
АПОРИИ РЕАЛИСТИЧЕСКОЙ ГЕРМЕНЕВТИКИ ДЖОНА УИКЛИФА

П.В. Соколов

Институт гуманитарных историко-теоретических исследований
Государственный университет — Высшая школа экономики
ул. Петровка, 12, Москва, Россия, 107031

Предметом исследования в настоящей статье является влияние логико-метафизических теорий Позднего Средневековья на герменевтическую методологию в экзегезе одного из самых известных толкователей Писания этого периода — Джона Уиклифа (1320/1324—1384), а также его предшественников и оппонентов. Одним из важнейших итогов проведенного в статье анализа является вывод о том, что позднесредневековая трактовка библейской аллегории как предикативного отношения обосновывает актуальность исследования экзегетических сочинений этого времени в контексте одной из центральных проблем логики XX в. — проблемы отношения онтологии и логического анализа языка (Б. Рассел, Г. Фреге и др.).

Ключевые слова: библейская герменевтика, терминистская логика, аллегореза, онтология предикатов, реализм, номинализм, протестантская экзегеза.

История оксфордского реализма на протяжении всего XIV в. сопровождалась скандалами. Один из предшественников Джона Уиклифа, — автора, которому посвящено настоящее исследование, — приводит издевательские суждения современников о гротескной нелепости реалистической метафизики: если принять ее следствия, придется признать, к примеру, что между субъектом и предикатом некоторой пропозиции может пролететь птица (в высказывании «avis volat») или протянуться расстояние на тысячи миль пути (в высказывании «parisinus est in Roma» [4. P. 100]). Однако за изощренными приемами схоластической эристики стояли серьезные метафизические вопросы: о возможности самой метафизики как науки о сущем, поскольку оно сущее, о природе аналогического отношения между Богом и миром, об онтологическом значении копулы в субъект-предикатной конструкции. Все эти и многие другие не менее существенные проблемы оказались в центре «спора об универсалиях» — полемики, а точнее, серии полемик, будоражившей умы схоластических докторов начиная, по крайней мере, с XII в., но приобретшей особенное значение в век Оккама и Дунса Скота.

С тех пор как в первой половине XX в. схоластическая логика была реабилитирована в глазах научной общественности, и проблематика ее признана актуальной для логики современной, «спор об универсалиях» совершенно естественно оказался в фокусе внимания историков этой дисциплины [2. С. 38].

Выяснилось, что вопрос об «онтологических обязательствах» логико-семантических конструкций — поле, в котором встречаются онтология и логический анализ языка — сделался предметом напряженной рефлексии еще в Позднем Средневековье, задолго до Г. Фреге, Б. Рассела и других основоположников логики XX в. [1. С. 20].

Однако проблема корреляции языковых категорий структуре объектной реальности обсуждалась в этот период не только в сочинениях по логике и метафизике, но и в библейских комментариях и в экзегетических трактатах в связи с дискуссиями о природе *аллегории*.

Вопрос об онтологическом основании связи между двумя членами аналогии в аллегорическом языке Писания неизбежно влек за собой более общий вопрос об отношении языка и предметного мира, формы и содержания высказывания.

Таким образом, именно в экзегетической литературе оказываются связаны между собой библейская герменевтика и метафизика, аллегореза и онтология предикатов. Предметом исследования в настоящей статье является влияние метафизики и предикативной логики, как они предстают перед нами в университетских диспутах и полемиках XIV в., на экзегетическую литературу этого периода — влияние, которое с очевидностью обнаруживается в позднесредневековых дискуссиях о герменевтической категории буквального смысла.

Апология буквального смысла к началу XIV в. имеет долгую традицию: в разное время достоинство этого способа толкования и необходимость обращения к нему в экзегетической практике отстаивалось такими авторитетными мастерами библейского комментария, как Андрей Сен-Викторский (ок. 1110—1175), Петр Коместор (ок. 1110—1179), Стефан Лэнгтон (ок. 1155—1228).

Однако ко времени написания трактата Уиклифа содержание самой этой категории существенным образом изменилось. В экзегетике XII—XIII вв., в трудах представителей Сен-Викторской школы или так называемой «школы морального комментария» буквальное толкование было встроено в иерархию методов интерпретации библейского текста, при том что границы между этими методами были четко определены и установлены. Подобная демаркация открывала возможность независимого использования отдельных экзегетических методов в толковательной литературе: яркими примерами сочинений, в которых выдерживался этот принцип, был «Компендиум всего буквального смысла Священного Писания» Петра Ауреоли (1275/1280—1322) и «Постилла» (1) (лат. *Postilla litteralis super totam Bibliam*) Николая Лирского.

Автономное применение толковательных процедур в экзегетической литературе классического Средневековья ставило перед библейским комментатором ряд существенных проблем: сосредоточенность на иносказательном толковании в ущерб буквальному навлекало на толкователя обвинения в произволе и пренебрежении собственным смыслом Писания, а стремление ограничиться «буквой» священного текста, не дерзая восходить к его «духу», заставляло вспомнить грозное предостережение апостола Павла о смертоносности буквы.

Кроме того, пристрастие к буквальному смыслу в ущерб духовному грозило обвинениями в гетеродоксии, ибо верховным авторитетом в области буквальной интерпретации священного текста наделялись в то время иудейские экзегеты. В сочинениях даже наиболее авторитетных христианских толкователей можно обнаружить примеры «злоупотребления» буквальным смыслом: так, Андрей Сен-Вик-

торский в своих комментариях на пророков намеренно игнорирует традиционное христологическое прочтение знаменитых пророчеств Исайи: о Деве, Которая родит Сына (Ис. 7, 14), и Муже скорбей (Ис. 5, 15) (2). При этом характерно, что и в том, и в другом случае альтернативным источником экзегетических смыслов оказывается Раши — р. Соломон из Труа, величайший иудейский экзегетический авторитет раннего Средневековья [7. Р. 91—112].

Доктринальная амбивалентность «буквальной» экзегезы Андрея вызвала ожесточенную критику даже со стороны каноников его же аббатства — так, Рихард Сен-Викторский в своем трактате «Об Эммануиле» (*De Emmanuele*) прямо обвинял Андрея в проиудейских симпатиях. Эти обвинения будут сопровождать все попытки буквального толкования Писания в Позднем Средневековье и далее — уже в эпоху Реформации — упомянутый выше Николай Лирский за свою ориентацию на иудейские авторитеты будет назван едва ли не прямым предшественником Лютера.

Тем самым одной из предпосылок реформы буквального смысла в латинской экзегетике XIV в. становится стремление «христианизировать» букву Писания и лишит монополю власти над ней иудейских комментаторов.

Другим возможным мотивом трансформации иерархии экзегетических методов некоторые исследователи считают влияние схоластической традиции обращения с авторитетным текстом. Подобная связь и в самом деле представляется очевидной: если буквальный смысл в экзегетической практике Позднего Средневековья последовательно отождествляется с намерением священных писателей, и, следовательно, самого Бога как единого Автора библейских книг, то ведь и главной задачей автора схоластического комментария было определить намерение (*intentio*) комментируемого авторитета. Тем самым текст Писания из резервуара сотериологически значимых мистических смыслов превращается в предмет спекулятивной теологии [23. Р. 81]. Однако поскольку все возможные смыслы Писания естественным образом соответствуют божественному замыслу, то оказывается возможным отождествить буквальное толкование со всеми видами толкования иносказательного. Развернутое обоснование экспансии буквального смысла и разнообразные следствия этого процесса для библейского толкования мы находим в «Постилле» Николая Лирского.

Николай Лирский (ок. 1270—1349) оказал очень значительное влияние на судьбу не только католической, но и протестантской экзегезы — на его библейские комментарии многократно ссылается Лютер, который во многих своих сочинениях признает свой долг перед «ясным магистром» [9. S. 154]. Автор «Буквальной постиллы на все библейские книги» справедливо сетовал на пренебрежительное отношение латинских толкователей к буквальному смыслу Писания.

В своем собственном толковании библейского текста он берется исправить эту несправедливость, уделяя буквальному смыслу Писания преимущественное внимание (3). Помимо нежелания толкователей заниматься низменной «буквой» полноценному пониманию священного текста препятствовали многие объективные причины: расхождения в рукописной традиции, ошибки переписчиков и ко-

пиистов и т.д. В итоге обращение к буквальному смыслу Писания в современной Николаю Лирскому ситуации должно было опосредоваться предварительным текстологическим и палеографическим исследованием, призванным унифицировать материю текста.

Однако одного лишь исправления рукописей, очевидно, недостаточно: фундаментальное положение буквального смысла в иерархии методов толкования должно было получить более существенное подтверждение. Здесь мы подходим к центральному в герменевтике Николая Лирского понятию «двойственного буквального смысла» (*duplex sensus litteralis*). Впервые оно появляется во втором Прологе к Постилле и иллюстрируется толкованием на известный христологический образ из 1-й Книги Паралипоменон. В 17-й главе этой Книги Господь, обращаясь к Соломону, называет его Своим сыном, говоря: «Я буду ему отцом, и он мне будет сыном» (1 Пар. 17, 13).

Способ толкования того места Писания, к которому обращается Николай, был раз и навсегда утвержден авторитетом апостола Павла и стал одним из нормативных образцов типологической экзегезы. Однако в противоречие предшествующей экзегетической традиции Николай объявляет «второй», т.е. мистический, смысл лишь следствием определенной точки зрения, избранной толкователем (*expositio secundum quid*). Эта точка зрения предполагала, что экзегет делает предметом рефлексии само отношение обоих полюсов аллегории — образа и прообраза (*inquantum Salomon fuit figura Christi*) (4). Буквальный смысл — это содержание библейского речения, в противоположность аллегории, которая есть не что иное, как способ восприятия нами этого содержания, вложенного в священный текст его Автором. Таким образом, буквальный и духовный или мистический смыслы различаются только *quoad nos*, но не *per se*.

Субстациональное единство буквального и аллегорического смыслов позволяет «ясному магистру» преодолеть главное следствие «забвения» буквального смысла, а именно редукцию его к чисто инструментальной функции. В экзегетических сочинениях предшественников Николая Лирского буква Писания грозила превратиться в простой «индекс», все назначение которого сводилось к указанию на соприсутствующий трансцендентный (мистический) смысл.

Как бы демонстрируя новые возможности реформированный им герменевтики, Николай Лирский обращается к экзегезе Песни Песней — библейской книги, которая была камнем преткновения всех толкователей. Исходя из обоснованного им в Прологе тождества буквального и мистического смысла Николай Лирский реализует претензию на новое, почти революционное разрешение традиционной апории, объявляя буквальным смыслом Песни Песней не «историю плотской любви», как мнил Феодор Моспуэтский и иные еретики, а смысл анагогический, богодухновенный [8. Р. 129—131].

Осуществленное Николаем Лирским преобразование *sensus litteralis* позволяет ему реализовать масштабный проект буквального истолкования всех книг Писания, избегая опасных амбивалентностей, которыми грешили его предшественники. Так, в буквальном комментарии на пророчество Натана (2 Цар. 7:10—12)

пророчество это относится не только к Соломону, но и ко Христу, в то время как у Андрея Сен-Викторского оно прилагалось только к Соломону. Тем самым прерогатива буквального толкования отнимается у иудеев и переходит к христианским экзегетам: «буква» отождествляется, с одной стороны, с намерением автора, с другой — с предметным содержанием текста, что позволяет любое толкование определить как буквальное. Отныне иудеи будут обвиняться не в излишнем пристрастии к буквальному толкованию, а в подмене его вымышленными историями наподобие талмудических мидрашей. Благодаря огромному авторитету Николая Лирского его герменевтическая реформа: учение о субстанциальном тождестве буквального и мистического смыслов, а также понятие о буквальном смысле как предметном, а не чисто семантическом, отношении — имели значительные следствия для экзегетической литературы Позднего Средневековья.

Возрождение библейских штудий в Оксфордском университете последней четверти XIV в. связано с именем Джона Уиклифа [6. Р. 186]; за свои труды на этом поприще он получил от современников прозвание «евангельского доктора». Джон Уиклиф (1320/1324—1384) — английский логик, церковно-политический деятель и экзегет — остался в истории своими инвективами против папской власти, ожесточенной полемикой с коллегами по Оксфордскому университету — последователями Оккама — и радикальными толкованиями Писания, которые дали протестантским писателям право сделать его одной из ключевых фигур в конструируемой ими задним числом генеалогии предтеч Реформационного движения [3. Р. 23—51].

Подобно большинству своих современников, Уиклиф был чрезвычайно плодовитым писателем; в своих многочисленных сочинениях он высказался по всем наиболее злободневным вопросам своего времени, от примата папской власти до возможности христианского прочтения Корана. Ему принадлежит перевод Библии на среднеанглийский язык и монументальная «Постилла», которая включает в себя комментированные суммы всех книг Писания. Трактат «Об истине Священного Писания» (*De veritate Sacrae Scripture*, 1377—1378) — основное сочинение Уиклифа, посвященное библейской герменевтике.

Для целей нашего исследования исключительный интерес представляют условия возникновения этого сочинения: в 1377 г. его автор был привлечен Лондонским епископом к суду прелатов, а в 1378 г. — осужден специальной буллой. Трактат был не только наиболее развернутым ответом Уиклифа на выдвигавшиеся против него обвинения (помимо этого сочинения обвиненный в ереси магистр составил еще ряд «ответов» — *responsiones* — своим обвинителям), но и основательным теоретическим сочинением, в значительной мере подводившим итоги развития его метафизики и библейской герменевтики.

В рассматриваемом трактате ресурс традиционной «спиритуалистической экзегезы» был использован Уиклифом в полной мере — его политически ангажированные комментарии на пророков и Апокалипсис опирались на мистическое толкование библейского текста, родственное эсхатологической герменевтике Иохима Флорского и Николая Лирского [12. Р. 195—197].

Однако многие предшественники Уиклифа, и в их числе Николай Лирский, подчеркивали полемические преимущества обращения именно к буквальному смыслу Писания (5). Ведь если духовное толкование подразумевает, что оппонент должен разделять с толкователем по крайней мере принадлежность к христианской традиции, поскольку иначе он вправе оспорить правомерность присвоения библейскому тексту тех смыслов, которые «вычитывает» в нем христианский экзегет, то буквальный смысл, содержащийся в тексте непосредственно, с необходимостью будет воспринят каждым, кто вообще умеет читать. Кроме того, схоластическая выучка Уиклифа не позволяла ему подменять логическую строгость аргументации профетическим пафосом: его претензия состоит в том, чтобы соответствие отстаиваемых им положений тексту Священного Писания сделалась очевидным для всех, а значит, аподиктически необходимым.

Уиклиф во многих местах своих сочинений прямо называет себя последователем Николая Лирского (6), и, как мы увидим далее, действительно воспроизводит в своем трактате его экзегетические новации, однако он сообщает понятию буквального смысла дополнительное метафизическое измерение. Трансформация категории буквального смысла у Уиклифа должна быть помещена в контекст той реформы предикативной теории и, в целом, логики и метафизики, которую он предпринимает. Связь логики и библейской герменевтики в трактате «Об истине Священного Писания» прослеживается уже в самом заглавии: а поскольку главной целью этого сочинения является экспликация буквального смысла, то «истина» и «буквальный смысл» оказываются неразрывно соединены друг с другом.

Уиклиф вводит читателя своего трактата *in medias res* полемики вокруг языка Священного Писания: он начинает свое сочинение с вопроса о том, должен ли толкователь подражать «красноречию и логике» библейского текста. Сомнения Уиклифа связаны не только с аподиктической для того времени истиной о неизбежной ущербности всякого толкования в сравнении с его предметом-образцом; это зияние между комментарием и авторитетным текстом было тем ощутимей, чем яснее ощущалось неизмеримое превосходство Священного Писания над любым другим текстом, созданным усилиями людей.

Затруднения экзегета или богослова, комментирующего Писание, происходят от семантической неопределенности самого священного текста, поскольку функция «буквы» — материи священного текста, которая традиционно служит лишь подспорьем для достижения смысла глубинного, мистического — остается неопределенной. Ведь если принять, что мистическое толкование во многих случаях отменяет буквальный смысл текста, то окажется, что возможно от ложных посылок, т.е. буквального смысла, прийти к истинному заключению, т.е. смыслу духовному.

Чтобы доказать буквальную истинность Священного Писания во всех его частях, Уиклиф обращается за помощью к реалистической метафизике.

Метафизическое кредо Уиклифа излагается им наиболее последовательно в первой книге «Суммы о сущем» (*Summa de Ente*), прежде всего в разделах «Об универсалиях» (*De universalibus*) и «О времени» (*De tempore*). Переход на реалистические позиции в споре об универсалиях переживается Уиклифом как личное обращение (7), и он защищает свои новые воззрения с ревностью неопита. Ми-

шенью критики Уиклифа становятся его бывшие единомышленники — коллеги по Оксфордскому университету, которых он клеймит презрительной кличкой «наставников в знаках» (*doctores signorum*). Прежде всего он подвергает критическому пересмотру и наполняет новым содержанием учение Дунса Скота, удержанное и Оккамом, об унивокальности сущего самого по себе отдельным сущим, учение, которое является для этих авторов условием возможности метафизики как науки.

В то же время Уиклиф отказывается видеть в сущем (*ens*) лишь наиболее универсальный предикат, как у Оккама, или, тем более, простую фикцию, как у Дж. Олнуика, секретаря Дунса Скота. Если он и соглашался признать сущее само по себе предикатом, то коррелятом этого предиката считал не концепт (*conceptus*) или способность ума (*qualitas mentis*), как Оккам, а существующую независимо от познающего субъекта универсалию, через причастность которой все существует. Номиналисты считали непреодолимой дистанцию между категориями, обладающими лишь интенциональной природой, и предметным миром, состоящим из единичных вещей и качеств; в противовес им Уиклиф гипостазирует все возможные общие имена, полагая их не только реально существующими *ante rem*, но и составляющими реальное же единство со своими гипонимами.

На новых метафизических основаниях Уиклиф перерабатывает категориальный аппарат и методологические процедуры, выработанные традиционной схоластической экзегезой. Отказываясь смириться с «лингвоцентрической» позицией номиналистических логиков, Уиклиф в своей герменевтической рефлексии отправляется от императива заведомо неисполнимого, но играющего роль регулятивного принципа в его экзегезе: «постигать смысл без помощи слов» (*capere sententiam sine verbis*) [24. Р. 21]. Однако, поскольку это невозможно, следует тщательно следить за тем, чтобы все знаки священного текста были бы наделены значением, причем таким, которое было бы вложено в них божественной волей. В противном случае, как пишет Уиклиф, ссылаясь на авторитет бл. Августина, они превратились бы из простых орудий, в чем и состоит их назначение, в предмет незаинтересованного наслаждения (*frui*), каковое подобает одному только Богу. Коль скоро у слов библейского языка не может быть иных смыслов, кроме боговдохновенных, то предположение оксфордских номиналистов о наличии в тексте Писания ложных с логической точки зрения высказываний (*false de virtute sermonis*) — ересь и хула на Духа; ведь в этом случае пришлось бы предположить, что Бог способен на ложь [8]. Однако, как мы могли видеть выше на примере св. Фомы Аквинского и Николая Лирского, боговдохновенный смысл Писания, отождествляемый с божественной *intentio auctoris*, как раз и называется буквальным. Следовательно, всякий смысл библейского текста может быть только буквальным (9). Кроме того, знаки не могут отсылать к другим знакам в акте произвольной символизации, поскольку тем самым мы снова столкнулись бы с проблемой нереперенциальных, а значит, по Уиклифу, пустых знаков. Но как же в этом случае следует мыслить аллегорию? Ведь очевидно, что схоластическая концепция библейской аллегории как отношения между знаками представляется Уиклифу несостоятельной.

Ответ на этот вопрос определяется всем развитием метафизики Уиклифа: в его герменевтике библейская аллегория возможна только как *эквивокация* [10. Р. 22—67].

Понятие эквивокации — ключ ко всей герменевтике Уиклифа: отстаивая значимость этой категории перед лицом оксфордских *doctores signorum*, он величает себя в полемическом запале раблезианским титулом «*doctor equivocatum equivocatorum equivocatum equivocantium*» и наделяет этот термин аристотелевой силлогистики эпитетом «божественный» [24. Р. 106]. Этот восходящий к «Категориям» Аристотеля термин в экзегезе Уиклифа означает общее имя, которое приписывается предметам на основании их сущностного сходства. Таким образом, разные виды аналогических подобий — эквивокация, унивокация и т.д. — для Уиклифа суть не семантические отношения между словами, а предметные отношения, связывающие между собой сами вещи и в языке представленные синтаксическим отношением субъекта и предиката (*predicatio essentialis*) [5. Р. 143]. Тем самым принцип традиционной схоластической логики, согласно которому «в эквивокации нет противоречия» (*in equivocis non est contradicchio*, [24. Р. 23]), получает онтологическое обоснование, которое затем используется Уиклифом в исследовании фигурального языка Писания (10).

Метафизическое обоснование библейской аллегории Уиклиф подкрепляет авторитетом бл. Августина, ссылаясь на его учение об *allegoria facti*. Этот вид аллегории, характерный исключительно для библейского языка, определяется Августином как способность *вещей* значить что-либо помимо самих себя, т.е. точно так, как Уиклиф определяет эквивокацию.

В своей экзегезе Уиклиф избегает самой возможности произвольного соотнесения конкретного образа и его аллегорического смысла. Так, комментируя то место в Писании, где Христос уподобляется червю, Уиклиф не довольствуется традиционным толкованием «червя» как символа смирения: устанавливаемая в акте произвольного наименования связь между червем, смирением и Христом представляется ему необоснованной. Более убедительным, т.е. материально-конкретным, основанием аналогии между червем и Христом представляется ему способ появления на свет того и Другого: как червь, так и Христос рождены без семени (11).

Согласно Уиклифу, любое аналогическое отношение должно иметь в своей основе подобие природ: этот постулат иллюстрируется им на примере одного из наиболее распространенных христологических символов — льва, в строении тела и повадках которого Уиклиф находит множество аналогий с Христом (12). Характерно, однако, что аналогия между двумя членами аллегии в данном случае устанавливается путем сложного нанизывания тропов, а именно посредством комбинации метонимии и метафоры: у Льва крепкая *грудь*, а крепость Христова — в *сердце* верующих в Него, метафорическом вместилище души, каковое и располагается в *груди*. Так риторическое отношение парадоксальным образом оказывается призвано обосновывать сущностное подобие природ.

Итак, сущие, связанные отношением аналогии, имеют общую природу, различаясь между собой лишь интенсивностью выраженности этой природы; об этом позаботился Сам Творец нашего мира, Который был и Автором Писания (13).

Применяя этот принцип к истолкованию библейского текста, Уиклиф выявляет в нем два наиболее значимых аналогических ряда: антропоморфные и христологические метафоры. Те и другие возможны благодаря тому, что их референты — соответственно, человек и Бог, стоят на вершине всех родо-видовых иерархий, пронизывающих весь мир (14). Человек содержит в себе свойства всего сотворенного, ибо человек — это малый мир, микрокосм [24. Р. 92]. Желая подчеркнуть связь человека с природным миром, Уиклиф ссылается на авторитет Боэция, утверждавшего, что человек после грехопадения приобрел многие свойства животного царства, которых не имел в состоянии райского блаженства.

Осмысляя принципы аналогического отношения Бога и мира, хотя Уиклиф ссылается только на отцов, но оперирует инструментарием логических и метафизических дискуссий своего времени.

Повсеместно декларируя свою приверженность святоотеческой экзегетической традиции, Уиклиф, тем не менее, существенным образом переосмысливает правила и приемы толкования, к этой традиции восходящие. Так, правило Тихония «о Христе и Его Теле», известное в западной экзегетической литературе из труда бл. Августина «О христианском учении» (правда, сам Уиклиф приписывает его Исидору), становится иллюстрацией учения «евангельского доктора» об эквивокации.

Согласно Уиклифу, это правило Тихония может быть истолковано в терминах логики предикатов: применяя его к библейскому тексту, экзегет составляет высказывание, в котором предикат — это имя твари, субъект — это Бог, а копула обозначает наличие между ними аналогической связи. Аналогия возможна потому, что Бог является наиболее общим родом для всякой твари, и, следовательно, возможен обмен свойствами между ними. Правда, есть существенное ограничение — Богу не могут приписываться негативные свойства вещей, только их совершенства [Ibid. Р. 14].

Реальная аналогия между библейскими образами, или, как выражается Уиклиф, истинами, становится возможной не только благодаря реальному же единству универсалий и гипонимов. Трансцендентным основанием этой аналогии выступает субстанциальное единство языка библейских писателей и событий священной истории. Единство это становится возможным благодаря тому, что Писание есть не что иное, как воплощение в пергаменте рукотворных манускриптов предвечных истин, содержащихся в Боге и осуществленных вочеловечением Христа [20. Р. 63—79]. Материальный текст Писания — пятая ступень (*gradus*) воплощения Слова [24. Р. 107—109]. Не случайна связь, которую он устанавливает в ряде своих сочинений (прежде всего «О благословенном воплощении», *De benedicta incarnatione*, 1372 [13. Р. 139]) между библейской герменевтикой и теологией воплощения. Как было сказано выше, Уиклиф считал Писание воплощением Слова Божьего. Однако, дабы избежать обвинений в многобожии и поклонении материальным объектам — библейским манускриптам — он должен был определить статус Слова Божьего, воплощенного в богодухновенных книгах обоих Заветов, в отличие от Слова — второго Лица Троицы, благоволившего воплотиться в человеческом образе. Уиклиф заимствует решение этой проблемы из схо-

ластической полемики о количестве субстанциальных форм: текст Писания может быть уподоблен телу мертвого Христа, которое, оставаясь воплощением Бога-Слова, обладает, однако, собственной формой (*forma corporeitatis*), а значит, собственным способом бытия. Христологические аналогии распространяются Уиклифом и на принципы обращения со священным текстом: как Христос терпел поругание от иудеев и римских солдат, так Писание — от дурных и невежественных толкователей [14. Р. 88]. Это учение предоставляет Уиклифу возможность разрешения некоторых противоречий в библейском тексте, которые находились в центре богословских полемик того времени.

В ряде логических сочинений, написанных коллегами Уиклифа по Оксфорду, дискутировалась проблема несоответствия грамматической формы семантике высказывания в языке Священного Писания. Это несоответствие иллюстрировалось, в частности, ошибочным с точки зрения грамматики употреблением времен: так, Господь в Ветхом Завете многократно именуется Себя «Богом Авраама» уже много времени спустя после смерти Авраама.

Разрешение этой апории Уиклифом было подготовлено всем развитием его метафизики, которое мы представили выше: поскольку слово Божие истинно, постольку оно остается истинным вечно, и никакие события в мире подверженных возникновению и уничтожению вещей не могут иметь здесь никакого значения. Уиклиф не может признать правомерность референции высказывания к несоответствующему с ним во времени положению вещей: иными словами, не может быть истинного высказывания о прошлом или будущем, а только о настоящем, личном.

Радикализм метафизики Уиклифа и откровенная гетеродоксальность некоторых его положений не замедлила вызвать ожесточенную критику — в первую очередь, со стороны его оксфордских коллег. Оппоненты Уиклифа — Дж. Кеннингэм и Т. Неккер — в своих сочинениях постулируют возможность несоответствия между логической формой высказывания и его предметным содержанием: по словам Кеннингэма, «форма слов не имеет никакого отношения к истине вещей или сущностей» (*figura verborum nihil facit ad veritatem rerum seu essentialium*) (15). Именно поэтому оправдывать ошибочное употребление грамматических форм в библейском тексте ссылкой на реальное единство всех времен в Боге, как это делал Уиклиф, оказывается не только неверным, но, как показывает Кеннингэм в дальнейшем, и опасным с доктринальной точки зрения. Ведь тогда можно было бы утверждать, что, поскольку прошлое и будущее растворены в божественном настоящем, и, следовательно, суть одно и то же, то апостол Петр и ныне стоит во главе христианской Церкви, а пришествие Христа еще только должно состояться в будущем. Кроме того, остается совершенно неопределенным, как согласуются с реалистическим прочтением Писания многочисленные речения, риторический смысл которых отменяет их смысл исторический: например, фигуру самоуничтожения в речи пророка Амоса, когда тот говорит «*non sum propheta*». По мнению Кеннингэма, в данном случае противоречие может быть разрешено, только если мы постулируем существование возможного мира, в котором Амос не был бы пророком и не мог бы им стать [19. Р. 169]. Этим и подобным нелепостям можно избежать, только признав, что в библейском тексте содержатся высказывания, лож-

ные сами по себе, т.е. с логической точки зрения, но истинные в определенном естественном языке. Таким образом, согласно оппонентам Уиклифа, исторический язык Писания и «чистый» язык логиков взаимно неконвертируемы, поскольку язык библейских писателей неизбежно обременен опытом ложных словоупотреблений.

Противоречивость позиции Уиклифа, на которую не замедлили ему указать его оппоненты, происходит от того, что значение языковых средств выражения для смысла высказывания остается неопределенным. Ведь декларация Уиклифа о том, что священный текст представляет собой компендиум вечных истин и любое место Писания может быть рассмотрено *sub specie aeternitatis*, основывается на чисто лингвистической процедуре, а именно на бесконечном расширении области значений слов («экстенционала» понятия). Однако, как доказывает Кеннингэм в трактате «О расширении времени» (*De amplificatione temporis*), «здесь и теперь» является одной из конститутивных черт библейского повествования о событиях Священной Истории: время неподвластно семантическим операциям. Это противоречие ощущал, по-видимому, и сам Уиклиф: отсюда его патетические декларации о недопустимости поклонения материальным знакам Писания, функцию которых он в конце концов определяет как чисто мнемоническую (*signum memorandi* [11. Р. 106]), фактически перечеркивая тем самым все проделанную им работу по выявлению необходимой связи между знаками и их смыслом.

Реакция целой плеяды важнейших экзегетических авторитетов XIV в. (Уиклиф, Николай Лирский) на номиналистическую критику метафизики языка имела одним из своих наиболее значительных следствий трансформацию традиционной онтологии знака. Язык Писания перестает быть автономной инстанцией, *medium quo*, осуществляющим трансляцию трансцендентных смыслов. Отныне предметное содержание священного текста оказывается неотделимым от языка, в котором оно заключено. Метафора «перехода» (*translatio*), подразумевавшая «герменевтический скачок» от материи знака к его смыслу, теряет свою деспотическую власть над языком библейских толкователей. Эта метаморфоза в представлениях о функции библейского языка была, однако, лишь развитием традиционной идеи о непосредственной очевидности буквального смысла Писания. Библейский язык полагается абсолютно прозрачным по отношению к заключенному в нем историческому миру, притом что «словесная материя» Писания по-прежнему четко отделяется от его «формы» — мистического или аллегорического смысла.

Герменевтическая реформа Уиклифа, которая, по мысли самого «евангельского доктора», должна была при помощи реалистической метафизики освободить толкователя от рабства «бесполезным знакам», парадоксальным образом вновь порабощает его — на сей раз «букве» Писания. И хотя сам Уиклиф энергично протестовал против обвинений в «библиолатрии», предостерегая своих читателей от поклонения «значкам, начертанным на коже мертвых животных» [24. Р. 22], внутренние противоречия его герменевтики сформировали у некоторых его последователей именно такое отношение к священному тексту. Среди последних наиболее знаменитым можно считать, разумеется, Мартина Лютера, который не раз с похвалой отзывался о Уиклифе и принципах его экзегезы. У Лютера отрица-

ние независимой от предметного мира логики языка оборачивается еще более последовательным, чем у Уиклифа, лингвистическим фетишизмом: по словам Лютера, необходимо «буквальные слова Книги не только в сердце, но и внешне, устами непрерывно перебирать и полировать, читать и перечитывать» [15. S. 659].

Иллюзия «непосредственности» и «буквальной очевидности» священного текста, отождествление логической формы и предметного содержания библейского языка в экзегезе Уиклифа и его последователей санкционировали произвольность толкований Писания (17), которая не раз оборачивалась открытой гетеродоксией: здесь уместно было бы вспомнить, что не только Уиклиф, но и его ученики, среди которых достаточно упомянуть Яна Гуса и Иеронима Пражского, прославились своими еретическими толкованиями Библии. Уже в сочинениях самого Уиклифа к этим положениям прибавился тезис о герменевтической самодостаточности Писания, ставивший под вопрос значимость традиции в процессе толкования (18). Действительно: коль скоро расхождение между внешним, буквальным смыслом Писания и его духовным или мистическим смыслом невозможно, зачем может быть нужно обращение к авторитетной герменевтической инстанции, внешней по отношению к библейскому тексту? И хотя сам Уиклиф настойчиво подчеркивал верность традиции [16. P. 50—60], его протестантские последователи не преминули сделать из его герменевтических принципов самые радикальные выводы, к числу которых можно отнести и экзегетическое кредо Лютера — принцип «*sola Scriptura*». У Джона Тиндейла, назвавшего Уиклифа «утренней звездой Реформации», возможно, было на то больше оснований, чем он сам мог предполагать: в революционном прочтении Писания вождями Реформации как будто сбылось речение Уиклифа о толкующем священном тексте буквально — *non est finis potentie sic glosantis*.

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Постилла — жанр позднесредневековой экзегетической литературы, возникший как альтернатива традиционной глоссе. Для постиллы характерны лапидарность стиля и строгая последовательность изложения — черты, характерные для проповеди, на основе которой этот жанр и сформировался. Постилла сделалась наиболее популярным видом библейского комментария с 60-х гг. XIII в., когда был создан одноименный труд Гуго Сен-Шерского.
- (2) Традиционная прообразовательная экзегеза совершенно однозначно усматривала в словах Исаяи о Деве, которая родит Сына, пророчество о рождении Христа, в то время как Андрей демонстративно отдает предпочтение иудейским толкованиям этого места (Эммануил — сын самого пророка или иудейского царя). Равным образом, другой традиционный христологический образ, «Муж скорбей» из книги пророка Исаяи, толкуется то как метафора иудейского народа, «рассматриваемого как один человек», то как указание на самого пророка, в то время как христианское «типологическое» истолкование этого места даже не упоминается [21. P. 165].
- (3) *Sciendum etiam quod sensus litteralis est multum obumbratus, propter modum exponendi communiter traditum ab aliis: qui, licet multa bona dixerint, tamen parum tetigerunt litteralem sensum, et sensus mysticos in tantum multiplicaverunt, quod sensus litteralis inter tot expositiones mysticas interceptus, partim suffocatur. Item textum in tot particulas diviserunt, et tot concordantias ad suum propositum induxerunt, quod intellectum et memoriam in parte confundunt, ab intellectu litteralis sensus animum distrahentes* [17. Col. 30C].

- (4) Licet autem utraque expositio sit litteralis simpliciter secunda tamen, quae est de Christo, spiritualis et mystica est secundum quid, inquantum Salomon fuit figura Christi [17. Col. 32B—32C].
- (5) Ex solo sensu litterali, et non ex mystico, possit argumentum fieri ad probationem vel declarationem alicujus dubii [18. Col. 29C].
- (6) См., например, его совет библейскому толкователю: «Пусть будет у тебя «Компендиум» Ауреоли вместо формы, Лира вместо воды, Августин вместо муки, а Гроссетест вместо приправы» (Цит. по: [20. P. 256]).
- (7) Sed benedictus Deus qui nos liberavit ab invescationibus superficialibus verborum ad penetrative dirigendum mentis intuitum ad signata. Цит. по: [22. P. 80].
- (8) Никакие противоречия в библейском тексте «non possunt excusari de virtute sermonis» [Ibid. P. 101].
- (9) Quilibet sensus, quem habet litera, possit de virtute sermonis dici congrue literalis [24. P. 119—120].
- (10) Quia non est nominis tantum, sed rei et nominis [Ibid. P. 8].
- (11) Sine concubitu instar vermium procreatus [Ibid. P. 105].
- (12) Consideremus naturam illius bestie et videamus, si in Christo possumus reperire analogum» [Ibid. P. 16].
- (13) Auctor Scripture intendit istas proprietates ysopi et alias quotlibet in visceribus nature absconditas, sic indubie cuiuslibet creature, cuius Scriptura meminit, intendit proprietates, quotquot auctor nature indidit eidem [Ibid. P. 292].
- (14) Conceditur igitur, quod homo est leo, serpens, vermis etc., et sic in qualibet specie tamquam eius principium [Ibid. P. 92].
- (15) [11. P. 120]. Ср. у Уиклифа: «Ideo melius et subtilius est, quod scriptura stet in forma verborum, quam Cristus instituit, quam quod presumptione humana temere corrigatur» [24. P. 27].
- (16) Nicht allein im hertzen, sondern auch eusserlich die mündliche rede und die buchstabische wort im Buch imer treiben und reiben, lesen und widerlesen [15. S. 659].
- (17) Едва ли не все исследователи, обращавшиеся к реалистической герменевтике Уиклифа, — Б. Смолли, А. Миннис, К. Гош, — указывают на произвольность экзегетических смыслов, которые он присваивает библейскому тексту, декларируя при этом их «непосредственную очевидность» и «буквальность» (обзор литературы по этому вопросу см.: [14. P. 82]).
- (18) Scriptura doceat se ipsam [24. P. 37].

ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Де Либера А.* Средневековое мышление / Пер. с фр. О.В. Головой и А.М. Руткевича. — М., 2004.
- [2] *Кюнг Г.* Онтология и логический анализ языка / Пер. с нем. и англ. А.Л. Никифорова. — М., 1999.
- [3] *Aston M.* John Wycliffe's Reformation Reputation // Past & Present. — 1965. — № 30.
- [4] *Biard J.* Le réalisme de Gauthier Burley: logique, métaphisique, épistémologie // Le réalisme des universaux. — Caen, 2002.
- [5] *Conti A.D.* Analogy and Formal Distinction: On the Logical Basis of Wyclif's Metaphysics // Medieval Philosophy and Theology. — 1997. — № 6.
- [6] *Courtenay W.J.* The Bible in the Fourteenth Century: Some Observations // Church History. — 1985. — Vol. 54. — № 2.
- [7] *Dahan G.* La place de Rachi dans l'histoire de l'exégèse biblique et son utilisation dans l'exégèse chrétienne du Moyen Age // Héritages de Rachi / Sous la dir. de R.-S. Sirat. — Troyes, 2006.

- [8] *Dove M.* *Literal Senses in the Song of Songs // Nicholas of Lyra: the Senses of Scripture / Ed. by Ph.D. W. Krey and L. Smith. — Leiden, 2000.*
- [9] *Ebeling G.* *Evangelische Evangelienauslegung: eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik. — Tübingen, 1991.*
- [10] *Ghosh K.* *The Wycliffite Heresy: Authority and the Interpretation of Texts. — Cambridge, 2002.*
- [11] *Hoenen M.J.F.M.* *A Oxford: Dibattiti teologici. — Milano, 2003.*
- [12] *Krey Ph.* *Many Readers but Few Followers: The Fate of Nicholas of Lyra's «Apocalypse Commentary» in the Hands of His Late-Medieval Admirers // Church History. — Vol. 64. — № 2.*
- [13] *Lahey S.* *John Wyclif. — Oxford, 2009.*
- [14] *Levy I.Ch.* *John Wyclif: Scriptural Logic, Real Presence and the Parameters of Orthodoxy. — Milwaukee, 2003.*
- [15] *Luther M.* *Werke: kritische Gesamtaufgabe (Weimarer Ausgabe) // Werke. — Abt. 1. — Weimar 1883—2005. — Bd. 16.*
- [16] *Mallard W.* *John Wyclif and the Tradition of Biblical Authority // Church History. — 1961. — Vol. 30. — № 1.*
- [17] *Nicolaus de Lira.* *Prologus de commendatione sacrae Scripturae in generali. PL. 113.*
- [18] *Nicolaus de Lira.* *Prologus secundus. De intentione auctoris et modo procedendi. PL. 113.*
- [19] *Robson J.A.* *Wyclif and Oxford Schools: The Relation of the «Summa de Ente» to Scholastic Debates at Oxford in the Later Fourteenth Century. — Cambridge, 1961. — P. 169.*
- [20] *Smalley B.* *The Bible and Eternity: John Wyclif's Dilemma // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. — 1964. — V. 27.*
- [21] *Smalley B.* *The study of the Bible in the Middle Ages. — Oxford, 1970.*
- [22] *Smalley B.* *Wycliffe's Postilla on the Old Testament and his Principium // Oxford Historical Society. — 1964. — Vol. 16. — № 8.*
- [23] *Van Liere F.* *The Literal Sense of the Book of Samuel and Kings: from Andrew of St. Victor to Nicholas of Lyra // Nicholas of Lyra: the Senses of Scripture / Ed. by Ph.D. W. Krey and L. Smith. — Leiden, 2000.*
- [24] *Wyclif J.* *De veritate Sacrae Scripturae / Ed. by R. Buddensieg. — Vol. 1. — London, 1905.*

APORIAS OF JOHN WYCLIF'S REALISTIC HERMENEUTICS

P.V. Sokolov

Institute for Theoretical and Historical Studies in the Humanities
The State University — Higher School of Economics
Petrovka str., 12, Moscow, Russia, 107031

The axis of the publication is the impact of the late medieval logical and metaphysical theories upon the hermeneutical methodology in the exegetical practice of one of the most prominent Biblical scholars of that period — John Wyclif (1320/1324—1384), his opponents and predecessors. One of the major conclusions drawn in the article is that the late medieval interpretation of the biblical allegory as a predicative relation demonstrates the pertinence of the 14th century exegetical writings analysis in the context of the pivotal problem of the 20th century logic — the problem of the interplay between ontology and the logical analysis of language (B. Russell, G. Frege, etc.).

Key words: Biblical hermeneutics, terminist logic, allegory, ontology of predicates, realism, nominalism, protestant exegesis.