

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ АНАЛИЗА
РЕЛИГИОЗНЫХ ПРОРОЧЕСТВ

В. Я. Лалуев

METHODOLOGICAL PRINCIPLES
OF RELIGIOUS PROPHECIES ANALYSIS

V. Ya. Laluev

В статье рассматриваются методологические принципы анализа религиозных пророчеств как феноменов духовной культуры. Описывается философско-когнитивный подход, метод «истории воздействий», религиозно-ведчески-богословский и герменевтический методы, которые выявляют его философскую сущность. Актуализируется логика божественного Откровения, зафиксированного в пророческом тексте.

The paper deals with the methodological principles of analysis of religious prophecies, as the phenomena of spiritual culture. The philosophic-cognitive approach, and the method of ‘history of exposure’, religious-theological and hermeneutic methods which reveal its philosophical essence are described. Divine revelation logic recorded in the prophetic text is actualized.

Ключевые слова: философско-когнитивный анализ религиозного пророчества, религиозный опыт пророка, апологетическая задача, научное богословие, конфессиональные традиции, междисциплинарный подход, метафорические смыслы пророчества, библейское мышление.

Keywords: religious prophecy, religious experience of the prophet, apologetic task, scientific theology, confessional traditions, interdisciplinary approach, metaphorical meaning of the prophecy, biblical thinking.

По словам еврейского писателя Ш. Бен-Хорина, «между греческой ученостью и библейским мышлением существует большая разница. Греческий мир стремился к тому, чтобы найти такие типовые правила и методы, которые применялись от Аристотеля до Г. Гегеля и выражались в том, что отдельные факты обобщались и подгонялись под предварительно сформированные мнения (правила). Еврейско-христианское же мышление, напротив, следовало от деталей к правилам, – от конкретных наблюдений к идеям» [25, с. 17 – 21]. Следуя логике его суждений, можно признать, что религиозные пророчества не содержат ни догмы, ни системы как таковой, но выражают две основные цели: изложение фактов и раскрытие предписаний закона как руководства к жизни. Или, как поясняет евангелист Лука, что «библейские истины основаны на божественных Откровениях, записанных в Декалоге, пророческих Книгах и не являются «искусственной связкой» (см. Лк. 1:1-4).

Таким образом, особенность религиозных пророчеств показывает, что философско-когнитивный анализ не может раскрыть их сущности по той причине, что как нельзя понять «закон тяготения», разрезав яблоко на кусочки, так феномен пророчества нельзя понять, разобрав его на «части», – он требует анализа «изнутри». Следовательно, научный анализ нужно вести определенным методом, но поиск такого «инструментария» связан с тем, что эсхатологические пророчества Ветхого и Нового Заветов можно интерпретировать только в контексте истории израильского народа и христианской Церкви. С научной же точки зрения «исторический фон» – единственно допустимая модель интерпретации, которую можно отнести к пророчеству.

Такой метод анализа использует в своих исследованиях доктор У. Луц, полагая, что «изучение «исто-

рии толкований» и «истории воздействий», помогает не только интерпретировать религиозные тексты, но и показывает, кем мы стали благодаря им» [10, с. 3 – 12]. В этом он прав. Ведь сознание человека в значительной степени формируется под воздействием истории, способствует личной и социокультурной идентичности. Более того, принцип «истории воздействия» применяемый к религиозным пророчествам, включает и нашу вовлеченность в их сакральный смысл, а использование герменевтических методов открывает прошлое и определяет критерии, субъективные оценки. При этом бытие божественного Откровения можно рассматривать как объект исследования, где «история воздействий» открывает новые аспекты потенциальных значений, принадлежащих и ученым, и атеистам, и философам, и религиоведам, и богословам.

Однако духовный смысл пророческого бытия заключается не в том, чтобы расширить горизонты собственного мировидения, а понять перспективы других научных подходов и традиций. Или, следуя совету Г. Гадамера, «показать какими стали посредством этих текстов другие и осознать связь с традицией» [20, с. 87]. Анализируя пророческие тексты Ветхого Завета, авторы Нового Завета использовали и христологическую, и эсхатологическую интерпретацию, но не «историко-критические» или строго научные методы. Современные критики считают такой подход искусственным, утверждая, что нет такого метода, который бы раскрыл духовный смысл и внутреннюю закономерность религиозного пророчества. Стало быть, для решения этой проблемы нужно использовать такой «инструментарий», с помощью которого можно проникнуть в глубины пророческих тайн.

И такими свойствами обладают не особые объекты, не система догматических утверждений, а когнитивный, религиозно-ведчески-богословский метод как

форма познания мира, через которую можно получить результаты научной дискуссии. (Понятие *когнитивный* (от лат. *cognitio* – знание, познание) употребляется как синоним понятий «познавательный», «смыслообразующий», связанный с операциями со смыслами, формами репрезентаций, механизмами психологических процессов. В исследованиях феномена пророчества термин *когнитивный* соединяет в себе значения понятий когнитивный (предметный подход) и «когнитологический») методологический подход). Руководствуясь этим методом, И. Локатос «поделит науку на «внутреннюю», в рамках которой достигается «рациональное объяснение роста научного знания», и «внешнюю» – вторичную по отношению к первой, в которой дают «оценку конкурирующих логик научного исследования». Или, следуя логическому выводу Т. Куна, «актуальным становится осмысление методологических оснований научной деятельности» [9, с. 457]. Другими словами, такой подход может стать актуальным лишь в том случае, если отсутствует общепринятая методология научного поиска. Ведь исследовательские программы, основанные на различных методологических подходах, вынуждены, с одной стороны, конкурировать между собой, с другой – искать пути взаимодействия. В этом случае дискуссии ученых вокруг богословия, его научного статуса и отношения к другим наукам наглядно демонстрируют эту проблематику.

Из сказанного становится очевидным, какие критерии и подходы к феномену пророчества можно квалифицировать как научные и есть ли там специфические черты, позволяющие говорить как о научной работе? Автор не имеет в виду «классические» писания Отцов Церкви и богословов, к которым трудно приложить «мерку» научности. К ним не относятся и современные исследования ученых-библеистов (неотомистские, неопротестантские), определяемые как богословские и основополагающие для религиозного сознания. Ответ очевиден: таким критерием является богословие, охватывающее все сферы бытия религии: философию как метафизическую реальность и религиоведение как религиозный опыт человека и общества.

Так считает А. Мак-Грат, полагая, что греческое слово «*teologia*» означает «дисциплину священной науки» и охватывает все христианские доктрины» [11, с. 27], а Э. Жильсон утверждает, что «теология включает в знания о Боге все сведения о совокупности бесконечного бытия, поскольку последнее зависит только от Него» [5, с. 82]. Как показывает история христианской Церкви, вопросам догматизации подвергались такие основания веры, разномыслия вокруг которых грозили существованию Церкви, а по другим вопросам допускалось разномыслие. И что не только в богословии, но и в других науках есть аксиоматические утверждения, которые принимаются на веру и служат основанием для последующих суждений. При этом религиозный опыт пророка в существование «сверхъестественного мира» и метод «исторического воздействия» становятся вектором наших суждений, нормой религиозного сознания, задающего определенную

систему координат проводимого когнитивно-богословского исследования.

Такого же подхода придерживается А. Н. Красников, полагая, что «предметом исследования в пределе может быть абсолютно любым для теологии (в любой форме), главной целью которого считается обоснование бытия Бога и истинности Его Откровения» [8, с. 19]. Это так, но К. О. Польсков считает иначе, полагая, что «для богослова учение о вещах божественных исторически и содержательно занимает первое место в системе его координат, а обоснование ценности божественного Откровения становится задачей раздела богословия – апологетики [13, с. 98 – 99]. Однако в рамках развивающейся реформистской эпистемологии, апологетика уже не считается единственным критерием истинности. Как поясняет богослов А. Плантинг, «все доказательства, приводимые посредством дискурсивных рассуждений, происходят из иной конкурирующей по отношению к вере методологии и не позволяют ей достичь окончательной цели» [13, с. 95].

Как видим, апологетическая задача является важной, но не единственной для научного богословия, и у нее есть другая, не менее важная герменевтическая задача: осуществление коммуникации между различными представителями религиозного мировоззрения и формами культуры. Ясность в решении этого вопроса вносит Б. Лонерган, считающий, что «теология является посредником между религией и культурой, функция которой состоит в прояснении значения ценности религии в любой культуре» [23]. Его утверждение отражает многовековую историю развития богословия, когда в начале христианской эры богословы считали возможным объяснение божественного Откровения языком философии и культуры того времени. И первым, кто представил христианское учение в этом ключе, был апостол Павел в афинском Ареопаге (см. Деян. 17:16-32). Можно найти и другие примеры, но актуальной эта проблема становится в XX – XXI вв., когда богословие сближается с философией, религиоведением, культурологией и выполняет иные функции, чем другие смежные науки.

При этом ни наличие априорных утверждений, нашедших выражение в форме догматов, ни апологетическая цель богословского исследования, не являются существенными свойствами научного подхода. Поиск пути выводит нас на проблему специфического метода, который позволяет получить достоверные результаты в понимании божественного Откровения, данного пророку. Такого метода анализа придерживается А. Н. Красников, полагая, что «предметы религиоведения и богословия частично совпадают, где предмет богословия истолковывается предельно широко, а фундаментальное различие между ними, следует искать в сфере методологии» [8, с. 31 – 32].

Анализируя религиозные тексты, В. Лонерган уделяет внимание не объектам, не результатам, подлежащим анализу, а процессу когнитивно-богословского исследования, т. е. тем операциям и методологическим процедурам, которые применяются для построения этой системы [23, с. 64]. Однако понятие

«богословский метод», утверждает он, нужно применять в узком смысле, как специфический набор приемов и способов, позволяющих решать теоретические и практические задачи богословия. Смысл такого подхода в том, чтобы показать двойственность понятия «богословие», которое сложилось исторически и принимается как факт. С научной же точки зрения этот «неудобный момент» приводит к различному прочтению вопросов, которые относятся к области научного знания.

Следуя логики его суждений, обобщенное описание такого ядра богословского метода можно найти в любом богословском тексте и церковно-исторической практике. «Богословский метод в его широком понимании, – дополняет К. О. Польсков, – это соотнесение культурно-исторического явления с нормой религиозного сознания, формализованного в рамках конкретной традиции, с целью выявления его сотериологического смысла» [13, с. 96 – 97]. Но прежде чем использовать его в научном исследовании, необходимо, прежде всего, сделать ряд оговорок.

Во-первых, понятие «формализация» следует применять не в духе позитивизма XIX – XX вв., а как материальную фиксацию религиозного сознания в форме, доступной для научного изучения. Ведь не все, что мы изучаем, может быть формализовано и стать предметом научной рефлексии, используя основные операции научного метода в узком смысле, который принадлежит к области иного понимания: не как науки, а опытного «богомислия».

Во-вторых, о богословском методе, как и научном, можно говорить в широком смысле как о методе познания мира. Однако при этом нельзя не учитывать «специфику», которая имеет место внутри одной и той же богословской традиции. То есть неформализуемый опыт «прямого богообщения» в пророческой деятельности не выносится за «рамки» научного исследования. Это подтверждается опытом христианской аскетики, патрологии как специфических предметов богословия, ставших источником оригинальных идей для ученого, «оказывая, по словам А. Е. Смирнова, влияние на формирование его личности и стиля мышления» [15, с. 19].

В-третьих, научный подход предполагает общедоступность изучаемого явления, независимо от того, верующий это человек, или нет. Верующий человек норму религиозного сознания основывает на Откровении, сравнивает с результатами формализации и проводит процедуру богословского соотнесения. Тем же, кто не верит, нельзя говорить о нормативности такой процедуры и факте признания божественного Откровения. В предлагаемом определении показано, что соотнесение изучаемого богословским методом явления нужно применять не к божественному Откровению, а результатам конкретной богословской традиции и формализации норм религиозного сознания. В частности, независимо от того, признает ли кто ревелационизм или нет, нельзя отрицать факта существования сакральных текстов, корпуса святоотеческих творений, литургической традиции, протестантских доктрин «Нового времени». Они зафиксированы

в материальных носителях как норма религиозного сознания, которая оказывает свое влияние на религиозную жизнь общества.

Употребление термина «божественное Откровение» осложняется еще тем, что для верующего человека оно воспринимается в разных смыслах. А. Мак-Грат эту проблему поясняет так: «Утверждение о том, что божественное Откровение несет информацию о Боге, не отрицает того, что оно служит проводником божественного присутствия или средством преобразования человеческого опыта» [11, с. 346]. Однако, как считает К. О. Польсков, это «понятие нуждается в осмыслении в предлагаемом определении богословского метода. Учитывая, что норма религиозного сознания формализуется, с одной стороны, в Священном Писании, с другой – в символических образах, характерных для религий Откровения. В них пророческие идеи, образы кристаллизуются из познавательного материала всех форм общественного духа, перелагаются на язык искусства и становятся доступными массам. Могут трансформироваться и обратно: из мира искусства в религиозные представления [8, с. 88 – 90]. Они освящаются и подкрепляются организационно, восполняют дефицит информации о социальных и «сверхсоциальных» ценностях» [13, с. 97]. В этом он прав: целое всегда больше, чем сумма частей, жизненность не поддается абстрактно-логическому анализу, и в освоении целого всегда есть место иррациональным формам религиозного опыта.

Иначе говоря, задача исследования – выявить предельные смыслы пророческого Откровения через соотнесение его со Священным Писанием, что, естественно, предполагает разное понимание этого феномена религии. Нельзя не признать также, что пророческий опыт пророка является мистическим и не поддается процедуре формализации. Для его обоснования результаты исследования необходимо соотносить с конфессиональной традицией. Резюмируя вышесказанное, структуру богословского метода можно изобразить как «расходящиеся лучи», предлагающие разные исследовательские подходы. Особый статус Священного Писания и соотнесение с ним исследуемых пророческих текстов, выдаваемых за божественное Откровение, становятся центром междисциплинарного подхода. Кроме этого существуют и другие факторы, существенно влияющие на выводы автора. К ним можно отнести и различные религиозные традиции, к которым принадлежал их основатель (пророк), и окружающий его культурно-исторический контекст, включая и многое другое [13, с. 97].

В целом нужно понять, какой метод исследования является базовым: герменевтический или когнитивно-богословский? Сюда можно отнести ряд и других методов: культурфилософский, религиоведческий, компаративистский – характерных для гуманитарных и социологических исследований. Они выстраивают иерархию используемых в научной работе методов для обоснования результатов, получаемых путем такого применения. К сожалению, компаративистский метод, используемый в научном богословии, не исчерпывает заложенных в нем возможностей, а высту-

пает как вспомогательный. Он связан с характером предмета исследования и хорошо вписывается в культурологическую схему М. М. Бахтина: «от знака к понятию, от понятия к идее» [1, с. 381 – 432]. В концептуальном плане когнитивно-богословский метод содержит герменевтическую направленность, соотносит исследуемые явления и выявляет присущие им разновидности.

Во-первых, метод библейской герменевтики (структурно-семантический) не является «чисто» богословским, хотя результаты его могут послужить основанием для богословских выводов. Он опирается на инструментарий, который вырабатывается религиоведением, культурологией, социологией, философией, филологией, историей и др.

Во-вторых, метод церковно-исторической герменевтики (сотеориологический) выявляет смысл исследуемого явления и опирается на вероучительный авторитет Церкви, религиозные традиции, получает развитие в религии, в рамках которой проводится исследование. Он определяется как эсхатологический и оперирует понятиями, лежащими вне рамок истории, под которыми понимается телеологическая ценность богословского метода.

Прилагая эту модель к исследованию религиозных пророчеств, можно понять, что заложенные методологические принципы становятся вектором научно-богословского анализа спорных вопросов библейской герменевтики. Однако, для реализации этих задач потребуются привлечение фундаментальных трудов ортодоксальной и протестантской библеистики, анализ проблемного поля, основные тенденции развития и методологические факторы, оказывающие влияние на их развитие. Нельзя не учитывать также, что внимание философов, культурологов и феноменологов направлено на философскую герменевтику, которая с Г. Гадамера и М. Хайдеггера является динамично развивающейся областью философской науки.

Поэтому в научных трудах философов XX в. подчеркивается духовно-ценностная направленность герменевтики и методологический уровень познавательной деятельности. В феноменологии культуры Э. Гуссерля в центре мира находится человек (пророк) как исторически конкретный, динамический феномен, который развивается в контексте религии. Экзистенциально-онтологическое понимание герменевтических методов как формы «здесь-бытия» или историко-философского истолкования текста поясняет М. Хайдеггер, который определяет «интерпретацию как познание мира и самого себя с задачей «отыскать», соизмерять с искусством и историей, новые масштабы истины, преодолевая поставленные наукой границы как жизненного опыта, так и познания истины» [16, с. 9].

В философии символических форм Э. Кассирера человек (пророк) не противопоставляется реальности, а познает её, погружаясь в мир библейских значений и символов, интерпретируя онтологическое бытие (божественного Откровения) в тексте. По его словам, историк (или пророк) не является простым повествователем былого, а воссоздает и интерпретирует про-

шлое, связывая его с настоящим и будущим. Он подчеркивает значимость «предзнания», «предмнения» (характерного для понимания смысла божественного Откровения), а Г. Гадамер выводит проблему интерпретации на фундаментальный уровень человеческого бытия. П. Рикер определяет искусство интерпретации как соединение истины и метода, которые реализуют единство семантического, рефлексивного и экзистенциального уровней сознания. Интерпретации текста он придает такое же широкое применение как и символам, где имеется многосложный смысл [14, с. 315].

Ф. Кермод считает иначе, полагая, что «история законов и теории толкования герменевтики», какой она была прежде, пока её не присвоила философия, связана с историей библейской герменевтики. «Экзегеты брали законы, очищали их, проводили различие между разными видами герменевтической деятельности, расширяли круг их изучения. Они стремились понять, как возможно истолкование, как воздействует на него промежуток времени между созданием сакрального текста и его истолкованием? Что в нем контролируется предписанными правилами, а что остается на долю озарения, дарованного истолкователю «свыше»? [22, с. 7]. Наука, к сожалению, не проявила интереса к библейской критике, несмотря на высокий уровень её исследований. Однако влияние, которое оказывает герменевтика, структурализм и постструктурализм на мировоззрение современного человека, говорят о существенном влиянии на нее идей постмодернизма.

Но структурализм как форма научного объяснения отличается от герменевтики тем, что исходит из идеи понимания, а в библейской герменевтике такое разграничение «размыто». Библейские экзегеты чаще употребляют методологически неконкретный термин «истолкование», или его синтез [26]. Или, как считает В. Дильтей, «природу мы объясняем, а душевную жизнь понимаем» [4, с. 16]. Это замечание предполагает проникновение на мотивационный, интенциональный уровень пророческой деятельности, что возможно либо путем психологического «вживления» в цели, намерения, представления и чувства, как у Ф. Шлейермахера, В. Дильтея и Г. Зиммеля. Либо, как считает Ф. Шлейермахер, «если тексты – это застывшая речь, то метод их исследования должен быть диалогичным и включать интерпретатора». По его мнению, существует объективная и субъективная составляющая сакрального текста. Первую он связывает с грамматикой, внешней атрибутикой параметров текста, вторую – с психологической, содержательной стороной. Понимание текста, – дополняет он, – сочетает единение этих компонентов и характерно как для научного трактата, так и для текста искусства.

П. Рикер к этому добавляет, что «конфликт интерпретаций» (т. е. наличие различных и даже противоположных позиций) выражает суть её текстуальной полисемичности в обозначенном единстве семантического, рефлексивного и экзистенциального планов. Объективность интерпретации, по его словам, обусловлена многозначностью характеристик её элементов. В процессе интерпретации происходит существенное изменение интерпретируемых субъектом пер-

воначальных смыслов и значений, что непосредственно влияет как на качество интерпретации, так и на её аутентичность авторскому подходу. Феномен интерпретации как герменевтическая работа с религиозными текстами возможна либо путем депсихологического уяснения семантики деятельности, либо результатами знаковых образований и диалога, как в исследованиях Г. Шпета, Г. Гадамера, П. Рикёра и М. М. Бахтина. Однако, в отличие от герменевтического «понимания» текста, научное объяснение устанавливает общий закон (причину), частными случаями которого являются факты.

Человек в этом случае принадлежит как номологическому порядку причинности, так и свободному порядку мотивации, благодаря чему возможен научно-объяснительный и герменевтический подход исследования. Герменевтика устанавливает с божественным Откровением субъект-объектные, динамичные связи, а наука – субъект-объектные, предметно-познавательные отношения. Герменевтика как бы разговаривает с текстом, а наука говорит о нем. Герменевтика эксплицирует неявные смыслы библейских текстов и подвергает их бесконечным истолкованиям, а наука описывает общезначимые законы, которым подчиняется. Стало быть, исторически подвижные константы герменевтики зависят от культурно-изменяемой «позиции наблюдателя», «а устойчивые результаты науки, по мнению К. Гемпеля, от этого не зависят» [2, с. 11]. При этом в библейской герменевтике различается и толкование, и применение. Или, как считает Г. К. Косиков, «библейский текст допускает разные истолкования, а философский метод XX в. утверждает обратное: «значение текста – это то, что он значит для меня лично» [6, с. 3 – 48].

Однако такой подход, взлелеянный релятивизмом современной культуры, показывает, что изучение того, что «говорит текст, превращается в изучение того, что он говорит отдельному исследователю, или критику». Или, как поясняет Е. Хирш, «это вызывает ряд недоразумений, когда автора произведения «изгоняют» и появляется множество интерпретаций, не соответствующих авторскому значению текста. Изгнание автора, как установителя значения приводит к отвержению нормативного принципа, который помогает истолковать текст» [21, с. 5 – 6]. Если же признать эту точку зрения верной, то в теологии нельзя выявить значимость божественной вести, заложенной в сакральных текстах Библии, и привести к тому, что различие между ортодоксальными и еретическими толкованиями не будет иметь значения. Но Е. Хирш прав в том, что исследование пророческих текстов существенно влияет на экзегезу, потому что ортодоксальный взгляд на истолкование сакральных текстов воспроизводит богодухновенный текст в его целостности, где Бог и человек «сотрудничают вместе», т. е. в соавторстве.

Но какой смысл тогда имеет в виду Автор-Бог и какое значение придает этому Автор-человек? Превосходит ли точка зрения Автора-Бога над теми значениями, которые вкладывает в них Автор-человек? Имеют ли сакральные тексты «высший смысл»

(*sensus plenior*) по сравнению с теми смыслами, которые имеет автор-человек, обсуждается уже многие столетия, но не находит кардинального решения. Доктор Д. А. Хагнер поясняет, почему это происходит: «Принять «*sensus plenior*», значит признать, что есть вероятность большего значения ветхозаветного отрывка, нежели то, что осознает автор оригинала сочинения и тот глубокий смысл, определяемый в результате грамматико-исторического или экзегетического анализа. Такова природа божественного Откровения, что даже авторы Священного Писания не осознавали его высшего значения и конечного применения, что записывали. «Высший смысл» Ветхого Завета, – утверждает он, – можно увидеть ретроспективно «в свете» новозаветного исполнения» [21].

Причем анализ религиозных пророчеств неизбежно выводит нас на одну из острых проблем интерпретации – «проблему авторства», которая определяет отношение пророка к автору божественного Откровения. Вопросы анализа авторского смысла в пророческом тексте, правомерность этих изменений, критерии интерпретационных процедур, – основные критерии для исследователя. Ученые согласны с тем, что эта проблема трудна для решения, потому что божественный смысл недоступен во всей полноте как для пророка, так и тому, что говорит его религиозный текст. Или, как считает Л. Уилкинсон, что «изначальные когнитивные и религиозоведческие предпосылки существенно влияют на выводы исследователя» [17, с. 178].

Такой подход, по его словам, раскрывает значимость «божественного Откровения» независимо от тех предпосылок, которые касаются библейских терминов, допускающих, что Бог передает его через заимствованные религиозные символы и идеи того времени, придавая дополнительную глубину и «новое» содержание старым понятиям и словам. Принимая Библию как единое целое, необходимо, прежде всего, восстановить научно-исторический взгляд на возникновение и развитие пророческих интенций, посредством которых утверждаются экзегетические основы любого пророческого истолкования. Пророк, получая божественное Откровение, последовательно описывает благословения или проклятия через призму сoterиологической истории, концентрирует внимание человека или общества на этом пророчестве как на источнике знаний о будущем. В целом можно сказать, что большинство противоречий, возникающих при анализе библейских пророчеств о будущем, объясняются отсутствием четко сформулированных герменевтических принципов истолкования текста [17, с. 178 – 179].

Подытоживая сказанное, отметим, что на основании Библии можно сформулировать три главные задачи библейской герменевтики.

1. Понять, что библейские пророки пытались донести до своих слушателей или читателей (диалоговый фактор).

2. Что Бог как Автор передает людям через слова Писания, которые не всегда ими понимались и принимались (см. 1 Петр. 1: 10-12).

3. Показать, как применяется пророческая весть в современных условиях с учетом формы и содержания (см. Мф. 5: 17-48; 1 Пет. 1:15-16) [3].

Иными словами, библейская герменевтика помогает понять, как сказанное Богом в прошлом, во-первых, связано с настоящим временем и, во-вторых – с будущим. При этом жизнеспособные герменевтические правила библейского истолкования, как считает

Э. Трёльч, «строятся на законных основаниях и систематически выведенных из Священного Писания принципах, образующих внутри «живого» организма Библии объединяющую все Писание структуру» [16, с. 62]. Благодаря такому подходу религиозные тексты раскрывают метафорический смысл пророческих посланий и их художественную образность.

Литература

1. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1986. 424 с.
2. Гемпель К. Г. Логика объяснения. М.: Дом интеллектуальной книги, 1998. С. 11 – 12.
3. Деррида Ж. Письмо и различие. М., 2000. 319 с.
4. Дильтей В. Описательная психология. М.: Алетейя, 1996. С. 16 – 17.
5. Жильсон Э. Философ и теология. М.: Гнозис, 1995. 192 с.
6. Косиков Г. К. «Структура или текст» (стратегия современной семиотики) // Французская семиотика: от структурализма к постструктурализму / пер. с фр. и вст. ст. Г. К. Косикова. М.: Прогресс, 2000. С. 3 – 48.
7. Красников А. Н. Методологические проблемы религиоведения. М.: Академический проект, 2007. 238 с.
8. Лалуев В. Я., Лесовиченко А. М. Художественные основы духовной жизни пророческих сект XIX в: монография. Саарбрюккен (Германия): Lap, 2013.
9. Локатос И. История науки и её рациональные реконструкции // Т. Кун. Структура научных революций. М., 2003.
10. Луц У. Герменевтика «истории воздействий» и история церкви // Страницы. М.: Библейско-богосл. ин-т св. апостола Андрея, 2004. Т. 9. Вып. 1. С. 3 – 12.
11. Мак-Грат А. Введение в христианское богословие. Одесса. 1998. 346 с.
12. Микешина Л. А. Философия познания: полямич. главы. М.: Прогресс-Традиция, 2002. С. 332 – 336.
13. Польсков К. О. К вопросу о научном богословском методе // Вопросы философии. 2010. № 7. С. 94 – 98.
14. Рикёр П. Существование и герменевтика // Феномен человека: антология. М., 1993.
15. Смирнов А. Е. Герменевтический метод в современном религиоведении: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1995. 19 с.
16. Трёльч Э. Об историческом и догматическом методе в богословии // Сравнительное богословие. Немецкий протестантизм XX века (тексты с комментариями). М., 2010. 552 с.
17. Хайдеггер М. Исток художественного // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX – XX вв.: трактаты, статьи, эссе. М., 1987. С. 264 – 312.
18. Уилкинсон Л. Герменевтика и постмодернистское противодействие «Истине» // Библия в современном мире: аспекты толкования. М.: Триада, 2002. С. 141 – 186.
19. Fredman D. Encyclopedia of Biblical Prophecy. [S. l], 1965. 417 p.
20. Gilbert J. Le messianisme prophetique. Recherches bibliques. Attente du Messie. Bruges, 58. 93 p.
21. Hagner D. A. The Old Testament in the New Testament // Interpreting The Word of God / ed Samuel J. Schultz and Morris Inch. Chicago: Moody, 1976.
22. Hirsch E. D. Validity in Interpretation. New Haven: Yale University, 1967. P. 5 – 6.
23. Kermode F. The Genesis of Secrecy: On the interpretation of Narrative. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1979. P. 7.
24. Lonergan B. J. F. Philosophy of God and Teology. London; Darton: Longman a. Todd, 1973.
25. Shalom Ben-Chorin. Judisher Glaude. 1998. P. 17 – 21.
26. Thiselton A. S. The Two Horizons. Eerdmans, 1980.

Информация об авторе:

Лалуев Владимир Яковлевич – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и культурологии Сибирского государственного университета путей сообщения (СГУПС), г. Новосибирск, Российская Федерация, vladimir_laluev@mail.ru.

Vladimir Ya. Laluev – Candidate of Philosophy, Assistant Professor at the Department of Philosophy and Culture, Siberian State University of Communications.

Статья поступила в редколлегию 05.03.2015 г.