

УДК 4214(2 Рос-4 пер) 73

БИБЛЕЙСКАЯ ЭКЗЕГЕТИКА В СРЕДНЕВЕКОВОЙ КУЛЬТУРЕ И ДЕКОНСТРУКТИВНАЯ КРИТИКА Ж. ДЕРРИДА: ОПЫТ СРАВНИТЕЛЬНОГО АНАЛИЗА

И.В. Рязанов

В статье анализируется совокупность духовных практик, связанных с пониманием и интерпретацией Библейского корпуса текстов в эпоху средневековья. Рассматривается опыт критического сравнения средневековой экзегетики и деконструктивной критики французского философа Ж.Деррида. Полученные результаты исследования позволяют, с одной стороны, выделить библейский источник деконструктивной практики, с другой стороны, указывают на тесную связь взаимоисключающих способов прочтения и понимания Библейского корпуса текстов.

Ключевые слова: Библия; экзегетика; герменевтика; деконструкция; Масоретская библия; Септуагинта; аскетические практики; постструктурализм.

Библия утонула в экзегетике.

Ж. Ле Гофф

Опыт сравнительного анализа библейской экзегетики и деконструктивной критики Ж.Деррида обусловлен тем, что библейский источник текстологической практики французского философа часто не принимается во внимание, когда говорят и пишут о генезисе идей классика постструктурализма. Вместе с тем, не претендуя на новаторство в области изучения его текстологического наследия, актуальным является, на наш взгляд, обращение к библейскому источнику деконструкции.

Греческое слово *exegeomai* (истолковываю), как правило, рассматривают в двух смысловых значениях, в самом широком общекультурном смысле оно органически связано с характерными чертами средневековой цивилизации и вытекающими отсюда установками, направленными на восприятие и понимание *scriptura sacra*-священного текста (текстов). Панорамное исследование средневековой цивилизации научной школой Ж. Ле Гоффа, крупнейшего французского медиевиста XX в., позволило обосновать наличие ментальных структур, которые оказывали значительное влияние на всю книжную традицию средневековья, в том числе

на разнообразные практики толкования библейского корпуса книг.

Реконструируя мифологический, образно-поэтический и интеллектуальный каркас библейской традиции, оказалось, что невозможно одновременно не реконструировать культуру «безмолвствующего большинства», т.е. средневековую культуру на её низшем археологическом уровне, который будет представлен социально-психологическими стереотипами, навыками коллективного сознания и коллективного бессознательного того, что обычно включают в смысловой объём определения менталитета и ментальности. Ж.Ле Гофф, постулируя свою историко-антропологическую задачу, писал: «Более всего мне хотелось изобразить различные аспекты средневековой цивилизации, демонстрируя её ментальность, эмоциональность и установки поведения, которые отнюдь не являются поверхностными или излишними «украшениями» истории, ибо они-то и придавали ей всю её красочность, оригинальность и глубину: символическое мышление, чувство неуверенности или вера в чудеса сказали бы нам больше о Средних веках, чем изошрённо построенные догмы и идеологические анахроничные абстракции» [2.С.7].

Долгое средневековье Ж. Ле Гоффа, археологически-ментальное, затянувшееся с III по самый конец XVIII в., а кое-где в Европе по начало XIX в., не могло не оказывать эффекта обратного воздействия на интеллектуальную атмосферу, в которой ставились проблемы разума и откровения, личного спасения и правильного понимания истин откровения, данных посредством Священного писания и Священного предания.

В этом смысле показательна критическая оценка анахроничных абстракций, данная Э. Жильсоном. В начале своего сочинения «Разум и Откровение в Средние Века» этот яркий представитель неотомизма XX в. указывал, что он «не намерен защищать Средние Века от того, что, несомненно, является их неверной интерпретацией». Более того, теолог утверждал, что он даже не будет пытаться представить какую-либо правильную интерпретацию, поскольку у него её просто нет, но он никогда не сможет принять какую-либо схематизацию исторического образа Средневековья [1. С. 6].

При всей, достойной Сократа, ироничности мы можем зафиксировать у Э. Жильсона, а тем более у Ж. Ле Гоффа основную интенцию, проходящую через всё их творчество, которая связана с метаисторическим подходом. С точки зрения классика медиевистики и теолога XX в. метаисторический образ Средневековья это не более чем миф об истории, сущностно не исторический и лишённый объективного смысла. Иными словами, и первый, и второй авторы постулируют подход, который необходимо обозначить в качестве герменевтики средневековья, без этого подхода невозможно осуществить переход к более частному и узкому смыслу, который они вкладывают, анализируя те или иные интерпретационные техники средневековья.

В интеллектуальной атмосфере Запада второй половины XX в. особое место занимают лекции французского историка и философа М.Фуко, читаемые им в Коллеж де Франс с 1971 по 1984 г. Возьмём для примера лекционный курс М.Фуко за 1981—1982 гг., вышедший под названием «Герменевтика субъекта». Нас

будет интересовать в этом курсе та совокупность аскетических практик и упражнений, которая применима к христианской духовности и определённому способу самоистолкования субъекта. Своеобразным ключом, позволяющим раскрыть специфику христианской духовности по М.Фуко, может быть греческое понятие *epimeleia*-забота о себе. Это понятие явно и недвусмысленно обнаруживает себя ещё в речах Сократа, начиная с диалога Алкивиад, и в дальнейшем эволюционирует в античной философии до самого порога христианства, где и наполняется весьма специфическим смыслом.

В христианской аскетике понятие *epimeleia* (попечение о себе) встречается у Мефодия Олимпийского, Василия Кесарийского. У Григория Нисского в «Жизни Моисея» оно описывается следующим образом: «Бог лишь тогда содействует нашей природе, когда мы достаточно продвинулись в достойной жизни посредством упорства и *epimeleias* —духовной заботы о себе» [5. С. 36]. Забота о себе станет матрицей христианского аскетизма, поскольку «попечение о себе начинается с безбрачия», — так писал Григорий Нисский в XIII книге своего сочинения «О девстве». Как мы видим, *epimeleia* — это начальная форма и первый шаг аскетической жизни.

Начиная с александрийской духовности, которую можно считать питательной средой и приготовлением к христианству, греческая *epimeleia* будет расширять свои смысловые значения, поэтому с точки зрения М.Фуко необходимо в этом понятии различать два начала. Во-первых, некоторую общую установку, определённый взгляд на вещи, способ поведения и поддержания отношений с другими *epimeleia* — это установка по отношению к себе и к миру.

Во-вторых, *epimeleia* — это некоторое особое направление внимания, следовательно, заботиться о себе — означает отвести свой взгляд от внешнего и обратить его на себя самого. Забота о себе предполагала некий способ слежения за тем, о чём ты думаешь, что делается у тебя в душе. В этимологическом смысле слово *epimeleia* состоит в родстве с *melete*, оз-

начающим упражнением и размышлением. В третьих, понятие *epimeleia* подразумевает некие действия, с помощью которых и берут на себя заботу о себе, изменяют себя, очищаются, становятся другими. Отсюда целый набор практик, которым в истории христианской духовности суждена очень долгая жизнь. Например, техники медитации, в центре которых может находиться размышление о смерти, или техники обращения с прошлым, или, допустим, техники досмотра сознания, способствующие удостоверению возникающих представлений.

Придав *epimeleia* структурный вид, М.Фуко формулирует и общий постулат христианской духовности: истина откровения не даётся субъекту просто, так как таковой субъект не может прийти к истине и даже не в праве на неё претендовать. Необходимо, чтобы субъект менялся, преобразовывался, становился отличным от себя самого, ибо, такой как он есть, он не способен к истине. Истина откровения даётся субъекту только ценой введения в игру самого существования субъекта, не может быть доступа к истине без разнообразных форм трансформации.

В христианской духовности человек сам преобразует себя в совокупности практик, обозначаемых в качестве аскезы. Поэтому не случайно, что в самом центре христианской духовности оказывается проблема гносиса. Гностические движения чрезмерно перегрузили познавательный акт, фактически сделали его самодостаточным в открытии истины. В этом смысле показательна оценка французского историка, который пишет: «Гностики обременяют познавательный акт всеми сопровождающими моментами, всей структурой акта духовного. Гносис — это, и есть устойчивое стремление перевести, транспортировать в акт познания обстоятельства, формы и последствия духовного опыта» [5. С. 29]. Действительно, гностицизм в качестве эзотерического религиозно-философского течения возростал на почве тайных экзегетических традиций и в смысле спасительного знания символического и доступного посвящённым покрывал широкий спектр иу-

део-христианских спекуляций, отталкивающихся от Библии.

Вторая часть сочинения русского религиозного философа С.Н. Трубецкого «Исторические основы христианского Богопознания» даёт вполне исчерпывающее представление о гностицизме как историко-культурном явлении. Нас же пока интересует аскетико-монашеская модель, анализируемая в лекциях М.Фуко, исходя из структуры *epimeleia*. Основными особенностями такой модели с его точки зрения являются, во-первых, обратимость *epimeleia*-заботы о себе и самопознания. Эта особенность раскрывается им следующим образом: «познание себя сложным образом увязано с познанием истины, как она дана в Писании через Откровение; самопознание нужно потому, что постичь Слово могут лишь чистые сердцем, но нельзя очиститься, не познав себя, а приступить к очищению сердца и самопознанию можно лишь восприняв Слово. Стало быть, они обратимы, самопознание, познание истины и попечение о себе» [5. С. 282]. Во-вторых, отношение между познанием себя и заботой о себе строится в такой модели на необходимости экзегезы, поясняя этот момент, М.Фуко указывал: «В христианстве познание себя осуществляется с помощью техник, направленных главным образом на то, чтобы рассеять наваждения, опознать искушения, гнездящиеся в душе и сердце, и отвести опасность соращения. И всё это посредством особого искусства истолкования тайных движений души и происходящих в ней процессов, происхождение, сущность и направленность которых подлежат выяснению» [5. С. 282]. В-третьих, самоотречение связывает обратимость истины Писания и самопознания с экзегетическим методом, оно является целью аскетико-монашеской модели. По этому поводу французский историк указывал: «Познание себя в христианстве не так однозначно нацелено на возвращение к себе в ходе припоминания на обретение истины, которую душа когда-то видела и подлинного бытия; если и возвращаются к себе, то главным образом для того, чтобы от себя отречься» [5. С. 283].

Две модели сосуществовали на протяжении всего периода средневековой культуры, модель припоминания и модель истолкования, именно они противостояли друг другу в течение первых веков истории христианства. Первая модель, построенная на теме припоминания, на отождествлении заботы о себе и самопознании, была в своей основе воспринята на границах христианства движением, которое получило название гносис. Во всех гностических движениях обнаруживается одна и та же схема, которую в целом можно считать платоновской, она связана с представлением, что познание сущего и узнавание себя — это одно и то же.

Для гностика вернуться к себе и вспомнить истину означает одно и то же, поэтому все гностические движения оказываются более или менее платоническими. В противовес этой гностической модели, разрабатываемой на границах христианства, и была создана экзегетическая модель, которая нужна была для того, чтобы раз и навсегда отделить от себя гностические движения. Влияние этой модели на христианскую духовность заключалось в том, что познанию себя был придан экзегетический смысл распознавания природы и истоков происходящего в душе вместо того, чтобы понимать самопознание как обретение себя в ходе припоминания. Обе эти модели вместе сосуществовали в христианстве и были переданы всей дальнейшей истории западной культуры.

В своём движении к самоотречению христианская аскетика обозначит очень важную веху в своей истории: ею будет являться феномен признания или исповеди. Иными словами, она потребует от субъекта его объективизации в истинной речи, что станет общим требованием-императивом средневековой культуры. Каноническое установление 1215 г. «Об исповеди, тайне исповеди и обязательности пасхального причастия» под страхом отлучения от церкви потребует от верующего такой объективизации. Гарантией исчерпывающей полноты исповеди будет выступать контроль, осуществляемый священником, он будет побуждать верующего к ответам, расспрашивать, уточнять детали признания, применяя целую технику очистки со-

вести. Экзегетическая модель предложит для пастырской практики вопросительную систему, выстроенную согласно заповедям Бога, семи смертным грехам, а позднее и особому перечню добродетелей, установленных согласно Церкви.

Вот один из примеров руководства по ведению исповеди, предназначавшийся для Страсбургской епархии 1222 г. Этот своеобразный экзамен совести начинался не с оценки деяний, но с помыслов и в отношении их давался следующий порядок: «Надо переходить от простых мыслей к греховным, то есть к таким, которые противны Богу и церкви; затем от греховных мыслей следует переходить к желаниям; затем от мимолётных желаний к желаниям неотступным; затем от неотступных желаний к более или менее греховным поступкам; и только в самом конце исповеди надо подбираться к наиболее тяжким проступкам» [5. С. 284]. Таков был исторический эффект аскетического самоотречения, не только выразивший себя в XIII книгах Исповеди Блаженного Августина, но и экзегетически обосновавший себя в правилах руководства заблудшими душами христиан. Обратной стороной этого эффекта было чувство неуверенности, именно к нему прибегает Ж.Л.Гофф, анализируя средневековую ментальность. «Чувство неуверенности — вот, что влияло на умы и души людей Средневековья и определяло их поведение» [2. С. 393].

Духовным эквивалентом такой неуверенности была неуверенность в будущей жизни, блаженство в которой никому не было обещано наверняка и не гарантировалось в полной мере ни добрыми делами, ни благоразумным поведением.

Страх неизбежно преобладал над надеждой. Ж. Ле Гофф приводит такой пример: «В своей проповеди Бертольд Регенсбургский (XIII в.) возвещал, что шансы быть осуждёнными на вечные муки имеют 100 тысяч человек против одного спасённого, а соотношение этих избранных и проклятых обычно изображалось как маленький отряд Ноя и его спутников в сравнении со всем остальным верующим миром, который может быть уничтожен потоком» [2. С. 393]. Ментальность, эмоции, поведение средневеко-

вого человека формировались в первую очередь в связи с потребностью в самоуспокоении. Именно потребность в надёжном основании приводит к тому, что в богословии практика ссылок на авторитеты находит своё наивысшее воплощение. Она становится основой духовной и интеллектуальной жизни и подвергается жёсткой регламентации. Поскольку высшим авторитетом в эпоху средневековья являлось Священное Писание, его тексты и становятся предметом экзегетики. Первая форма, в которой существовала экзегетика в средневековой культуре, — это перевод. Переводы Священного Писания становятся фундаментом для постановки богословских и философских проблем своего времени. (Для более детальной характеристики библейской текстологии можно обратиться к монографическому учебнику Эмануэла Това «Текстология Ветхого Завета» и книге проф. Брюса Мецгера «Текстология Нового Завета»).

Основой, послужившей для перевода Библии на другие языки, был так называемый *масоретский текст*. Данный термин относится к библейской текстологии к группе тесно связанных между собой рукописей. Многие элементы этих рукописей, включая окончательную форму содержащегося в них текста, определились в раннем Средневековье. Название масоретский текст было дано этой группе рукописей из-за введённого в ней аппарата масоры или масорет. Он означает аппарат инструкций для записи библейского текста и его чтения. Этот аппарат разрабатывался поколениями масоретов, его главной целью было обеспечить точную передачу смысла текста. В течение многих веков масоретский текст был наиболее широко используемой формой Ветхого Завета, поскольку его авторитет признавали все еврейские общины, начиная с II в. н. э. Таким образом, масоретский текст является средневековым представителем одной из групп древних текстов Библии.

Септуагинта — этот термин означает как оригинальный перевод Библии на греческий язык, так и собрание священных текстов на этом языке. Данный текст известен по апокри-

фическому сочинению «Послание Аристея», где как раз и описывается процесс перевода Библии иудаизма в середине III в. до н. э. В период средневековья греческая Библия, как, впрочем, и еврейская, являлись источником экзегетической практики и ключом, с помощью которого решались многие богословские и мировоззренческие проблемы. Особенно это было актуальным в первоначальный период развития христианства, поскольку для большинства верующих текст Священного Писания был именно греческий перевод.

Вульгата — между 390 и 405 гг. отец церкви Иероним перевёл Библию на латинский язык. Степень воздействия этого перевода на различные сферы средневековой культуры трудно оценить. Богословие и язык, характерные для Римско-католической церкви, созданы Вульгатой или восприняты через неё. Латинский перевод, ставший основанием Западной Библии в эпоху средневековья, определил развитие всей богословской и религиозно-философской мысли.

Сохранилось историческое свидетельство человека, создавшего латинский текст Библии. 35-летний Иероним в ответ на просьбу римского папы Дамаса осуществить полную редакцию различных переводов писал: «Ты убеждаешь меня пересмотреть старолатинскую версию, засева за разбор копий Писания, рассеянных по всему миру, и поскольку все они отличаются друг от друга, ты хочешь, чтобы я решил, какая из них согласуется с греческим подлинником. Это труд любви, но труд в одно и то же время и рискованный и дерзновенный, ибо судя других, я выставляю себя на всеобщий суд. Кроме того, как отважусь я изменить язык мира, когда он убелён сединой, и снова вернуть его к ранним дням детства? Найдётся ли человек, учёный или неуч, который, взяв в руки мой перевод и поняв, что прочитанное идёт вразрез с его привычными вкусами, не разразился бы немедля бранью, не назвал бы меня фальсификатором и профаном за то, что я осмелился дополнить древние книги, изменить их или исправить». Экзегетическая практика, начиная с момента создания Западной Библии, определена таким

образом: с одной стороны, спецификой перевода, чтения и письма, с другой стороны, неуверенностью Иеронима, которая станет внутренним самоощущением средневекового человека.

В экзегетическую структуру библейского текста входили также технические и тематические аспекты. Структура перевода Библии включала в себя:

1. *Лингвистическую идентификацию*, поскольку могли существовать различия форм в языке той или иной рукописи. Могли существовать различия и в орфографии, морфологии, в системе огласовок и дополнительных букв и т.д.

2. *Семантическую идентификацию*, так как прежде чем перейти к смысловым эквивалентам, переводчик должен был установить значение каждого из них. Например, некоторые формы глаголов в древнееврейском и греческом языках можно переводить до четырёх значений. Определение смысла многозначных слов во многом строилось на знании и ощущении переводчиком языка перевода.

К техническим формам экзегетики относятся *Глоссы и Схоллии*. *Глоссы* — краткие пояснения к трудным словам или фразам «отцов церкви». На практике авторитет Священного Писания часто заменялся мозаикой глосс. Интеллектуальная деятельность мыслителей средневековья во многом связана с глоссами, которые, как правило, заменяли оригинальный текст. Типичным примером может служить такой памятник средневековой философии, как Сумма теологии Фомы Аквинского, которая представляет собой антологию глосс. *Схоллии* — заметки толковательного характера, которые делались в дидактических целях. К ним примыкают *катены* — цепи последовательных комментариев и *ономастиконы* — лексикографические способы определения тех или иных имён.

В тематическом отношении средневековая экзегетика затрагивала различные аспекты Библии. Например, рассказ о творении. Для христианского сознания всякая возможность смысла, истины и соответствующего ей знания дана лишь в силу того факта, что Бог по свободному, т.е. не обусловленному и благому, ценностно-ориентированному произволению открывает их

человеку. Задача человека в этом смысле состоит в труде восприятия и соучастия в Откровении, высшей реальностью которого является Боговоплощение, соединение божественного и человеческого в сущности слова. В силу чего с христианской точки зрения библейская экзегеза является не только дополнением, но и необходимым раскрытием библейского рассказа о творении.

В многообразной литературе, связанной с рассказом о сотворении, выделяются так называемые шестодневы-толкования на библейское повествование днях творения. Они были созданы знаменитыми церковными писателями на рубеже поздней античности и раннего средневековья. Экзегеты этого времени раскрывали богословский смысл, дополняя библейское сказание данными античного естествознания. Первый из шестодневов, написанный Василием Великим, представляет собой разговорные беседы, весьма свободные по своей форме. Все остальные шестодневы создавались в соответствии с первым (шестодневы Блаженного Августина, Иоанна Экзарха и др.). Существовали различия в толковании. Александрийская школа склонна была считать Шестоднев иносказанием, за которым стоит реальность единовременного творческого акта, а антиохийская школа предпочитала понимать Шестоднев дословно. Сюда же примыкают сочинения христологической и антропологической направленности, поскольку для раскрытия образа Христа и совершенного им восстановления падшего человека необходимо было использовать экзегезу творения.

Таким образом, можно отметить, что, во-первых, тексты толкователей в средневековой экзегетике сами превратились в предмет толкования. Во-вторых, какая-бы техника интерпретации ни применялась (семантическая, этимологическая, буквальная или символическая и спекулятивная), в основе *scriptura sacra* была и остаётся аксиологическая презумпция имманентности смысла. Именно она позволяет развернуть из Библии тот современный смысл, который мы вкладываем и достаём из неё, применяя свои сверхсовременные техники чтения.

Мы оказываемся в ситуации, когда Бог впервые дал скрижали своего завета.

Скрижали были дело Божие, и письмена, начертанные на скрижалях, были письмена Бога. (Исход: 32, 16)

Поскольку становление философии постструктурализма невозможно представить без творчества Ж. Деррида, то актуальным, на наш взгляд, является исследование библейской тематики, связанной с постструктурализмом, так как в творчестве французского мыслителя помимо *M. Destruction*, Хайдеггера и *Abbau*, З. Фрейда можно выделить «библейский» источник деконструкции. Библия у Деррида трактуется как «практика означивания в чистом становлении» или как Текст. Предметом исследования в данном случае можно считать библейские образы, используемые в раннем творчестве философа, которые выполняли функцию теоретического конструкта в самой практике деконструкции.

Во всей совокупности интерпретируемых образов можно выделить четыре базовых образования. Первым можно отметить образ Складки. В постсовременной философии он обретает категориальный статус. Складка у Деррида — это шифр, подчинённый грамматике отражения, сильно радикализованной философом. Всё начинается с отражения, с повтора. Формой отражения являются и письмена Бога: «Еврей избирает письмо — которое избирает еврея». Складка — это почти письмо, почти скрижали, бесконечное письмо. Всё приходит к повтору, даже библейская эсхатология представляет собой повтор, поскольку конец мира означает начало новой жизни.

Второй значимый образ — Книга. Она также отражает себя, причём таким образом, что форма книги представляется как самоотражение. Всё происходит в книге, и всё в ней обитает, в том числе и сами книги. Поэтому книга для Деррида бесконечна, модель мира есть модель книги: «Не книга находится в мире, а мир в книге». Но что, если книга мертва? Деррида отождествляет, центрирует, онтологизирует книгу. Она — эпоха бытия. Кризис онтологии связан с книгой. Её нечитаемость, неразборчи-

вость, её шифр являются условиями самого Логоса. Нечитаемость несоизмерима с Логосом, не существует противопоставления читаемого и нечитаемого, нет симметрии смысла и бессмыслия, есть «бытие, возвещающее о себе в нечитаемом» по ту сторону принципа письма. Конец письма, таким образом, на той стороне письма, вне пределов интерпретации и вне рационального и иррационального.

Образ скрижалей, по мнению мыслителя, является «священным текстом среди комментариев». Он приводит Деррида к формулировке своей герменевтической стратегии. Есть императив интерпретации и необходимость экзегезы, но сама необходимость по-разному интерпретируется: «интерпретация поэта» и «интерпретация раввина». Различие текста и письма, по сути, становится формулой: «две интерпретации интерпретации». Бог возвестил дважды — первичные и новые скрижали, речь и письмо, исток и повторение. Таким образом, письмо вторично, оно — пустыня, отделяющая евреев от Бога. Еврей идёт по следам письма, соединяя несоединимое, исток и повторение. Письмена Бога выступают как условие его присутствия, его знак и мир его знаков, одновременно и завершение, конец эпохи знака, когда человек блуждает в пустыне Текста в поисках Бога.

Образ пустыни трактуется как существующий всегда без себя, всегда без места. Он функционирует как онтология отсутствия. Еврей оберегает пустыню, поскольку она «оберегает его речь, которая лишь в пустыне и может говорить». Письмо прочерчивает пустыню, в которой всегда есть предел, межа, граница. Принцип прерывности, выделяемый Деррида, противопоставляет Письмо и Природу, Жизнь и Смерть, Присутствие и Отсутствие, Бытие и Ничто. Всё это приводит к дифференциации присутствия и Бога, и человека. Присутствие может быть только в отсутствии, так как «сам Бог проявляется как то, что он есть, в различении». Бог и человек — между ними всегда существует онтология отсутствия, выраженная знаками или следами отсутствия.

Таким образом, библейский источник деконструктивной практики обозначает для

Ж.Деррида логическое завершение традиции, связанной с реконструкцией и переводом, а также воспроизведением имманентного смысла. Другими словами, суть деконструктивной практики заключается в изначальной деонтологизации языка, данной человечеству в скрижалях библейского завета.

Список литературы

1. *Жильсон Э.* Разум и откровение в Средние века. Христианское братство «Путь к Истине» // Бо-

2. *Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового запада. Екатеринбург: У-Фактория, 2005.
3. *Мецгер Б.* Текстология Нового Завета. М.: Библийско-Богословский институт св. Апостола Андрея, 1996.
4. *Тов Э.* Текстология Ветхого Завета. М.: Библийско-Богословский институт св. Апостола Андрея, 2001.
5. *Фуко М.* Герменевтика Субъекта: курс лекций. СПб.: Наука, 2007.

BIBLICAL HERMENEUTICS AND EXEGESIS CONSTRUCTIVE J. DERRIDA: THE PROBLEM OF COMPARATIVE ANALYSIS

Ivan V. Ryazanov

Perm State Agricultural Academy, 10, 25 Oktyabrya str., Perm, 614000

The article is dedicated to the overall analysis of the totality of spiritual practices which are connected with understanding and interpretation of biblical texts during the Middle Ages. Medieval exegesis is critically compared with Jacques Derrida's deconstructive criticism. Research results make it possible, on the one hand, to single out the source of deconstructive practice, and on the other hand, they point out close relations between mutually exclusive ways of interpretation and understanding of the biblical texts.

Key words: the Bible; exegesis; hermeneutics; deconstruction; Masoretic Bible; the Septuagint; asceticism; post-structuralism.