жаль (חֹוס) погибшее растение (4:10), так я жалею (חֹוס) Ниневию (4:11)», — разве не это хочет сказать Бог?!

Впрочем, ряд обстоятельств, по мнению Бен Цви, делает это прочтение проблематичным:

1. Действительно ли Ионе было жалко растения? Из (Иона 4:9) мы узнаем, что Ионе было «досадно», гибель растения лишила спасительной тени и привела к страданиям пророка от знойного восточного ветра.
2. Предположение о бесконечной милости Божией вступает в противоречие с тем, что Сам Бог уничтожает *kikayon* (4:7) и доводит Иону до «изнеможения» (4:8). Расстройство Ионы и физические страдания были столь велики, что Иона в очередной раз просит Бога о смерти.
3. Читатели книги Ионы знали, что в 612 году до н. э. этот ассирийский город был уничтожен.

Если Эхуд бен Цви прав, то тогда читателю открывалось другое прочтение самой книги — Бог оказывается свободен не только в прощении нераскаявшегося грешника, но и в наказании раскаявшегося.

Подобная нестабильность и непредсказуемость поведения Бога, безусловно, вызывала тревогу. Бегство было одним из способов спасения от предназначенного служения. За побегом Ионы от Бога в Тартиш стояло стремление части иудейской общины дистанцироваться от нормативного учения и религиозной практики Израиля персидского и эллинистического времени. Гнев Ионы, кризис его личного призвания, неоднократно озвучиваемое желание умереть отражали ту травму, которую получили свидетели катастрофы, претерпеваемой Израилем в VI веке до н. э. Книга Ионы в очередной для библейской традиции раз проговаривает антиномичную истину о Боге Израиля: Господь одинаково склонен как к милосердию, так и к каре, и его решение невозможно предугадать.

Традиция толкования книги пророка Ионы

Книга Ионы является пятой книгой собрания «малых пророков», она помещена неизвестным редактором между книгами Авдия и Михея. В этом местоположении выражено стремление составителя хронологически обозначить

время жизни предполагаемого автора книги, Ионы, сына Амафии, как современника царя Иеровоама II³⁸¹.

Книга Ионы переполнена смыслами. Задача традиции — подавить часть этих смыслов (сделать их маргинальными), выделить то содержание книги, которое выступило бы в качестве «официального», не противоречащего содержанию других библейских книг (канонический принцип). Экзегетический процесс затушевывал пародийные элементы книги и сделал возможной ее канонизацию³⁸². Пародия перестала восприниматься в качестве таковой, и книга пророка Ионы заняла свое место в ряду других пророческих книг. Можно сказать, что канонизация книги оказалась возможной благодаря «непониманию» сочинения. Арнольд Бэнд утверждает, что за прошедшее после создания книги время «аудитория изменилась, и ее возможность уловить пародийные элементы текста ослабела, если не исчезла вовсе»³⁸³. Была забыта пародийная природа книги, приглушены поднятые в ней радикальные вопросы.

Важную роль для канонизации книги Ионы сыграла добавленная позднее молитва Ионы во чреве кита. Безусловно, добавление этого богословски корректного псалма делало книгу более традиционной.

Что же стало с оригинальным, изначальным смыслом сочинения? Во втором издании книги Ионы старый смысл был не стерт или уничтожен, но рефокусирован! Различные смыслы наложились друг на друга, стали одновременно присутствовать в рамках одного литературного текста. Именно этим фактом обусловлен вывод Б. Чайлдса: «Итого, никакая из основных интерпретаций не в состоянии ни достичь ясного консенсуса, ни разрешить всё

³⁸¹ *Blenkinsopp J. A History of Prophecy in Israel. Philadelphia: The Westminster Press, 1983. P. 268.*

³⁸² Подобным образом частью библейского канона оказалась Песнь Песней — утвердилась традиция аллегорического прочтения этого произведения.

³⁸³ *Band A. Swallowing Jonah: The Eclipse of Parody // Prooftexts. Vol. 10, No. 2. Tenth Anniversary Volume. Part 2. 1990. P. 191.*

разнообразие экзегетических проблем, находящихся в тексте»³⁸⁴. Яков Эйделькинд приходит к подобному же выводу: «Сама многочисленность предложенных экзегетами „разгадок“ должна бы пробудить сомнение: нужно ли искать в книге Ионы выражение „одной идеи“?»³⁸⁵.

Экзегетический процесс превратил книгу Ионы в богословски стабильное повествование о силе человеческого покаяния и Божественном милосердии. Является ли это толкование интерпретационным насилием по отношению к книге? В какой-то мере да, но лишь отчасти.

Деконструктивизм утверждает, что люди всегда неверно понимают то, что читают. Книга Ионы была «неверно» интерпретирована и благодаря этому оказалась в каноне.

Заключение

Иона — бессловесный пророк. Его протест выражен действием (бегство), эмоцией — желанием смерти себе, досадой, гневом, но не **словом**. Это, на наш взгляд, отражает и состояние современной философской ситуации: обремененность мыслью о Боге соседствует с постметафизической неспособностью выразить ее.

В книге нет метафизики — на основании описанных в ней противоречивых и непредсказуемых действий Бога невозможно создать устойчивую систему вероучительных положений. Можно предположить, что Иону мучит именно эта неметафизическая сущность Бога, которая явлена в истории. Но что останется от закона и правды, если покаяние, длящееся всего несколько дней, сможет покрыть все злодеяния города? Иона не может допустить мысль, что судья (Бог) оказался выше закона, ведь это подрывает сам закон, подвергает коррозии базовую для благочестия доктрину наказания и вознаграждения.

³⁸⁴ Childs B. Introduction to the Old Testament as Scripture... P. 421.

³⁸⁵ Эйделькинд Я. Указ. соч. С. 91.

Совершенно очевидно, что, автор книги Ионы, описывая Бога как совершенно равнозначно, произвольно, немотивированно склонного к милосердию и справедливому воздаянию, получает знакомый деконструкции образ неметафизического Бога. Ведь этот Бог никак не подчиняется человеческой логике, нашим представлениям о должном и запретном.