

Mikulášek, Miroslav

Искусство интерпретации и его "metanoia" на рубеже тысячелетий : вклад славянских мыслителей в искусство герменевтической интерпретации

Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. X, Řada literárněvědné slavistiky. 2005, vol. 54, iss. X8, pp. [5]-17

ISBN 80-210-3691-5

ISSN 1212-1509

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/103276>

Access Date: 22. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

ČLÁNKY

МИРОСЛАВ МИКУЛАШЕК

**ИСКУССТВО ИНТЕРПРЕТАЦИИ И ЕГО „METANOIA“
НА РУБЕЖЕ ТЫСЯЧЕЛЕТИЙ**

**Вклад славянских мыслителей в искусство герменевтической
интерпретации**

Часть литературоведения в XX-м веке, в эпоху, устремленную к «расширению жизненного простора» и «размножению рационального познания», порастеряла духоведческий размер, осознание самого подключения всей жизни на «бесконечность» («человеку была близорукостью» всех резонерских «мудрецов» украдена вечность» (К. Г. Юнг¹). Хотя ряд литературных произведений, созданных в течение XX в., произведений с родословной символизма и проблемском «космической красоты» (романы-мифы А. Белого, Л. Андреева, Г. Хессе, В. Набокова, М. Булгакова, Б. Пастернака и др.), прокладывал своей восприимчивостью к духовным ценностям человеческого бытия путь к «теургическому искусству» (В. Соловьев, А. Белый, Н. Бердяев), экзактно и рационалистически ориентированная часть литературоведения позабыла в своем одномерном научном усилии о познание (респ. дескрипцию искусства как «техне») «духовные источники» художественного творчества. J. Huizinga писал в книге *Homo ludens*, что эпохи, ищущие смысл вещи, бывают сменены эпохами, довольствующимися «словом» и «формулой».² Такие эпохи, предпочитающие познание абстрактное, исключительно теоретическое, позабыли наследие древних, средневековых и последующих мыслителей (от Платона, Аристотеля, Плотина, церковных Отцов, в особенности Августина Аврелия, через Прокла, Эриугену, Флация, Новалиса, Шлейермахера, по В. Соловьева,

1 Jung, C. G.: *Duše moderního člověka*. Atlantis, Brno 1994, 279.

2 Huizinga, J.: *Homo ludens*. O původu kultury ve hře. MF, Praha 1971, 129.

Дильтея, Флоренского и др.), которые внесли вклад в создание или же понимание тайны чуда творчества, этого «божественного искусства имажинации» (как называл его У. Блейк).

В том, что в столь прославляемой «постмодернистской» культурной эпохе современной цивилизации, открываются нами давние правды, имеется исторический парадокс. С пониманием относился к нему когда-то уже Аристотель, как свидетельствует об этом в *Метафизике* его вздох над извилинами в развитии философии и искусства вообще, вздох, подтверждающий пронизательное осознание древним философом перемен времени, не раз и тщетности научных стремлений: «...и так как вероятно каждое искусство и каждая философия чаще, чем один раз, пасколько это возможно, были изобретены, культивированы, и затем опять исчезли, можно примерно и в таких взглядах видеть остаток былой мудрости, сохранившейся до настоящего времени» (*Мет.* XII, 8, 1074b).

Возвращение к источникам мудрости, *ad fontés*, к Платону, Аристотелю, Плотину, церковным Отцам, т. е. к началу („arché“), от которого отматываются все вещи и изменяются в смене времени, оказывается все настоящее неизбежным предположением глубинного понимания и продолжения мыслительного наследства минувших веков. Учение церковных Отцов не представляло всего лишь «теологическую экзегезу», ими разработанный «четырёхслойный смысл» Священного писания и концепция „*verbum interius*“ (resp. „*verbum cordis*“ Августина Аврелия) содействовали в продолжении антики образованию основ искусства герменевтической интерпретации, ставшей магистральным экзегетическим руслом „*ars interpretandi*“ и последующих эпох.

Структурная эстетика, составная часть систематической филологии и искусствоведения XX в. своей интенцией к дискурсивному мышлению, к таксономии, математизации и классификационной системности с ее «чрезмерным сосредоточением внимания» к форме и «логизирующей формуле»,³ равнодушной к «правде», содержащейся в тексте, не сумела обновить равно-

3 Снова и снова появляются взгляды сторонников дискурсивного мышления о литературе и об искусстве ее интерпретации, которые презентуют артефакт в рамках «когнитивных структур» как литературную «схему», схематическую форму (представляющую «строительный блок познания») и ее интерпретацию видят как акт «(ре)активации схем» (интерпретация «есть по существу интерпретация схем» и основана на «активации схем» !! ? – М. М./; «интерпретационные конструкты на самом деле суть „строительные блоки познания“ и любого ментального представления или манипулирования информацией» /см. Ленк, Г.: *К методологической интеграции естественных наук с интерпретационистской точки зрения*. In: Вопросы философии 3, 2004, 51/). И словесное произведение как «духовный космос», «троп духа», созданный раскрепощенным воображением своего создателя, являет собой имажинативный „*pexus*“ (соединение) «фракталов», приобретающих в согласии с духовными и мысленными диспозициями своего создателя бесконечно вариабельный „*habitus*“, и его интерпретация оказывается процессом инфинитесимальным. Этически опорожненное «знание» вряд ли сумеет преодолеть, сломать «оковы, выкованные мыслью», как ска- зал бы, верю, W. Blake.

весие между «ноосферой» (В. Вернадский) и «пневмосферой» (П. Флоренский); концепция словесного искусства как „*techné*“ («искусство как прием», «остраивающий» словесную технологию), «грамматики поэзии» и понимание произведения как „*ars combinatoria*“, игры понятиями, далекой духовному аспекту, не позволяла сторонникам «неэлементарного мышления» вступить на дорогу интерпретации, способной объединить в изложении искусства глубинный психоанализ с аспектом «внутреннего зрения». Г.-Г. Гадамер, впрочем, не раз высказывался в своих размышлениях о герменевтике в том смысле, что для художественного произведения как предмета научного исследования важно то, что оно «нам само что-то говорит», и данное высказывание никогда невозможно окончательно «исчерпать понятием».⁴

Философ, теолог и знаток славянских литератур, Т. Шпидлик в своем исследовании *Hledání souladu mezi slovanskou a latinskou tradicí kulturní orientace k dosažení výchovné syntézy*, ссылаясь на книгу В. Соловьева *Кризис западной философии*, пишет, что данная книга анализирует европейское мышление, начиная у И. С. Эриугены и кончая немецким гегельянизмом. В. Соловьев обнаруживал там многовековое усилие, прогрессивное, но чем дальше, тем все больше безнадежное, «передать духовное видение мира в рациональных понятиях, позднее, затем, что еще хуже, считать его научным опытом, описать его и измерять позитивистскими методами. Невозможно притти таким путем к иному результату, нежели к атеизму. Когда отбросим мистическое личное созерцание, мы отбросим и его предмет: Бога Отца». «К спасению целостности человека в данном атомизированном мире – резюмирует Т. Шпидлик – нет иной дороги, чем к видению Христа под поверхностным явлением обманчивых схем, предлагаемых нам нашей секуляризованной культурой. Это общая мысль славянских религиозных мыслителей. Их точка зрения все еще по-настоящему недооценена».⁵ Сегодня, однако, «духоведческий» подход к явлениям искусства, созданным человеческим духом, его воображением, вновь встает из забвения в давнем облике «герменевтической» *ars interpretandi*.

Структурная эстетика как литературоведческое направление, которое овладело искусством интерпретации в XX в., не сумела объединить свой дискурсивный подход к изложению произведений искусства с подходом «внутреннего созерцания», стремившегося вскрыть «причину формы» = „*aitia eidetiké*“ (Аристотель), на основе которой «являются вещи такими, какими они суть», ищущего ответа на кардинальный вопрос, сформулированный уже в 3 веке н. э. Плотином – «откуда *эйдос* в материю приходит» (*Энеады*); она не в состоянии была абсорбировать подход духоведческий, побуждающий погрузиться во «внутренний мир», в глубь явлений бытия, проникнуть «духовным зрением» познания в само „*verbum interius*“ Августина Аврелия. Тенденция духовного созерцания, т. е. «ум вселенной», идущий узлами ду-

4 Gadamer, H.-G.: *Text a interpretace*. In: *Reflexe* 21, 2000, 7.

5 Viz Špidlík, T.: *Důvody srdce*. Vyd. Kolegium Zvon v nakladatelství Vyšehrad, Praha 2001, 120-121.

ховных вибраций словесного искусства, какими были Данте, Сервантес, Кальдерон, Шекспир, Гете, Достоевский, Кафка, М. Булгаков, попадал иногда в забвение в искусстве интерпретации времен рационально ориентированных, светской науки (*psilé gnósis*), с атрофией «духовной жизни», человечности, несущей «знак вырождения».⁶

Критическое наблюдение европейского мыслителя не было одиночное. И иные искусствоведы первой четверти XX в., которые добивались в интенции В. Дильтея «духовного понимания истории искусства» (Max Dvořák) и ее развития, отмечали факт, что «...центр художественного и исторического исследования, коренящийся до сих пор в морфологии художественных произведений, передвигается к их духовному содержанию, выражением которого оказывается и их формовое устройство, что формальные проблемы приводятся в непосредственное отношение с духовными ценностями времени, т. е. они пронизываются духовным содержанием и выражением. Это начало истории искусств, воспринятых в смысле истории духа»⁷ (история искусства = история духа – концепция В. Дильтея). Как писал чешский искусствовед М. Дворжак в исследовании *O nejnaléhavějších metodických problémech ve výchově k uměleckohistorickému bádání* (1914), «...произведения искусства оказываются не только художественными созданиями, а суть также мировоззрениями».⁸

Европейские мыслители под давлением жестоких событий начала XX в. оказывались перед необходимостью переоценить, пересмотреть свое видение хаоса исторического мира. Идея русского философа-гуманиста Н. Бердяева о новом фазисе в духовном развитии человечества, связанном с «христианством» («религия распятой правды»⁹) – о «христианском Ренессансе», способном вывести Европу из «ночи нового средневековья»¹⁰, осталась в первой половине 20–х гг. XX в. всего лишь – хотя и желанной – но все же мечтой. Мечтой осталась и идея Г. фон Гофманстала (март все еще военного 1917 г.) о зарождении «новой эпохи души».¹¹ Дегуманизированный век с его разрушительными войнами не предоставлял много надежд на ее приход. Продвигающаяся в начале XX в. «индустриализационная» концепция цивилизации с ее нагромождением «материального имущества» вызывала критическую реакцию. Представитель неотомистической метафизики, французский философ Ж. Маритен (1882–1973) уже до

6 Jung, C. G.: *Duše moderního člověka*. Atlantis, Brno 1994, 26-27.

7 Dvořák, M.: *Umění jako projev ducha*. Vydal Jan Laichter, Praha 1936, LXX, LXXII-LXXIII.

8 Dvořák, M.: Über die dringendsten methodischen Erfordernisse der Erziehung zur kunstgeschichtlichen Forschung. In: *Die Geisteswissenschaften I. 1913-14*, 932, 958 (Dvořák, M.: *Umění jako projev ducha*, cit. d., LXX).

9 Бердяев, Н.: *Смысл творчества*. Москва 1916, 109.

10 Бердяев, Н.: *Смысл истории*. Москва 1990, 141.

11 Hofmannsthal, H. von: *Die Idee Europa*. Die Notizen zu einer Rede in Bern am 31. 3. 1917. In: *Die Berührung der Sphären*, 1931.

второй мировой войны противопоставлял цивилизации с ее «деспотизмом денег», креативную концепцию «христианскую», поистине человеческую и гуманную, которая могла бы стать доминантой современной цивилизации своей способностью привести к «строю духа» все «богатство жизни»; Маритен высказывался за создание культуры и жизни контекмплятивной в гармонии с «глубочайшим желанием сердца человеческого», раздумывающего о «правдах человеческих и божественных» и стремящегося к «любви первого Принципа», в «внутреннему» и «внешнему миру», к примирению мира с абсолютной, Божьей правдой.¹²

Осуществлению процесса гуманизации жизни содействовали вместе с философами и писатели – Г. фон Гофмансталь (*Всякий человек*, 1912; *Зальцбургский большой театр жизни*, 1922, *Башия*, 1925), А. Белый (*Петербург*, 1913–16), Т. С. Элиот (*Бесплодная земля*, 1922), Г. Хессе (*Степной волк*, 1926; *Нарцисс и Гольдмунд*, 1930), М. Булгаков (*Мастер и Маргарита*, 1928–40), В. Набоков (*Приглашение на казнь*, 1936), Т. Манн (*Иосиф и его братья*, 1933–43; *Доктор Фаустус*, 1943–47) и др. художники слова искали в первой половине XX в. абсолют, смысл бытия на путях «духа». «Мозговая игра» в их произведениях, сочетавших архаическую мифологию с «чисто человеческой историей», стала «разгадыванием» «жизненных значений» и «шифров неба», «космоса», проходящего «сознанием живой личности» (В. Вернадский). В данном смысле их создания стали ступенями на пути к «теургическому искусству», представляющему по Н. Бердяеву «претворение хаотического уродства в красоту космоса».¹³

Связь земной и абсолютной жизни, жизни неба, воспринимаемую как «живой организм» искусства, транспонировал уже немецкий романтик Новалис в сферу «нравственной астрономии» и, связывая ее с Божьей субстанцией, отождествлял универсум с Богом. «Как чистое небо оживляет мир, так как чистый дух одухотворяет – населяет мир, – подытоживал Новалис свое кредо романтического пантеизма, – так бог морализует мир – объединяет жизнь, небо и духа. 1. Все должно стать небом. 2. Все должно стать духом. 3. Все должно стать добром. 4. является синтезом 1. и 2.»¹⁴

Это была тенденция духоведческая, оппонирующая в творческом искажении ориентации на этически опорожненную «форму». Словесное искусство шло иной дорогой, нежели многие его теоретики, которые поддавались соблазнам интенции, ориентирующейся в своей дискурсивной экзегезе на концепцию духовно опорожненной «игры», на «калькул», систему формальных знаков и правил. Славянские мыслители, которые впитали импульсы философов восточных, вступили на путь духоведческих исканий, поисков на дорогах «духа». Мир славян в данном отношении стал настоящим «мостом» между Востоком и Западом (Т. Шпидлик). В этих исканиях

12 Maritain, J.: *Náboženství a kultura*. Akord, Brno 1936, 25-61.

13 Бердяев, Н.: *Смысл творчества*. Москва 1916, 239.

14 Novalis: *Schriften*, Bd 2. Stuttgart 1965, 61.

– в синергии с мыслителями и писателями Запада (Новалис, Шлейермахер и др.) – сыграла большую роль христианская антропология, христианское учение о «внутреннем» и «внешнем» человеке.

Христианская антропология различает «две плоскости человеческой личности»: «внешнего человека», каким он кажется на вид, и «внутреннего», с «обрезанием» в «сердце», «по духу» (ср. Рим 7, 22; 2 Кор 4, 16), «духовный смысл увиденного» поймет лишь «чистое сердце» «внутреннего человека» (Т. Špidlík¹⁵). Не только религиозная, но и профанная жизнь западного человека застыла во «внешности» и «бездушной формальности». «Западный человек в душу ничего не вкладывает и целого Бога имеет вне», – писал К. Г. Юнг (*Spisy* V, 17). «Не выходи из себя, а вернись в себя: внутри человека обитает истина» (Augustinus Aurelius: *De vera religione*. XXXIX, 72¹⁶) = «истина обитает во внутреннем человеке»: «Таким образом наш внутренний человек вновь рождается и внешний день изо дня теряется», – писал Августин Блаженный (в ссылке на св. Павла, 2 Кор 4, 16) с тем, чтобы человек трансценденцией самого себя обрел «освещение», спасение и божественную любовь.

«Metanoia» (библейское слово для духовной перемены индивидуума) человека «внешнего» во «внутреннего», т. е. перемена «мысли» и «сердца» самого создателя артефакта и его воспринимателя является в настоящем мире важным, насыщенным предположением процесса «расширенного видения» размеров человеческой жизни, переворота в «глубинах сознания» индивидуума; т. е. «самопознание» («автогносис») изменяет сознание, совершает внутреннюю, духовную перемену человека, обуславливает духовный сдвиг, рост на его пути из неведения к мудрости, стимулирует одновременно и «пробуждение» сознания, «спящей совести» современного человечества вообще, его «возрождение» к тому, что назвал Паскаль „*ordre du coeur*“, что и есть знак продвижения человечества в новый духовный размер: «И не сообразуйтесь с веком сим, но преобразуйтесь обновлением ума вашего, чтобы вам познавать, что [есть] воля Божия, благая, угодная и совершенная» (св. Павел *Послание к римлянам*, 12, 2);

Интенция экзегезы, акцентирующая изучение «внутренней жизни вещей, просвечивающих под их формами и красками», бытовала в искусстве интерпретации и во времена сложного исторического развития. Ее постулировал *de facto* – в продолжении дильтеевской концепции – в начале XX в. А. Бергсон (Bergson, H.: *Le rire*¹⁷), до него и французский эстетик и философ Ж.-М. Гюйо: если мы хотим хорошо познать художественное произведение, писал Ж.-М. Гюйо, нам нужно заставить самих себя проступить его доминирующей мыслью, и погрузиться в самую душу произведения, отдать ему

15 Špidlík, T.: *Důvody srdce*, цит. произв., 34, 87.

16 Augustinus Aurelius: *De vera religione*. XXXIX, 72). In: PL 34, sl. 154 (cit. podle slovenského překladu Augustinus Aurelius: *O pravom náboženstve*. In: *Antológia z diel filozofov. Patristika a scholastika*. Bratislava 1975, 141.

17 См. Černý, V.: *Ideové kořeny současného umění*, цит. произв., 11.

буквально душу свою - «мы могли бы это назвать *внутренним зрением*» художественного произведения, на что некоторые поверхностные наблюдатели неспособны»¹⁸. Т. обр., по существу акцентировалось им феноменологическое «зрение сущности», познание той столь нелегко распознаваемой «внутренней формы» (зачастую невысказанного „*verbum intimum*“) артефакта, укрытой за знаковым, «внешним видом» (*eisos*), образным «одеванием» (фенотипом), которым предмет окутан (W. Benjamin), за «маской», скрывающей его «духовный смысл» и сущность. Это был интерпретационный ракурс, вступающий в связь с учением Плотина, исходящий из традиций учения церковных Отцов. Развитие подходов данной интенции унаследовали и славянские мыслители конца XIX и начала XX в.

Славянские мыслители в искусстве интерпретации все настоятельнее осознают консилиенцию восточного и западного духоведчески ориентированного искусствоведческого мышления, исходящего из духовных глубин славянской стихии. «Духовные авторы славянские... ищут постоянно новое видение и более жизненное понимание древних догм», – говорил Т. Špidlík (в разговоре с М. И. Рупником: *Na cestách prožřetelnosti*). «Они не устремляются к абстрактной правде, а к тому, что выражает древнеславянская истина, филологически родственная с латинским *est*, т. е. с реальной экзистенцией, и с санскритским *astmi*, что-то, что дышит. Они советуют всем, чтобы в духовной жизни стремились к тому – сойти „из головы в сердце“».¹⁹ Русские мыслители, идущие по следам греческих Отцов, акцентировали «постепенное одухотворение» души, тела и всех человеческих способностей и «через человека затем и одухотворение всего мира» (Т. Špidlík²⁰).

Центр всего духовного бытия и человека вообще они видели в скрытой части его существа, в его «сердце». П. Флоренский выводит слово *сердце* от *сердо*, середина (*Столп и утверждение истины*, 1914²¹). «Сердце» представляет «божественно-человеческую целостность», единство, неделимость человека, его «внутренний рай», как воспринимал его когда-то уже Evagrius. По словам Феофана Затворника, сердце - место-пребывания всех человеческих сил, духа, души, способностей вегетативных и телесных (*Начертание христианского нравоучения*²²), «корень человеческой сущности, камин всех остальных сил».²³

Но уже в конце XVIII в. украинский философ Г. Сковорода делился мыслью, что каждый человек имеет *сердце*, явившееся «истинным челове-

18 Цит. по чешскому изд.: Guyau, J.-M.: *Umění s hlediska sociologického*, část první. Orbis, Praha 1925, 98.

19 См. Špidlík, Т.: *Důvody srdce*, цит. произв., 162.

20 Ditto, 140.

21 Флоренский, П.: *Столп и утверждение истины*. Москва 1914, 269 (цит. по Špidlík, Т.: *Důvody srdce*, цит. произв.....

22 См. Затворник, Ф.: *Начертание христианского нравоучения*. Москва 1895, 269.

23 Затворник, Ф.: *Что есть духовная жизнь*. Москва 1897, 26.

ком», и из его богатства или же из его глубин исходит то, что «уста говорят, ноги ходят, глаза видят, руки творят», ибо «речь - зеркало сердца»²⁴, словесный акт, прозреваемый лишь «сердцем». Это и есть, по существу, концепция «*verbum cordis*» св. Августина. Нельзя не упомянуть здесь Новалиса, считавшего человеческое сердце «святым органом», «религиозным органом», «наивысшим плодом ничего иного, как неба» (Новалис²⁵). Возвращение к «сердцу» = «спиритуальность чувствования» = возвращение к августиновской концепции «*verbum cordis*», к познанию «сердцем» („*kardio-gnosis*“). Это и есть осмысливание идеи Платона, который в *Epistulae* не удержался от соображения, что важнейшие мысли писателя пребывают где-то в «самом красивом месте его нутра»²⁶: этим местом и есть его «сердце», носитель, уже со времен Эврипида, человеческой «совести».

В *Разговорах о мудрости* Г. Скворода размышлял о том, что в великом и малом мире сам вид материальных вещей дает возможность ощущать под собой скрытые формы, или же вечные образы.²⁷ Следовательно, он, т. обр., оказывался на пороге разведывания проблематики «внутренней» и «внешней» формы, раскрываемой когда-то уже Плотинном, развиваемой впоследствии аж в XVIII в. (А. Shaftesbury) и решаемой, собственно, только в течение XIX-XX вв. (W. von Humboldt, Г. Шпет и др.). Мыслитель акцентировал следование примеру людей, слова, действия, глаза, походка, жесты, еда, питье которых, короче говоря, по всю их жизнь устремляются «вовнутрь», в их «нутро».²⁸

Путь к «центру», к «сердцу» = путь в глубину души = путь в «нутро» артефакта, созданного имажинацией его создателя = путь к его «внутренней форме» = сфера вклада славянского ума в познание тайны искусства. Ф. М. Достоевский уже в первой половине XIX в. писал (в письме брату от 1-ого февраля 1846 г.) с ясновидным созерцанием: «...иду в глубину, а разбирая по атомам, отыскиваю целое».²⁹ В литературной теории, по существу, только в середине XX в. раздается мысль, что «глубина является новой инспирацией» (М. Мерло-Понти, унаследовавший соображение французского писателя R. Delaunay³⁰).

Путь к «внутренней форме» артефакта (и из нее эманулирующему «скрытому смыслу») прокладывала герменевтическая интерпретация, которая никогда не потеряла смысл для сакрального размера человеческой экзи-

24 Цит. по чешскому изд. Skovoroda, H.: *Rozmluvy o moudrosti*. Vyšehrad, Praha 1983, 95, 183, 22

25 Цит. по чешскому изд.: Novalis: *Zázračná hra světa*. Praha 1991, 230 (*Fragmenty a studie*, 1899).

26 Цит. по чешскому изд.: Platon: *Listy*. OIKOYMENH, Praha 1996, 57.

27 Skovoroda, H.: *Rozmluvy o moudrosti*, цит. произв., 195.

28 Там же, 204.

29 Достоевский, Ф. М.: *Об искусстве*. Искусство, Москва 1973, 377.

30 См. чешское изд. Merleau-Ponty, M.: *Oko a duch a jiné eseje*. Obelisk, Praha 1971.

стенции в мире и универсальный аспект своей концепции видит во «внутренней речи», «внутреннем слове», в августиновской науке о „*verbum interius*“. Вступление во «внутренний мир» произведения требует, конечно, больше, чем применение рационального аспекта, усматривающего в нем логико-геометрическое образование и регистрирующего путем «логических операций» реляции нарративных конфигураций и хронотопических компонентов артефакта. Оно требует ее включения в «рефлексию», нозматика которой идет к «слову» догматизма «чисто грамматической плоскости» и водворяет «вступление в душу слова»,³¹ ибо наука, согласно древним мыслителям – «общность знания и души» (Аристотель в ссылке на Ликофрона, риторика из школы Горгия /*Met.* VIII, 6, 1045b/).

Данная инспирация имела свое давнее место в искусстве герменевтической рефлексии. Аристотелевское искание «причины формы» (*aitia eideitike*³²) уже в начале эволюции философской мысли стимулировало путь погружения в глубину художественного организма. Герменевтика в трактовке Отцов церкви не была лишена смысла для сакрального размера человеческой экзистенции и универсальный аспект своей концепции видела в августиновской науке «*verbum interius*». Современный славянский философ-теолог, философски осмысливающий данную идею, пишет о стремлении человека проникнуть вплоть к внутреннему «логосу» вещей. «Недостаточно знать лишь их *logos* аристотелевский, т. е. их понятие, дефиницию. Нужно уметь проникнуть вплоть к тому, что называется *logos theotelés*, к тому, что приводит нас к Богу, что является духовной сущностью вещей, их смыслом...» (Максим Исповедник³³) = «смыслом скрытым».

Путь в глубину, в «недра» словесного артефакта (т. е. эмергентной внутренней структуры) нуждается в интерпретационной рефлексии, нозматика которой устремлена к познанию духовной синтагмы - герменевтического слова, т. е. «*verbum interius*», («*logos endiathetos*» = «*verbum cordis*» св. Августина), в котором, так же как и в «цвету» живописного создания «мозг

31 Grondin, J.: *Úvod do hermeneutiky*. Praha 1997, 100. Данный подход отсутствовал в научном репертуаре даже видных структуральных семиотиков: для Р. Якобсона и в 70-х гг. XX в. «поэтика» представляла прежде всего «лингвистическое исследование поэтической функции вербальных сообщений в целом и поэзии в частности» (см. Якобсон, Р.: *Вопросы поэтики. Постскриптум к одноименной книге*. В: *Работы по поэтике*. Прогресс, Москва 1987, 81).

32 Согласно Аристотелю, все, что возникает, возникает из чего-то и становится чем-то; то, чем что-то изменяется, есть первая «действующая причина», то, что изменяется, есть материя, то, во что изменяется, есть «форма» (*Μεταφυσика*, XII, 1070a); все познание, следовательно, мы извлекаем из качества формы («...через посредство формы мы постигаем все вещи» [*Μεταφυσика*, IV, 5, 1010 а 23-25]). В форме и в том, что из нее сложено (VII, 1029a) и что есть «сущностью» в большей мере чем «материя» (*Μεταφυσика*, VII, 1029a, см. Аристотель: *Μεταφυσика* [пер. и примеч. А. В. Кубицкого]. Соцгиз, М.-Л. 1934) античный мыслитель усматривал активный принцип, первую цель, сообщающую предмету весь его смысл.

33 Цит. по чешс. изд. Špidlík, T.: *Důvody srdce*. Nakl. Vyšehrad, Praha 2001, 22.

и космос встречаются» (П. Клее). Именно открывание «внутреннего» или «скрытого» Логоса («logos endiathetos») явлений - путь познания («вдыхание» божьего разума) объективного, космического Логоса, всего сущего с поверхности до его глубин, где „το ουτον εστι το νοον χαι νοουμενον“ (познающее и познаваемое – тождественны); это и есть путь созерцания, идущий к августиновскому „verbum cordis“, по которому шли как восточно-христианские мыслители, в муках ищущие божественные источники всего сотворимого, «духовность Слова»,³⁴ так и немецкий протестантский философ F. D. E. Schleiermacher, оказавший важное влияние на развитие герменевтики и, впрочем, до сих пор в данном отношении недооцененный мыслитель Novalis.

Если произведение - выражение осцилляции «сердца и разума», сообщающей миру смысл, то и исследование его полинома особой рефлексией данной осцилляции, освоением «внутреннего зрения» явлений, т. е. глубинным проникновением к «сердцу вещей» становится не одним только логико-грамматическим анализом, а духовно ориентированной, герменевтической экзегезой. Она развивалась с давних времен (м. пр. как «библейская герменевтика»), воскрешалась и возрождалась через проблески познания в учении Сковороды, Шлейермахера, Новалиса, Дильтея, позднее Эйкена, Флоренского, Шпета, в новое время - Бетти, Гадамера, Рикера и др. Она возвращается, респ. вливается, т. обр., в первоначальное, исконное, родное русло герменевтики.

Изучение концепций и метаморфоз искусства интерпретации литературных произведений должно основываться в процессе поисков и вскрытия их «родства» с традицией на а) истории эволюций художественных форм (как субстрата художественного процесса вообще), на б) рефлексии связей или переплетения филологии и философии и результатов естественных наук; при этом нельзя упускать из виду факт, что в) и экзегеза художественных произведений является частью *нравственного универсума* и его синергии с духовной сферой (а в случае мифических форм и сферой сакральной). Ввиду того, что «все методологии имеют свои пределы» и «мир человеческих идей и желаний постоянно изменяется» (Р. К. Feyerabend), искусство интерпретации словесного артефакта не должно превратиться в «идолопоклонство», а должно остаться самобытным искусством, адекватным самому творческому акту.

Интерпретационный простор не только экзактных, но и гуманитарных наук требует *sensus litteralis multiplex* (Augustinus Aurelius), т. е. «плюрализма идей» (Р. К. Feyerabend), респ. «моноплюрализма» (= взгляд мой +

³⁴ Русский религиозный философ В. Эрн (1881-1917) осознавал глубокую мыслительную связь между Востоком и Западом, по его мнению «антиное ядро» Логоса с редкостной любовью было освоено христианским Востоком и дало «ростки в глубочайшем умозрении так называемого Дионисия Ареопагита, св. Максима Исповедника, Григория Нисского и их западного ученика - И. С. Эриугены» (Эрн, В.: *Борьба за Логос*, цит. произв., 326-327).

множество иных взглядов, мнений, мыслей и концепций, ценностей и правд, Н. Бердяев) как его методологический базис. Именно глубинная герменевтика пробивает, респ. исповедует «открытость» своего подхода, своей концепции истолкования и постулирует толерантность по отношению к иным идейным подходам и интерпретационным системам (в том числе импульсам сведений экзактных наук). Тем не менее и в процессе осознания и соблюдения разных подходов нужно не увлекаться «всяким ветром учения» (Послание к Эф. св. Павла к Эф. 4, 14); неконформизм, содержащийся в павловском подходе, водворял феномен, или евангелие *метанои* («...преобразуйтесь обновлением ума вашего...», духовное возрождение, «расширенное видение размеров человеческой жизни»), открывающей, как уже выше отмечалось, духовные димензии и аспекты человеческого творчества и сакральных сфер человеческого бытия.

Гуманистическая герменевтика как духовная магистраль и современного искусства интерпретации и методологический остов «наук о духе» не отказалась в течение своего тысячелетнего развития от идеи, что «наука есть общностью знания и души» (Аристотель в ссылке на Ликофрона), не порвала свою связь с августиновским учением о «*verbum interius*» и «*verbum cordis*» в процессе познания димензии человеческой речи и исторической ситуации человека, не поступилась при распознавании «сердца вещей» (Я. Бёме) консилиенцией всего внутреннего и внешнего, и в проникновении к смыслу событий не только ракурсом и актом «духовного зрения», но также способностью «одушевлять» («духовная гальванизация» Новалиса) как «абстрактно-рациональное Я», человеческое бытие, так и явления внешнего мира. Но даже в иррелигиозные времена, времена без знания «внутреннего мира» человека, гуманистическая герменевтика не отказалась от «тропологического» смысла, имеющегося в Священном Писании, т. е. от того, что глубинным «изучением сердца» явлений «пневмосферы» (П. Флоренский) герменевтическая рефлексия всегда была и остается «нравственной астрономией», «этическим знанием» (*fronésis*) с латентным «зовом совести». Гуманистическая герменевтика, респ. «глубинная герменевтика» как современная основа гуманитарных наук и методологический фундамент современного искусства интерпретации не перестала осознавать факт, что как «наука о духе» она является составной частью «одухотворенного нравственного универсума» (Новалис) и «созерцанием духовного космоса» (Плотин) становится и своеобразной формой «панентеизма», модуса познания, стремившегося понять порядок, целое мира в Боге как его имманентное, внутреннее проявление и модификацию: ибо «Бог есть внутренняя, а не внешняя причина всех вещей», как писал Барух Спиноза в одном своем письме, т. е. «им все живет и дышит».

Как в самом искусстве происходит процесс синкрезии, срастания мира форм, так и в искусстве интерпретации совершается динамическая гармония, комплементарная синергия разнообразных подходов и аспектов: мышления «неэлементарного» и «элементарного», рационалистически ориентированной структурной эстетики и семиотики («грамматической

поэтики»), деконструктивизма и т. д., т. е. «доктрины глаза» и герменевтической, духовной экзегезы, приносящей «обновление ума» духом, т. е. «доктрины сердца», что связано с возобновлением утерянной связи между теорией и историей литературы и философией и «понимающей психологией». Процесс познания тектоники литературного произведения, его «внутренней» и «внешней» формы, очевидно, обретет в будущем характер «великого искусства контрапункта» (О. Шпенглер), тем не менее возникшее методологическое континуум станет мостом к «открытой системе» интерпретации начала нового тысячелетия. Но и тогда не потеряет значение идея П. Успенского, высказанная им уже в 1916 г.: «Никакой *один* метод, никакая *одна* система» не может удовлетворить «свободную мысль». «Она должна брать от всех, что в них есть ценного. Она не должна ничего признавать *решенным* и не должна ничего считать *невозможным*. Истинное *движение*, лежащее в основе всего, есть движение мысли. Истинная энергия - это есть энергия сознания. И сама истина есть движение и никогда не может вести к остановке, к прекращению искания. *Все, что останавливает движение мысли – ложно. Смысл жизни в вечном искании*» (П. Успенский: *Tertium Organum*. Москва 1916).

Идея «открытости» в процессе познания не является находкой XX в. или современности, уже на рубеже IV-V. вв. н. э. ее постулировал римский оратор, префект и сенатор Quintus Aurelius Symmachus (345–402). В трогательной просьбе кесарю Валентиниану II, касающейся обновления языческого алтаря древней богини Виктории (Niké) – этот незаурядный сторонник языческого политеизма писал с надвременным соображением и посланием: «...все мы глядим к тем же звездам. Имеем общее небо над головой. Всех нас обнимает небесный свод. Разве важно, какой ученой наукой человек ищет правду? Нет никакой одной дороги, которая привела бы нас к так огромной тайне...».³⁵

Артефакт, «троп духа» своего создателя, является следствием его «разговора» с самим собой и с читателем. «Разговор», архитектурный план самого творческого акта, является и основой процесса литературной эволюции как исхода «диалога культур» (О. Spengler). Тот, как перманентный «разговор с традицией», реализующийся взаимопрорастанием «душ культур», является актом обмена мыслительными и морфологическими импульсами, способствующими приросту художественных ценностей в процессе их эволюции. Так же как во всех сферах человеческого бытия нашего во многом иррелигиозного века, так и в его искусстве, оказываемом на пороге слияния «мировых форм», а также и в его «знании», следовательно и в области искусства интерпретации, развиваемом как и мышление вообще путем «отрывочных открытий» (A. N. Whitehead), происходит перманентный процесс сравнения, переоценки, изменения явлений, корректуры и реконструкции подходов и критериев, применяемых при оценке,

³⁵ Цит. по чешкому переводу книги Boorstin, D. J.: *Člověk hledající. Příběh lidské touhy pochopit svět a sebe sama*. Prostor, Praha 1999, 93.

обсуждении прироста и создания новых реальностей. Все это свидетельствует о том, что «генезис не оканчивается, продолжается», что все еще и мы находимся «в генезисе» (С. Tresmontant), т. е. живем в мире «расширения жизни», в мире «возникновения», находимся в состоянии развития.

То, что «знание» - не «формулы» и «скопление утверждений» осознавал уже Плотин и вслед за ним как церковные Отцы, так и славянские мыслители последних двух веков: «тропус» - не опорожненное понятие, он несет в себе «мудрость» («Бытие духа - мудрость» /Plótinós: *Dvě pojednání o kráse*, 93, 97, 91), «мудрость создала бытие» - и энтиты литературные), «эйдос» имеет свой «дианозтический» диапазон, свое содержание и функцию, познание «тропа» в искусстве интерпретации - в сущности „fronésis“, «знание этическое». Оказывается, что именно через «овнутреннюю внешность», что и, по существу, представляет собой словесный артефакт, мы в состоянии понять содержательные и мысленные размеры «внешности» (Goethe, J. W.: *Maximen und Reflexionen*³⁶).

Только поворотом интерпретаторов словесного искусства, тех, чьей «душой проникла красота», от поверхностного «обозрения» «извне приходившей печати» следов человеческого бытия к «внутреннему видению» бесконечного множества форм, т. е. погружением в «глубину» самого себя и явлений окружающего мира, «духовным созерцанием» связей «нутра» и «целого» можно добраться, «дойти познания» (Plat. Rep. 516 с8) консилиенции земного и всемирного бытия: это путь познающей души на ее многовековом восхождении «вверх», к «зрению духовного космоса» (Plótinós: *Dvě pojednání o kráse*. Rezek, Praha 1994 [*O duchovní kráse*]).

